Realidad

Año I, nº 2 - noviembre-diciembre 1963

En este número

Maurice Godelier - Economía política y filosofía

Adolfo Sánchez Vázquez - Ideas estéticas de Marx

José Herrera Petere - Poemas

Crítica - Documentación

Realidad

Revista bimestral de cultura y política

Año I - nº 1
noviembre - diciembre 1963

Sumario

p. 3 *Editorial*

15 Maurice Godelier, *« Economia politica y filosofia (a propósito de la obra de Auguste Cornu)*

38 Adolfo Sánchez Vázquez, *Ideas estéticas en los « Manuscritos económico-filosoficos » de Marx*

69 *Poemas*, José Herrera Petere

71 *Temas de discusión*: Acerca de la libertad

Crítica

83 Juan Valdés, *Acerco del analisis de las ideologias y el « Gracian » de Tierno Galvan*

99 Guillermo Cabrera Infante, *La lengua de la revolución*

105 Ramón Vives, *« Tiempo de silencio » de Luis Martin Santos*

108 Alberto García, *En torno a un libro*: *« Militarismo e industria »* de Victor Perlo

112 Luis Costa, *Cuadernos para el diálogo*

118 *Conclusiones de un debate entre cineastas cubanos*

Documentación

122 *Los intelectuales contra la tortura y por las libertades democráticas*

Direttore Responsabile: Vincenzo Bianco

Direzione e Amministrazione: *Via delle Zoccolette*, 30 - *Roma*

Registrato presso il Tribunale di Roma col n. 9411 *del* 26-9-1963

1 fascicolo L. 400 - pesetas 40 - Fr. 5 - dollari 1.25
Abbonamento annuo L. 2.000 - pesetas 200 - Fr. 16 - Dollari 6.5

Editorial

En el momento de escribir este editorial han pasado varios meses de la primera carta de los intelectuales al ministro de Información, solicitando que se hiciera luz sobre las vejaciones y torturas que, según informaciones llegadas a los firmantes, habían sufrido algunos mineros y sus familias durante la última huelga de Asturias. Esta toma de posición de los representantes de nuestra cultura ha tenido, está teniendo, importantes consecuencias políticas que debemos analizar. Pero antes conviene ver si es posible llegar a una conclusión sobre la veracidad o no de los hechos denunciados.

Tanto en su respuesta a la primera carta de los intelectuales como a la segunda [1], Fraga Iribarne ha negado en redondo los hechos denunciados, salvo uno que reconocía virtualmente: la humillación impuesta a dos mujeres, a quienes fueron rapadas las cabezas. Pero la refutación del ministro contiene, en sí misma, los elementos que la invalidan, convirtiéndola en la práctica, en su contrario. Esos elementos son los siguientes:

1. La rapidez con que dicha refutación fué confeccionada y entregada a la publicidad pone en evidencia que no ha sido el resultado de una investigación real y objetiva. El ministro de Información se ha limitado a «informar» de lo que informaban aquellos mismos contra los que se dirigía la denuncia: los órganos de represión que habían actuado en Asturias contra la huelga minera.

---

[1] Como es sabido, un mes después apareció una segunda carta firmada esta vez por 188. Entre los nuevos firmantes figuraban los representantes más calificados de la intelectualidad catalana. Ambas cartas, junto con otros documentos del mismo asunto, se publican en este número de «Realidad».

2. El ministro ha guardado silencio sobre un aspecto esencial de la denuncia: el comportamiento del capitán de la guardia civil Fernando Caro y del sargento Pérez. Silencio tanto más significativo cuanto que en la segunta carta de los intelectuales se advierte que «de fuentes no oficiales, aunque solventes, se nos informa que los susodichos capitán y sargento se encuentran en situación de arresto por motivos y en condiciones no precisados». Sin embargo, Fraga Iribarne sigue guardando silencio en su segunda respuesta sobre los casos de Caro y Pérez. Elocuente silencio...

3. Reconociendo la «posibilidad» de los cortes de pelo a Constantina Pérez y Anita Braña, (en ese tono humorístico que a Bergamín le espanta y a los estudiantes compostelanos les produce sorpresa, inquietud y desolación: «como ministro, señor, tratais frívolamente una cuestión my seria...») Fraga pretendía, evidentemente, producir una impresión de objetividad y facilitar con ello la refutación de los hechos restantes. Ha logrado, exactamente, el efecto opuesto.

«*Un acto de tal naturaleza* — se dice en la carta de los 188 — *nos parece a todas luces infamante y motivo suficiente para que en cualquier país civilizado y libre se exijan responsabilidades criminales a sus autores*». Pero, sobre todo, la admisión de este hecho hacía más verosímiles todos los demás, porque, como dice la carta de los 188, «*parece muy poco probable que este acto de violencia física y moral no fuera precedido o acompañado de otros malos tratos y coacciones. El reconocimiento del hecho anterior legitima la sospecha de que se haya empleado, asimismo, la violencia física con detenidos del sexo masculino. Pensar lo contrario constituiría una falta de lógica: ¿ por qué los autores de los presuntos delitos habrían de emplear violencias sólo con las mujeres, que no han participado ni participan directamente en las huelgas?*» (El subrayado es nuestro).

4. En su respuesta a la carta de los 188 el ministro rechaza de plano la solicitud de que se forme «*una comisión de juristas integrada por abogados del Ilustre Colegio de Madrid, designados por su Decano, comisión que se trasladaría a los lugares de los presuntos hechos a fin de llevar a cabo una investigación detenida sobre los mismos*». Si el reconocimiento de los «cortes de pelo» legitima la sospecha de que se hayan cometido las otras atrocidades denunciadas en la carta de los 102, esta negativa oficial a que se

esclarezcan los hechos, con garantías de imparcialidad, equivale, en la práctica, a una confesión de culpabilidad.

Estos cuatro puntos esenciales que aparecen en el intercambio de cartas entre los intelectuales y el ministro constituyen una abrumadora prueba moral de la razón que asiste a los primeros, de la legitimidad de su denuncia. Pero aún pueden incluirse en el « dossier » dos hechos que el gobierno ha ocultado a la opinión. El primero, que los mineros detenidos durante la huelga y trasladados a la cárcel de Carabanchel han explicado ante el juez, en declaraciones firmadas, los malos tratos sufridos. El segundo, aunque no esté directamente relacionado con los hechos ocurridos durante la huelga minera, contribuye a situarlos en el contexto que los explica: los métodos *habituales* de la policía política y de algunos elementos de la guardia civil. Se trata del impresionante documento firmado por 15 intelectuales, presos por causas políticas en el Penal de Burgos, donde denuncian, con pelos y señales, las torturas que cada uno ha sufrido [2]. El pintor Ibarrola perdió la razón durante varios días a consecuencia de golpes y torturas psicológicas. Al músico Rincón, el cabo Pérez, el mismo que ahora tortura con procedimientos semejantes a los mineros, le retorció los testículos y le obligó a permanecer de rodillas sobre garbanzos durante horas. El escultor Palazuelo, atado y desnudo de medio cuerpo, fué golpeado con toallas húmedas por el jefe de la brigada político-social, Sr. Soler; cuando caía al suelo, los policías le pateaban. El abogado Ortíz, de Madrid, fué golpeado durante varios días hasta hundirle dos costillas. Al jóven abogado de Gijón, Juan Ramón Herrero Meredíz, le reventaron los oídos. Y el documento sigue exponiendo detalles concretos, precisos, de la « experiencia » personal de cada uno de los quince firmantes. Es interesante señalar que las autoridades no se han atrevido a sancionar el gesto de estos intelectuales presos más que privándoles de correspondencia, paquetes y visitas durante un mes. ¿ Hubiera procedido con esa « moderación » el gobierno de ser falsos los hechos denunciados ? Y si son ciertos, si intelectuales como Ibarrola, Rincón, Palazuelo, Ortíz, Meredíz, etc., han sido tratados de esa manera, ¿ cabe pensar que los mineros de Asturias lo fueron con la corrección que pretende Fraga Iribarne ?

Conclusión. Llegará el día en que se conozcan todos los detalles de las atrocidades cometidas en el verano de 1963 con unos

---

[2] Este escrito fué entregado al Director del Penal el 28 de octubre, para que lo hiciera llegar a Fraga Iribarne.

trabajadores cuyo único delito era sostener con estoicismo y serenidad ejemplares una huelga difícil en defensa de derechos y reivindicaciones que son legales en cualquier país civilizado, pero lo que hoy ya no ofrece dudas es que esos «actos vergonzosos» denunciados en el documento de los 102 han existido y que el gobierno, en lugar de esclarecerlos y de castigar a los responsables, los ha encubierto.

Tal comprobación tiene suma importancia para el análisis de la repercusión política de la acción iniciada con la carta de los 102. Es indudable que los núcleos más activos de la oposición conocían bien los métodos represivos de la dictadura. Pero la sistemática política de ocultamiento y desinformación que el régimen ha seguido en este terreno (como en tantos otros, pero sobre todo en éste) no podía por menos de producir sus efectos. En amplios sectores de la opinión nacional había cierta inconsciencia, cuando no incredulidad, ante este aspecto de la vida española. Cuando 102 intelectuales (un mes después, 188) que cuentan entre lo más representativo de nuestro mundo cultural, han respaldado públicamente con sus firmas le denuncia del último episodio en la práctica de los métodos represivos del régimen; cuando el ministro de Información se ha visto obligado — luego veremos por qué — a hacer pública esa denuncia, millones de españoles se han visto confrontados con el drama. Y han comprendido que les concierne directamente, que es algo sobre lo que cada ciudadano, como han hecho los intelectuales, tiene la obligación de reflexionar, juzgar y actuar, porque, como se dice en la carta de los 102, se trata de actos que *«de ser comprobados cubrirían de ignominia a sus autores, ignominia que también nos cubriría a nosotros, en la medida en que no interviniéramos para impedir que tales actos se produzcan»*. La carta de los estudiantes compostelanos a Fraga Iribarne es sintomática de la commoción producida en la conciencia del país. *«El 16 de octubre* — se dice en esta carta — *la Agencia Cifra difundió una nota encareciendo el supuesto entusiasmo que la contestación del Sr. Ministro había despertado en todos los sectores. Lamentamos tener que disentir del optimismo oficial. Por el contrario, vivamente alarmados por el tono de la respuesta del Sr. Ministro nos consideramos llamados, como españoles y como representantes de una estimable parte de la juventud española a manifestar a V.E. la perplejidad y la inquietud que dicha respuesta nos ha producido»*. Y la carta termina diciendo: *«una detallada información acerca de la identidad de los culpables y de las sanciones que van a serles impuestas, nos parece el desa-*

gravio mínimo que el gobierno debe a las víctimas y a la opinión pública. Esta es la gestión que rogamos a V.E. por medio de la presente carta ».

Esta carta de los estudiantes compostelanos — hay otras de diferentes provincias y sectores sociales, pero tomamos ésta porque su simple lectura permite percibir que no es la expresión de una fracción política y menos de una fracción « extremista » — demuestra que la exigencia de responsabilidades hecha por los 102 ha tenido amplia resonancia en el país. El gobierno se encuentra moralmente emplazado a dar una satisfacción a la opinión pública, pero *no puede* hacerlo. Si se tratara de hechos insólitos, fuera de la práctica corriente, sería el primer interesado en aclararlos y en castigar a los culpables. Pero se trata, precisamente, de lo contrario: los procedimientos utilizados con los mineros y sus mujeres son la norma, un simple episodio de una larga serie: el martirio de Julián Grimau, el defenestramiento del joven poeta Manuel Moreno Barranco, el ajusticiamiento por « garrote vil » de dos jóvenes anarquistas, la tortura de los 15 intelectuales encerrados en el Penal de Burgos (y casi todos los presos políticos de ésa y otras cárceles podrían contar algo parecido), son sólo los eslabones más recientes de una immensa, espeluznante, cadena, que empezó hace veinticinco años, cuando el terror y la tortura se institucionalizaron de hecho. Se trata del resorte decisivo, en el conjunto de procedimientos utilizados por Franco para mantenerse en el poder. Es, en última instancia, el contenido esencial, el *alma mater* de la « democracia orgánica ». Cuando hasta en los editoriales de la prensa más respetable se reconoce insistentemente la « *falta de representatividad* » del régimen, cortes, sindicatos, municipios, etc. — la denuncia suscrita por los 102 ha puesto al descubierto para vastos sectores que a falta de representatividad esas instituciones han contado con un soporte capital: los torturadores de la brigada político-social y los otros torturadores — los Caro, los Pérez — situados aquí y allá en los demás cuerpos represivos. Cuando se pone en evidencia la falta de representatividad, como ha sucedido con los sindicatos verticales durante la huelga minera, entran en acción los argumentos convincentes de la violencia y la tortura. Y es que si no hay libertades democráticas, si las instituciones no han sido elegidas por los ciudadanos, si la política responde a los intereses de una ínfima minoría privilegiada, no hay más solución para mantener la « paz » y el « orden » que esa forma extrema de la degradación humana que es la tortura del hombre por el hombre.

Por eso, denunciando los «actos vergonzosos, indignos», de los mandatarios del poder, los intelectuales han planteado, en realidad, el problema esencial de España en esta hora: el problema de la libertad, el problema de pasar de un régimen no representativo (dictatorial) cuyo soporte capital es el temor, la tortura, a un régimen representativo (democrático), cuyo soporte capital sea la voluntad consciente, libremente expresada, sin temor, de los ciudadanos.

Ahora bien ¿ por qué los representantes más calificados de la intelectualidad han denunciado sólo hoy lo que en realidad ha estado sucediendo, y en proporciones mucho más graves, desde hace veinticinco años ? ¿ Por qué un ministro del gobierno de Franco ha sacado esta denuncia del marco clandestino y la ha colocado en la primera página de los periódicos para conocimiento de todos los españoles? En la respuesta a estas preguntas está la clave del momento político que vivimos y de las perspectivas que encierra.

No es ésta la primera intervención pública de los intelectuales marcando su oposición a la dictadura — recordemos la resonante declaración encabezada por la figura señera de Don Ramón Menéndez Pidal con motivo de las huelgas de abril-mayo de 1962, y ha habido otras — pero sí la primera en que personalidades tan alejadas de toda sospecha de demagogia y extremismo, como Aleixandre, Laín, Valentín Andrés Alvarez, Aranguren, Tierno Galván, Garagorri, Sureda, Latorre, Bergamín, el padre capuchino Jordi, los presbíteros Sanabre, Garriga y Dalmau, etc, etc, denuncian ante el país, con datos concretos y con serena energía, los métodos represivos del régimen.

Este acontecimiento político se explica, a nuestro parecer, por una doble evolución: la de los firmantes y la del régimen. En cuanto a la primera, se trata de la evolución desde posiciones críticas hacia aspectos del sistema que, con toda su importancia, son derivados (política de información, cultural, etc) a la crítica abierta de aquello que es la piedra angular del edificio: la represión. En cuanto a la evolución del régimen no se trata, naturalmente, de que éste haya cambiado de naturaleza; se trata de un proceso de debilitamiento, de agravación de sus contradicciones internas, de agotamiento, en una palabra.

Ambos procesos no pueden separarse en el análisis, se condicionan y explican recíprocamente. Y ambos, a su vez, no pueden entenderse sin tener presente el factor que ha sido el motor decisivo de toda la evolución política, particularmente a partir de 1951 (año de la huelga general de Barcelona): el resurgir del movimiento

obrero, lento al principio, con avances y retrocesos, hasta alcanzar la cota de peligro grave para el régimen que significaron las grandes huelgas de abril-mayo de 1962. Aquellas huelgas, como la reciente — más claramente política — de los mineros asturianos, han tenido un profundo impacto en la opinión nacional e internacional y han puesto en evidencia la urgencia de cambios políticos fundamentales en España. La conciencia de la necesidad e inevitabilidad de cambios políticos ha ganado a amplios sectores del país, incluidos parte de los círculos gobernantes. Sin remontarnos más allá de los últimos meses citaremos tres de las actitudes más significativas. Tenemos el informe del ex-gobernador de Asturias y Director del Instituto Nacional de Prexisión (cargo que ha dimitido debido a sus discrepancias con el gobierno) sobre la huelga de Asturias, de la que ha sido testigo excepcional puesto que fué encargado por el gobierno de darle una solución. En ese informe, Labadie Otermín llega a la conclusión de que la huelga de Asturias, cuyo carácter eminentemente político subraya, ha puesto de manifiesto el descontento de la clase obrera en escala nacional, el paso de la iniciativa política a la oposición, la crísis de las estructuras políticas y sociales del régimen, la amplitud de las fuerzas que luchan por un cambio, y preconiza medidas urgentes como la legalización del derecho de huelga, la elegibilidad de los cargos sindicales y, en suma, reformas políticas de signo democrático. La otra actitud que merece destacarse es la del obispo de Málaga, monseñor Herrera Oria. Conociendo su fidelidad al franquismo resulta doblemente sintomático que recuerde en este momento « *a los que ejercen autoridad* », la necesidad de promulgar « adecuadas leyes constitucionales », « salvar los derechos inherentes a la dignidad de la persona humana », y « otorgar moderada, pero genuina libertad de expresión, reunión y asociación ».

Probablemente, la posición que refleja mejor la amplitud y la madurez que tiene ya la exigencia de un cambio político fundamental es la tomada por el Abad de Monserrat en sus recientes declaraciones a « Le Monde ». Dom Aureli María Escarré no se ha andado por las ramas. La suya es una condena clara, tajante, valerosa, del régimen actual, y una formulación no menos clara de la solución: « el porvenir depende de cómo sea resuelto el problema de hoy, que es un problema social, un problema de democracia y libertad y, por consiguiente, un problema de justicia ».

Todo este contexto explica que la toma de posición de los 102, reafirmada por los 188, haya surgido ahora, y que haya tenido

tanto eco nacional e internacional. Explica tambien que el ministro de Información haya dado, por primera vez, un paso para informar al país sobre un problema de tanta gravedad como el de los métodos represivos del gobierno, colocando a éste en difícil situación. Porque cuando hablamos del gran eco nacional que ha tenido la denuncia de los 102, no podemos dejar de subrayar la importante contribución de Fraga Iribarne. Reconozcámosle ese mérito. La explicación de tal paradoja hay que buscarla en el contenido de eso que venimos llamando « liberalización » y que no es otra cosa que la toma de conciencia por una fracción de los círculos gobernantes de la necesidad de ciertos cambios políticos. La diferencia con lo que reclama la oposición, con lo que objetivamente necesita el país — cambios políticos *fundamentales* — consiste en que Fraga y demás « liberalizadores » piensan que es posible salir del paso con ciertos cambios secundarios, más de estilo que de fondo. Por ejemplo, polemizando abiertamente con algunas manifestaciones de la oposición (sobre todo cuando ésta se presenta a cara descubierta, personificada en las principales personalidades intelectuales) aprovechando la ventaja de que la oposición no puede publicar legalmente más que aquello que autorice el ministro, mientras que éste tiene a su disposición todo el aparato de prensa, radio y televisión. En el presente caso ha sido publicada la carta de los 102, pero no la de los 188, ni la de Bergamín, ni el documento de los intelectuales presos, ni la carta de los estudiantes de Santiago de Compostela, etc. Sin hablar de que el juego al « diálogo » puede ir acompañado, como en este caso, con la apertura de causa contra los interlocutores, la visita a sus domicilios de agentes del servicio de información de la guardia civil, las represalias o intentos de represalias en sus lugares de trabajo, el desencadenamiento de una campaña de prensa para desprestigiarles y difamarles sacando a relucir, como no, el manoseado tópico de la « maniobra comunista ». Pero pese a las ventajas con que los « liberalizadores » abordan el diálogo, los resultados están a la vista: el desprestigiado, el acusado a los ojos de país, es el gobierno, el régimen. (Porque es indudable que las reflexiones que hacemos en la primera parte de este comentario corresponden, más o menos, con las que se habrán hecho millones de españoles. ¿ Quién no habrá pensado inmediatamente: cuando hacen eso con las mujeres, qué no harán con los hombres ?) Otros resultados no están tan a la vista pero es fácil deducirlos: las contradicciones en las esferas gubernamentales entre los « duros » y los « liberales » se han acentuado con motivo de este problema, las fuerzas de oposición se

sienten estimuladas (ahí están las declaraciones del Abad de Monserrat) y la clase obrera ha sido poderosamente alentada con esta solidaridad de los intelectuales. Nuevas acciones de masas están gestándose en las minas de Austrias, en las fábricas de Barcelona y del País Vasco, en otros centros industriales y agrícolas del país.

Una vez más queda demostrado que pretender resolver el problema de España con paños calientes, con pequeños maquiavelismos, es un craso error. Los males que aquejan a nuestro país son demasiado graves para curarlos con cataplasmas. Las fuerzas que se han puesto en movimiento — los trabajadores, la juventud, los intelectuales, las capas medias — son demasiado poderosas, y tienen tras sí una rica trágica experiencia para satisfacerse con algunas concesiones formales. El proceso que está en marcha sólo puede resolverse satisfactoriamente con una renovación profunda de las estructuras económicas, políticas y culturales.

La intelectualidad está desempeñanda y puede desempeñar aún más un papel de primer orden para que el desenlace llegue sin excesivos retrasos y sin nuevos desgarramientos sangrientos, como los que han jalonado la historia de España desde hace siglo y medio. Ese papel, importante siempre, se encuentra acrecentado en las circunstancias concretas de España por un hecho evidente: las fuerzas políticas burguesas de signo liberal (en el sentido actual de este concepto) que podrían ser un factor importante en la coyuntura actual, se encuentran atomizadas, irresolutas, atenazadas por un temor al pueblo que las impide emplearse a fondo y coordinar su acción con las fuerzas obreras. Debido a ello, al amplio frente nacional que *de facto* existe, y que coincide en una plataforma democrática mínima (como la aprobada en la famosa reunión de Munich, que hizo suya también el Partido Comunista) no ha podido, hasta ahora, articularse y emprender acciones decisivas.

En estas condiciones, la intelectualidad aparece como la expresión más autorizada y coherente de ese frente nacional *de facto* que propugna una salida democrática a la crísis del régimen. Basta recordar las 188 firmas del segundo documento intelectual para comprobar que ahí están reunidas casi todas las corrientes ideológicas y políticas, las viejas y nuevas generaciones, que deben ser la base de esa solución democrática. Y no sería difícil, nos parece, la incorporación de los que puedan faltar.

Nuestros ultras se dan perfectamente cuenta de esa posibilidad potencial y de ahí su histérica campaña contra «los intelectuales», que resucita los viejos tópicos de la caverna española, sus prejuicios

y su odio ancestrales contra « el intelectual », llegando en su frenesí hasta acusarles de corresponsables morales del asesinato de Kennedy. ¡Cómo si el gansterismo racista y fascista que ha asesinado al presidente norteamericano no tuviera en España sus hermanos gemelos, bien definidos, en esos torturadores de la brigada político-social, en todos esos « hombres de mano » del franquismo, capaces de las mayores bestialidades contra el género humano!

Acusando a los intelectuales de servir de peones de la eterna « maniobra comunista » lo que busca el ministro de Información es claro: dividirlos, romper esa unidad que puede ser un factor esencial para la solución pacífica y democrática del problema español. Pero los intelectuales han demostrado que no es fácil hacerlos caer en trampa tan grosera. Las 102 firmas del primer documento se han convertido en 188 en el segundo y el abanico de personalidades y tendencias se ha visto ampliado con las figuras más representativas de la intelectualidad catalana. En este segundo documento, después de insistir en las denuncias del primero, se responde así al tópico de la « maniobra comunista »: « *Cuanto antecede justifica nuestra actitud como intelectuales y como ciudadanos en este caso y constituye una sólida base para nuestra gestión informativa, resultando por lo tanto absolutamente innecesaria y fuera de lugar, para movernos a tal gestión, toda supuesta maniobra de caracter partidista o publicitario. Entendemos que la misión del intelectual en toda sociedad libre, máxime si dice inspirarse en los principios cristianos, es promover el esclarecimiento de la verdad y contribuir a la formación de una conciencia pública. En consecuencia, nuestra actuación se ha guiado y se guía por un estricto concepto de la responsabilidad, y, de acuerdo con éste, juzgamos que ninguna autoridad gubernativa en un Estado libre, de derecho, se halla titulada para fijar las normas que han de regir los deberes del intelectual con respecto a la conciencia pública, deberes de carácter eminentemente privativo y moral* ».

El país puede esperar fundadamente que la intelectualidad seguirá cumpliendo con su alta misión de « *promover el esclarecimiento de la verdad y contribuir a la formación de una conciencia pública* ». Cada paso en esa dirección encontrará el apoyo moral del pueblo español y de la opinión pública internacional.

En su discurso de octubre, en Valladolid, Fraga Iribarne ne prochó a los intelectuales que « nunca explican claramente al país cuáles son sus designios finales ». Reproche que resulta cínico cuando se hace por un ministro de un gobierno y de un régimen que

desde hace veinticinco años suprimió las libertades de expresión, reunión y asociación y envió a la carcel, a la tortura, y en muchos casos a la muerte, a decenas de miles de ciudadanos, precisamente por explicarse con «demasiada claridad». Los «designios finales» de los intelectuales en sus líneas generales son bien claros: libertad, democracia, justicia social, convivencia nacional, paz en el mundo y en España. Lo que ya no está tan claro es si el ministro de Información autorizará que se publiquen en la prensa en el caso de que los intelectuales decidan precisarlos y comunicárselos al país. Con lo que, indudablemente, harían un gran servicio a España.

NOTA PRELIMINAR

Los « Manuscritos Económico-Filosóficos » redactados por Marx en 1844, durante su estancia en París, constituyen una obra fundamental del período de formación del pensamiento marxista. Inéditos durante muy largos años, postergados ulteriormente — en el período de dogmatismo ligado con los fenómenos del « culto a la personalidad » —, dichos « Manuscritos » se sitúan ahora en el centro de la investigación filosófica e histórica del marxismo.

Del debate ideológico suscitado por los « Manuscritos » de Marx, publicamos en este número de *Realidad* dos trabajos importantes, en los que se analiza la obra de Marx desde ángulos diferentes.

"Economia politica y filosofia"

(a propósito de la obra de Auguste Cornu) [1]

Una felíz coincidencia brinda al público en el transcurso del mismo año el texto de los « Manuscritos de 1844 », traducidos y presentados por E. Bottigelli [2], y el tercer tomo de la monumental obra de Auguste Cornu consagrada a Marx y Engels, en el que se analiza la obra del primero de ellos en París, es decir, los « Manuscritos » y « La Sagrada Familia ».

El análisis científico de este período crucial en la formación del marxismo se halla, pues, al alcance de un público más amplio. En el momento en que se inicia en Francia [3] un debate fundamental sobre el paso de la dialéctica hegeliana a la dialéctica marxista, disponemos de dos nuevos, preciosos e insustituibles útiles de trabajo.

No se sabe qué es lo más admirable en la obra de Cornu, si la solidez de su erudicción, el rigor del análisis, la estructura de una biografía que tan poco espacio deja a la vida íntima pero que reconstituye pacientemente la génesis histórica, singular, de un pensamiento universal, o sobre todo, la delicada empresa de aplicar a Marx el marxismo y de aportar a la génesis de un pensamiento los resultados teóricos del mismo.

Pero no es tarea fácil presentar ante el público un libro que no se deja resumir, y que trata aquellas obras de Marx que menos se prestan a reducirse a unas cuantas fórmulas.

---

[1] KARL MARX et FRIEDRICH ENGELS, tomo III. P.U.F. París 1962.

[2] Obra comentada con penetración y firmeza por LOUIS ALTHUSSER, La Pensée, No. 107, París, febrero 1963.

[3] Véase el artículo de L. ALTHUSSER « Contradiction et surdétermination », La Pensée, No. 107, París, febrero 1963 y la discusión que originó: GUY BESSE, « Deux questions à propos de contradiction et surdétermination », La Pensée, No. 107. GILBERT MURY, « Matérialisme et Hyperempirisme », ib. No. 108. ROGER GARAUDY, « Les Manuscrits de 1844 », Cahiers du Communisme, París, marzo 1963.

En ocutbre de 1843 Marx se instala en París dispuesto a asumir, junto con Ruge, la dirección de una nueva revista: « Los Anales Franco-Alemanes ». « La Gaceta Romana », el gran periódico de la oposición liberal de Colonia, en el que Marx colaboraba, acaba de ser suprimida por la censura prusiana.

¿ En qué punto de su evolución se encontraba Marx en 1843 ?
¿ Cuál era la situación de Marx en el plano teórico ? [4]

En su « Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel », Marx había desarrollado la idea de la « verdadera » democracia y se orientaba hacia el comunismo. ¿ Cómo había llegado a este resultado ? Apoyándose en la concepción materialista de la alienación en Feuerbach [5] y generalizando la crítica feuerbachiana de la filosofía especulativa [6] al campo de la política y del derecho, Marx mostraba cómo Hegel del mismo modo que había hecho de la Idea Absoluta el Sujeto creador del mundo, y del sujeto real — del hombre — una determinación de concepto, asímismo había convertido al Estado en sujeto y a la sociedad en atributo. Esta dialéctica idealista invertía y mistificaba las relaciones. Para concebir al Estado era por lo tanto preciso darle la vuelta y tomar como punto de partida la sociedad real.

Al oponer Estado y Sociedad, Hegel había ignorado la contradicción entre la esfera del interés general, propia del ciudadano, y la esfera del interés privado, propia del burgués. Esta contradicción se cimentaba en la existencia de la propriedad privada. Hegel, había, pues, justificado en su filosofía la propiedad burguesa y había hecho del Estado prusiano la representación de la Razón y la Libertad.

Marx mostraba cómo la oposición entre Estado y Sociedad sería superada por la « verdadera » democracia en la que el Estado tuviese por contenido la vida del pueblo, y realizase en sí mismo la fusión del interés general y del interés particular. ¿ Cómo construir este Estado Racional ? Con el advenimiento de la República, por el sufragio universal. Esto situaba de lleno a Marx en las posiciones del radicalismo burgués. Pero él iría más lejos, pues su crítica de

---

[4] Auguste Cornu, « K. Marx et F. Engels », tomo II.
[5] L. Feuerbach, « La esencia del cristianismo », 1842.
[6] L. Feuerbach, « Thèses provisoires pour la Réforme de la Philosophie », 1943.

la propriedad privada le abría una vía hacia el comunismo, sin que viese todavía de un modo definido el papel de la lucha de clases y de la revolución proletaria en la realización de la « verdadera » democracia. Resumiendo: para Marx la transformación radical de la sociedad burguesa permitirá al Hombre vivir según su « verdadera » naturaleza.

El paso al comunismo Marx lo dió en « La cuestión judía » y en la « Introducción a la crítica de la filosofia del derecho en Hegel ».

Ahondando en la idea de que la sociedad explica al Estado y no a la inversa, Marx llegó a la conclusión que la emancipación política no afecta para nada a la alienación social nacida del régimen de propiedad privada, y que sólo con la abolición de este régimen se instauraría el comunismo y se realizaría la emancipación de la humanidad. El proletariado, sumido en la más absoluta deshumanización, encarnaba a la humanidad y al luchar por sus propios intereses restablecería una existencia humana verdaderamente conforme a su esencia.

La transición de la « verdadera » democracia al comunismo quedaba pues realizada. Para comprender su contenido real lo esquematizaremos diciendo que:

1) Marx entabla contra Hegel una lucha filosófica y política a la vez. Su ataque parte de la crítica materialista de Feuerbach sobre la filosofía especulativa para terminar poniendo en evidencia el papel mistificador del idealismo de Hegel y su caracter político reaccionario.

2) En esta lucha, el concepto de alienación juega, como en Feuerbach, el papel principal; sin embargo, en vez de poner « simplemente de lado » a Hegel, como hacía Feuerbach, Marx conserva de aquél el método del análisis de las contradicciones, de la necesidad, etc., en suma, la dialéctica.

3) Esta empresa filosófica, este debate de ideas, permite a Marx adherirse al comunismo y comprometerse políticamente. Como filósofo interroga y critica al mundo en nombre de la « verdadera » esencia humana. En su estructura esta empresa es especulativa. Ahora bien, esta especulación sobre la esencia humana explica el

---

[7] Damos aquí y a propósito de los « Manuscritos » una interpretación un tanto diferente de la de Auguste Cornu, pero que de todos modos pensamos fiel a su obra. De esta forma continuamos, por encima de este resumen, el diálogo entablado desde hace tiempo con el autor.

papel operante privilegiado del concepto de alienación y su contenido.

Pero para Marx, en ese *momento* de su vida y en ese *contexto* histórico, esta filosofía todavía especulativa y ese papel privilegiado que juega el concepto de alienación aportan la *posibilidad real* de inaugurar y profundizar la *crítica* de la sociedad burguesa, de concebir de *una determinada manera la necesidad* de la revolución proletaria y de adherirse a ella.

De este modo Marx, sobre esta nueva base teórica que combina:

— la crítica del idealismo hegeliano y la necesidad de su trastocamiento;

— el método dialéctico al servicio de una teoría de la alienación a la vez materialista y especulativa;

— la adhesión política al comunismo justificada filosóficamente y no históricamente, Marx prosigue la crítica de la sociedad burguesa y en este proceso recompondrá los elementos de esta base teórica. Buscará más y más razones, no ya ideológicas sino históricas, sobre la necesidad del comunismo, y esto, partiendo de la misma lógica del desarrollo capitalista. Realizando esta tarea cobrará conciencia del carácter todavía especulativo de su pensamiento, y a la vez, de la ineficacia de *toda* reflexión que pretenda fundar *filosóficamente* la realidad. Al mismo tiempo, derogará el papel privilegiado que desempeñaba el concepto de alienación, consagrándolo, a partir de entonces, a usos particulares y localizados [8]. El problema del fundamento de la realidad y de sus aspectos alienados del fundamento de la realidad y de sus aspectos alienados no los remitirá más al pensamiento sino a la realidad misma, concebida como conjunto de relaciones prácticas e históricas de los hombres entre sí y con la naturaleza, es decir, como *praxis*. Pero antes de remitir a la realidad, en tanto que tal, sin adición de ideas especulativas sobre su contenido, el concepto de *praxis* iba a ocupar el papel privilegiado que antes desempeñaba el viejo concepto de alienación. ¿Se terminaba de especular con un concepto para comenzar a especular de nuevo con otro?

Esta suprema tentación, este último vértigo de la conciencia filosófica que pretende basar el mundo real en un concepto, aunque, paradójicamente, éste fuera el de *praxis*, Marx la conocerá en su encuentro con la economía política. Pero el concepto de *praxis* no

[8] Véase «El Capital»: análisis del fetichismo de la mercancía.

tenía todavía su sentido *ulterior* que permitirá a Marx extirpar radicalmente toda conciencia especulativa de su conciencia téorica. Y, sin embargo, este sentido que por entonces no tenía *ya lo hacía posible*. Pero por el momento, con el nombre de *praxis* denominaba el concepto de trabajo alienado, trabajo en que la esencia humana se aliena para encontrarse de nuevo más tarde, que recibe de ella su sentido y su papel conceptual. Y este contenido podía y debería servir de último y paradójico refugio a los postreros triunfos de la conciencia filosofica. Pero la paradoja es sólo aparente y sólo así, por el sentido ulterior que cobraría, limpio de toda especulación, porque si la conciencia filosófica había podido instalarse en el concepto de trabajo, es porque éste se encontraba por adelantado instalado en aquélla. Es la presencia bajo la misma palabra de este doble sentido — el que perderá pronto y el que todavía no tiene del todo — lo que confiere al concepto de *praxis* y al contenido de los « Manuscritos » esa ambiguëdad inaprensible sobre la que más adelante volveremos a tratar.

Esta etapa esencial en la que Marx se pierde para volverse a encontrar en el concepto de *praxis*, para finalmente situarse en el umbral del marxismo, Auguste Cornu nos la reconstruye con paciencia y maestría.

Lo que París aporta a Marx:

De entrada, Auguste Cornu, precisa los tres elementos que París aporta a la experiencia y al pensamiento de Marx:

— un desarrollo económico mucho más avanzado que en Alemania;

— un proletariado ya por entonces numeroso, poseyendo una sólida tradición revolucionaria y conciencia de sus intereses de clase;

— y en último término, la experiencia de una gran revolución social, la de 1789, coronada por la de 1830.

Apoyándose en esta base, proliferaban infinidad de doctrinas socialistas y comunistas cuyo análisis emprenderá Marx, de una parte. Por otra, se sumergirá en el estudio de la revolución francesa para terminar descubriendo la economía política que le servirá para analizar el fundamento de la sociedad burguesa.

Los socialistas sansimonianos como Bazard, fourieristas como Victor Considerant, cristianos como Lamennais, criticaban la sociedad burguesa sin impugnar su fundamento, la proprietad privada.

Deseaban reformas democráticas y no una revolución social, enfrentándose al gran capital y al proletariado, apoyaban al partido de Ledru-Rollin y preconizaban la conquista del poder político.

Los comunistas Cabet, Dezani, Blanqui, pretendían aniquilar, no reformar la sociedad burguesa y predicaban la revolución social pero para edificar una sociedad ideal, utópica. Algunos de ellos, como ciertos socialistas, rechazaban incluso el ateismo.

Marx, partidario de una revolución social, debía rechazar las doctrinas socialistas y aproximarse a los comunistas. Pero a éstos les reprochaba su utopismo. Socialistas y comunistas ejercían una profunda influencia en los numerosos ex-miembros de la organización secreta de los obreros y artesanos alemanes de París: « La Liga de los Justos ». Marx mantuvo estrechos contactos con ellos pero sin llegar nunca a adherirseles. Desde esa época — Auguste Cornu lo indica admirablemente — dos rasgos característicos de Marx deben recalcarse:

1) Marx armoniza rigurosamente su conducta a su pensamiento. La cronología y la naturaleza de sus divergencias primero y de sus rupturas sucesivas después con Bauer, Ruge y Feuerbach, nacen del desarrollo lógico de su pensamiento, de su radical crítica de la sociedad burguesa y de su adhesión al comunismo. La mejor prueba de ello es la evolución de sus relaciones con Engels, al que en 1843 consideraba como un « liberado », representante de la derecha hegeliana y al que recibió con frialdad. En 1844, el « Bosquejo para una crítica de la Economía Política » de Engels, le convencerá por una parte de la necesidad de estudiar la economía política, y por otra, de la profunda semejanza de ambas evoluciones hasta entonces independientes. Sobre esta base se cimentó una unión que duraría toda la vida, y cuyo resultado inmediato fué la redacción de la « Sagrada Familia ».

2) Marx no evoluciona en virtud de una compilación mecánica de las ideas que le circundaban, sino por la asimilación crítica de las mismas, renovándolas al tiempo. El uso que hace del concepto de alienación, tomado de Hegel y de Feuerbach, es la mejor prueba de ello [9].

Marx rompería con los « *Jóvenes hegelianos* », los « *liberados* »

[9] El estudio científico de Marx permite rechazar las explicaciones mecánicas de un funcionamiento simplista de los sistemas filosóficos. El libro de Lucien Sève sobre « La philosophie contemporaine » ofrece algunos ejemplos sorprendentes, en particular, a propósito de Husserl y de la fenomenología.

de Berlín, Bruno y Edgar Bauer. Estos, apartándose cada vez más de la lucha política y social, oponiendo la conciencia pura, universal y libre a la « masa », al pueblo indiferente a las manifestaciones del espíritu, hostíl al progreso, dirigían, contra esa « masa », todas sus críticas transigiendo con el Estado prusiano reaccionario, justificándolo y aliándose con él en la lucha contra el liberalismo y el comunismo. El anarquismo, bien pronto teorizado en « Lo Unico y su propiedad » de Max Stirner [10] sería la culminación de este impotente individualismo.

La divergencias entre Marx y Ruge se traducen en total y definitiva ruptura a pesar de la común adhesión de ambos al humanismo. Para Ruge el humanismo significaba la libertad de cada hombre, la abolición del egoismo. El comunismo se le aparecía como el símbolo del egoismo, de la envidia y de la codicia de los desposeidos. Rompli6 con Marx y su oposición se convirtió en odio [11], acabando por acercarse a Stirner, defensor de la libertad del individuo. Con Fröbel, Ruge, se impuso la ruptura desde que el comunismo se presentó como teoría revolucionaria al servicio del proletariado. Sobre esta misma base debía desarrollarse la oposición de Marx y Proudhon.

Marx, por el contrario, se acercó a Heine instándole a expresar su actitud revolucionaria en « Alemania, un cuento de invierno », su obra satírico-poética más importante. Tras la expulsión de Marx de París, Heine se sintió alternativamente atraído y repelido por el comunismo.

Marx tambien se alejó de Feuerbach. Este rehusó colaborar en « Los Anales Franco-Alemanes », prefiriendo proseguir su crítica de la religión, confiando más en la educación que en las luchas sociales y políticas por la emancipación de la humanidad. Esta visión idealista del desarrollo histórico se insertaba en su concepción materialista del mundo, y ahí precisamente es dónde se expresa el contenido de su humanismo. Pero algunos, como M. Hess o K. Grün podían diferir, sin por eso dejar de remitirse a Feuerbach, sobre los medios para salvar la oposición entre la realidad inhumana del Hombre y su verdadera esencia. En este sentido Feuerbach abría el camino a interpretaciones socialistas y veremos cómo Marx aprovechará ampliamente esta posibilidad.

---

[10] Noviembre 1844.

[11] Véase la correspondencia de Arnold Ruge con su madre, noviembre-diciembre 1844, Auguste Cornu, pp. 24-25.

Hesse había esbozado en su célebre artículo « La esencia del dinero » una primera generalización de la teoría feuerbachiana de la alienación. El dinero, al dominar la vida de cada cual, traduce la deshumanización del hombre en la sociedad burguesa, la explotación universal del hombre por el hombre. En 1844, retrocediendo en relación con esta tesis, Hesse acentuará el carácter utópico de su socialismo, denominado « socialismo verdadero », prefigurando, respués de Fourier, una nueva sociedad armónica en la que el trabajo sería una actividad libre.

La misma tendencia utopista se acentuaba tambien en el comunista Weitling que, después de las « Garantías de la armonía y de la libertad », que Marx alabó, se orientaba marcadamente hacia el misticismo con el « Evangelio de los pobres pecadores ». Bakunin, por su parte, agudizando su diletantismo anarquizante quedaba al margen del movimiento obrero a la vez que se acercaba a Proudhon considerado en aquel tiempo por Marx como el más importante de los socialistas franceses. En 1843, Proudhon publicó « De la creación del orden en la humanidad » en el que criticaba la propiedad privada y el Estado sin querer por otra parte destruir la sociedad burguesa. Proudhon condenaba el derecho absoluto de la propiedad que conduce a la apropiación del trabajo ajeno y a la expoliación de las clases medias; asímismo, condensaba el comunismo de bienes porque generalizaba la servidumbre y el envilecimiento. Mantenía el principio de la propiedad privada pero moderando sus peligros bajo la forma de « derecho de posesión » de los productos que cada cual saque de su trabajo. Adaptaba de esta manera los contrarios y los neutralizaba.

Marx apreciaba en Proudhon su ateismo, aún cuando no compartiera su voluntad de sustituir la antigua religión por la religión de la ciencia. Pero, sobre todo, Marx vió en la crítica proudhoniana de la Economía Política burguesa una contribución decisiva.

Proudhon reprocha a la Economía Política *el presentar a modo de postulado* la propiedad privada como *principio fundamental* sin someter este principio a un análisis crítico. Esta ciencia quedaba por lo tanto anclada en una deficiencia de base, en una *falta* de fundamento sólido. Proudhon pretendía en su obra de filosofía especulativa « De la creación del orden en la naturaleza » aportar este fundamento de que adolecía, mediante la crítica de los abusos de la propiedad privada.

Marx criticó a Proudhon por no haber llevado más lejos este crítica y por haber utilizado como principio de construcción de su

sistema un sucedáneo de la propiedad privada. Pero no ve todavía — como más tarde advertirá en «Miseria de la filosofía» — el del reformismo de Proudhon en esta actitud de compromiso. Sin embargo, en su estructura, la empresa de Proudhon, intentando aportar a la ciencia económica el fundamento que le falta, satisfaciendo *filosóficamente* una deficiencia de principio, no era de distinta naturaleza de la de Marx cuando éste emprendió el estudio de la Economía Política. Proudhon realizó especulativamente y en provecho del reformismo un análisis que Marx emprendería a beneficio de la revolución proletaria.

Marx, fortalecido por el artículo de Engels [12], emprendió el estudio profundo de la Economía Política de Quesnay, Ricardo, Say, Schultz [13]. Como resultado de esta múltiple confrontación y de estos nuevos estudios, escribió de marzo a agosto de 1814, los célebres «Manuscritos de Economía Política y Filosofía».

«*Los Manuscritos de 1844*»: *¿Marx es ya marxista?*

Resumamos a este respecto la tesis central de Auguste Cornu:

Marx criticaba la Economía Política en nombre de la alienación del hombre engendrada por la «cosificación» de las relaciones sociales, por el trabajo productor de mercancías y por el mismo trabajo que a su vez tambien se troca en mercancia. Generaliza en su análisis de la Economía Política su teoría de la alienación y gracias a ello hace más penetrante su crítica de la sociedad burguesa y de la propiedad privada.

Pero la ciencia económica al presentarse como la teoría no crítica del trabajo alienado va a demostrarle que lo que el hombre aliena es su trabajo, y que el trabajo es su esencia. El movimiento de autocreación de sí mismo, transformado por Hegel en el desarrollo de la Idea Absoluta, repensado por Marx como desarrollo del sujeto real, del hombre genérico, va a aparecer ahora como la autocreación, la objetivación del hombre por sí mismo, por el trabajo. De este modo, partiendo del concepto central de alienación, va a hacer surgir, situándolo en primer plano, el concepto de *praxis*.

---

[12] F. Engels, «Essai d'una critique de l'Economie politique».

[13] Auguste Cornu ha puesto en evidencia la importancia de Schultz autor del libro «El movimiento de la producción. Estudio histórico y estadístico apto para servir de fundamento a una nueva ciencia del estado y de la sociedad» (1843). Marx encontró en él los primeros elementos del materialismo histórico.

Esta sustitución — en el centro mismo del pensamiento de Marx — del concepto de alienación por el de *praxis*, Auguste Cornu nos la muestra con claridad meridiana. Para Cornu, el materialismo histórico nace ahí precisamente, es decir, cuando el trabajo y la *praxis* asumen el papel central en la concepción del mundo de Marx. Esto es innegable, pero a condición, desde nuestro punto de vista, de entender este concepto de *praxis* a la vez como el último triunfo de la conciencia especulativa y como lo que provocará su desaparición próxima, a condición de captar por qué este materialismo histórico, recién nacido, necesita aún de un reajuste total y definitivo para abolir *su* carácter especulativo y para convertirse en conciencia *científica* de la Naturaleza y de la Historia [14].

Pero el propio *desarrollo* del materialismo histórico hará que este reajuste del materialismo sea *posible* y *necesario*. Marx realizará esta labor obligatoria por cuenta propia en las « Tésis sobre Feuerbach » (sobre todo en las 2, 8 y 9) en 1845, y en colaboración con Engels, en « La Ideología Alemana » en 1945-46 que consistirá precisamente en « ajustar (sus) cuentas con la (su) conciencia filosófica de la (su) época anterior » [15]. Para nosotros, la etapa decisiva, el acta de nacimiento del marxismo no transcurre en Paris en 1844, sino en 1845 y en Bruselas [16].

---

[14] En su artículo sobre « Los Manuscritos » (Cahiers du Communisme, 1963, No. 3) Roger Garaudy muestra de un modo justo que el « cambio radical » de Marx consiste en « el paso de la especulación a la práctica » (pag. 114) pero nos parece que no ha reconocido plenamente la necesidad para Marx, después de « Los Manuscritos », de destruir su propia conciencia especulativa para inaugurar el materialismo *científico*. Los « Manuscritos » no son en modo alguno « la etapa decisiva » (pag. 112) ni « el esbozo del Capital » (pág. 113).

[15] Marx escribía en 1859, a propósito de « *La Ideología alemana* » en el prefacio de « La Contribución a la Crítica de la economía política » (pág. 5):

« Nos propusimos trabajar en común para aclarar el antagonismo existente entre nuestra manera de ver las cosas y la concepción ideológica de la filosofía alemana· para ajustar cuentas con nuestra conciencia filosófica anterior »

Con este ajuste de cuentas, el materialismo científico comienza:

« Es ahí, donde *cesa le especulación*, cuando en la vida *comienza la ciencia real* y positiva, la representació de la actividad práctica del proceso de desarrollo *concreto de los hombres... La filosofía independiente pierde su medio de existencia* por el hecho de la representación de la realidad ».

[16] La prueba de este nacimiento, su testimonio específico, aparece — desde nuestro punto de vista — con la formulación de la « Ley de correspondencia » de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción. Marx, en « La contribución » (1859) veía en esta noción el « resultado general » de su trabajo y lo remitía explícitamente a « La Ideología alemana » y a su estancia en Bruselas. (Contribución a la crítica de la economia política, prefacio, pág. 4).

Pero volvamos al encuentro del filósofo Marx con la Economía Política para explicar con mayor claridad de qué manera el paso del concepto de alienación al concepto de *praxis* no ha destruido la conciencia especulativa y qué consecuencias se deducen de ello.

Si la conciencia filosófica, afirmamos, ha podido instalarse en este concepto, es que estaba de antemano inherente en ella. ¿Pero de qué forma?

La ciencia económica enseña a Marx que el fundamento de toda riqueza y de toda propiedad es el trabajo; sin embargo, esta ciencia no toma el trabajo bajo su « verdadera » forma, sino bajo su forma alienada, es decir, como trabajo alienado en y bajo el régimen de propiedad privada. El trabajo — y de aquí la inmensa, la irrevocable aportación de la Economía Política a la filosofía — aparece como la esencia del hombre y de su historia. Para Marx, en este estadio de su formación, la esencia del hombre se aliena, el hombre se deshumaniza cuando su trabajo se aliena en razón del funcionamiento mismo del régimen de propiedad privada. La alienación del trabajo aparece, pues, como la forma madre de todas las alienaciones, políticas, religiosas, etc... Más que nunca están justificados el ateismo y la revolución social, que acabando con la propriedad, restituirá al trabajo su carácter universal y creador, fundamento generador de la « verdadera sociedad humana ».

Si se la examina de cerca, la necesidad de la revolución social tiene, en Marx, la misma ambigüedad que el concepto de praxis porque enmascara un doble sentido bajo una misma expresión. Por una parte, nace del proprio desarrollo de la propiedad privada y por lo tanto aparece como una necesidad concreta, histórica, pero por otra, tiene su origen en la *contradicción entre la realidad histórica* y la *« verdadera esencia humana »*, y esta contradicción — entre la realidad y la esencia — *cimenta* la otra contradicción, la necesidad primera inherente a la propiedad privada. Pero esta segunda necesidad, y más concretamente este segundo aspecto de la misma necesidad, es abstracto, especulativo. Toda la ambigüedad del *concepto* de *praxis* está ahí, en este doble sentido oculto bajo una misma expresión.

Planteada bajo este modo dual — en la que una, concreta, encuentra en la otra, abstracta, su fundamento — la necesidad de la revolución social *ya no es totalmente inherente a elemento concretos* y *determinados* de la realidad histórica del capitalismo, no nace ya del todo, es decir, realmente, de la oposición de clases, de un proceso

real con condiciones determinadas y « visible empíricamente »[17], sino del conflicto entre la realidad y la « verdadera esencia humana », invisible para todos excepto para el filósofo. Pues sólo el filósofo está tradicionalmente abocado al conocimiento de la esencia, tiene acceso al concepto de la verdad, y, por lo tanto, a la verdad de los conceptos, ya se trate de la verdadera democracia o de la « verdadera » esencia del hombre.

Así pues, el modo con que Marx reconoce la necesidad de la revolución y del comunismo supone que la filosofía sea una actividad independiente y privilegiada que explore el campo *de las razones fundamentales* de la realidad, de lo que existe. Su tarea, por consiguiente, consiste en descubrir y aplicar estas razones fundamentales, es decir, a aportar a la realidad su fundamento, *a fundarla en suma*[18]. Fundar filosóficamente es construir y mostrar la relación de toda representación teórica, de toda actividad práctica con el campo de las razones fundamentales al que el filósofo tiene en su gestión y su representación.

Este análisis que realizamos explica en parte por qué en los « Manuscritos » el paso del concepto de alienación al concepto de praxis no ha abolido todavía la conciencia especulativa de Marx, sino, por el contrario, ofrece al filósofo Marx la ocasión para su último triunfo, para su último vértigo antes de ser realmente marxista, antes de tener una « representación científica de la realidad » que destruya toda « independencia de la filosofía » al arrebatarle su medio de existencia », antes de haber « ajustado (sus) cuentas con (su) conciencia filosófica anterior ».

Porque esta « independencia » de la filosofía la propone la propia conciencia filosófica, mediante la forma de esta conciencia que hace que su propia actividad aparezca privilegiada, en tanto actividad que accede al fundamento real. Pero esta forma de conciencia de sí, esta representación que el filósofo se hace de sí mismo y de la realidad no es más que la *alienación especulativa* de la conciencia filosófica de la filosofía. Ajustar cuentas con la conciencia filosófica

---

[17] KARL MARX, « La Ideología alemana », pag. 18.

[18] Desde Marx, esta pretensión del filósofo de aportar a la ciencia y a la práctica el fundamento que les falta no ha cesado de manifestarse. Hace algunos años el filósofo — ya fuese marxista — quería ser rey y dirigir la política. La paradoja — que tan difícil hacía la crítica de esta pretensión — es que este viejo sueño platónico se justificaba en nombre del reconocimiento del primado de la praxis. El filósofo « marxista » creía haberse evadido de la caverna, pero el sol que contemplaba pertenecía al manido cielo de la antigua conciencia filosófica, la misma que Marx había abolido para ser marxista.

de otros tiempos, arrebatarle su medio de existencia, no es más que consumar el *sacrificio* de esta pretensión, destruir de raíz la independencia *imaginaria* del filósofo, esta forma alienada de la conciencia de sí, en la que y por la que necesariamente lo real se encuentra y se pierde porque no posee ya todo su sentido *en sí*, en su contenido concreto, sino que lo recibe en parte de un trasmundo abstracto, el de su « *verdadera esencia* », asequible únicamente al filósofo. Este sacrificio supremo, Marx lo consumará al explorar de nuevo las posibilidades teóricas abiertas por la demostración, especulativa todavía, de la primacía de la práctica en la historia. Penetrando más adelante en el contenido concreto, determinado, de la marcha a *destruir la imagen de sí mismo* que se había *construido* para tener acceso a *ese contenido*. Porque esta imagen no era un simple contenido de su conciencia sino la forma misma, antigua, de su conciencia [19].

---

[19] Nos remitimos al excelente análisis de J.T. Desanti, « Histoire et verité », Revue Internationale de philosophie, 1958, número 45-46. Sin embargo, nuestra interpretación de la relación entre los dos conceptos — el concepto de alienación y el concepto de praxis que en sus comienzos dominan la filosofía de Marx, difiere de la de Desanti en un punto. Desanti toma en bloque (pág. 5) los « Manuscritos de 1844 » y las « Tesis sobre Feuerbach » para demostrar la abolición de la conciencia filosófica especulativa en Marx. Y, desde nuestro punto de vista, no es en los « Manuscritos » en la que esta abolición se realiza del todo, es decir, realmente, sino en las « Tesis » y en la « Ideología alemana », de ahí la ambigüedad del concepto de praxis en los « Manuscritos ». Pero, haciendo abstracción de este debate sobre la cronología de la destrucción por Marx de su propia conciencia especulativa, la interpretación teórica de esta abolición que hace Desanti nos parece idéntica que la nuestra.

[20] Esta abolición que instaura la conciencia científica de la práctica no es la *simple sustracción* de un contenido de la conciencia sino la *refundición radical de la forma misma* de esta conciencia, es decir, otra forma de conciencia. Por eso no es la dialéctica materialista la *misma* dialéctica que la de Hegel, invertida y depurada de su lado místico, — mistificado, mistificador — sino otra, otra en su estructura, es decir, en sus *reglas operacionales*, ya que debe explicar sin deducir la realidad del concepto y sin reducir la realidad al concepto. Pero no reducir ni tampoco deducir significa tomar lo real tal cual es, en todas su determinaciones concretas y en su orden específico. Por eso nos identificamos con el análisis de Althusser, « Contradiction et surdétermination », sin ocultar por nuestra parte que el término « surdétermination » tiene el inconveniente de arrastrar trás de sí una problemática ambigua. Porque si en Hegel nunca existen suficientes determinaciones para explicar la historia, en Marx, por el contrario, nunca existen demasiadas. Su segundo inconveniente es el de disimular el *orden específico* de todas las determinaciones que es dónde reside su eficacia. Pero éste término presenta en cambio la ventaja de impedir toda la reducción de las « superestructuras » y de la conyuntura a las infraestructuras. Por otra parte, analizar todas las determinaciones en su respectivo orden no es hacer pluralismo o hiperempirismo dialéctico. Próximamente volveremos sobre esta polémica al estudiar la dialéctica utilizada por Marx en « El Capital »,

Partiendo de esta antigua forma de la conciencia de Marx es como se aclara, desde nuestro punto de vista, rigurosamente, de qué modo en 1844 se le presentaba la economía política y cómo criticaba la sociedad burguesa.

Para Marx, la economía política expresa exactamente en el plano teórico la contradicción práctica entre la autocreación de sí mismo por el trabajo, no bajo su forma verdadera sino bajo su forma alienada. Pero este trabajo alienado, verdadero principio de la sociedad burguesa, la economía política *lo toma erróneamente* como la forma verdadera, natural, necesaria del trabajo, y plantea a la vez como la forma normal, natural de la sociedad a la sociedad burguesa, cuyo mantenimiento eterno justifica [21]. Pero pensando de un modo falso su proprio fundamento, la economía política se priva de todo fundamento *real*, quedando suspendida sobre este vacío interno que exige colmarse. A esta llamada responde el filósofo al tener conciencia *de aportar* a la economía el fundamento crítico que le falta, y de este modo puede realizar *la tarea* a la que se siente llamado.

De hecho, lo que Marx toma como deficiencia de principio de esta ciencia, es la manera *en que aparecen y se justifican* en la conciencia del economista las leyes de la economía burguesa, por consiguiente, se trata más de la representación ideológica de esta economía, ideología mezclada estrechamente con los elementos válidos de su conciencia científica, que del conocimiento de aquellos elementos.

Por lo tanto, Marx toma a la economía política tal como ésta *se da*, es decir, tal como aparece, o para seguir la precisa fórmula de Bottigelli « como una fenomenología » [22]. Y lo que él destruye es una ideología, es decir lo que piensa el economista burgués de los mecanismos sobre los que teoriza, pero él, Marx, *no modifica el estado de estas teorías*. No toma todavía esta ciencia separada de

---

pero antes de ello es justo reconocer cómo gracias a Aguste Cornu tenemos un poco más de luz sobre Marx y sobre Hegel y ésto era muy necesario. (Véanse mis artículos sobre « La estructuras del método en El Capital. — Economie et Politique, números 70, 71 y 80).

[21] Véanse « Los Manuscritos »:

« La sociedad, afirma Adam Smith, es una sociedad *comerciante*: cada uno de sus miembros es un *comerciante*. Puede verse de este modo bien claro como la economía política considera la forma alienada de las relaciones sociales como la forma *esencial*, *original*, que corresponde a la vocación huamana ». (los subrayados de Marx).

[22] « Los Manuscritos » (Editions Sociales, pag. XLI).

su ideología para desarrollada en sí misma como la hará más tarde en la «Contribución a la crítica de la economía política» y en el «Capital».

Y, desde nuestro punto de vista, precisamente, porque en 1844 Marx toma este contenido tal y como se presenta es por lo que llega a rechazar, como algunos economistas burgueses, la teoría del valor de Ricardo que años después considerará como la aportación *científica* fundamental de la economía política burguesa. Y la rechaza — Auguste Cornu lo muestra claramente — porque según él, el valor queda determinado por la competencia y que en el precio, en el beneficio y la renta quedan incluidos los salarios [23], pero sobre todo la rechaza porque desde su punto de vista la tesis de Ricardo justificaría el régimen capitalista [24].

La misma base teórica pues — la teoría de la alienación de la verdadera esencia del hombre — a la vez que le *permite* a Marx criticar la ideología y la sociedad burguesas, le *impide* modificar el estado de la ciencia económina, desarrollar la doncepción científica de la economía capitalista. Pero esta misma crítica de la ideología burguesa le permitía al tiempo ahondar en el conocimiento científico de la economía, pero sin que ésto se tradujera todavía en la sustitución de la primera por el segundo. Por lo tanto, la crítica de la economía y de la sociedad burguesa tiene su fundamento *en la manera con que Marx concibe* la «verdadera» forma de ser hombre, a saber: crearse en sí mismo, afirmarse en tanto que ser humano merced a su actividad universal y libre junto a la de otros hombres, actuando sobre la naturaleza para reproducirla de forma más humana y reconociéndose en ella [25]. Viviendo conforme a su esencia, el hombre instaura la «verdadera» resurrección de la naturaleza [26-27].

Esta representación ideal opera como un *modelo normativo*

---

[23] Estamos en los antípodas del Capital. Véase tomo III, capítulo X. Marx demostrará que la competencia determina el precio del mercado, no el valor de la mercancía y que la plusvalía es el origen común del beneficio, del interés y de la renta.

[24] «Ricardo sostiene que el trabajo engloba a todos los elementos del precio, puesto que el capital es trabajo. Say... demuestra que Ricardo ha olvidado que la ganancia y la renta no entran gratuitamente en la composición del precio. Proudhon con razón saca la conclusión de que ahí dónde existe la propiedad privada un objeto cuesta más de lo que vale y que este sobrante constituye el tributo pagado al proprietario».

[25] Auguste Cornu, pag. 122.

[26] «Los Manuscritos», pag. 89. «El remate de la unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, la natu-

que brinda al filósofo la norma a la vez para criticar a la sociedad burguesa y para deducir el contenido de la futura sociedad racional del socialismo. La posesión de esta representación normativa *fundamenta* y *justifica* la jurisdicción ejercida por el filósofo sobre la realidad práctica y sus expresiones teóricas tales como la economía política. Le permite en primer lugar *desarrollar* la crítica de la sociedad y la economía política burguesa, *deduciendo* de la alienación del trabajo toda *la lógica del proceso* de alienación social y ordenando paralelamente unas a otras todas las categorías de la economía burguesa [28].

¿ Cuál es la lógica de este proceso por el que el hombre se deshumaniza y destruye poco a poco su substancia? [29] En primer término el hombre se aliena al transformar su producto en mercancía. Pierde de este modo el control sobre su producto y transforma su actividad en un medio de adquirir riqueza canjeando el sobrante de la producción ajena por una parte de su propio trabajo. Desde este momento la producción pierde su carácter humano, no es ya la relación personal entre el productor y su producto, la expresión de sus verdaderas « necesidades ». Las relaciones humanas se despersonalizan, se transforman en relaciones entre cosas, entre mercancías, se « cosifican ». La extensión de la producción mercantil generaliza la alienación de los prductores. El interés, el beneficio privado, se constituyen en único lazo universal entre los hombres. El antagonismo, la lucha, quedan así instaurados, cuya forma más definitiva es la oposición entre burgueses y proletarios. Por último, ligados a estas luchas, consolidando la propriedad privada, la religión, la moral, el derecho burgués hacen más profunda la alienación práctica del trabajo, forma madre de todas las alienaciones. De este modo se « deduce » de la alienación de la esencia humana la lucha de clases.

¿ Pero por qué motivo la humanidad se ha precipitado hacia su perdición ? Por el progreso de la producción y de la división del trabajo, por la abolición de la economía « natural », es decir, por razones históricas. Y sobre este punto, la ambigüedad de Marx se

---

ralización consumada del hombre y la humanización llevada a cabo de la naturaleza ».

[27] « Si establecemos al hombre en tanto que hombre, y sus relaciones con el mundo en tanto que relaciones humanas, entonces no puede intercambiarse el amor más que por amor ».

[28] En « El Capital », Marx tomará como punto de partida la mercancía

[29] Marx: « hace de su producción su deshumanización y su desubstanciación ».

perfila por completo, ya que esta necesidad histórica falsifica la verdadera actividad humana, es decir, contradice la necesidad de la esencia del hombre. El hombre confinado a su especialidad (necesidad histórica) se convierte en un « monstruo » físico e intelectual (en contradicción con la necesidad de su esencia). Dos necesidades aclaran la misma realidad, parecen apoyarse mutuatemente, pero de hecho, una de ellas, se nutre siempre de lo que toma de la otra y no cobra cuerpo y existencia concreta más que transformando a la otra en una abstracción, imposibilitándola de dar cuenta por sí misma.

Desde este istante, a los ojos de Marx, ¿ qué tarea se impone necesariamente a la humanidad ? Suprimir la contradicción entre la realidad y la esencia del hombre, « realizando el humanismo » a través del comunismo. De este modo, el conocimiento de la esencia humana permite fundar la crítica de la sociedad burguesa e *inversamente el deducir* la necesidad de la revolución y el contenido de la sociedad « real » que ésta instauraría.

La adhesión política de Marx al comunismo se encuentra más que nunca justificada filosóficamente, ideológicamente. Pero con Auguste Cornu, tenemos que estar atentos a lo que Marx entendía por entonces como comunismo.

« El comunismo establece lo positivo como negación de la negación, es por consiguiente el momento real de la emancipación y de la toma de posesión de sí mismo por el hombre, el momento necesario para el desarrollo futuro de la historia. El comunismo es la forma necesaria y el principio energético del futuro próximo, pero el comunismo no es en tanto que tal, el objetivo del desarrollo humano, la forma definitiva de la sociedad humana » [30].

El comunismo queda, pues, concebido como el instrumento político, la mediación práctica entre la instauración de la forma definitiva de la sociedad humana, de la realización del « humanismo positivo que tiene su razón de ser en sí mismo ». El comunismo no está pensado todavía como una etapa del desarrollo de la humanidad correspondiente a determinadas fuerzas productivas. Es un instrumento al servizio de la historia y al servicio de la verdadera esencia humana, a la vez motor y fin de su desarrollo. Es esta teleología de la toma de posesión de sí mismo (Wiedergewinnung) la que el filósofo anticipa y aclara cuando descubre el fundamento en la

---

[30] « Los Manuscritos », pág. 99. Auguste Cornu, pág. 172.

contradicción entre la realidad y la esencia. Por esta misma teleología basada en la necesidad para el hombre de someterse a su verdadera esencia, se confiere un sentido a toda la historia, un orden, una racionalidad, la de una esencia perdida que hay que recobrar. Hará falta romper esta imagen ambigua de lo real, para revolverle su sentido que no está fabricado de antemano y su necesidad que no corresponde a ninguna esencia ideal. Pero para ello será necesario que Marx destruya la imagen reconfortante *de sí mismo*, la de un filósofo consagrado al dominio fundamental de las razones primeras y los fines últimos.

Sin embargo, definido de este modo, el comunismo justifica y consolida las antiguas críticas de Marx al comunismo utópico, al socialismo reformista y al comunismo igualitario. El primero porque hace del comunismo una necesidad exclusivamente ideal y no histórica, el segundo porque rehusa abolir la propiedad privada y el último porque pretende no destruir esta propiedad sino generalizarla, repartirla entre todos.

Pero por encima de estas posiciones políticas, son las posiciones filosóficas de Marx las que serán precisadas y confrontadas con las de Feuerbach y Hegel.

I) Generaliza el uso de la teoría materialista de la alienación religiosa de Feuerbach a los dominios de la vida material y social. Elogia a Feuerbach por haber abierto la vía a la ciencia real del hombre concebido en sus relaciones con la naturaleza y la sociedad.

II) Critica a Feuerbach y comienza a separarse de él por haber pensado la relación sujeto-objeto no como una unidad dialéctica, sino como una relación contemplativa. Al apartarse de Hegel, Feuerbach dejó escapar la dialéctica y continuó siendo un idealista en el dominio de la historia.

A través de la dialéctica, Marx se acerca a Hegel y se aleja de Feuerbach, pero en definitiva se aleja de ambos al comprender esta dialéctica como la del hombre definido como *praxis* y no como espíritu. El idealismo hegeliano se le aparece con toda su grandeza y su alienación especulativa.

« Lo que constituye la grandeza de la fenomenología de Hegel, y de su resultado final, la dialéctica de la negatividad, considerada como elemento motor y creador, es que Hegel concibe la autocreación del hombre como un proceso, su objetivación por la concreción de su ser bajo la forma de alienación y de supresión del carácter alienado

de esta concreción y que capta de este modo la esencia del *trabajo* y concibe al hombre concreto y verdadero porque real, como resultado de su proprio trabajo » [32].

Vemos pues a Marx disociar los elementos del hegelianismo, retomarlos o rechazarlos, es decir, no aceptarlos tal y como se presentan. Opera, por consiguiente, en el campo de la filosofía como todavía no puede hacerlo en el de la economía política. Muestra que Hegel reduce al hombre al espíritu, al autocreación de sí mismo al pensamieto y la oposición del hombre y el mundo a la oposición entre la conciencia y el objeto. La historia se identifica con la dialéctica de esta oposición, su orden con el encadenamiento de las categorías del pensamiento, y su finalidad con la necesidad de la toma de conciencia de Sí en el Objeto y del Objeto en el Sí [31]. Marx analizando esta dialéctia hegeliana la considera como un « falso positivismo », un criticismo « aparente » puesto que llega a justificar el orden establecido, a confirmar al hombre en su alienación.

En el término de esta confrontación se mantienen y desarrollan los elementos de la base teórica del pensamiento de Marx: la crítica filosófica y política del idealismo hegeliano, la toma del método dialéctico al servicio de una teoría de la alienación. Pero al desarrollarse, esta base se modifica, dejando aparecer y operar en primer plano al concepto de *praxis*. Sin embargo, este concepto iba a permitir a Marx su último frenesí filosófico. Al reflejarse en la imagen especulativa de la verdadera esencia del hombre, el concepto de *praxis* iba a difractarse en dos conceptos opuestos, el verdadero Trabajo y el Trabajo alienado, y esta oposición no era más que la contradicción pensada por Marx entre la realidad y la esencia. Esta escisión del concepto de *praxis* en dos contenidos antagónicos era sólo el efecto y el reflejo del combate de lo real y lo racional, por lo que la historia encuentra a sus ojos sentido y necesidad y la filosofía crítica y fundamento. Pero esta esencia-reflejo no era más que el anverso de la « conciencia filosófica » de otro tiempo. Al romper la imagen especulativa de sí mismo, la forma en que

---

[31] Véase la exposición de Auguste Cornu, págs. 144-153. Reprochamos en cierta medida al autor el no haber ilustrado lo que él denomina la reducción hegeliana de la realidad a « conceptos concretos » (pág. 143). Esto queda oscuro a no ser que se hayan leido los *Zusätze* de la « Gran lógica » y la « Enciclopedia ». Ya que por principio Hegel define la realidad como concepto « en sí » y al mismo tiempo « distinto de sí ». Y este principio es el golpe maestro especulativo que le abre las puertas de par en par al Idealismo Absoluto.

sus operaciones reflexivas se le aparecían, Marx iba a romper al mismo tiempo la imagen especulativa del mundo, la forma en que ésta se le aparecía. Pero Marx no ha llegado todavía ahí. El comunismo acaba de aparecérsele como la filosofía triunfante y por ello, última y suprema paradoja, como la supresión misma de toda filosofía.

« El comunismo es — en tanto que plena realización de la humanización de la naturaleza y de la concreción, de la naturalización del hombre — la verdadera solución de la oposición que separa al hombre de la naturaleza y de su ser, la verdadera solución de la contradicción entre esencia y existencia, entre la concreción de las fuerzas del hombre y la realización de su ser, entre libertad y necesidad, entre individuo y especie ».

Al aparecer como la solución práctica a todos los debates de la antigua filosofía, el comunismo los asume y los desenreda. Pero la filosofía, al perder sus problemas, pierde su objeto y su razón de ser, realizándose se suprime y destruye su medio de existencia.

¿ No acaba Marx de franquear definitivamente la red invisible de la conciencia especulativa ? ¿ No ha arrancado a la filosofía especulativa todo su futuro, toda su existencia ? ¿ Y no ha sido precisamente el concepto de praxis el que la ha permitido demoler todas las murallas interiores ?

« Vemos cómo la solución de las oposiciones *teóricas* no puede ser lograda más que en el terreno de la práctica, más que por la actividad práctica humana, y cómo esta solución no es de ninguna manera una tarea del solo conocimiento, sino una tarea que se plantea a la vida misma, tarea que la filosofía no ha podido resolver, puesto que ella no considera estas cuestiones más que en el plano teórico ».

Pero si nuestra interpretación no se derrumba como un castillo de naipes es porque Marx se encuentra aquí muy cerca y a la vez muy lejos del marxismo. Muy cerca porque encontramos los temas de la supresión de la filosofía y de la práctica como verdad de la verdad, pero su sentido es ése mismo que Marx abolirá. En este preciso momento la filosofía está superada porque prácticamente ha triunfado. Con el comunismo la existencia humana se remite a la verdadera esencia del hombre, no se opone más a ella. La esencia verdadera del hombre abandona la esfera de la filosofía en la que había mantenido su existencia ideal para ponerse a existir prácticamente. Al ponerse a existir prácticamente suprime su existencia ideal en la conciencia del filósofo que la había encontrado, y se

encuentra a sí misma en el mundo sometido desde entonces a su jurisdicción. La filosofía se vé suprimida en el instante mismo en que triunfa, y por su triunfo la filosofía se suprime como tal porque se reconoce « mundo » práctico. La práctica se constituye desde este momento como la verdad de la verdad filosófica, como su verificación. La filosofía triunfante no puede ser por tanto más que la esencia convertida en existencia, la filosofía resuelta, es decir, suprimida.

La filosofía suprimida porque ha invadido la existencia, tal es el sentido real de los « Manuscritos », sentido ambiguo únicamente para aquellos que se dejan atrapar en la celada de las palabras y que están ya escuchando la siguiente disertación de Marx, en la que las mismas palabras van a significar otra cosa [32].

La otra supresión de la filosofía es aquella que permite desembarazarse por completo de la *problemática* de la esencia verdadera y de la existencia alienada del hombre, que captará la necesidad de la revolución en la historia misma, en su contradicción real, en tanto que contradicción interna de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción. La solución de esta contradicción no será ya el triunfo de la esencia sino *la puesta en correspondencia* entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. El análisis perderá su carácter especulativo y se basará desde este momento en el conocimiento científico de la ley de correspondencia necesaria entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, ley propuesta como hipótesis general para verificar teórica y prácticamente. Desde este instante la racionalidad de la historia habrá perdido toda finalidad global, todo sentido que le preceda y sobrepase. La filosofía no podrá ya desarrollarse por sí misma y substituir a la ciencia real del proceso práctico de los hombres [33].

---

[32] El problema del método científico para analizar a Marx o cualquier otro pensamiento es precisamente el no mezclar las significaciones, no explicar simplemente lo anterior por lo ulterior o recíprocamente. El método histórico de Auguste Cornu triunfa admirablemente sobre estas dificultades.

[33] Volveremos, en otra ocasión, a tratar sobre el estatuto de la filosofía marxista y sobre la noción de racionalidad histórica. Recordemos mientras tanto a Marx:

« En su lugar se podrá poner, todo lo más, una síntesis de los resultados más generales que pueden abstraerse del estudio del desarollo histórico de los hombres. Estas abstracciones, tomadas en sí mismas desligadas de la historia real, no tienen *absolutamente ningún valor*. Pueden, con mucho, servir para clasificar cómodamente el material histórico, e indicar la sucesión de esas estratificaciones particulares. Pero no dan, en modo alguno, como la filosofía, una receta, un esquema según el cual puedan ordenarse las épocas históricas.

La amistad con Elgels: la Sagrada Familia.

Antes de recorrer esta última etapa, Marx iba a sellar una alianza con Engels. Inglaterra había hecho comprender a Engels la importancia de la producción en el desarrollo de la humanidad. Como a Marx, e independientemente de él, la sociedad burguesa se le aparecía como la inversión de las « verdaderas » relaciones humanas, como la alienación suprema del hombre deshumanizado. Se imponía la revolución social que instaurase un orden social racional y humano [34].

La base teórica de Engels era por lo tanto la misma que la de Marx. El concepto de alienación y el concepto de *praxis* sostenían las mismas relaciones en una problemática filosófica de la verdadera esencia del hombre. Esta comunidad de miras alcanzadas independientemente iba a cimentar la alianza de los dos hombres, pero Engels *no había desarrollado* su nueva concepción del mundo y esta diferencia explica el papel preponderante jugado por Marx desde el nacimiento de su alianza.

Juntos deciden luchar contra los hegelianos de derecha. De este proyecto surge « La Sagrada Familia ». En este texto realizarán nuevos adelantos.

Marx muestra que el idealismo hegeliano, que hacía de la idea un sujeto-objeto, remitiendo al mundo y a la idea a un mismo desarrollo, se había convertido, en los jóvenes hegelianos, en la oposición pobre, exangüe, entre la conciencia de sí y la « masa ». Las ilusiones de la filosofía especulativa aparecen bajo un aspecto más caricaturesco, desembocando en un individualismo impotente y sometido a las intimidaciones reaccionarias del Estado prusiano. Marx defiende frente a Bruno Bauer la Revolución francesa. Si el Terror fracasó es porque contradecía los intereses de clase de la burguesía. Defiende a Proudhon por haber abierto el camino a una crítica fundamental de la propiedad privada. Sin embargo, subraya cuán lejos está Proudhon de esta crítica radical cuando quiere generalizar la propiedad privada bajo forma de posesión. Desarrolla la idea de la necesidad del socialismo, « síntesis del materialismo y

---

La dificultad comienza, por el contrario, cuando se estudia y se clasifica este material, ya se trate de una época pasada o presente, y se intente ***representarla realmente*** » (pág. 18) (Subrayados de M. Godelier) Es una buena lección para aquellos que hacen del concepto de *praxis* una receta y de la filosofía el substitutivo de un saber real.

[34] Auguste Cornu, págs. 184-185.

del humanismo ». Finalmente, critica la negativa de Bauer a conceder a los judíos su emancipación política so pretexto de que no están emancipados desde el punto de vista religioso. Marx muestra que la sociedad burguesa tolera que la religión sea un « asunto privado ». La emancipación política de los judíos es por lo tanto posible, pero no la emancipación radical, social, la de todos los hombres, que sólo se llevará a cabo después de la supresión del capitalismo. Por último se dedica exhaustivamente a denunciar los sedicentes « Misterios de Paris », de Eugène Sue, en los que el autor predica la colaboración de clases y la moral redentista, es decir, consolida hipócritamente la sociedad burguesa pretendiendo reformarla.

Por consiguiente, en este libro, Marx desarrolla el análisis de la filosofía materialista, precisa la noción de lucha e interés de clase, rompe públicamente con el hegelianismo. Ruge y otros se separarían definitivamente de él, ruptura lógica e inevitable. Pero estos resultados no han roto todavía con la forma especulativa de la problemática de Marx. Este primer y definitivo paso será dado en Bruselas después de que Marx fuera expulsado de Paris por su participación en el « VORWÄRTS » y por su humanismo comunista.

Próximamente, al continuar su empresa monumental, Auguste Cornu nos aclarará este momento decisivo. Nos hemos anticipado, que nos disculpe, pero si hemos podido analizar el carácter especulativo del concepto de praxis y sus consecuencias ha sido merced a los resultados de su esfuerzo.

Su obra plantea demasiadas cuestiones, aporta demasiadas respuestas seguras para que no las confrontemos con nuestros propios debates, para que no quede patente su actualidad práctica, la que la liga a todas las cuestiones pendientes entre marxistas y no marxistas. El mejor homenaje que podemos rendir al trabajo de Auguste Cornu es colaborar como lo hemos intentado para multiplicar ese conocimiento científico de Marx al que ha dedicado su vida.

Maurice Godelier

Mayo-junio 1963.

Ideas estéticas en los "Manuscritos económico-filosóficos" de Marx

I

Marx se planteó reiteradas veces a lo largo de sus obras los problemas estéticos [1]. Su interés por estos problemas no sólo respondía a la pasión que mostró, desde su primera juventud, por la literatura, pasión que puso de manifiesto cultivando él mismo la poesía, aunque con poca fortuna, y sobre todo revelándose con el tiempo como un gran escritor, preciso en la definición, vigoroso en el estilo y capaz de elevarse a la belleza misma en el uso de la metáfora. Sus constantes referencias a la obra de los grandes creadores, que muestran una mirada despierta para los momentos cruciales de la historia del arte y de la literatura universal y, particularmente, para los grandes escritores realistas de su tiempo no son tampoco meras ejemplificaciones del método dialéctico que él mismo había forjado y con el cual hizo posible explicar el arte mismo a partir de las condiciones materiales de existencia. La preocupación de Marx por los problemas estéticos, por el arte y la literatura, se integra dentro de su concepción general del mundo y de la sociedad

---

[1] Así lo demuestran las diversas antologías que recogen sus principales textos sobre los problemas estéticos en general y sobre el arte en particular. Son particularmente importantes las preparadas por Mijail Lifshitz, publicadas en ruso en 1933, 1947 y 1948 (esta última apareció también en Berlín, en 1948). Una nueva edición mucho más amplia, en dos volúmenes, ha visto la luz en ruso, en 1957, en Ed. Iskusstvo, con el título *K. Marx y F. Engels ob Iskusstve* ("K. Marx y F. Engels, y el arte"). En francés se dispone, en varias ediciones, de la antología preparada por Jean Freville, menos completas que las de Lifshitz (la última edición de esta antología fue publicada por Éditions Sociales, en París, en 1954, con el título: Karl Marx-F. Engels: *Sur la Littérature et l'Art*). En español, puede consultarse una antología de textos bastante reducida, que es una traducción de la 1ª edición de la citada obra de Freville (C. Marx y F. Engels, *Sobre la literatura y el arte*, selección y presentación por Jean Freville, Ed. Masa, México, 1938).

y aparece como un elemento necesario de ella. La visión de Marx del hombre y de la sociedad quedaría incompleta si no se asomara también al mundo de lo estético, pues lo estético es, como veremos, para él, una dimensión necesaria de la existencia humana; el hombre crea «conforme a las leyes de la belleza»[2], según una expresión suya, no por instinto, por puro placer o juego, sino por una necesidad histórico-social de expresarse, de afirmarse, de elevarse sobre sí mismo, sobre su ser natural.

La gran aportación de Marx a la Estética consiste en poner de relieve que lo estético, como relación peculiar entre el hombre y la realidad, se ha ido forjando histórica, socialmente, en el proceso de transformación de la naturaleza y de creación de un mundo de objetos humanos; es decir, en la actividad práctica social. La concepción estética de Marx, como toda su filosofía, se mueve en un plano radicalmente distinto al de la estética idealista, al vincular lo estético con la práctica. Ello es perfectamente congruente con la médula misma de su filosofía, contenida en la primera de sus *Tesis sobre Feuerbach*: «El defecto fundamental de todo el materialismo anterior — incluyendo el de Feuerbach — es que sólo concibe el objeto, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, como *práctica*, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo no conoce, naturalmente, la actividad real, sensorial como tal»[3]. Marx reprocha aquí a Feuerbach que conciba de manera idealista la actividad, la creación del sujeto, es decir, como actividad teórica, como creación abstracta. La práctica para Marx es la acción del hombre sobre la naturaleza, acción que por ser consciente no sólo transforma la naturaleza, sino al hombre mismo. Este poder humano de transformación, de producción, que se pone de manifiesto, ante todo, en el trabajo humano, se manifiesta asimismo en el arte, o sea, en la creación de esos objetos singulares que son las obras artísticas.

La práctica, fundamento de la conciencia y de la existencia del hombre como ser histórico-social, capaz de crear un mundo a su medida, es también el fundamento de su relación estética con la

---

[2] *Manuscritos económico-filosóficos*, pág. 76. Ésta y las demás citas de los *Manuscritos* se hacen por la reciente versión inglesa: Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of* 1844, Foreign Languages Publishing House, Moscú.

[3] C. Marx, *Tésis sobre Feurbach*. (C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, trad. esp., t. II, pág. 377, Moscú, 1952).

realidad y del arte. Así, pues, aunque Marx no nos haya dejado una estética sistemática y sus juicios en este dominio se encuentren dispersos a lo largo de toda su obra, sus ideas estéticas no son algo casual, sino que se integran coherentemente dentro de su concepción general, en consonancia con sus tesis cardinales, y respondiendo a la necesidad de explicar un tipo de actividad que se da histórica y socialmente en el hombre, pero como un modo de ser, de acción, necesario y sustancial en su existencia.

De todas las obras de Marx son los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*[4] los que ofrecen una mayor riqueza desde el punto de vista de la investigación estética. Fueron escritos en París, en 1843-1844, en un período en que el joven Marx, después de dejar atrás el idealismo de la izquierda hegeliana, emprendía firmemente el camino del materialismo. Bajo una terminología en parte hegeliana y feuerbachiana, Marx nos ofrece en sus *Manus-*

---

4 Los *Manuscritos económico-filosóficos de* 1844 abarcan tres manuscritos y constituyen, en su mayor parte, el esbozo de una investigación económica de la sociedad en la cual las relaciones humanas se hallan enajenadas sobre la base de la oposición entre el producto y el productor y entre los productores mismos. El segundo manuscrito está muy incompleto y el tercero se dedica, sobre todo, al análisis crítico de la dialéctica hegeliana y de la filosofía de Hegel en general. Los *Manuscritos* despiertan *hoy gran interés en filósofos* ajenos al marxismo (sobre la significación de los *Manuscritos* dentro del pensamiento de Marx, y, especialmente, sobre la interpretación existencialista de la categoría marxista de enajenación, véase mi conferencia *Marxismo y existencialismo*, recogida en el núm. 30, Segunda serie, 1960, de los « Suplementos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos », Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones).

Los *Manuscritos* aparecieron, en su lengua original, con el título de *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem* 1844, en la edición de obras completas de Marx y Engels, preparada por el Instituto Marx-Engels de Moscú (Karl Marx und Friedrich Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, bajo la dirección de D. Riazanov y después de V. Adoratsky. Se conoce también como edición MEGA. La edición de S. Landshut y J.P. Mayer, incluida en la recopilación *Der historische Materialismus*, A. Kröner, Leipzig, 1932, es incompleta y contiene errores. Obviamente, esto la hace inservible y lo mismo puede decirse de las traducciones de los *Manuscritos* basadas en ella, como, por ejemplo, la traducción francesa de J. Molitor (Karl Marx, *Oeuvres Philosophiques*, t. VI), y la española, *Economía política y filosofía*, Editorial América, México, 1939. Por eso hemos preferido utilizar en el presente trabajo la reciente traducción inglesa, *Economic and Philosophic Manuscripts of* 1844, hecha sobre el texto original completo contenido en MEGA, I, 3, págs. 33-172 y 589-596. Para el trabajo que forma parte del tercero de los manuscritos citados y en el que se somete a crítica la filosofía de Hegel, hemos utilizado la traducción de Wenceslao Roces publicada bajo el título de *Crítica de la dialéctica y la filosofía hegelianas en general*, en el volumen: Carlos Marx y Federico Engels, *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, Editorial Grijalbo, México, D. F., 1958, págs. 45-69.

critos el contenido fundamental de su nueva concepción del mundo, del hombre y de la sociedad. Partiendo de un análisis crítico de la categoría fundamental de la *Fenomenología del Espíritu*, de Hegel, la categoría de «enajenación» dejará de ser para Marx la relación abstracta hegeliana de sujeto y objeto, para situarla en el plano real, concreto, de las relaciones entre el hombre y la naturaleza, y de hombre a hombre, es decir, en el plano de determinadas relaciones económico-sociales. La enajenación se traduce en un empobrecimiento o pérdida de la esencia humana, y aparece histórica, socialmente cuando el proceso de transformación de la naturaleza por el hombre mediante el trabajo, que es el que eleva al hombre sobre su ser natural, cambia de signo en virtud de la propiedad privada sobre los medios de producción. Hay, pues, en los *Manuscritos*, una doctrina del hombre, pero no del hombre en general, abstracto, sino del hombre en su unidad indisoluble con la naturaleza y con los demás hombres, en una situación histórica-social concreta. A diferencia del animal que se halla en una relación unilateral con la realidad que le rodea — relación inmediata, forzosa e individual —, el hombre se halla en una relación múltiple, mediata y libre, ya que actúa como ser social, remontándose sobre lo inmediato.

Entre estas múltiples relaciones tenemos, en primer lugar, la relación práctica material, en la que el hombre, mediante el trabajo, transforma a la naturaleza y crea un mundo de objetos, de productos, para satisfacer sus necesidades materiales. Pero la asimilación de la realidad no se reduce a esta actividad práctica material. El hombre ha conquistado su esencia humana enriqueciendo sus relaciones con el mundo exterior: «El hombre se apropia su ser universal de un modo universal, es decir, como hombre total... La realidad humana es tan múltiple como las *determinaciones* de la *esencia humana* y las *actividades humanas*»[5]. Mientras que la realidad animal se agota en el tipo de relación que satisface sus necesidades inmediatas, la realidad humana se ve obligada a enriquecer sus relaciones con el universo entero para satisfacer necesidades específicamente humanas. Así se da también esa relación entre sujeto y objeto que Marx llama en los *Manuscritos* «creación conforme a las leyes de la belleza» y que más tarde, en 1857, en su *Introducción a la crítica de la economía política*, denominará «asimilación artística del mundo»,

[5] *Manuscritos*, ed. cit., pág. 106.

subrayando así su diferencia fundamental con la asimilación teórica del mundo que constituye la ciencia [6].

Mientras que en la asimilación teórica se persigue la « medida objetiva del objeto mismo », es decir, penetrar en su esencia, haciendo abstracción de sus relaciones casuales, singulares, en la asimilación estética no se sacrifica lo singular a lo general y se capta el objeto como dominio de la experiencia inmediata. En la actitud teórica, el sujeto no sale de la esfera del objeto; hace abstracción de sí mismo, de su mundo interior, para poder penetrar así en la esencia del objeto. Tal es el precio que ha de pagar por alcanzar la universalidad. La actitud teórica supone una apropiación del objeto por el sujeto para satisfacer necesidades humanas, a las que responde también la actividad práctica material que transforma al objeto. La ciencia es, por ello, producción o creación humana, pero el hombre no se expresa directa, inmediatamente en esta creación suya.

En la asimilación artística de la realidad el hombre despliega toda la potencia de su subjetividad, de sus fuerzas humanas, como individuo que, a su vez, forma parte de una comunidad, es decir, como ser social. El arte dice lo que la ciencia calla. Mientras que la ciencia tiende a borrar la huella del sujeto en el objeto científico — verdad, teoría, ley, concepto, etc. —, el arte pretende que el sujeto se afirme o exprese en el objeto estético. Y esta afirmación o expresión del hombre, que la ciencia no puede lograr, es el fin que persigue la « creación conforme a las leyes de la belleza » de que habla Marx en los *Manuscritos* o « asimilación artística del mundo », en su *Introducción a la crítica de la economía política* [7].

Como la ciencia, el arte aparece en la relación dialéctica entre el sujeto y el objeto. A esta concepción del arte como expresión y afirmación de lo humano en un proceso creador, que eleva la objetivación característica del trabajo humano a un nivel superior, sólo llega Marx a través de una crítica de la concepción hegeliana de la objetividad y del examen de las relaciones entre sujeto y objeto sobre una base real, concreta, histórico-social.

---

[6] « El todo, tal como aparece en la mente en cuanto totalidad de pensamiento, es un producto de la cabeza pensante, que se asimila el mundo del único modo como puede hacerlo, modo que difiere de la *asimilación artística*, religiosa, práctico-espiritual del mundo » (Karl Marx, *Zur Kritik der Politischen Oekonomie*, Diez Verlag, pág. 258, Berlin, 1951).

[7] *Manuscritos*, pág. 76; *Introducción a la crítica de la economía política* (en *Zur Kritik der Politischen Oekonomie*, ed. cit., pág. 258).

II

Marx examina las relaciones entre el sujeto y el objeto tal como las expone Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*, «la verdadera cuna y el secreto de la filosofía hegeliana»[8]. La *Fenomenología* es una historia de la conciencia o descripción de las diversas formas que va adoptando el saber que ella tiene de sí misma como su objeto hasta llegar a la conciencia que se da como ciencia pura o lógica, en el saber absoluto. Envuelve, por tanto, distintos tipos de relación entre el sujeto y el objeto, que van desde la relación en la cual el objeto se alza, en contraposición al yo, como algo extraño, independiente respecto del sujeto (en la certidumbre sensible), hasta el saber del ser — saber absoluto — en el que se identifican plenamente el sujeto y el objeto. El saber absoluto es el espíritu conociéndose a sí mismo, presentándose a la conciencia como su objeto. El sujeto, que se había enajenado en una serie de objetos, se ha asimilado todo el objeto. Todas las enajenaciones han desaparecido, al desaparecer ya toda objetivación. Esta categoría de «enajenación», vinculada en Hegel a la «objetivación», es la categoría fundamental de la *Fenomenología del Espíritu* y es lo que ocupa el centro de la atención del joven Marx. La historia de la conciencia es para Hegel la historia de las sucesivas enajenaciones hasta que son canceladas en la última figura de la conciencia, en el saber absoluto, ya que no queda nada extraño al espíritu en que enajenarse. La enajenación desaparece al borrarse toda diferencia entre sujeto y objeto, es decir, toda objetividad.

En el marco de esta dialéctica del sujeto y del objeto, Hegel expone una concepción del hombre como producto de su trabajo cuya importancia subraya Marx. «Lo que hay de grande en la *Fenomenología* de Hegel y en su resultado final — la dialéctica de la negatividad, como el principio motor y engendrador — es, por tanto, de una parte, el que Hegel conciba la autogénesis del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación, el que capte, por tanto, la esencia del *trabajo* y conciba al hombre objetivado y verdadero, por ser hombre real, como resultado de su *propio trabajo*[9]. En efecto, en la exposición que hace Hegel de las relaciones entre el señor y el esclavo (relaciones de dominación

---

[8] C. MARX, *Crítica de la dialéctica y la filosofía hegelianas en general*, ed. cit., pág. 52.

[9] *Op. cit.*, pág. 55.

y servidumbre), el esclavo se eleva sobre su ser natural, se humaniza exteriorizándose, objetivándose por medio del trabajo en un mundo de cosas que son su obra misma. Objetivándose en las cosas, en los productos de su trabajo, toma conciencia de su realidad humana. Transformando las cosas, se transforma a sí mismo. La cosa es la realización de su idea; por ello, se realiza él mismo, se contempla a sí mismo, se conoce a sí mismo. En el trabajo el hombre enajena su ser natural y conquista su realidad humana, subjetiva.

Después de señalar la valiosa aportación que representa la tesis hegeliana del hombre como producto de su propio trabajo, Marx pone de manifiesto sus limitaciones. «Hegel adopta el punto de vista de la economía política moderna. Concibe el *trabajo* como la *esencia*, como el ser del hombre que se hace valer; sólo ve el lado positivo del trabajo, pero no su lado negativo» [10]. Es decir, el punto de vista de la economía política moderna es considerar que el trabajo es la «esencia», el «ser del hombre», pero que el trabajador no es nada y que, por tanto, su enajenación es originaria, esencial. Para Marx la enajenación será una categoría histórico-social, una forma particular de la relación entre sujeto y objeto en la sociedad capitalista. Y el trabajador no será esta nada, sino el sujeto activo, concreto que cancela su enajenación. Marx dice asimismo que «el único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el abstractamente intelectual» [11]. Ello es así porque, para Hegel, en definitiva, lo que se enajena siempre es el espíritu. El mundo objetivo, la naturaleza, la sociedad son, en última instancia, espíritu enajenado. Lo que se opone al sujeto como tal no es un objeto, sino el límite que la conciencia ha encontrado en la fase anterior. La exterioridad, la independencia del objeto es sólo aparente. Por tanto, como dice el propio Marx, no se trata de una oposición entre el sujeto y un objeto exterior a él, sino entre la conciencia y el conocimiento que tiene de sí misma (de ahí su idealismo absoluto). Se trata de una enajenación en la esfera del espíritu; el trabajo, en cuanto vehículo de esa enajenación, es un trabajo espiritual. Y la cancelación de esa existencia enajenada que sólo se da en el espíritu, sólo puede alcanzarse en un supremo trabajo espiritual que es la ciencia, es decir, en el saber absoluto. Para Marx la enajenación es concreta, económica, efectiva y de aquí que sólo pueda ser cancelada mediante la acción,

[10] *Op. cit.*, pág. 56.
[11] *Op. cit.*, pág. 56.

transformando real, efectivamente, les condiciones materiales concreatas que la engendran.

Marx reprocha a Hegel haber reducido la «enajenación» a la «objetivación», haciendo que lo objetivo caiga fuera de la esencia humana, que para Hegel es pura y exclusivamente espiritual. «La *objectividad* como tal vale para una actitud del hombre *enajenada*, que no corresponde a la *esencia humana*, a la autoconciencia. La *reapropiación* de la esencia objetiva del hombre, engendrada como una esencia ajena, bajo la determinación de la enajenación, no sólo tiene, por tanto, la significación de superar la *enajenación*, sino también la objectividad...» [12] Frente a Hegel, Marx reivindica la objetivación, distinguiéndola de la enajenación, distinción que realiza sobre un terreno histórico-social concreto. Todo trabajo es objetivación, pero no todo trabajo implica enajenación del ser humano, trabajo enajenado. La objetivación a que conduce el trabajo humano, la creación de un mundo de objetos humanos, era y es un camino forzoso para el hombre. El hombre solo podía trascender su inmediatez natural, transformando a la naturaleza y transformando a la vez su propia naturaleza, es decir, por medio del trabajo, objetivándose. La enajenación, en cambio, se produce en cierta situación histórico-social, cuando el hombre remontándose sobre su ser natural, es ya un ser natural humano, y se produce justamente como pérdida de su esencia humana, como desnaturalización o degradación de lo humano. La objetivación ha servido para ascender de lo natural a lo humano; la enajenación hace que el hombre invierta el sentido de su existencia: «El hombre (el trabajador)... ya no se siente libremente activo más que en sus funciones animales... y en sus funciones humanas no se siente ya sino animal. Lo animal se vuelve humano y lo humano se vuelve animal» [13].

Hegel, por tanto, ha visto bien el «lado positivo del trabajo» y ha comprendido que, gracias a él, el hombre ha cobrado conciencia de su realidad humana y se ha elevado sobre su ser natural. El hombre ha llegado así a reconocerse en sus propios productos. Pero fiel al punto de vista de la Economía política moderna, Hegel no podía ver que, en el marco de las relaciones sociales que tienen por fundamento la propiedad privada burguesa, esos productos dejan de ser un espejo humano y se alzan ante él como productos extraños, inhumanos. Sin embargo, pese a esta limitación señalada por Marx,

---

[12] *Op. cit.*, pág. 56.
[13] *Manuscritos*, ed cit., pág. 73.

la concepción hegeliana del trabajo tiene profundas consecuencias, que en Hegel apenas afloran y que Marx aprovecha en toda su riqueza, para la estética. Conforme a ellas, la creación artística aparece como el producto de un trabajo superior que lleva a un nivel más alto la necesidad de objetivación, de expresión del hombre en los objetos exteriores. A la pregunta de por qué hay obras de arte, Hegel responderá en sus *Lecciones de Estética* que por necesidad, y que ésta «tiene su origen en el hecho de que el hombre es conciencia *pensante*... Las cosas de la naturaleza sólo existen de un modo *inmediato* y una sola vez; en cambio, el hombre, como espíritu, se duplica: de una parte, *es*, como las cosas de la naturaleza, y, de otra, es igualmente *para sí*. Se contempla, se representa, piensa, y sólo es espíritu mediante este activo ser para sí. Esta conciencia de sí la adquiere el hombre de dos maneras: en primer lugar, *teóricamente*, en cuanto en su interior debe cobrar conciencia de sí mismo, de lo que se agita en el fondo del hombre, de lo que le impele y estremece; y, en general, debe contemplar, representarse, plasmar lo que el pensamiento encuentra como esencia, ya que sólo puede conocerse a s mismo en lo que hace brotar de sí y en lo recibido de fuera. En segundo lugar, el hombre llega a ser para sí a través de la actitud *práctica*, por cuanto siente el impulso de plasmarse a sí mismo en lo que le es dado inmediatamente, en lo exterior a él, conociéndose también en ello... Esta necesidad reviste múltiples formas hasta llegar al modo de manifestación de sí mismo en las cosas exteriores que se da en la obra de arte» [14]. Así, pues, el hombre crea obras de arte respondiendo, en cuanto ser consciente, a la necesidad de exteriorizarse, de desdoblarse; o sea, a la misma necesidad que satisface el trabajo humano. Hegel expone dos ideas que revelarán toda su fecundidad en la estética marxista: *a*) el arte como actividad práctica o relación peculiar, distinta de la teórica, entre el sujeto y el objeto; *b*) el arte como medio de afirmación, exteriorización y conocimiento de sí mismo para el hombre en cuanto ser consciente y creador.

Partiendo de ambas ideas, la estética marxista subrayará el carácter humano de lo estético en general y del arte en particular, y llevará hasta sus últimas consecuencias la historicidad de la creación artística. El idealismo absoluto de Hegel constituía un freno para el desarrollo profundo, dialéctico, de ambas ideas. Hegel ha subrayado

---

[14] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Aesthetik*, Aufbau-Verlag, Berlin, 1955, pág. 75.

el papel de lo humano en el arte y de ahí el alto valor atribuía al arte clásico, pero, en definitiva, de su estética se desprende que el arte se hace por el hombre, pero no para el hombre. Lo humano se convierte en medio para que se manifieste de un modo sensible el espíritu. En la forma humana que nos ofrece el arte se expresa un contenido espiritual; el espíritu encuentra su forma. Lo estético aparece con un sentido metafísico, trascendente y el arte, aunque producto humano, y verdadera esfera de lo bello, es la manifestación sensible de la Idea. Hegel ha considerado el arte como un trabajo superior, como un aspecto del proceso de autogénesis, de autoobjetivación del hombre, pero en última instancia el verdadero sujeto de este proceso, en el que se inserta el arte, no es el hombre. «El sujeto sólo deviene como resultado, y este resultado, el sujeto que se sabe como autoconciencia absoluta es, por tanto, *Dios*, el *Dios absoluto, la idea que se sabe y se confirma.* El hombre real y la naturaleza real se convierten meramente en predicados, en símbolos de este hombre oculto y de esta naturaleza irreal» [15]. El arte es, por tanto, una forma de autoconciencia de la Idea y, además, una forma inferior, destinada a ser superada plenamente en la filosofía, ya que la verdad sólo se da totalmente en el mundo del pensamiento abstracto, es decir, allí donde el sujeto se libera de lo sensible, de la objetividad concreta. El arte, en consecuencia, no corresponde a la verdadera esencia del espíritu, que es el autoconocimiento abstracto de sí mismo.

Y aunque el hombre se afirme y exprese en el arte, el espíritu requiera la forma humana en el arte para manifestarse, el arte no corresponde tampoco a la esencia «no objetiva, espiritualista» del hombre, ya que, como dice Marx, por un lado, «la reapropiación de la esencia objetiva del hombre... no sólo tiene la significación de superar la enajenación, sino también la objetividad», y, por otro, la obra de arte es inseparable de su objectividad; es decir, es forma «objetivada» de la actividad del sujeto, resultado de su trabajo, aunque Hegel entiende éste, en definitiva, como trabajo abstracto-espiritual. Si lo objetivo se opone a la verdadera esencia humana, el arte que se mueve en el terreno de la objetividad, como proceso de creación objetiva por el hombre, tendrá una significación inferior con respecto a otras formas de autoconciencia de la Idea y llegará a ser incluso, a los ojos de Hegel, «cosa del pasado«». Marx reivindica la

---

[15] Carlos Marx, *Crítica de la dialéctica y la filosofía hegelianas en general*, ed. cit., pág. 65.

objetividad, distinguiéndola de la enajenación, a la que sitúa sobre una base concreta, histórico-social. Veamos, a grandes rasgos, cómo al reivindicarse la objetividad para la esencia humana, lo estético pierde el carácter trascendente, metafísico, que le atribuía Hegel y el arte aparece como un peldaño superior del proceso de objetivación del hombre mismo, a la vez que emerge lo estético en la relación dialéctica del sujeto y el objeto con una objetividad peculiar.

III

El hombre se objetiva porque él mismo es un ser objetivo; vale decir, es de por sí objeto y tiene un objeto. «Un ser que no tiene un objeto fuera de sí, no es un ser objetivo. Un ser no es de por sí objeto para un tercer ser no tiene un ser por *objeto*, es decir, no se comporta objetivamente, su ser no es un ser objetivo» [16]. Pero un ser al margen de toda relación, que no tiene una realidad fuera de sí, que no tiene objeto ni es objeto para otro es un ser irreal. «Un ser no-objetivo es un *no-ser*... un ente irreal, no sensible, puramente pensado, es decir, puramente imaginario, un ente de la abstracción» [17]. Vista desde el ángulo del sujeto, la relación de objetividad aparece en el hombre como necesidad natural que sólo puede satisfacerse en determinado objeto, que existe independientemente del sujeto, pero que es un objeto indispensable para que las fuerzas naturales de su ser se exterioricen, se afirmen. El hombre como ser natural es, a la vez, activo y pasivo. Impulsado por la necesidad, tiende hacia el objeto, trata de exteriorizar, de aplazar en él, las fuerzas de su ser; es «un ser natural activo». En cuanto ser sensible objetivo, la necesidad se halla limitada por el objeto y entraña un elemento de pasividad, de dependencia en la relación de objetividad, ya que estos objetos existen fuera de él como objetos independientes; es, por ello, «un ser que *padece*, un ser condicionado y limidado» [18].

Así, pues, la objetividad se encuentra ya al nivel de la existencia natural. «Pero el hombre no es solamente un ser natural, sino que es un ser natural *humano*; es decir, un ser que es para sí mismo y, por tanto, un ser *genérico*, y como tal debe necesariamente actuar

---

[16] *Op. cit.*, pág. 59.
[17] *Op. cit.*, pág. 17.
[18] *Op. cit.*, pág. 59.

y afirmarse tanto en su ser como en su saber. Por tanto, ni los objetos *humanos* son los objetos naturales tal y como se ofrecen directamente ni el sentido *humano,* tal y como *es* de un modo inmediato, es sensoriedad *humana* »[19]. Dicho en otros términos: el hombre es ser natural humano, o sea, un ser natural que se define como hombre no por una ruptura con la naturaleza, sino remontándose sobre ella, superándola en esta doble dirección: fuera de sí mismo, actuando sobre la naturaleza exterior, transformándola, creando un mundo de objetos humanos y, en consecuencia, humanizándola; en sí mismo, remontándose sobre su vida instintiva, puramente biológica, transformando su propia naturaleza y creando él mismo, con su actividad, unos sentidos humanos, una sensibilidad humana. La actividad que permite esta doble transformación — exterior e interior — es la actividad práctica material, el trabajo humano. Esta doble transformación entraña, a su vez, una doble liberación: respecto de sí mismo, de su necesidad subjectiva, natural, y respecto de la naturaleza, hacia la cual, en cuanto ser natural, se comportaba pasivamente.

El trabajo establece, en primer lugar, una cierta distancia, que va ampliándose en el proceso de producción social, entre la necesidad y el sujeto, o también, entre la necesidad y el objeto destinado a satisfacerla. « El hombre produce incluso libre de necesidad física y, en un verdadero sentido, sólo produce cuando se ve libre de ella »[20]. Esto le permite crear los objetos más alejados de sus necesidades físicas y pasar así a producir objetos que satisfacen necesidades cada vez más humanas, menos materiales, hasta llegar a crear un objeto — el objeto estético — que sólo tiende a satisfacer una necesidad espiritual. La estética idealista había partido de esta libertad respecto de la necesidad física para subrayar el « desinterés de la obra de arte » (Kant). Pero el desinterés respecto de la unidad inmediata, que se da incluso en el trabajo mismo, no implica un desinterés espiritual. La obra de arte satisface una necesidad no ya inmediata, natural, sino una necesidad puramente humana de expresión y afirmación del hombre. Ahora bien, la creación de este objeto humano peculiar que es la obra de arte, así como su percepción, sólo puede darse cuando el trabajo del hombre ha elevado considerablemente su poder sobre la naturaleza exterior y sobre su propia naturaleza; es decir, cuando liberado de la opresión de la

---

[19] *Op. cit.*, pág. 60.
[20] *Manuscritos,* ed. cit., págs. 75-76.

necesidad física, el hombre trata de satisfacer necesidades propiamente humanas.

El trabajo convierte la relación sujeto-objeto que, en el ser natural, es inmediata y forzosa, en una relación mediata y libre. La necesidad natural del hambre esclaviza al sujeto que la siente y, a su vez, lo vuelve esclavo del objeto en que puede aplacarla. Mientras el hombre se siente bajo el imperio de la necesidad natural, no hay distancia entre el sujeto y el objeto. El objeto sólo le interesa como objeto de su necesidad y la necesidad sólo se satisface consumiendo, destruyendo el objeto. La necesidad impulsa hacia el objeto, sin que admita mediación alguna. La contemplación implica una doble liberación: respecto de la necesidad y del objeto. La actitud contemplativa sólo puede darse en el sujeto que, mediante el trabajo, se halla en una relación mediata con el objeto. El trabajo de por sí es una relación mediata. Marx ha definido el trabajo en *El Capital* como la actividad del hombre encaminada a un fin. « Al final del proceso de trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya *en la mente del obrero*; es decir, un resultado que tenía ya existencia *ideal*. El obrero no se limita a hacer cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que al mismo tiempo, *realiza en ella su fin*, fin que *él sabe* que rige como una ley las modalidades de su actuación y al que tiene necesariamente que supeditar su voluntad »[21]. Así, pues, entre el sujeto que produce y el objeto producido está el fin, la idea, la imagen ideal que ha de materializarse en un objeto concreto. Gracias al trabajo, en cuanto actividad práctica consciente en la que se establece una relación mediata entre el sujeto y el objeto, el hombre puede detenerse ante el objeto, rodearlo, contemplarlo, o bien anticipar el objeto real como imagen ideal, es decir, imaginarlo. Sin esta capacidad de contemplar el objeto, o sea, de establecer una distancia entre el sujeto y el objeto, no habría propiamente percepción estética, captación de un objeto con sus cualidades estéticas. Sin la capacidad de anticipar lo real idealmente, no habría propiamente creación de objetos humanos y, por tanto, de ese tipo de objetos que requieren una mayor capacidad de anticipación o imaginación, que son las obras de arte.

El trabajo crea un mundo de objetos que son humanos en un doble sentido: *a*) en cuanto naturaleza transformada por el hombre para satisfacer sus necesidades humanas y, por tanto, objetos útiles;

---

[21] Carlos Marx, *El Capital*, trad. de Wenceslao Roces, tomo I, vol. 1, Fondo de Cultura Económica, México, 2ª ed, 1959, pág. 131.

b) en cuanto el hombre objetiva, materializa en ellos sus fines, ideas, voluntad; en una palabra, su esencia humana, sus fuerzas esenciales como ser humano. Así, pues, los objetos son útiles y, además, expresan la esencia humana. « La historia de la industria y la existencia *objetiva* de la industria son el libro *abierto* de las fuerzas *humanas esenciales*, la *psicología* humana expueste en forma sensible. Hasta ahora no había sido concebida en su indisoluble relación con la *esencia humana*, sino exclusivamente en una relación exterior de utilidad, ya que al moverse en el marco de la enajenación los hombres sólo podían ver la realidad de las fuerzas esenciales humanas y la *actividad específica humana* en el ser general del hombre, en la religión o en la historia en sus formas generales-abstractas como política, arte, literatura, etc. En la *industria* ordinaria, material nos encontramos... bajo la forma de *objetos* sensibles, extraños y útiles, bajo la forma de la enajenación, con las fuerzas esenciales del hombre objetivadas »[22].

En esta capacidad del hombre de objetivar, mediante el trabajo, sus « fuerzas esenciales », es decir, de crear objetos que expresan su esencia, reside la posibilidad de crear objetos, como las obras de arte, que elevan a un grado superior la capacidad de expresión y de afirmación del hombre en el mundo objetivo, desplegada gracias al trabajo.

En los productos del trabajo, esta capacidad de expresión de la esencia humana se manifiesta en el marco de la utilidad material del objeto, ya que éste se produce, ante todo, para satisfacer una determinada necesidad del hombre. En cambio, la obra de arte es, ante todo, un objeto que testimonia el mundo interior del hombre, su esencia, y por ello tiende a liberarse de la utilidad material que enmarca este testimonio en los productos del trabajo. Su utilidad se mide por la plenitud y riqueza de la expresión que entraña. Lo que quiere decir que no es útil por aplacar una necesidad determinada, sino por satisfacer la necesidad general que siente el hombre de objetivarse, de afirmar su esencia y de reconocerse en el mundo objetivo por él creado y por él humanizado. Así, pues, el trabajo artístico no se diferencia del trabajo ordinario porque éste se haga buscando una utilidad y aquél por desinterés, por puro placer o juego, sino porque la actividad artística tiende a liberarse de la utilidad estrecha, unilateral para dejar paso a una utilidad general humana, de carácter espiritual. « La necesidad o el espíritu, por tanto,

---

[22] *Manuscritos*, ed. cit., págs. 109-110.

han perdido su naturaleza *egoísta,* y la naturaleza ha perdido su simple utilidad en virtud de que la utilidad se ha convertido en utilidad *humana* »[23]. Pero la utilidad espiritual, puramente humana, que define el arte, se da ya, en el marco de una utilidad material, egoísta, en los productos del trabajo humano. De ahí que la creación artística se base en esta actividad práctica, material, ya que en definitiva la obra de arte no hace más que expresar en toda su plenitud y libertad el contenido espiritual, humano que, en forma limitada, se despliega en el producto del trabajo.

IV

« Ni la naturaleza — objetivamente — ni la naturaleza subjetivamente existe de un modo inmediatamente adecuado al ser *humano* »[24]. Por tanto, el ser humano tiene que hacerse remontándose sobre esta doble naturaleza — objetiva y subjetiva. Como el trabajo es una actividad *consciente* que permite al hombre transformar la naturaleza exterior, « transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él »[25]. El trabajo asegura la elevación del hombre sobre la naturaleza, creando un mundo de objetos humanos, y, a su vez, lo eleva sobre sí mismo, en lo que tiene de naturaleza, creando una subjetividad humana, es decir, créandose como ser consciente, dotado de voluntad y sensible sobre su vida instintiva. Ello significa que también los sentidos dejan de ser meramente naturales, biológicos y se vuelven humanos. Los sentidos del animal son pura y simplemente medios del organismo para asegurar su existencia física. Se humanizan en el hombre en la medida en que éste se libera de la necesidad física, en que no se pierde en el objeto, es decir, no gira, impulsado por la necesidad natural, en su órbita. Pero esto sólo es posible cuando el objeto se vuelve para él un objeto social, humano. « El ojo se convierte en un ojo *humano* cuando su objeto se ha vuelto un objeto social *humano,* un objeto que emana del hombre y está destinado al hombre »[26]. Es decir, cuando puede captar un objeto no ya en su inmediatez natural, sino en su significación humana. Por tanto, la sensibilidad del hom-

---

[23] *Manuscritos,* ed. cit., pág. 107.

[24] Carlos Marx, *Crítica de la dialéctica y la filosofía hegelianas en general,* pág. 60.

[25] Carlos Marx, *El Capital,* tomo I, vol. 1, pág. 130, ed. cit.

[26] *Manuscritos,* ed. cit., págs. 106-107.

bre en cuanto tal no ha surgido como resultado de un desarrollo biológico, natural, aunque lo suponga, sino, ante todo, como fruto del desarrollo histórico-social, en el proceso de creación de un mundo objetivo por el trabajo humano. «La formación de los cinco sentidos es el trabajo de toda la historia del mundo hasta hoy» [27]. En cuanto los sentidos captan objetos humanos — objetos en los que se expresa el hombre — al apropiarse el objeto, se apropian también la esencia humana desplegada en ellos y, de esta manera, son también medios de autoconocimiento del hombre. Ello es lo que quiere decir Marx al afirmar que «los sentidos se han vuelto directamente, en la práctica, teóricos» [28]. Subraya así, a diferencia de Hegel, que el hombre no se afirma en el mundo objetivo sólo como ser pensante, sino por todos sus sentidos. Los sentidos son tan humanos como el pensamiento y, como él, nacen y se enriquecen en la relación humana específica que se da en la humanización de la naturaleza por medio del trabajo. «Se necesita la objetivación del ser humano, desde el punto de vista teórico y práctico, para que el *sentido* del hombre se vuelva humano y también para crear *un sentido humano* que corresponda a toda la riqueza del ser humano y natural» [29].

La sensibilidad estética surge en este proceso de afirmación del ser humano. La cualidades del objeto son percibidas como cualidades estéticas cuando se captan sin una significación utilitaria directa, como expresión de la esencia del hombre mismo. El sentido estético surge quando la sensibilidad humana se ha enriquecido a tal grado que el objeto sólo aparece como manifestación de la potencia del ser humano, como objeto estético. «Sólo por el despliegue objetivo de la riqueza del ser humano, la riqueza de los sentidos *humanos* subjetivos, un oído musical, un oído sensible a la belleza de las formas, en una palabra, los *sentidos capaces* de goces humanos se convierten en sentidos que se manifiestan como fuerzas del ser humano, y se han desarrollado o producido...» [30]. La sensibilidad estética, como forma de la sensibilidad humana expresa, en un nivel superior, la relación humana con el objeto, la capacidad de captar en toda su pureza la significación humana de un objeto que el hombre mismo crea, el objeto estético. Pero también puede captar

---

[27] *Op. cit.*, pág. 108.
[28] *Op. cit.*, pág. 107.
[29] *Op. cit.*, pág. 109.
[30] *Op. cit.*, pág. 108.

lo humano en la naturaleza no tocada por el hombre: en una montaña, en un árbol, en una planta, etc. Gracias a la sensibilidad estética el hombre puede « humanizar » una naturaleza que él mismo no ha transformado, integrándola en su mundo. Y gracias a esta integración, puede percibirla con cualidades estéticas. La naturaleza por sí misma no tiene valor estético: necesita ser humanizada. El hombre tiene que desplegarse en ella y hacerla entrar en su mundo. Para el hombre primitico la naturaleza no podía ser en su mundo. Para el hombre primitivo la naturaleza no podía ser bella, ya que se alzaba ante él como un poder extraño, terrible que no podía integrar en su existencia. Y esta actitud se prolongó hasta que el hombre pudo afirmarse, con el trabajo humano, en la naturaleza y crearse, con ello, un sentimiento de la naturaleza. La sensibilidad estética requiere la afirmación del ser humano frente a la necesidad física o frente al utilitarismo estrecho, para que su riqueza humana pueda manifestarse y, con ello, la posibilidad de captar un objeto como objeto estético. « El hombre abrumado por las preocupaciones, por la necesidad, no tiene sentido para el más bello espectáculo; el comerciante en minerales sólo ve el valor comercial del mineral, pero no la belleza ni la naturaleza particular del mineral... »[31]. Objeto y sujeto se hallan en una relación mutua: la significación humana del primero sólo existe para el sentido humano del segundo; a su vez, el sentido correspondiente en el sujeto sólo se vuelve humano — y, en un nivel superior, estético —, cuando su objeto lo es, es decir, cuando se carga de una riqueza humana.

« Sólo la música despierta el sentido musical en el hombre; la más bella música no tiene *ningún* sentido para el oído no musical; no es un objeto, pues mi objeto no puede ser más que la manifestación de las fuerzas de mi ser »[32].

Así, pues, la música como forma particular del arte requiere un objeto y una disposición subjetiva o sentido, también particulares. Las diversas formas del arte surgen, por tanto, al cambiar los dos términos de la relación dialéctica que constituye la esencia de lo estético: el objeto humanizado y el sentido por medio del cual se manifiesta su riqueza humana. « Para el *ojo*, el objeto no es el mismo que para el oído y el objeto del ojo es distinto del objeto

---

[31] *Op. cit.*, págs. 108-109.
[32] *Op. cit.*, pág. 108

del oído »[33]. En consecuencia, la manera peculiar como se afirma el hombre, en la relación estética, en el mundo objetivo, y su modo peculiar de apropiarse el objeto estético, dependerá de la naturaleza peculiar de este último, y de la peculiaridad del sentido que le corresponde, como sentido que ha superado su naturaleza biológica y es plenamente un sentido humano. En cada modo particular de objetivación del ser humano y de humanización del objeto, el sujeto y el objeto del ser humano y de humanización del objeto, determina el objeto y el objeto crea su proprio sujeto. El arte, como objeto, educa la sensibilidad artística, es decir, hace brotar la sensibilidad que ha de captar su riqueza. « El objeto del arte — ecribe Marx en la *Introducción a la crítica de la economía política* — crea el público capaz de comprender el arte y gozar de la belleza. La producción no sólo produce un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto ».

Este sujeto es el hombre como ser social, es decir, como hombre que entra en relación con la naturaleza y consigo mismo a través de otros hombres. Sólo en la sociedad la naturaleza es humanizada por el hombre y se torna realidad de sus fuerzas humanas, en objetivación de su esencia humana, en objeto humano. Y sólo en la sociedad el hombre es un « ser natural humano »; vale decir, el sujeto que corresponde al objeto humano. Incluso en la relación más singular, en su aparente repliegue absoluto sobre sí mismo, en la soledad, el hombre está en relación con los demás. Por ello dice Marx que « el individuo es un ser social »[34].

Así, pues, en la producción general y, en esa producción particular que surge en cierta fase del desarrollo de la sociedad como creación « conforme a las leyes de la belleza », la relación entre sujeto y objeto es una relación social, en la cual el sujeto existe para el objeto y éste para el sujeto. Y lo que los mantiene unidos es justamente su carácter social. Este carácter social de la relación determina el modo humano de enfrentarse al objeto, en una actitud libre, creadora y consciente, que hace el hombre, en la medida en que se apropia el objeto, se siente libre, indipendiente ante él. « El hombre no se pierde en su objeto cuando éste es para él objeto ***humano*** u hombre objetivo. Ello sólo es posible cuando el objeto se vuelve un objeto social, y él mismo se torna para él un ser

---

[33] *Op. cit.*, pág. 108
[34] *Op. cit.*, pág. 104.

social, de la misma manera que la sociedad se le convierte en un ser en este objeto »[35].

V

El artista es el hombre que crea objetos conforme a las leyes de la belleza, o sea, transformando una materia para imprimirle una forma y desplegar así, en un objeto concreto-sensible, su esencia humana.

El artista es un hombre rico, no en el sentido material, único admisible para la economía política moderna, sino rico como ser social que se siente impulsado a desplegar su esencia. Si el hombre se ha creado a sí mismo afirmándose en el mundo objetivo mediante el trabajo, su potencia de objetivación, de afirmación, será para Marx la medida de su riqueza. « El hombre rico es el que *tiene necesidad* de una totalidad de expresión vital humana. El hombre en el cual su propia realización existe como una exigencia interior, como necesidad »[36].

El hombre se apropia la riqueza de su ser, de su naturaleza, apropiándose la naturaleza. Pero el hombre sólo puede apropiársela contrayendo determinadas relaciones con los demás hombres, en el marco de determinadas relaciones de producción, como dirá Marx en sus trabajos posteriores. En estas relaciones se invierte por completo el sentido del trabajo humano. En vez de afirmarse en él, se pierde, se enajena su esencia. En vez de humanizarse, se deshumaniza. « La desvalorización de los hombres — dice Marx — aumenta en proporción a la valoración de los objetos ». Cuanto más pone en el trabajo, cuanto más se objetiva, más pierde, más se enajena su ser, más extraño es para él el mundo que èl mismo ha creado con su trabajo, tanto más poderoso y rico se vuelve este mundo exterior y tanto más impotente y pobre se vuelve su mundo interior. En virtud de la enajenación, la relación humana fundamental — el trabajo —, la que define al hombre, la que la humaniza y hace de él un ser consciente y libre, desposee al trabajador de su esencia humana y lo convierte en cosa, en mercancía.

El trabajo es en su origen una actividad libre; el hombre sólo puede producir cuando se libera de la necesidad física, pero ahora

[35] *Op. cit.*, pág. 107.
[36] *Manuscritos*, ed. cit., págs. 111-112.

el trabajo se la impone como algo exterior que no puede rehuir, puesto que es el único medio de que dispone para asegurar su subsistencia física. Es un trabajo impuesto, forzado, exterior al obrero, que ya no satisface una necesidad interior, específicamente humana de afirmarse en el mundo objetivo. Su «exterioridad» se manifiesta «en que el trabajo no es para él, sino para otro, en que no le pertenece y en que en su propio trabajo él mismo no se pertenece, sino que pertenece a otro» [37].

El artista tiende a realizar plenamente la objetivación del ser humano. Como hombre rico que es, trata de desplegar su riqueza en un objeto concreto-sensible por una «exigencia interior», por una necesidad interna. Su actividad prolonga y eleva aún más la esencia del trabajo humano, que se realiza siempre en el marco de la utilidad material que han de satisfacer los productos del trabajo. En el trabajo enajenado, esta actividad humana deja de ser la actividad en la que el hombre afirma su ser, se expresa y se reconoce a sí mismo, para quedar vinculada principalmente a su utilidad material.

La actividad del artista tiende a realizar precisamente esa afirmación de la esencia humana que frustra el trabajo enajenado y que incluso cuando el trabajo humano tiene un carácter positivo para el trabajador, aparece limitada por las exigencia de su utilidad material. Pero el trabajo artístico no puede responder, fundamentalmente, a la búsqueda de una utilidad material sin negar lo que constituye el verdadero fin de su actividad: expresar las «fuerzas esenciales» del ser humano. De ahí que el artista no pueda producir respondiendo a una necesidad exterior, convirtiendo su actividad en una actividad que le sea extraña, impuesta desde fuera, ya que entonces no satisface su necesidad interior de desplegar su riqueza humana; su actividad deja de ser un fin para convertirse en medio. Pero sólo cuando el artista crea libremente — es decir, respondiendo a una necesidad interior — puede encaminar su actividad al verdadero fin del arte: afirmar la esencia humana en un objeto concreto-sensible.

Ahora bien, ¿cuál es el destino del arte en una sociedad en que la «propiedad *material*, inmediatamente sensible, privada, es la expresión material sensible de la vida *humana enajenada*»? [38] El arte, como otras formas de la actividad espiritual, «sólo son formas

---

[37] *Manuscritos*, ed. cit., pág. 73.
[38] *Manuscritos*, ed. cit., pág. 102.

particulares de la producción, y caen bajo su ley general »[39]. De acuerdo con esta ley, en la sociedad capitalista, la producción adquiere predominante y universalmente el carácter de producción de mercancías, es decir, de objetos que se producen no para el propio consumo, sino con destino al mercado, para ser cambiadas. Los objetos del trabajo se miran exclusivamente por su utilidad material y como objetos que tienen un valor de cambio, es decir, como objetos destinados a ser cambiados por otros, que se hallan, a través de su valor de cambio, en una relación cuantitativa con ellos. Y así como los productos de trabajo humano sólo interesan como mercancías, se tiende a ver las obras de arte como productos destinados también al mercado y sujetos, por tanto, a las vicisitudes de la producción mercantil capitalista. « Todas las llamadas formas superiores del trabajo — intelectual, artístico, etc. — se han convertido en objetos de comercio y, por tanto, han perdido su vieja aureola »[40]. El arte, como otras formas de producción espiritual, « se aprecia exclusivamente por su valor comercial »[41].

En la sociedad capitalista, la obra de arte es « productiva » cuando tiene un valor de cambio, cuando se destina al mercado, cuando se somete a las exigencias de éste, a las fluctuaciones de la oferta y la demanda. Y como no existe para la obra de arte una medida objetiva que permita determinar el valor de esta mercancía peculiar[42], el artista queda sujeto a los gustos, preferencias, ideas y concepciones estéticas de quienes influyen decisivamente en el mercado. El artista en tanto que produce obras de arte destinadas al mercado que las absorbe, no puede dejar de atender a las exigencias de éste, que afectan en ocasiones tanto al contenido como a la forma de la obra de arte, con lo cual se limita a sí mismo, y con frecuencia niega, sus posibilidades creadoras, su individualidad.

Se produce así una especie de enajenación, ya que se desnaturaliza la esencia del trabajo artístico. El artista no se reconoce ple-

---

[39] *Op. cit.*, pág. 103.

[40] C. MARX, *El trabajo asalariado* (C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, 2ª ed. en ruso, t. 6, pág. 601, Moscú, 1957).

[41] *Op. cit., ibidem.*

[42] " El valor de toda mercancía se determina por la cantidad de *trabajo materializado* en su valor de uso, por el *tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción* " (Carlos Marx, *El Capital*, tomo I, vol. 1, pág. 138, ed. cit.). Pero la obra de arte no puede ser reducida al tiempo de trabajo socialmente necesario invertido en su creación. Falta de esta determinación objetiva, su valor de cambio se establece por una categoría tan subjetiva y superficial como es el precio, fijado de acuerdo con la preferencias del público burgués.

namente en su producto, pues todo lo que crea respondiendo a una necesidad exterior es extraño, ajeno a él. Esta extrañeza es total, cuando invirtiéndose radicalmente en sentido de la creación artística — expresar, afirmar, objetivar al hombre en un objeto concreto-sensible —, esta actividad deja de ser fin para convertirse en medio para subsistir. En la mercancía pura y simple la utilidad material es forzosa, ya que está destinada a satisfacer una necesidad material y, por tanto, sólo en el marco de ella, puede afirmarse, objetivarse el ser humano y reconocerse a sí mismo. Pero en la obra de arte, el predominio de la utilidad material niega la esencia misma de la obra de arte, ya que a diferencia de la mercancía simple tiene como fin primordial no satisfacer determinada necesidad del hombre, sino su necesidad general de expresión y afirmación en el mundo objetivo.

Así, pues, se niega la libertad de creación, ya que ésta sólo se despliega cuando el artista encamina su actividad hacia ese fin, satisfaciendo una necesidad interior, no las necesidades exteriores que derivan de la degradación de la obra de arte a la condición de mercancía, es decir, de objeto de compra y venta. En una sociedad en la que la obra de arte puede descender a la categoría de mercancía, el arte se enajena también, se empobrece o pierde su esencia. Al señalar en los *Manuscritos* que, bajo el régimen de la propiedad privada capitalista, el arte cae «bajo la ley general de la producción», Marx alude claramente a esta degradación de la creación artística, con lo cual sienta las bases de la tesis que expresará abiertamente en sus trabajos posteriores al señalar la contradicción entre arte y capitalismo, entre producción mercantil y libertad de creación. Así en su *Historia crítica de la plusvalía* dirá que «el capitalismo es hostil a algunas ramas de la producción, como el arte y la poesía».

Pero incluso bajo el capitalismo el artista trata de escapar a la enajenación porque un arte enajenado es la negación misma del arte. El artista no se resigna a sucumbir a ella convirtiéndose él también en un trabajador asalariado. Defendiendo la independencia creadora del artista, Marx escribe en su juventud: «El escritor debe, naturalmente, ganar dinero para poder vivir y escribir, pero no debe en ningún caso vivir y escribir para ganar dinero...» Y agrega poco después: «El escritor no considera sus trabajos, de ningún modo, como un *medio*. Son *fines en sí*» [43]. Al convertir la obra

---

[43] Carlos Marx, *Debates sobre la libertad de prensa* (Karl Marx-Friedrich Engels, *Sur la littérature et l'Art*, pág. 195. Éditions Sociales, Paris, 1954: MEGA, t. I, págs. 222-223).

de arte en mercancía, el fin en sí — necesidad interior de expresarse, de afirmar su ecencia humana, social, al imprimir a una materia determinada forma — se convierte en medio de subsistencia y el artista deja de crear libremente, pues sólo puede crear así cuando despliega la riqueza de su ser frente a la necesidad exterior, satisfaciendo su necesidad interior como ser social. El artista tiende a superar la enajenación que invierte en sentido de la creación artística, y por tanto el de su propia existencia. Busca soluciones intentando escapar a la enajenación, negándose a que su obra se someta al destino de la mercancía, y trata así de conquistar su libertad al precio de terribles privaciones. Pero la fuente de la enajenación que amenaza también al arte está fuera, es, ante todo, una enajenación económico-social; por tanto, de acuerdo con Marx, sólo un cambio en las relaciones sociales, puede hacer que el trabajo humano recobre su verdadero sentido humano y que el arte sea el medio de satisfacer una alta necesidad espiritual y no simple medio de subsistencia material, física. De ahí que la salvación del arte esté, en definítiva, no en el arte mismo, sino en la transformación revolucionaria de las relaciones económico-sociales que hacen posible la degradación de la producción artística al caer bajo la ley general de la producción mercantil capitalista [44].

VI

Podemos resumir las idea estéticas fundamentales de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx en los siguientes términos:

a) Existe una relación peculiar entre el sujeto y el objeto (creación « conforme a las leyes de belleza » o « asimilación artística de la realidad ») en la cual el sujeto transforma al objeto, imprimiendo determinada forma a una materia dada. El resultado es un nuevo objeto —el objeto estético—, en el que se objetiva, se despliega la riqueza humana del sujeto.

b) Esta relación entre sujeto y objeto —relación estética—

---

[44] Marx no habla explícitamente en los *Manuscritos* de una enajenación artística, pero al señalar la transformación de la obra de arte en mercancía en el marco de las relaciones sociales capitalistas, queda despejado el camino para una interpretación como la que hemos esbozado aquí, interpretación que, por otra parte, concuerda, a nuestro modo de ver, con la trayectoria posterior de su pensamiento y especialmente con el desarrollo que recibirá su teoría de la enajenación en *El Capital* como " fetichismo de la mercancía ".

tiene un carácter social; se desarrolla sobre una base histórico-social en el proceso de humanización de la naturaleza mediante el trabajo y de objetivación en ella del ser humano.

c) La asimilación estética de la realidad alcanza su plenitud en el arte como trabajo humano superior que tiende a satisfacer la necesidad interna del artista de objetivarse, de expresarse, de desplegar sus «fuerzas esenciales» en un objeto concreto-sensible. Al liberarse de la utilidad material, estrecha, de los productos del trabajo, el arte eleva a un nivel superior la objetivación y afirmación del ser humano que, en el marco de la utilidad material, se da en forma limitada en dichos productos.

d) La relación estética del hombre con la realidad, en cuanto relación social, no sólo crea el objeto sino también el sujeto. El objeto estético sólo existe en su esencia humana, estética, para el hombre social.

e) El arte se enajena cuando cae bajo la ley general de la producción mercantil capitalista, es decir, cuando la obra de arte se transforma en mercancía.

Partiendo de estas tesis, podemos abordar el problema de la esencia de lo estético y de lo bello en particular para establecer la diferencia fundamental entre las ideas estéticas de Marx, contenidas en sus *Manuscritos* de 1844, y las concepciones estéticas idealistas y materialistas premarxistas. A riesgo de generalizar, podemos reducir a tres las soluciones dadas al problema estético fundamental de la esencia de lo estético.

1) Lo estético como propiedad o manifestación de un ser espiritual universal (Idea en Platón, Dios en Plotino, Idea Absoluta en Hegel, etc.). Se admite la objetividad de lo bello en un sentido idealista y se niega el papel de lo material como fuente o condición necesaria de lo bello. Lo bello es trascendente al hombre.

2) Lo estético como creación de nuestra conciencia, ya genérica o individual, independientemente de las propiedades de los objetos. Se niega cualquier objetividad de lo bello, ya que es una creación del sujeto, producto de su actividad subjetiva, entendida ésta en un sentido idealista. (Estética de la «proyección sentimental», etc.).

3) Lo estético —lo bello en particular— se halla en las cosas mismas, en ciertas cualidades formales —simetría, proporción, ritmo, «sección de oro», etc.—. La belleza reside en los objetos, independientemente de sus relaciones con el hombre (estética de la imitación, Spinoza, Lessing, etc., y, sobre todo, los materialistas premarxistas: Diderot, Chernishevski, etc.).

La esencia de lo estético se ve, por tanto, en un mundo ideal, en el sujeto o en los objetos en sí. Partiendo de las tesis de los *Manuscritos* se llega a una solución radicalmente distinta de las anteriores.

Frente a las concepciones que sostienen la trascendencia ideal de lo estético, subrayaremos su carácter humano, pues si el hombre hace emerger lo estético de las cosas mismas, en una actividad práctica material, imprimiendo a lo natural determinada forma con el fin de expresar un contenido espiritual, humano, lo bello no puede existir al margen del hombre. Y este carácter humano no sólo lo determina el origen del arte, sino también lo bello natural en cuanto sólo existe porque la naturaleza es humanizada. La belleza no es atributo de un ser universal, sino que se da por el hombre tanto en los objetos artísticos como en las cosas de la naturaleza. Por otra parte, en cuanto objeto social, humano, el objeto estético sólo revela su esencia al hombre, sólo existe para él, en cuanto « ser natural humano », es decir, como hombre social.

Frente a las concepciones que subrayan la dependencia de lo estético respecto del hombre a la vez que niegan su objetividad (lo estético como creación o proyección del sujeto), subrayaremos que lo estético sólo se da en la dialéctica del sujeto y del objeto y que, por tanto, no puede ser deducido de las propiedades de la conciencia humana, de cierta estructura de ella, de la psique o de determinada constitución biológica del sujeto. La conciencia estética, el sentido estético, no es algo dado, innato o biológico, sino que surge histórica, socialmente, sobre la base de la actividad práctica material que es el trabajo, en una relación peculiar en que el objeto sólo existe para el objeto y éste para el sujeto. Por otra parte, el objeto estético no se reduce al sujeto, sino que existe independientemente de la percepción o del juicio subjetivos. Existe fuera de la relación psíquica, perceptiva con el objeto, pero no al margen de la relación del hombre social con la realidad. No es una propiedad del sujeto, sino del objeto, y no de cualquier objeto, sino de un objeto subjetivizado, humanizado. Lo estético es objetivo en cuando no depende de la percepción, juicio o representación de un sujeto o de muchos sujetos, pero sólo existe para el hombre en cuanto ser social. Existe al margen del sujeto individual, pero no al margen de la relación entre sujeto y objeto, como relación social. Tiene una realidad peculiar que no es mera proyección del sujeto. Su origen social, humano no excluye cierta objetividad. Lo estético se manifiesta siempre a través de una forma que es siempre objetiva.

Y el contenido espiritual que el sujeto vierte en ella sólo existe estéticamente, en cuanto se materializa, se objetiva de un modo concreto-sensibile. Pero el objeto estético tiene una realidad peculiar que resiste a las percepciones, juicios o representaciones que recaen sobre él. Su objetividad no implica independencia respecto del hombre social. Una es la objetividad del mármol de que está hecha la estatua —objetividad física que implica independencia respecto de todo sujeto— y otra la objetividad de la estatua como realidad estética, cuya forma y cuyo contenido no existen al margen del hombre social. Lo estético abraza la condición estética de la estatua, no su realidad física. Cierto es que tiene por soporte esta realidad física a la que trasciende y sin la cual no podría sostenerse. Destruida físicamente, la estatua lo sería también como realidad estética. Lo estético no se reduce a lo físico, pero no puede prescindir de él, pues la cualidad estética se da siempre como naturaleza humanizada, es decir, trascendida, cargada de una significación humana, siendo al mismo tiempo concreto-sensible.

Veamos ahora el tercer tipo de concepciones de lo estético. La realidad sería no ya el soporte de la belleza, sino la belleza misma. Lo estético estaría en el objeto en sí. La belleza se reduciría a ciertas propiedades del objeto, a cierta estructura o disposición de sus partes: proporción, simetría, «línea de la belleza» de Hogarth, «sección de oro», etc. Todos estos elementos estéticos tienen un carácter formal: se refieren a la forma de los objetos reales. Se dan en unos objetos bellos y en otros no. La simetría es clásica, pero no barroca. Si se aceptan en un caso como criterio estético, habremos de descalificar estéticamente a las obras en que no aparecen. El problema desaparece si esos elementos formales se ven en función de un contenido espiritual. Sólo así adquieren sentido, desde el punto de vista estético, la proporción clásica y la desproporción barroca. Esto nos permite concluir que el objeto de por sí, y por tanto sus elementos formales, si no se le humaniza, es decir, si no se le carga de un contenido espiritual, no asciende a bello. La naturaleza de por sí, al margen de toda humanización, está también al margen de lo estético. La naturaleza de por sí no necesita ser bella; es el hombre quien necesita su belleza para expresarse, para objetivarse, para reconocerse a sí mismo en ella.

Se comete una verdadera transgresión de límites cuando se quiere ver la realidad estética en la realidad natural, física, que la soporta y sin la cual no puede existir. Pero la realidad física de por sí necesita ser superada, transformada, humanizada para que tenga

un valor estético. Este valor empieza cuando deja de ser una realidad en sí para integrarse en un mundo de significaciones humanas.

Podemos, pues, concluir que cabe hablar de una objetividad de lo estético que no es la objetividad ideal ni material, consideradas abstractamente, sino la objetividad de una realidad peculiar que no es reductible pura y exclusivamente a lo espiritual o a lo material, ya que lo físico por sí mismo no es estético, y lo espiritual —el contenido humano — sólo tiene valor estético cuando se vierte en una forma, es decir, cuando se despliega en un objeto concreto-sensible. Pero se trata, a la vez, de una objetividad con respecto al sujeto que percibe o enjuicia al objeto estético, que no excluye la dependencia del hombre como ser social, ya que lo estético sólo surge en la relación social entre sujeto y objeto, y no la excluye, además, porque lo estético no sólo existe por el hombre sino para el hombre. Existe fuera de la conciencia humana, pero, en cuanto implica afirmación y expresión del hombre, sólo tiene sentido para él. Es una objetivación social, humana: dentro de los límites del hombre como «ser natural humano». Una objetividad que lejos de negar su dependencia respecto del hombre, existe sólo como objetividad humana, social, nacida sobre la base de la actividad práctica material del hombre.

La estética idealista ha acentuado el papel de la actividad del sujeto en la relación estética, pero negando, como se ve palmariamente en Hegel, el objeto. La estética materialista premarxista sólo ve el objeto, y el sujeto se vuelve en ella pasivo, mero contemplador y rgistrador de la belleza dada en la realidad. En un caso, la actividad es puramente ideal; en el otro, se ignora la actividad del sujeto. Por tanto, lo que diferencia fundamentalmente las ideas estéticas de los *Manuscritos* de Marx respecto de una y otra estética es el haber establecido que la práctica, como actividad material consciente del hombre, como mediación necesaria entre el hombre y la naturaleza, y entre hombre y hombre, es el fundamento de la relación estética en general y de la creación artística en particular.

Adolfo Sánchez Vázquez

DATOS CRONOLOGICOS

1818:
El 5 de mayo nace en Tréveris *Karl Marx*.

1837:
Contínua en la Universidad de Berlín la carrera de derecho. Tiene como profesores a *Gans* y *Savigny*.
Entabla amistad con el llamado « Club de los doctores » compuesto por Jóvenes Hegelianos (*Bruno Bauer*, *Rutemberg*, *Koeppen*, *Meyen*, etc.).

Morse y *Wheatsone* inventan el telégrafo eléctrico.
Aparecen los « Principios de Economía Política » de *H. Ch. Carey*.
Muere *Charles Fourier*.

1838:
Muere el padre de *Marx*.

Aparece la obra de *W. Weitling* « La Humanidad tal como es ».

1840:
K. F. Koppen (futuro erudito del budismo) dedica a *Marx* su libro: « Federico el Grande y sus adversarios ».

Se funda « La liga de los Justos ».
Liebig sienta los principios de la química agrícola.
Mendel inicia sus trabajos sobre las leyes de la herencia.

1841:
Marx recibe en *Iena* el título de doctor.

Aparece la obra de *Proudhon* « ¿ Qué es la propiedad ? ».

Bruno Bauer es expulsado de su puesto de « Dozent » en la Universidad de Bonn.
Moses Hess, diez años mayor que *Marx*, en una carta al escritor *B. Auerbach* (2-XX) confiesa ver en *Marx* a « *Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Hegel* y *Heine* fundido en una sola persona ».
Marx termina su primera obra: « Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro ».

G. Herwegh publica los « Poemas de un viviente ».
Buret publica « Sobre la miseria de las clases laboriosas... »
En Inglaterra el « Anti-Corn-Law-League » de *R. Cobden.*
Guerras de conquista en la India.
Guerra del opio en China.

1842:
Colaborador, más tarde redactor-jefe de la « Gaceta Rhenana » en Colonia, que publica sus siguientes trabajos:
« La libertad de prensa ».
« Sobre el comunismo ».
« La ley sobre el robo de leña ».

W. Weitling publica « Garantías de la armonía y de la libertad ».

1843:
Debido a las instancias del gobierno del zar Nicolas I, la censura prusiana dificulta la actividad periodística de *Marx*. Poco después la « Gaceta Rhenana » es suprimida.
Marx se casa con *Jenny von Westphalen.*
El gobierno prusiano ofrece a *Marx* un puesto de redactor en el Diario del Estado. *Marx* lo rechaza.
Marx se ve obligado a ir a vivir a Paris.
Marx publica en « Anekdota » de *Arnold Ruge* los ensayos:

Aparecen las « Tesis provisionales para la Reforma de la filosofía » de *L. Feuerbach.*
El inglés *Lawes* construye la primera fábrica de abonos químicos.

« Observaciones sobre la reciente instrucción prusiana sobre la censura ».
« Lutero como árbitro entre Strauss y Feuerbach ».
Termina de escribir en este año la « Crítica del Derecho Público, es decir de la filosofía del derecho de Hegel ».

1844:
Marx funda junto con *Ruge* los « Anales franco-alemanes » (sólo se publicó el primer número que era doble).
Marx toma contacto con « La Liga de los Justos » pero sin adherirse.
Nace *Jenny*, su primera hija.
Tiene contactos muy estrechos con *Heine* y *Proudhon*.
Comienza su estrecha amistad con *Engels*.
Inicia su colaboración en « Vorwaerts ».
Se encuentra con *Bakunin*.
Se entrevista con *Louis Blanc*.
Firma un contrato con el editor *Leske* para la publicación de una Crítica de la Política y de la Economía Política.
Publica en los « Anales franco-alemanes »:
« Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel ».
« La cuestión judía ».
« Cartas a Arnold Ruge ».
Diversos artículos aparecen en « Vorwaerts ».
Redacta los famosos « Manuscritos ».

Muere *Flora Tristan*.
Nace *Nietzsche*.
Engels escribe « Esbozo de una crítica de la Economía política ».
Max Stirner publica « Lo Unico y su propiedad ».
Heine compone « El canto de los tejedores » que aparece en « Vorwaerts ».

1845:

En enero es expulsado de Paris y marcha a Bruselas donde permanecerá hasta 1848.

Engels se reune con *Marx* en Bruselas y poco más tarde ambos realizan un viaje de estudio por Inglaterra (julio, agosto).

Elaboración de la teoría materialista de la historia.

Aparece en Francfort « La Sagrada Familia » primera obra en colaboración con *Engels*.

Marx intensifica sus estudios económicos.

En septiembre nace *Laura*, su segunda hija.

Termina de redactar « Las once tesis sobre Feuerbach ».

En Diciembre de este año, *Marx* renuncia a su nacionalidad prusiana.

Engels publica « La situación de la clase obrera en Inglaterra».

Poema titulado deporte aún

por José Herrera Petere

Un punto y coma
o mejor dicho
un punto y una coma
Se viste de deporte
durante el interrogatorio
el capitán Fernández Caro
de la Guardia Civil.
Natural de Melilla.
Dos puntos suspensivos
tres...
cuatro...
cinco...
seis...
Y el capitán de la Guardia Civil
Don Fernando Caro...
natural de Melilla
termina el interrogatorio
la indecente singría
del minero asturiano
Rafael González.
Punto final.
Y lo mató
en tres de septiembre
de noche aún,
un capitán de la Guardia Civil
vestido de deporte aún.
De noche aún.
Pero hay rubor de mozas
rubor de noche aún
en Sama de Langreo,
rubor de noche
desde 1936...
¡La indecente sangría...!
Vestida de deporte
¡aún!

Espana, este silencio..!

(Continuación de « Silencio Negro », a propósito de la nueva huelga silenciosa de mineros en España)

Hay silencio en los bosques subterráneos
de nuestra patria enterrada
bajo la negra paz plomiza
de los tricornios negros apuntando.
Hay silencio en las minas.
Hay silencio en Bembibre:
« la silicosis y el alcohol encima »
— se canta allá en el Bierzo —
que es el morir ahogado
como pez en rastrojo.
Hay el mal de San Vito
en las minas de azogue
en la Sierra Morena de Almadén.
Hay boinas negras
sufriendo en el « Fondón » bajo la mina
y con los ojos claros.
Hay silencio en las minas.
Pero en todo silencio
el dolor hace ruido
suenan los árboles
se oye el correr del río...
Pero en todo silencio
hay un álamo blanco embravecido
una encina preñada, un molino de viento
en un baldío...
Pero en todo silencio
se estremecen los vidrios:
— la España de mis ojos —
se estremece de frío.
¡Y el toro no está muerto
solo herido!

En los círculos intelectuales y universitarios marxistas españoles se han organizado, a lo largo de estos últimos meses, diversas discusiones y reuniones de seminario sobre problemas filosóficos, estéticos, económicos y políticos.

« REALIDAD » irá publicando algunas de las ponencias que sirvieron de base a dichas discusiones, así como el resumen de éstas. En este número publicamos el guión sobre la libertad, que fue uno de los temas discutidos en los seminarios filosóficos.

ELEMENTOS FILOSOFICOS DE LA TEORIA DE LA LIBERTAD
CONSIDERACIONES CRITICAS SOBRE LOS PLANTEAMIENTOS TRADICIONALES ESPECULATIVOS DEL PROBLEMA DE LA LIBERTAD

1 *Insostenibilidad de los principales planteamientos metafísicos.* El tema de la libertad no ha sido objeto de tantas interpretaciones diversas en la historia de la filosofía como otros conceptos morales. Esto hace menos violenta la reducción que vamos a aplicar a dos solos ejemplos: El concepto escolástico de la libertad, que puede considerarse como representante de toda la tradición especulativa antigua, y el concepto existencialista de la libertad, que puede tomarse como representante de las teorías burguesas de la libertad posteriores al descubrimiento marxista del condicionamiento del ser humano y a los intentos de Freud de descubrir esos condicionamientos solo en el terreno biológico-psicológico. (Sobre la posición neopositivista se encontrará más adelante alguna indicación incidental).

2 *El libre arbitrio de indiferencia.* La noción escolástica de libertad es la de libre albedrío, o libre arbitrio de indiferencia. Sigue siendo hoy la doctrina de la Iglesia al respecto. Según esta concepción, el hombre (concebido metafísicamente como una esencia física) es libre en el sentido de que puesto ante una elección no está en principio sometido a ninguna influencia determinada. Esta teoría tiene su punto de partida en la consciencia individual precientífica. Efectivamente, todos tenemos hecha la experiencia de vacilar entre dos vías de conducta.

Pero esta experiencia en bruto, sin elaborar, no es un dato así admisible en bruto, pues su generalización teórica conduce a absurdos. Esto ha sido visto por filósofos burgueses, neopositivistas o progresistas en general. En efecto, la hipótesis de que ningún condicionamiento (de los que tambien nos da testimonio la experiencia) sea determinante de la conducta es, como han señalado los neopositivistas, una hipótesis de imposible manejo científico. Una realidad sin determinación sería una realidad inicial, siempre nueva de un modo absoluto, y, por lo tanto, desligada e independiente incluso del propio sujeto. Así el concepto de libre albedrío lleva al absurdo de pensar la libertad como independiente del sujeto respecto de sí mismo, incoherencia de la conducta del sujeto y, en última instancia, destrucción del concepto mismo de persona individual que la filosofía católica gusta tanto de proclamar abstractamente. El carácter paradójico de esta noción muestra, según el criterio de Marx, que este planteamiento del tema de la libertad constituye un pseudo-problema, es decir, que no conduce al real problema que puede haber debajo de la palabra libertad. A la misma conclusión llegan los neopositivistas. Pero éstos se basan en ella para rechazar el problema de la libertad en general. Lo único que puede decirse es, sin embargo, que el problema de la libertad no puede consistir en saber si el hombre está desligado de determinaciones en su obrar.

A esta crítica puede añadirse otra paralela: El concepto de libre arbitrio concibe el acto de decisión o elección humano metafísicamente, aislado de la vida del sujeto y del mundo. Recogiendo una esquema de Bergson, podría decirse que los escolásticos ven en cada acto de decisión un sujeto humano reducido a un punto abstracto y simple que puede oscilar entre dos itinerarios de igual pendiente. En realidad el acto de decisión humana no es fruto de un punto abstracto y simple, sino de un sujeto complejo, producto

de anteriores elecciones y de las decisiones de otros, y no está puesto ante dos simples líneas de igual pendiente, sino inserto en una complicada red de relaciones sociales que al mismo tiempo le constituyen a él mismo su pasado y sus posibilidades de elegir.

La falsa lógica subyacente a la teoría escolástica de la libertad consiste en una separación metafísica del ser humano respecto de las necesidades y regularidades del mundo y del propio ser del que es consciencia la consciencia humana. Pero el dato primario y básico sobre el hombre no es su separación de las necesidades del mundo, sino, al contrario, su condición de ser mundanal, parte del mundo. Desde su nacimiento hasta su muerte es el hombre un ser constituido por las mismas necesidades naturales, como demuestran todas las ciencias biológicas que obran sobre él.

Por los demás, puede recordarse que la experiencia individual y sin elaborar de la cavilación ante dos posibilidades —experiencia que es la base de la concepción escolástica— se da en todos los animales superiores. Tambien el perro con su débil consciencia vacila. *La vacilación es la forma de la tensión de contrarios en el obrar del ser consciente.*

2. *La nulidad de la angustia existencial.* La doctrina existencialista heideggeriana, que puede considerarse como una teoría de la libertad, descansa en cambio en una experiencia más fina y ya elaborada por el marxismo, por el primer psicoanálisis (el de Freud) y por algunas versiones burguesas del marxismo, como la sociología del saber de Mannheim. Es la experiencia de la serie de condicionamientos que determinan la acción y el pensamiento del individuo en la sociedad. El existencialismo heideggeriano ve en la angustia existencial un temple o estado de ánimo en el cual el individuo anula en su consciencia todo el contenido cultural y social que le ha alimentado, los lugares comunes, las ideas públicas, incluyendo los conceptos científicos, para encontrarse al final un vacío que sería el momento de la libertad.

Pero aunque el punto de partida es aquí ya elaborado, no ingenuo como el escolástico, está limitado sin embargo por las siguientes razones: Primera y fundamental: la hipótesis de una consciencia vacía de contenidos adquiridos es una hipótesis absurda. No existe la consciencia pura que afirmó el idealismo kantiano. La experiencia nos da la consciencia exclusivamente como consciencia de algo, según han indicado los fenomenólogos. O, en términos nuestros (de Marx),

la consciencia es siempre consciencia del ser, el ser llevado a consciencia.

Segunda razón: entre los condicionamientos de la consciencia, el existencialismo mezcla sin distinguirlas las determinaciones naturales ineliminables, incluso el pensamiento científico, con las determinaciones eliminables y que hay que eliminar, es decir, las alienaciones de la consciencia. Suprimir las determinaciones naturales de la consciencia sería suprimir al hombre, no liberarlo. Admitir que raíz cuadrata de dos es un número irracional no es estar alienado aunque esto no sea un descubrimiento « propio » o « auténtico » del estudiante de bachillerato, sino que es saber, tener consciencia. En cambio, suprimir las determinaciones por alienación es liberar al hombre.

Tercera razón: como consecuencia de esa mezcla reaccionaria de determinaciones naturales constitutivas de la consciencia y determinaciones por alienación, el concepto existencialista de libertad, de nulidad de la angustia, llega a la misma paradoja, al mismo pseudoproblema que el concepto escolástico de libre albedrío: ¿ Quién es efecto el individuo libre, una vez destruidas las determinaciones naturales que le constituyen como tal individuo, que componen su ser ? El hombre libre sería tambien un vacío, un hueco, un punto abstracto como en el caso de los escolásticos.

Como se ve, también el concepto existencialista de libertad se basa en la separación metafísica del ser humano respecto de las necesidades o regularidades del mundo.

El ser humano no es un hueco puro en el mundo, que es lo que supone este concepto de libertad. El ser humano es un ente constituido como los demás, con la realidad, con la materia, según las leyes y necesidades del mundo; y así se presenta a la experiencia científica.

3. *Elementos comunes de esas nociones.*

1) Esos dos conceptos de libertad son negativos: la libertad según ellos se define como la ausencia de algo — de determinaciones naturales en la escolástica y de determinaciones naturales y sociales en el existencialismo.

2) Esos dos conceptos se basan en una separación metafísica, adialéctica, entre hombre (« libertad ») y mundo (« necesidad »).

Cualquier ciencia que trate del hombre — ya sea natural como la biología, ya sea social — parte necesariamente de la afirmación de una connaturalidad de hombre y mundo.

Crítica y estimación de las nociones metafísicas de libertad.

1) La separación metafísica adialéctica recoge una separación real, que hay que ver, sin embargo, dialécticamente y en su génesis histórica, a saber: el margen respecto del mundo que efectivamente suministra la consciencia al reproducir el mundo mismo, al reflejarlo.

2) Pero ese margen es dialéctico: sólo es separación dentro de la inclusión: el hombre está en contacto físico (radiaciones, etc.) con la cosa misma de la que, por la consciencia, está separado. La separación está cubierta por acciones y reacciones específicas que precisamente no serían posibles sin la separación misma.

3) El margen suministrado por la consciencia es dialéctico también en el sentido de producto de una evolución: igual que la consciencia misma, no es un dato inicial en la evolución biológica. La consciencia es un producto del trabajo. El hombre es el animal que trabaja, es decir, el animal cuya actividad biológica no da de sí sólo actos, sino tambien productos (Engels). La raíz de la libertad, como característica de la manifestación de la actividad humana, tiene quie estar pues en el trabajo.

4) Pero ese rasgo de la actividad humana, la productividad del trabajo, no está en absoluto fuera de las necesidades naturales. Está tan dentro de ellas como la actividad específica de cualquier otro animal.

5) Escolio: preguntarse por la naturaleza precisa de esa actividad biológica específicamente humana es tarea de la ciencia positiva. Dar respuestas filosóficas de detalle es anticiparse a la ciencia y correr el riesgo de hacer metafísica sin querer. La última afirmación filosófica posible en este terreno es general, no de detalle, y puede formularse así: esa actividad biológica, o la energía biológica correspondiente, tiene que ser una de las formas de manifestación de la materia, del ser real.

II. BASES PARA EL PLANTEAMIENTO CORRECTO DEL PROBLEMA DE LA LIBERTAD

(lectura fundamental: Engels, «La contribución del trabajo a la hominización de los monos».)

0. La anterior consideración crítica de la tradición filosófica especulativa nos permite avanzar hacia un planteamiento correcto. Este se basará en las dos conclusiones:

1) Aunque por su importancia comunicativa conservamos la palabra «libertad», el verdadero problema que está debajo de esa palabra *no puede ser* la pregunta metafísica: ¿es el hombre libre?, o sea, ¿está desligado de la necesidad natural?, sino otra. Es decir: el problema de la libertad tiene que ser replanteado en términos nuevos. El antiguo planteamiento propone un problema *a priori* irresoluble, y, por tanto, sin sentido: un pseudo-problema.

2) El planteamiento correcto de una pregunta referente a un rasgo propio del hombre tiene que basarse, directa o indirectamente, en el elemento más propio o esencial del ser humano: el trabajo. Empecemos por profundizar un poco en éste.

1) El trabajo es, ante todo, como la actividad de los animales, reproducción de la vida.

2) Pero, con la aparición del hombre propiamente dicho, es decir, del animal social y consciente, esa reproducción ha empezado ya a ampliarse en el sentido de una verdadera producción de condiciones nuevas de vida, por la acumulación social del trabajo y por la eficaz multiplicación de éste sobre la separación de las condiciones iniciales que suministra la consciencia. El trabajo es productor y motor de la evolución de la consciencia. Así ampliado, el trabajo es un concepto que integra el concepto general de práctica humana o práctica social, la cual es en principio creadora, productora de novedad (A diferencia de la actividad animal, que en este sentido no es ni trabajo pleno ni práctica, sino mero despliegue de energía).

3) Esta autoproducción — *no sólo reproducción* — del hombre y de su consciencia por el trabajo, por la práctica, es pues su rasgo esencial. A ella se refiere en última instancia la cuestión de

la libertad como característica específicamente humana. Y hay que recordar que se trata de:

1) La forma humana de la actividad general del ser vivo; por tanto, nada contrapuesto a la necesidad cultural, sino parte de ella.
2) Algo en principio consciente.
3) Algo esencialmente social.

III. LA NOCION FILOSOFICA ABSTRACTA O FORMAL DE LIBERTAD.

(Lecturas básicas: Marx, Esbozo de la crítica de la filosofía hegeliana del derecho; los dos artículos sobre la cuestión judía; Manuscritos económico-filosóficos de 1844).

1) La clásica noción de Spinoza (libertad es consciencia de la necesidad) no es tan buena expresión como parece de la noción comunista de libertad; pues sólo recoge completamente uno de sus rasgos, a saber, la *negociación de un aislamiento metafísico de la libertad humana respecto de la necesidad.*

2) Pero sólo recoge indirectamente el segundo de los tres elementos abstractos esenciales del concepto comunista de la libertad, a saber: su carácter positivo. Negada la separación absoluta o metafísica de necesidad y libertad, el concepto comunista de libertad no puede ser la mera negación de necesidad, un concepto meramente negativo; *la libertad es algo positivo añadido por el hombre al mundo y a la existencia,* y esa positividad añadida no es el mero pasivo reflejo consciente, sino *positividad activa.*

3) Ni tampoco de la fórmula de Spinoza el tercer rasgo importante del concepto comunista de libertad, a saber: que *ese añadido es práctico.* Con una fórmula varias veces usada por Marx y Engels, la libertad es el poder del hombre sobre la naturaleza y sobre sí mismo, lo que quiere decir sobre la naturaleza y sobre la sociedad que produce el propio ser del hombre. Como el «sí mismo» del hombre es el resultado del trabajo en sentido amplio, de la práctica social, esto puede decirse de otro modo con la siguiente fórmula, que podría presentarse como una definición formal abstracta o general aún: *la libertad es el dominio positivo y consciente del hombre sobre su práctica, basado en el conocimiento de la necesidad natural y social o histórica.*

4) A título de comentario podría añadirse que ese concepto

comunista abstracto de libertad es una corrección de una fórmula de Hegel en su Filosofía de la Religión que ha irritado exageradamente a muchos marxistas. « La libertad », dice Hegel, « consiste en no querer nada que no sea uno mismo ». La corrección comunista daría la siguiente fórmula: la libertad consiste en poder ser uno mismo.

Esa fórmula así corregida no es metafísica — aunque sea aún, ciertamente, abstracta — pues Marx ha definido de modo positivo, desde los primeros esbozos del materialismo histórico, la « mismidad » o « naturaleza » del hombre propiamente dicho, sin apelar a una naturaleza sustancial metafísica de tipo aristotélico.

IV. LA NOCION FILOSOFICA CONCRETA O MATERIAL DE LIBERTAD.

(Lectura básicas: Las dichas para el capítulo anterior, y además: Marx-Engels: La Sagrada Familia, La Ideología alemana; Marx: Miseria de la Filosofía; Marx-Engels: Manifiesto; Crítica del programa de Gotha.)

1) La anterior alusión a lo histórico indica que todo lo dicho hasta ahora ha sido abstracto: ha sido una aclaración — como fruto de la crítica de las concepciones especulativas de la libertad — de los términos abstractos que necesariamente tiene que usar, como teoría, la teoría de la libertad. Pero la filosofía comunista se define precisamente por ser un pensamiento concreto, una filosofía de la práctica, como ha dicho Gramsci, o, como tambien podría decirse, no una especulación sistemática al modo tradicional, sino la formulación general del esfuerzo creador de un nuevo mundo humano. Por eso la consecución del concepto concreto o histórico de libertad exige, por así decirlo, a la filosofía comunista de la libertad una autocrítica de los propios fundamentos abstractos.

2) Esa autocrítica o correción está dada, en realidad, por todo el materialismo histórico, del cual no se ha usado hasta este momento más que un par de principios elementales, y que es imposible, naturalmente, reproducir suficientemente aquí. Aquí habrá que limitarse a recoger los principales elementos del materialismo histórico que aún son absolutamente imprescindibles para completar concretamente, aunque sea en esquema, las anteriores nociones, poniendo éstas en relación con la realidad del desarrollo histórico de la práctica. Esos elementos son principalmente los siguientes:

a) La naturaleza de las sociedades presocialistas es clasista y tiene una división irracional del trabajo, lo que determina la práctica humana en toda la historia anterior al triunfo del socialismo (prehistoria de la libertad).

b) En todas esas sociedades clasistas, ninguna clase dominante ha representado duraderamente a la humanidad en su conjunto, sino sólo en los breves lapsos de tiempo en que protagonizó el derrocamiento de las antiguas clases dominantes cuyo dominio era ya incompatible con el desarrollo de las fuerzas de producción.

c) Por tanto, la expresión «el hombre» no está completamente usada, como verdaderamente significativa de toda la humanidad, cuando nuestra definición abstracta de libertad se aplica a cualquier sociedad no comunista. Más bien debería de hablarse de la libertad del hombre paleolítico, del hombre neolítico, del hombre esclavista, del hombre feudal, etc.; y en cada uno de esos casos, la libertad definida por el grado de dominio o poder humano en cada época sobre la naturaleza y la sociedad sería, propiamente, un grado de libertad de la clase dominante, usurpadora y beneficiadora del poder (o sea de la libertad potencial) de toda la sociedad.

d) Especialmente en toda la sociedad de economía mercantil — y en todos los sectores mercantiles de sociedades más arcaicas — incluso la libertad de la clase dominante (pero sobre todo, como es natural, la de las clases oprimidas) tiene un límite insuperable determinado por la *alienación*, es decir por la reificación o cosificación de las relaciones originariamente humanas bajo la forma de relaciones o conexiones ineluctables y más o menos imprevisibles entre cosas, hechos y situaciones materiales. — En sociedades más primitivas es más característico — y normalmente anterior — el nacimiento de otro tipo de alienación: La religión, forma típica de ilibertad de la consciencia, que nace de la cosificación de las relaciones humanas en relaciones transcendentes, para interpretar los fenómenos de una naturaleza ante la cual el hombre es impotente.

e) Por último, las contradicciones entre las fuerzas de producción de la humanidad y las relaciones de producción — o, lo que es lo mismo: las contradicciones entre la capacidad potencial de la práctica en cada época y las condiciones de ejercicio de dicha práctica — contradicciones que son el motor del cambio histórico cualitativo y dan el fundamento a las luchas de clases, permiten prever desde el siglo XIX el descenso de la última clase *particular*, la última clase definida por su modo particular de poseer los medios

de producción, que es la clase burguesa, y su derrota por la clase *universal* — o sea, sin particularidad jurídica estamental ni cultural — que es el proletariado. El materialismo histórico ve en esta clase — definida negativamente, sólo por su exclusión de la propiedad — la clase capaz de determinar con la sociedad de clases, mediante la generalización de su propia universidad y la conversión de esta universalidad negativa en universalidad positiva, o sea, mediante la supresión del dominio general humano sobre el trabajo, mediante la instauración de la sociedad comunista a través de la revolución. En la sociedad sin clases tendrá finalmente sentido concreto nuestra anterior definición abstracta de la libertad, pues para esa sociedad, la tal definición habrá dejado de ser abstracta, puesto que tendrá sentido concreto o histórico hablar del « hombre » o de la « humanidad », sin más distinciones ni cualificaciones de *orden sociológico*.

(Estos cinco puntos, que aquí se han resumido esquemáticamente, presuponen en realidad el rico y complejo núcleo del materialismo histórico. No hace falta decir, por tanto, que no basta lo aquí resumido para la plena formulación de lo que sigue. Este resumen en cinco puntos no es sino un recordatorio breve y pobre de las nociones implicadas o supuestas por la problemática concreta de la libertad. Por otra parte, se prescinde aquí de toda concreta referencia a la posible importancia de los instrumentos técnicos de producción recientemente descubiertos o inventados — electrónica, cibernética, automatización — sobre las fórmulas previsibles teóricamente de realización del dominio comunista de la humanidad sobre la naturaleza. Sobre esto hay, según creo, interesantes estudios soviéticos que no conozco, y además un par de publicaciones muy creadoras, aunque tal vez aún inmaduras, del filósofo marxista alemán Georg Klaus: el libro « La cibernética desde el punto de vista filosófico » y el par de artículos sobre trabajo creador y trabajo mecánico, en la Revista Alemana de Filosofía.)

3) Con esto, obtenemos el planteamiento correcto de lo que antes buscábamos: libertad concreta es ausencia de alienación, dominio de la humanidad sin clases sobre el trabajo y sus productos, visibilidad y tratamiento de las relaciones humanas como tales relaciones humanas, sin cosificación de las mismas y de las relaciones del hombre con la naturaleza como forma básica de la actividad específica del hombre, el trabajo intelectual y material.

4) Del anterior resumen, — y de todos los principios del

materialismo histórico recogidos por ese resumen — se desprende que el concepto comunista de libertad significa en la sociedad precomunista sólo una posibilidad. Su realización supone una actividad. Realizar ese concepto filosófico es conseguir la concreción superando la abstración. O sea: concretar la abstración, lo universal. Aquí se manifiesta, como en todo otro capítulo de la filosofía comunista, la indicación de Marx sobre la filosofía y la práctica (sobre todo en la «Ideología Alemana»): No es posible realizar la filosofía (como afirmación de necesidades esenciales humanas) sino superándola (en tanto que afirmación abstracta, o sea: Pasando a la práctica); y no es posible superar la filosofía (por la práctica) sino realizándola (o sea guiando con ella la práctica para que ésta no sea ciega). Con palabras de P. Togliatti: La teoría comunista de la libertad, por la naturaleza práctica del marxismo, se resuelve históricamente en una teoría de la *liberación*.

En este punto, según lo dicho, la filosofía comunista de la libertad desemboca en la práctica comunista de la libertad, en la lucha por la libertad. Pero antes de pasar a las líneas generales de esa práctica, conviene resumir brevemente el contenido de la libertad comunista, es decir, del objetivo de la lucha por la liberación:

a) La libertad comunista es universalmente humana, no de una clase de hombres. Es la concreción del universal «libertad», por hablar hegelianamente, del mismo modo que la sociedad comunista es la concreción del universal «hombre».

b) La libertad comunista consiste en la realización de unas condiciones en las cuales la práctica humana está exenta de alienación naturalista o social. Esto supone:

— La ausencia (dicho negativamente) de una impotencia ante la naturaleza como la que determinó la aparición de las religiones. O sea (dicho positivamente), un gran desarrollo del poder material del hombre sobre la naturaleza. Lo cual supone a su vez no un utópico alejamiento de la necesidad natural, sino una gran consciencia o conocimiento de ella.

— La ausencia (dicho negativamente) de una impotencia ante la realidad social como la que determinó, por ejemplo, la fetichización de la cultura burguesa. O sea (dicho positivamente) una alta consciencia o conocimiento de la necesidad social o histórica.

c) Esos dos supuestos de la libertad se resumen en este tercero: la fundación y desarrollo de una sociedad, la sociedad comunista, que hace posible:

— La superación de la alienación naturalista, al destrabar el desarrollo de las fuerzas productivas liquidando para siempre la contradicción esencial y objetiva (o sea, necesaria) entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción clasistas inmobilistas. (La liquidación de esas contradicciones necesarias y objetivas no acarreará, optimisticamente, la liquidación *a priori* de otras contradicciones posibles, accidentales o contingentes, subjetivas y no antagónicas).

— La superación de la alienación sociológica, al terminar con la ocultación clasista, objetiva e incluso ideológica de las necesidades básicas sociales, de las leyes históricas del comportamiento humano.

5) Dicho esto, puede pasarse a la transición de la filosofía comunista de la libertad a la práctica comunista de la libertad, o lucha por la libertad. Esta transición es dialéctica, es una mediación en la cual:

a) En el sentido teoría-práctica se obtiene una fundamentación de la práctica por la teoria.

b) En el sentido inverso, práctica-teoría, se obtiene una ulterior concreción de la filosofía comunista de la libertad. Pues aunque en este apartado el punto de vista no ha sido plenamente abstracto como en los dos capítulos anteriores, aún ha tenido, de todos modos, el rasgo abstracto de considerar en contraposición mera, aún a-dialéctica (sin mediación), la libertad pre-socialista y la libertad comunista.

c) La práctica comunista de la libertad, la lucha por la libertad que se produce en la sociedad capitalista, es la mediación dialéctica entre ambos contrarios. En ella se producen corrientes de influencia histórica en el sentido capitalismo-socialismo y otras inversas en el sentido objetivo socialista-situación capitalista.

d) El protagonista de esa mediación es el proletariado, por las razones que se han visto antes. Y la institución principal de la misma y del proletariado, desde el punto de vista de la lucha por la libertad, es el Partido Comunista.

Acerca del analisis de las ideologias y el « Gracian » de Tierno Galvan

Si partimos de la afirmación del joven Marx según la cual el lenguaje es conciencia « materializada », afirmación general ya verificada en investigaciones particulares (1); si partimos de que el comportamiento social y la práctica material explican, en último término las estructuras de pensamiento (2) y ofrecen un material de investigación « objetivado » — mensurable estadísticamente — que permite el acceso a la « comprensión » de las formas espirituales y culturales (3); si partimos de estos principios es, a su vez, indudable que el análisis de las ideologías ofrece un terreno de gran interés ya que las formas ideológicas sirven de puntos de referencia, de comprobación de fenómenos materiales. Es válida la afirmación de Mannheim: (4) « El pensamiento es un índice particularmente sensible del cambio cultural y social ».

Pero el análisis de ideologías puede desempeñar funciones específicas, permitir el rastreo de realidades que, por unas razones u otras, pueden ser sólo acesibles en este nivel « espiritual ».

En primer lugar dicho estudio de las realidades ideológicas tendría como objetivo el análisis de un bloque de cultura, nacional o de grupo. Es decir el estudio de lo que los hombres *creen ser,* la autocomprensión de los grupos sociales, a través de los moldes ideales que les ofrece la tradición.

---

[1] J. P. VERNANT, « Les origines de la pensée grecque ».

[2] Le Ny « Matérialisme et psychologie sociale », La Pensée, diciembre 1963.

[3] « Los símbolos no ofrecen jamás una significación intrínseca. Su sentido solo puede ser de posición y, por consiguiente, no nos es accesible en los símbolos mismos, sino remitiéndonos al contexto etnográfico... género de vida... técnicas, ritos, organización social », LÉvy Strauss, en « Esprit », noviembre 1963.

[4] Idéologie et Utopie, p. 84.

En la elaboración de ideologías, en este momento consciente de la vida social, hay un primer estrato, unos cimientos ideales, que son los que ofrece la tradición cultural y moral. Sobre éste, y modificándolo, se depositan las formas ideológicas que determina la situación presente del grupo. Puede decirse que las « ilusiones » que un grupo social tiene de si mismo son función de esas dos capas ideológicas: la tradicional y la que suscita el presente.

El estudio de la tradición cultural y moral es, de por sí, uno de los elementos necesarios a la comprensión de lo actual.

En el estudio de los motivos que forman el bagage cultural tradicional podemos encontrarnos con casos muy distintos. Por una parte, aquéllos en que una formación social, un tipo de sociedad, se ha desarrollado íntegramente dando origen a un núcleo ideológico coherente, llevando a sus últimas consecuencias teóricas las experiencias históricas.

Es el caso que ofrece el pensamiento francés del XVIII, tomado en bloque, cuya perfección — burguesa — lo transforma en un arsenal filosófico de posiciones que estarán a la base de toda teorización que no desborde, políticamente, los límites, las exigencias de la formación social burguesa.

Pero incluso en este caso, ese modelo cultural burgués ofrece a un examen atento, una serie de tensiones, de gérmenes de autonegación, de contradicciones que son la prueba de la complejidad del modelo cultural, la cual puede explicarse: *a*) en función de una estructura material estratificada en capas sociales; *b*) en función de las contradicciones internas de la sociedad en su conjunto; *c*) en función de las contradicciones que existen entre los diversos elementos ideales que forman el modelo — elementos científicos, políticos, es decir las diferentes capas o niveles de la superestructura, cuyo desarrollo es desigual.

Es indudable que la existencia de una tradición histórica e ideológicamente coherente repercute, de manera diferente, en la vida política del presente, en la elaboración de las ideologías, que una tradición más ambigua o confusa.

Este sería el segundo caso ante el que podríamos encontrarnos en el análisis de un bloque cultural tradicional. Sucede a veces, en efecto, que dicha tradición ofrece menos coherencia histórica. El caso de España es un ejemplo (5). Aquí, la tradición efectiva, la que

---

5 K. Vossler en la Introducción a la literatura española del Siglo de Oro aunque no lo resuelve plantea con agudeza el problema a que nos referimos

gravita aún sobre el presente en forma de actitudes, mitos etc., no aparece como un modelo cultural homogéneo sino que elementos preburgueses, elementos del pensamiento burgués «deformados» se insertan en un núcleo heterogéneo, en el que existen también elementos decididamente modernos.

La heterogeneidad de esa tradición conduce a grandes distorsiones en la elaboración ideológica con que los sociales tratan de comprender el presente.

La existencia de esos desniveles entre los diferentes elementos qu forman la tradición conduce, por un lado, a que existan — en principio — puntos de partida para una «confusión» ideológica, para una variedad de ópticas ideales y políticas que no existe allí donde la tradición cultural, mas homogénea, da origen, en general, a dos ideologías: la de la formación social existente y la de las fuerzas revolucionarias que tratan de suprimirla.

El desnivel de que hablamos enmascara, en cierto modo, las alternativas.

El bloque cultural heterogéneo de la posibilidad de que las tensiones del presente, las luchas políticas, se viertan en formas ideológicas tales que orienten a los grupos sociales en direcciones políticas objetivamente erróneas aún desde el punto de vista de sus intereses inmediatos; que la den a la vida política de ciertos grupos — en general las clases no fundamentales, campesinos, pequeña burgesía etc. — una dinámica mistificada, doblemente mistificada, ya que además de su *situación* no autónoma como clase, existe la deformación que introduce una tradición no adecuada al nivel histórico en que se plantean los problemas políticos.

Si, además, tenemos en cuenta que ideologías o fragmentos de ellas no desaparecen automáticamente con las situaciones reales que las han engendrado, tendremos que las pervivencias de ideales morales o culturales «pasados» incrementan las posibilidades de mistificación.

Esos elementos ideológicos «anacrónicos» pueden desempeñar funciones múltiples: acelerar, por caminos oblicuos, la toma de conciencia política ([6]) o frenarla al proponer ideales sociales cuya base es una vuelta al pasado.

Es preciso tener en cuenta que además de la efectividad «in-

«Quedó destruido el feudalismo (en 1521)... pero sin embargo las formas poéticas de la Edad Media continuaron en vigor».

[6] V. LANTERNARI, «Les mouvements religieux des peuples opprimés».

consciente» de la tradición cultural, ésta es utilizada como arma en el combate político, y de manera consciente. La reacción española nunca ha dejado de invocar su fidelidad, su enraizamiento en lo que ella ha definido como «tradición nacional».

Con un profundo sentido histórico y político Marx ha escrito:

«La tradición de todas las generaciones pasadas gravita sobre la conciencia de los vivos... Es precisamente en las épocas de crisis revolucionaria cuando los hombres evocan los espíritus del pasado, utilizan sus nombres, sus consignas, para presentarse ante la escena de la historia con un disfraz respetable y un lenguaje apropiado. La resurrección de los muertos sirve para exaltar las nuevas luchas» ([7]).

Esta es una adecuada descripción de ese fenómeno de utilización consciente del peso de la tradición de un grupo social o de una nación. Marx, unas líneas más adelante, señala que

«La revolución social del siglo XIX no puede encontrar su poesía en el pasado, sino sólo en el porvenir.»

En este planteamiento revolucionario — el mito consistiría en «concebir» las líneas del futuro — no cabe duda de que una de las tareas a realizar consiste en *demistificar la tradición*, en «suprimir toda superstición respecto al pasado».

Esta es la dimensión política del análisis de la tradición que nos parece puede realizarse segun varias direcciones: en primer lugar, *definiendo* cuáles son los principales elementos ideológicos que pesan sobre la vida política del presente; en sugundo lugar, sometiendo éstos a un tratamiento histórico y social, es decir, denunciando sus raíces y mostrando su verdadero contenido tanto en el presente como en el pasado.

Semejante trabajo conduciría a esterilizar la utilización reaccionaria y mistificadora del pasado y la tradición; a poner ante los grupos sociales más permeables a la mistificación el significado correcto de lo que creen ser su propia historia.

El problema de las capas secundarias

Por otro lado, en el nivel de las ideologías, aparecen con claridad fenómenos que en el análisis material pueden estar enmascarados, por diversas razones, que no son del caso.

---

[7] K. Marx, «El 18 de Brumario».

Veamos qué interés presenta el estudio de esos fenómenos secundarios.

Está claro que toda formación social tiene una dinámica que le es impuesta por su estructura fundamental, dinámica que se expresa en lo que los marxistas llaman «acción de la ley fundamental».

La acción de esta ley no es más que el reflejo de la contradicción fundamental en el seno de la sociedad; la contradicción entre las clases fundamentales.

Sin embargo esa ley general actúa de modo tendencial ([8]); la realización del modelo pasa por una amplia gama de posibilidades que se deben a las peculiaridades de la sociedad en concreto.

Dentro de las estructuras sociales existen toda una serie de capas sociales que, sin modificar el curso general de la ley fundamental, le dan impulsos, aceleran el proceso en un sentido u otro.

Estos estratos sociales secundarios y la presión que ejercen en el seno de la sociedad pueden ser más fácilmente accesibles en el plano de la dirección política o de los fenómenos ideológicos, es decir allí donde dichas capas sociales tienen su terreno de acción.

Estas capas sociales, por estar ligadas al aparato del Estado, es decir, al momento consciente, político e ideológico de la base, pueden no aparecer con toda claridad en un análisis puramente económico y, sin embargo, ser su importancia decisiva en el cuadro de la acción de la ley fundamental. Dichas capas sociales son el ejecutor o el ideólogo de las clases dominantes; están ligadas a ellas, pero poseen una autonomía relativa, pueden acelerar o frenar los procesos, darles un sentido u otro.

No es indiferente que una sociedad elabore esta mitología o aquélla porque, por un lado la «elección» depende del equilibrio social en su conjunto; y, en segundo lugar, la mitología puede determinar la entrada en acción de mecanismos políticos peculiares.

Esos mecanismos políticos no derivan directamente de la estructura fundamental de la sociedad sino que realizan la acción de la ley fundamental segun la presión de las capas secundarias asociadas al poder.

La estructura «neo-feudal» ([9]) de la sociedad española en los

---

[8] O. Lange, «Economie politique», PUF, 1962, 59 y sigs.

[9] Hobsbawnn y Dobb, «Du féodalisme au capitalisme», Recherches Internationales, n. 37. Sobre el concepto de neo-feudalismo, de época de transición y de ley fundamental.

siglos XVI y XVIII coincide, en su base profunda, con la turca ([10]) y sin embargo su dinámica, en concreto, presenta características originales debidas a la dirección política que desempeña el clero contrareformista ([11]).

Por otro lado, las capas sociales que ejecutan y justifican la situación sirven de puente entre las decisiones de la clase dirigente y la aceptacioón de éstas por parte de clases secundarias, no autónomas.

Una de las dimensiones de la lucha política es precisamente ésta: la de absorber ideológicamente a las clases intermedias. La importancia de la propaganda, del cuarto poder, no *data de hoy*. El religioso ha precedido al periodista ([12]).

Análisis ideológicos y epocas de transición

El análisis del aparato ideológico en los períodos de transición de una formación social a otra es de mucho interés. En tales etapas las relaciones de producción antiguas no han sufrido aún una transformación revolucionaria, aunque su crisis ha comenzado ([13]).

La nueva clase, aquella en cuyos intereses y práctica material germina la nueva sociedad — la burguesía en el siglo XVI — se adapta al estado de cosas, introduciendo transformaciones en el equilibrio del poder; elabora nuevos ideales y gérmenes de cultura, sin atacar de frente, en forma revolucionaria, la estructura social vigente.

En ese período de transición característico, la burguesía ocupa algunos sectores de actividad económica, pero todo ello en un cuadro general de acción política reformista ([14]).

Es decir, en tales períodos, la nueva clase antes de pasar a la lucha por el poder político — lo que requiere un grado de desarrollo superior — sienta los jalones de una alternativa ideológica. Esta

---

[10] K. Marx, « La Revolution espagnole », Ed. de Moscú. Su idea aparece confirmada en diferentes pasajes de la obra de Braudel « El Mediterráneo en tiempos de Felipe II ».

[11] L. Pfandl, « Introducción al siglo de Oro ».

[12] Especialmente la Compañía de Jésus cuya sensibilidad política en el terreno de la difusión de las ideas la transformó, ya en el XVI, en el brazo derecho de la contrarrevolución. Philipsson « La Contrerévolution religieuse au XVI siecle », Bruxelles, 1884.

[13] Cf. Hobsbawnn, op. cit.

[14] H. Pirenne, « Les villes du Moyen Age », Bruxelles, 1927.

alternativa ideológica tiene sus raíces en la práctica material de la clase en cuestión.

Ahora bien, lo característico de tales momentos históricos es que las viejas relaciones de producción, aunque están en crisis, no han sufrido aún — en sectores fundamentales como el agrario — transformaciones decisivas.

Cuando se trata de valorar, de precisar la orientación general de una sociedad como aquella a la que nos referimos — XVI y XVII en España, por ejemplo — el estudio de las formas ideológicas predominantes puede ser un verdadero complemento del estudio de los fenómenos materiales, económicos, y esto en dos sentidos: *a*) supliendo a la carencia de datos estadísticos o a la de análisis de los mismos; *b*) permitiendo generalizar y profundizar las apreciaciones que se desprendan del análisis económico, en la medida en que éste último no parezca decisivo.

El análisis ideológico permite captar fenómenos sociales incipientes, o parciales, que en el plano material coexisten con otros de signo contrario y ver cual es el peso y el sentido «estructural» de los mismos. Es decir en el mundo de las ideas — en tales épocas — la realidad del presente — su realidad socialcontradictoria y compleja, puede estudiarse con mayor claridad a través de los *mitos*, de la *conciencia* que la sociedad tiene de sí misma, porque en el mundo ideológico se reflejan, de modo simplificado o generalizado, las tensiones sociales, y las orientaciones dominantes.

Si tomamos en su conjunto la España del Siglo de Oro; si seguimos paso a paso la inmensa literatura histórica que se le ha dedicado, caemos en la cuenta de que la regresión ha comenzado ya hacia el final de la primera mitad del XVI.

Esta regresión significa, ni más ni menos, que los fenómenos de desarrollo capitalista sufren una detención y que la sociedad española abandona, en ese momento, la línea de desarrollo que se da en la Europa Occidental. Significa que España posee un Estado cuyo contenido de clase es muy distinto del que alienta en las monarquías francesa o inglesa.

Las bancarrotas, el incremento de la deuda pública, la falta de inversiones productivas, el parasitismo, la decadencia de la actividad industrial — que Lapeyre sitúa hacia 1560 — son hechos fehacientes a pesar de los esfuerzos de la reacción española por ocultarlos.

Ahora bien, si el análisis económico es bastante concluyente, el ideológico lo complementa y barre toda clase de dudas. A su luz

puede decidirse acerca del carácter negativo que, respecto al desarrollo económico del pais, tienen todos esos fenómenos.

Las distorsiones económico-sociales, ya evidentes a principios del XVII, han sido precedidas y preparadas por una serie de procesos regresivos que son evidentes en el terreno de la construcción cultural.

El estudio de éstos nos permite afirmar que la involución, la regresión o el marasmo observados en muchos aspectos de la vida económica y social del XVI, no son fenómenos de coyuntura, sino reflejan la degradación de las estructuras fundamentales de la Sociedad y el Estado.

Si bien es cierto que las « formas » políticas y administrativas del Estado español del XVI se parecen a las de los llamados « estados modernos » ([15]), la incursión en el terreno de la ideología y de la cultura nos permite decir que ese parecido es « formal »; que los contenidos que laten bajo esas formas son muy diferentes, en nada paralelos a los que se dan en los estados modernos. Estas perspectivas, planteadas con lucidez por Marx han sido luego confirmadas por la ciencia histórica ([16]).

En este dictamen, el análisis ideológico y cultural es imprescindible.

Bataillon, estudiando la novela picaresca ha sido llevado, por la estructura misma del género literario, a echar un vistazo sobre las entrañas de la sociedad que hizo posible tal literatura.

« Lo que distingue la sociedad española de entonces no es tanto la existencia de una clase de vagabundos... como el contagio del vagabundaje por todo el organismo social... La novela picaresca no existe sin contagio de la pordiosería ».

Igualmente podría concluirse tras el examen atento de otro fenómeno espiritual característico, original y tardío: la mística ([17]).

La existencia de formas literarias permite decidir acerca del sen-

---

[15] Tesis muy extendida en España. Cf. la introducción de J. A. Maravall al « Discurso sobre el origen de la Monarquía », de Martínez Marina.

[16] Marx partía de diferenciar dos contenidos dentro del « absolutismo » en los estados del XVI: por un lado aquél en que el absolutismo constituía el laboratorio en que se desarrollaba la burguesía — caso de la Monarquía francesa — y aquél en que el absolutismo tomaba un caracter retrógrado, neo-feudal, como en Turquía o en España. Esta idea de Marx ha sido luego corroborada. Cf. Oppenheimer, « L'Etat », Paris, 1913. Aspectos particulares del problema en las intervenciones de Vicens Vives y Braudel al Coloquio que el CNRS organizó en 1958 sobre « Carlos V ».

[17] Américo Castro, « Santa Teresa y otros ensayos », 1929.

tido de los fenómenos cuantitativos, profundizando en el significado de los últimos y dando acceso a lo cualitativo.

Zonas de historia políticamente activas

Si el análisis ideológico puede rendir todos estos servicios, también en este terreno puede definirse cuál es la zona histórica políticamente activa, es decir cuál es el período histórico cuyos problemas se debaten políticamente y en los que se encuentran armas de caracter ideológico.

En el caso de otro países — Francia por ejemplo — los métodos científicos de análisis y la estructura misma del presente han transformado en períodos políticamente neutros una gran faja del pasado nacional: los siglos prerrevolucionarios.

En el caso concreto de la historiografía y la política españolas la situación es muy distinta. El debate de búsqueda e interpretación de « ideales morales » llega en muchos casos, hasta el siglo XVI. El rastreo de las causas de algunas de las tendencias observadas en un pasado inmediato van, igualmente, a buscarse en aquella época.

Y no se trata sólo de que la pobreza cuantitativa y cualitativa de nuestros estudios históricos lo permita, sino de que las luchas presentes y los problemas no resueltos — el nacional, en lo que se refiere a estructuras políticas; la carencia de una poderosa tradición racionalista y científica en el plano cultural — obligan a plantearse preguntas acerca del contenido profundo de la experiencia del Siglo de Oro.

A este respecto, la temática, tan viva, de la Generación del 98, representa un jalón en la medida en que los interrogantes que el pensamiento liberal español del XIX (Llorente, Sampere, Picatoste, Fernando de los Ríos etc.) ha planteado en una óptica positivista, los hombres del 98 los mitifican y, planteándolos en el terreno de la abstracción filosófica o literaria, los conducen a un nivel radical: ¿ Qué es España ? pregunta en la que se pone en cuestión el pasado lejano — precisamente el período de construcción nacional, los siglos XVI y XVII —. Y esa pregunta radical — y justificada — tratan de resolverla — Unamuno, Ortega, Azorin, Machado — a la luz de un examen del XVI y de su experiencia cumbre: la reflexión cervantina.

Desde los dos puntos de vista, el de la valoración e interpretación del pasado nacional y el de la búsqueda de ideales morales,

la zona del pasado políticamente activa es, en España, muy profunda.

Por estas razones el factor tradición es muy virulento ([18]) y el análisis del mismo es fundamental, tanto por su persistencia como por lo que señalamos mas arriba, su complejidad, su « originalidad » respecto a otras experiencias nacionales europeas.

Esto nos obliga a tomar en serio la tarea de ir realizando un balance cultural, un análisis de la tradición española, y hacerlo, no con ánimo *erudito,* sino con una actitud abiertamente política y, como tal, *plantearnos ese trabajo en forma colectiva, sistemática y planificada.*

El Gracián de Tierno Galván

En esta perspectiva general en la que hemos querido sólo suscitar algunas *hipótesis de trabajo* — que habría que verificar, concretar — hemos colocado la crítica del prólogo que Tierno Galván dedica al « Político » de Gracián ([19]). Dicho prólogo, a pesar de su brevedad — 10 páginas — presenta un interés indudable. En primer lugar por su difusión, al menos en principio, entre los estudiantes; en segundo lugar porque en él se han recogido, en forma esquemática, una serie de ideas que aparecen en trabajos elaborados ultimamente en los medios universitarios españoles, y en los que se ha tratado de valorar algun aspecto de la tradición nacional.

Estos trabajos, a pesar de su aspecto aséptico, no dejan de presentar juicios de valor, opciones, que los transforman en materiales muy directamente políticos. En esta calidad abordamos el estudio de Tierno Galván.

En primer lugar nos limitaremos a realizar una crítica de los materiales científicos utilizados; al final trataremos de la relación que existe entre los errores cometidos por el autor y las opciones políticas, lo que nos llevará a hablar, brevemente, de algunas inconsecuencias del liberalismo español actual. Primeramente, en dicho prólogo se utilizan — como es costumbre entre nuestros « ensayistas » y profesores — algunas categorías histórico-culturales vagas, confu-

---

[18] Con ocasión de la publicación de la obra de Maraval « Las Comunidades » Fernández de la Mora, en « Ya » de 26 de diciembre pasado hacía una recensión crítica en la que, se hubiera dicho, se discutían problemas actuales, tanta era la virulencia política.

[19] « El Político », Ediciones Anaya, 1961.

sas, contradictorias incluso y, a partir de ellas, se justifican apreciaciones particulares y generales inadmisibles.

« El antihumanismo barroco, en el fondo, el antihumanismo de la Contrarreforma, consiste en negar la historicidad y el progreso que se insinuaron en el Renacimiento... » (pág. 7).

Que la polaridad Barroco-Renacimiento y ambas categorías sean consideraras como de gran valor operativo, como « modelos culturales » cuyo contenido es claro, y que a partir de esas estructuras generales, tan mal definidas, se pretenda interpretar la orientación general de un pensamiento — el de Gracián — y se establezcan relaciones entre éste y otros pensadores sobre la base de que todos ellos participan, comulgan, en la esencia del « barroco », es más discutible.

« La base de la *definición barroca* — leemos — no es la historia sino la naturaleza humana... Pero historia y naturaleza se consideran independientes, por lo que *el pensador político barroco* no cree en la perfectibilidad del hombre como especie... Lo que antecede justifica que ni en Maquiavelo ni en Gracián, dos actitudes polarizadas, aparezca la idea de progreso » ([20]).

O leemos mal o Tierno Galvan, con demasiada ligereza, a pesar de afirmar una polaridad, nos conduce a suponer la existencia de una semejanza entre los impulsos, el contenido profundo, del pensamiento de Maquiavelo y Gracián, y a la inclusión de aquél en un cuadro general « barroco ». He aquí la enormidad. La utilización de una de esas generalidades vacías de contenido científico en la forma en que la emplea Tierno Galván — « barroco » — falsea todo el análisis. El empleo de una segunda generalización, pero definida aún, y de la cosecha del señor Tierno Galván: la « definición barroca », remata este ejemplo de improvisación literaria.

El análisis que Tierno Galván va a desplegar sobre el « Político » de Gracián consiste casi sólo en explicitar algunas de las líneas de fuerza que forman el armazón de esa categoría confusa: el barroco:

« Así ocurre en el ámbito cultural histórico en el que Gracián vivió. Resulta que la definición gracianesca, en general el conceptismo barroco... define comportamientos y relaciones... » (pág. 6).

La primera observación es la siguiente: la noción de barroco

---

[20] Para las razones, completamente distintas, del pesimismo en Maquiavelo o en Gracián. Cf. RENAUDET, « Machiavel », pág. 72. El de Gracián tiene un carácter mucho más mitigado y marcadamente teológico.

no es clara. Se trata de una generalización, de una categoría cultural, cuyo contenido es o demasiado abstracto — es decir que engloba fenómenos dispares — o confuso — que viene a ser lo mismo. Este error de método en la construcción de categorías ha sido magistralmente denunciado en la « Crítica de la Economía politica » de Marx para que insistamos ([21]). Meter en el mismo saco, considerar como esencialmente semejantes, fenómenos que pueden participar de algunos elementos comunes, sin más análisis en profundidad, es renegar de toda seriedad histórica científica.

« La visión del mundo que se expresa en el manierismo es, en sí, esencialmente inarmónica, pero igualmente difundida en todo Occidente. La del Barroco, por el contrario, es más homogénea en sí, pero habiéndose desarrollado en las diversas regiones de la 'civiltá' europea se diversifica profundamente... El Barroco comprende en sí tendencias tan divergentes... que es dudoso se la pueda poner un común denominador... » ([22]).

Existe un barroco contrarreformista y un barroco que no lo es. Y ambos son radicalmente distintos en su contenido y motivaciones profundas.

Idéntico método utiliza el Profesor Tierno Galván cuando, a partir de analogías formales sienta establecido:

« Es una práctica que se inicia en el Renacimiento la de titular las obras con la palabra que designe cierta función social... Asi por ejemplo la obra de Castiglione 'El Cortesano'. Sin entrar en el estudio de las razones que motivaron esta práctica... es necesario considerar el proceso de creación de arquetipos... El 'Cortesano' es un prototipo... lo mismo acontece con el 'Príncipe' y el 'Político'... » (pág. 7).

Tierno Galván señala aquí una tendencia « formal », una característica general cuyo *valor informativo es nulo.* La generalización precipitada — tomada directamente de Burckardt — hoy absolutamente desvalorizada, le conduce a colocar bajo la misma etiqueta obras tan dispares y tan opuestas como la de Castiglione y la de Maquiavelo.

En líneas generales la metodología de Tierno Galván se caracteriza por la construcción de categorías, de generalizaciones, mal diferenciadas, aplicándolas luego para la comprensión de fenómenos concretos.

---

[21] Elienkof, « L'Abstrait et le concret », Rech. Intern., 33-34.
[22] Hauser, « Storia Sociale dell'Arte », II, 263 y sigs.

En el caso concreto de la caracterización « individualista » de Maquiavelo — lo que se llama su « renacentismo » — las consecuencias son enormes. Por un lado se olvida que definir correctamente el contenido profundo de Maquiavelo, de su pensamiento nos obliga a comprender la dimensión « sociológica » ([23]) « científica » ([24]) del mismo; a poner en primer plano este elemento que quiere decir que el « Renacimiento » es una época en la que se da *la reactivación política de las masas* ([25]). Por otro definir bien el pensamiento de Maquiavelo y todas sus dimensiones es fundamental porque como dice Fernando de los Ríos: « No es casual que fuera España el único país europeo en donde surgió una doctrina coherente de oposición al Maquiavelismo ».

Diremos de paso que en las páginas que comentamos Tierno Galván caracteriza a Maquiavelo *exactamente, en la misma óptica*, en que lo ha hecho toda la reacción española, *empezando por el Padre Rivadeneyra.*

Pero lo cierto es que esa utilización acientífica, acrítica, de categorías confusas rinde grandes servicios. Vamos a verlo enseguida.

Descartes y Gracián

Utilizando esa generalización, « barroco » y su descubrimiento, « la definición barroca », Tierno pasa a demostrar la similitud entre el « espíritu » que anima al cartesianismo y el que encarna en nuestros conceptistas.

La base de esta afirmación, la base próxima, está en una frase de Saavedra Fajardo en la que aparece la expresión « ideas claras y distintas ». Este argumento lo ha utilizado tambien el señor Maravall y *con la misma orientación con que lo utiliza Tierno*: AFIRMAR EL PARALELISMO ENTRE EL DESARROLLO CULTURAL ESPANOL Y EL EUROPEO EN EL SIGLO XVII y « replantear, desde un punto de vista desusado, el problema de la ausencia de espíritu científico en la España barroca » (pág. 6).

Se trata pues de una revalorización del pasado nacional, de una parcela importante y decisiva de ese pasado: el siglo XVII.

---

[23] MANNHEIM, op. cit., 52.
[24] RENAUDET, op. cit.
[25] « Religión y Estado en la España del XVI », 1957.

«Gracián y Descartes coinciden. Las ideas claras y distintas son el fundamento de su ambición intelectual» (pág. 5).

No es cuestión de entrar en un análisis, ni siquiera rápido, del pensamiento cartesiano. Sería pedante pretenderlo, como es irresponsable afirmar lo que afirma el señor Tierno. Pero se nos permitirá el que hagamos algunas observaciones.

Recordaremos que la distinción, en el reino de las ideas, establecida por la primera *Regla* entre las que se presentan como evidentes y aquellas que sólo son susceptibles de duda, esa differenciación pasa por la frontera, ya abierta, entre las cualidades primarias y las secundarias, de forma que en Descartes, el mundo de la física «se transforma de ciencia, hasta entonces, de las cualidades sensibles, obscuras, fugitivas, en una que no considera más que las naturalezas verdaderas e inmutables».

Este proceso de limpieza de las cualidades secundarias es fundamental en la constitución de la ciencia moderna y se hace en *rebelion frente a la escolastica.*

Tenemos que recordar estas tésis elementales porque el señor Tierno parece haberlas olvidado.

El desarrollo del pensamiento cartesiano — la metafísica posterior a la física — no obliga a reconocer que tras la fórmula «ideas claras y distintas» no hay una exigencia de perfección «retórica» sino un pensamiento fisico matemático. Por ello se ha podido escribir:

«Hay experiencias, acompañadas de medida y cálculo... que sugieren leyes NUMERICAS sobre el fenómeno preciso que estudian... Las otras experiencias no pueden conducir más que a teorías DESCRIPTIVAS» ([26]).

El tipo de relaciones que abordará la «definición barroca» cartesiana será el de las «RELACIONES CUANTITATIVAS» y Brunschwig ha podido decir que Descartes introduce «la existencia de un orden de conocimiento radicalmente distinto de él de la perpepción» ([27]).

¿Tiene algo que ver este cuadro racional con el definir aforismático de Gracián? No se objete que el contenido político humano de la obra del último impide esta elevación al plano racional, no perceptivo.

En el plano del pensamiento político la experiencia de la re-

---

[26] BREHIER, «Historia de la Filosofía».

[27] «Les progrès de la conecience», 1927, 136.

ducción a leyes, la elevación por encima de lo puramente perceptivo, el acceso a las realidades últimas de la vida política, las estructuras «objetivas» del poder, ya se ha dado y, precisamente, en Maquiavelo, en ese Maquiavelo que se transforma en la bestia negra del pensamiento político español del Siglo de Oro ([28]).

En Gracián, y en gran medida en el conceptismo español, la expresión indirecta» «entre metáforas y alusiones eruditas» no representa, ni mucho menos, un alejamiento científico, una elevación abstracta, por encima del plano de la percepción, sino que consiste en un método de reorganización de materiales PERCEPTIVOS para reforzar POETICAMENTE, su significación gracias a las nuevas relaciones que se establecen en el mundo de la imagen.

El nivel en que se mueve Gracián — y su empalagosa erudición, desordenada, lo denuncia bien a las claras — indica que su PENSAMIENTO POLITICO se desarrolla en un plano precientífico, anecdótico y, por consiguiente, no político.

Gracián no opera, ni en esta obra ni en ninguna otra, esa reducción de lo político a estructuras «objetivas», sociales, que es lo que caracteriza el «sociologismo» de los pensadores realmente modernos, como Maquiavelo o Bodin.

El paralelismo que postula Tierno Galván entre el desarrollo cultural español y el científico, europeo, o cartesiano o como se quiera, es *un puro mito.*

Recòrrase el opúscolo de Gracián en cuestión. No se hallará sino un despliegue monótono, inoportuno, pedante de erudición caótica, mezclado con consideraciones de TIPO PSICOLOGICO, al nivel del confesonario.

Esta reducción de la política a las condiciones PSICOLOGICAS Y PERSONALES del monarca supone una degradación intelectual frente al sociologismo de un Maquiavelo. Este «realismo» de nuestros pensadores políticos, siempre pegados al dato «anecdótico», incapaces de elevarse al nivel en que la política se traduce en tensiones de GRUPOS ([29]) no es sino ramplonería. Este psicologismo representa la liquidación de toda actitud verdaderamente política.

Por ello un autor ha descrito el fenómeno de degradación intelectual que se produce en el pensamiento político español del XVII

---

[28] «Maquiavelo define correctamente la estructura del Estado... Investiga y define los medios, matemáticamente más seguros, para fundar y conservar el estado republicano», RENAUDET, op. cit., 141.

[29] A veces aparece esta óptica en Quevedo, pero esto es otra cuestión.

diciendo que la «metafísica política deja el sitio a la psicología religiosa» ([30]).

Todo esto nos conduce a una observación de carácter general. El replantear de manera desusada — por otra parte, no tan desusada — la valoración de la experiencia «barroca» en España, nos parece desplazado, sobre todo si se hace tomando como motivo un opúscolo como el «Político» de Gracián.

Si hubiéramos de dar nuestra opinión diríamos que dicho replanteamiento no es posible ni con motivo de un examen de Gracián ni de ningún otro escritor político de nuestro «barroco».

Pero esto no es lo esencial.

Lo fundamental estriba en que un hombre como el señor Tierno Galván, representante merecido de uno de los sectores de la oposición democrática, puede abrazar, aunque sea de modo parcial, indirecto, tésis que coinciden con las que sus predecesores, los grandes liberales españoles, combatieron sin descanso.

Lo fundamental estriba también en que la óptica del señor Tierno Galván frente a algunos problemas de la tradición española coincide con la de otros liberales — el señor Maravall, por ejemplo — lo que indica que en dichos medios democráticos existen incorrecciones de tipo teórico de importancia.

Dichas incorrecciones no podemos explicarlas. Nos interesa señalarlas solamente. Y señalar su importancia política.

Las opiniones del señor Tierno Galván tienen mucho peso en los medios estudiantiles, tanto por su prestigio universitario como por el político Esto le obliga al señor Tierno a una máxima exigencia, a un sentido de responsabilidad, incompatible con ligerezas como la que hoy hemos criticado.

J. Valdés

---

[30] R. Larrousse, «Essai sur la philosophie politique de l'ancienne Espagne», Thèse, 1937, 113.

Goytisolo oyó a Cuba. Si Sartre pareció haberla visto (a veces pareció haberla visto a través de un microscopio: una reflexión acerca de las moscas, la masa viscosa del azúcar haciéndose y la casa-quinta de un central azucarero le sirven para analizar científicamente el pasado cubano) y Huberman y Sweezy haberla computado y Taber (vivido y morido: Taber fue herido, casi muerto en Playa Girón) y Warren Miller (convivido) y René Demagny (sentido con todos los sentidos) y Annia Francos (charlando hasta por los codos) parecieron vivirla de una manera o de la otra, Juan Goytisolo oyó la Revolución Cubana. Al menos, esta era su primera ocupación en Cuba, oir el habla de los cubanos. Esta es la característica primera de « Pueblo en marcha ». A simple vista (que suele ser siempre la vista de los simples) no es esta una preocupación que tenga nada que ver con la política o con la revolución o con las revoluciones políticas. Sin embargo Hegel se fascinaba por la manera en que el lenguaje era vehículo de las ideas y, con más profundidad, atribuía a Adán un poder metafísico sobre las cosas, al nombrarlas. Marx y Engels (pero sobre todo, Marx) aparecen preocupados por el lenguaje aun en sus escritos menos « platónicos » (y aunque empleo el término entre comillas no está de más recordar que me refiero al momento en que Platón declara que el conocimiento de las palabras lleva al conocimiento de las cosas); como cuando Marx dice en *La sagrada familia*: « La libertad es la expresión francesa de la unidad del ser humano, de la conciencia genérica y de la relación social y humana del hombre con el hombre ». Creo ver en la frase « la expresión francesa » una alusión al idioma francés, cosa que no se asombraría dado el carácter a menudo irónico de ciertas expresiones de Marx (*cf.* en lo más abstruso de *El capital* la referencia de como van las mercancías al mercado). Stalin, en otro contexto, es evidente, mostró una preocu-

pación por el lenguaje y su relación con las estructuras sociales, que hubiera sido más sano que no revelara — como ocurrió finalmente con muchas de sus incursiones en el campo de la cultura.

Goytisolo oyó el idioma cubano, por primera vez, en París, en la visita de algunos cubanos, en la lectura de cierta literatura cubana que comenzaba a tantear el camino de una expresión más veraz y, por tanto, más literaria, y en los discursos de Fidel Castro, posiblemente. Venía, pues, con una noción de la lengua de los cubanos, como venía con una noción de Cuba y de la Revolución Cubana. Estos rudimentos podían asimilarse a los recuerdos infantiles que cuenta al comienzo del libro (Goytisolo tuvo un abuelo enriquecido en Cuba y de los relatos familiares y las litografías de la *Ilustración Americana*, obtiene un « recuerdo infantil » cubano, muy pintoresco, pero, por lo mismo, o para mejor decir: en la leyenda familiar, muy verdadero) o a la toma de conciencia posterior (en este capítulo inicial Goytisolo refiere cómo Cuba devino de una ilustración, una amenaza, una referencia y, finalmente, una esperanza) o la súbita necesidad de radicalizar est conciencia: de hacerla radicar, de echarle raíces en alguna tierra: « Gracias a la Revolución, Cuba había irrumpido una vez más en la esfera de mis preocupaciones más urgentes y, a medida que colmaba mi anterior vacío con su estímulo, y sustituía mi desánimo con su esperanza, su presencia me resultó indispensable ».

Goytisolo se enamoró dos veces, tres veces en Cuba. Se enamoró de Cuba, del pueblo cubano en revolución (« Las seis provincias de Cuba viven con igual entusiasmo el proceso de la Revolución y sus hombres poseen las mismas cualidades de nobleza y dignidad de quienes he intentado retratar en estas páginas »). Se enamoró del habla de los cubanos. Y se enamoró de la ciudad de Manzanillo.

> « Hay ciudades cuya personalidad se impone como una evidencia al viajero desde el instante de su llegada y otras que requieren un acercamiento minucioso, un proceso de adaptación lento y difícil. Las hay también a las que el forastero no se adaptará jamás y su encuentro será como el de dos personas que, después de saludarse en el aeropuerto o estación de ferrocarril, se despiden para no volverse a ver... Cuando visité Manzanillo por primera vez me pareció que conocía a la ciudad de toda la vida ».
>
> (« Pueblo en Marcha »)

Mi niñez transcurrió entre aquellos recuerdos y, aún ahora, la nostalgia del mito infantil obsesiona mis noches de insomnio...

Pero antes de llegar a Manzanillo, a la ciudad «conocida de toda la vida», a los mitos infantiles, Goytisolo encuentra la realidad revolucionaria en una forma primitiva y sincera, en el letrero pintado en el frontis de un bohío: ESTA CASA ES CUBANA Y ESTAMOS DISPUESTOS A DEFENDERLA PATRIA O MUERTE VENCEREMOS. El letrero está precedido por la imagende un negro sentado en una mecedora junto a una barraca. Va seguido por las palabras cubanas del chofer: «A los diej añoj amarran el machete y tumban caña igual que loj ombre dijo el chofer».

> «En el hablar de los cubanos el español se está convirtiendo (este gerundio, estas líneas son prueba de ello, creo) todos los días en otra cosa diferente. Ya hay diferencias bien marcadas no sólo de fonética (como se admite generalmente), o de ortografía (que quizás se admita), sino de sintaxis (que muy pocos en Cuba y en España quieren admitir). Hay en Cuba una riqueza del español que viene de los términos arcaicos, dejados en la isla como un recuerdo de la colonia; la riqueza de los términos indios, que son como restos de un naufragio: todos los indios a bordo de la isla han muerto, pero quedan a flote sus dulces nombres, sus poéticos términos que nombran árboles (ceiba, abey, yarey), frutos (ananá, papaya, mamey) y pueblos y ciudades y países (Gibara, La Habana, Cuba misma); la riqueza de los idiomas africanos: el lucumí, el arará hablados por muchos negros todavía no sólo con gracia, sino con un dejo arcaico, como han comprobado los africanos que han visitado a Cuba. Hay también, la corrupción del español por la diversa pronunciación trasatlántica (los españoles dicen At-lántico, nosotros A-tlántico, por poner un ejemplo oportuno), la corrupción por el contacto con el inglés, la corrupción por abandono del idioma de los conquistadores, que se deteriora todos los días, como sus fuertes y sus templos y sus palacios: así pasó en Hispania la antigua con el idioma de los latinos. Hay también el influjo de la publicidad, del cine, de la vida moderna, que contagia todo lo estable y lo pone en crisis y lo modifica. Hay, en fin, una pobreza del español, pero como creo que la pobreza es riqueza tanto como creo que la riqueza es pobreza (más claro: nuestra

riqueza de palabras indias, es nuestra pobreza de un idioma aborigen, inversamente; nuestra pobreza del español es la riqueza de *nuestro* español; es decir, del *cubano*), no veo lejano el día en que tengamos no un dialecto cubano, como casi lo tenemos ya, sino un idioma cubano. Hay, por último, una estructura especial del español de Cuba (determinada, por supuesto, por una estructura geográfica, histórica, económica radicalmente diferentes a la del español y también por una estructura mental totalmente distinta), una ausencia de purismo, de prurito clasicista (estoy a punto de poner *clasista*), de lengua castiza que conservar, pulir, limpiar, esplender y, también, imponer, que es una flexibilidad, un relajamiento también, y al mismo tiempo que le permite al cubano abandonar las palabras a su propia suerte, mientras incorpora sin rubor el neologismo, la palabra bárbara o corrupta o depravada, el giro popular, facilitan asimilar nuestra estructura del idioma hablado en el idioma escrito. En fin, que el idioma cubano ha sentado sus bases, quiéranlo o no los académicos de ambos lados del At- o del A-tlántico ».

(G. Cabrera Infante en « Los cubanos hablan », ensayo)

Estas palabras estaban dichas casi con el mismo énfasis en una entrevista publicada de intento por el tiempo en que Goytisolo fue atacado por un periodista cubano, más atento a los borborismos burocráticos que a las palabras del pueblo. « Pueblo en marcha » habia aparecido en forma de entregas en el magazine del diario « Revolución » y el crítico de una revista de gran circulación publicó una carta llena de sentimientos demasiados oportunos. En la carta se acusaba a Goytisolo de « insultar al pueblo cubano ». El insulto mayúsculo era poner el oído en la tierra y hacer que el pueblo hablara, casi por primera vez, en con su propia lengua.

— Loj imperialista ladran, pero ya no puén mordé — dice un miliciano — Dede lúltima guerra han entrao en un periodo de decadensia hitòrica y, el día en que no le sía posible eplotar a lo demá pueblo, loj obrero y lo negro se le sublevarán y será el fin del capitalismo.

— Ven acá, mira lo que pasen Santo Domingo... Si una nasió depierta ninguna ecuadra la pué parar.

— Si señol — dice Juan Angel. — ¿Poc qué sinó loj Etaujunío quej un paí tan grande no sía comio a Cuba quej tan chiquitica? Pocque saben que tó lo pueblo ettán con nosotro y que, como pongan la mano acá, le da calambrina.

(« Pueblo en Marcha »)

Los académicos (o los dogmáticos: como ustedes prefieran) a los lados de At/Atlántico ponían, no sin razón, el grito en el cielo: en Cuba se hablada un lenguaje doblemente subversivo: se estaba destruyendo el idioma de Cervantes (y de Weyler y de la dominación colonial) se estaban « pervirtiendo » los conceptos de Marx (y de Stalin, ¿por qué no decirlo?). En esta libertad de lenguaje había también una libertad pareja para interpretar la historia: por primera vez en América el marxismo dejaba de ser letra muerta para convertirse en un guía para la acción — a veces, en una apresurada explicación a posteriori de acciones realmente revolucionarias. « Pueblo en Marcha » lo revelaba en sus páginas, en las que un pueblo dejaba de ser un mito para convertirse en una realidad eterna y cambiante y, por ello, transformadora. Hombres de la tierra y del mar, provincianos y pueblerinos aprendían la Revolución mientras la hacían y si estudiaban los conceptos, sabían también transformarlos en un lenguaje en que estaban todas les preocupaciones históricas y, a la vez, la vida de todos los días. Los cubanos que Goytisolo había oído hablar (y que tan bien hacía hablar en su libro, en un retrato noble y claro y duradero, por veraz) discutían su presente histórico y, mientras encendían el habano habitual, interpretaban a Marx y a Engels. A veces, la discusión cambiaba para tópicos de una sensualidad vital: las mujeres, el sexo, el amor. ¿Cómo es posible que este pueblo dialéctico, en marcha, no hablara, no amara, no odiara, no tratara de cambiar la vida con el desenfado de su nueva libertad?

Esta dualidad, esta dialéctica del canto está contenida en esta despedida:

« Al rayar el día siguiente, mientras iniciaba el regreso a La Habana, comprendí que la región de Manzanillo — y Cuba toda — había calado hondo dentro de mí. Pensaba en Juan Angel y Manuel, en los compañeros de Ramón y los pescadores del Mégano, en la maestra que no temía a la muerte y en el mayoral ofendido en su condición de hombre. En la

Revolución que había puesto en marcha a uno del os pueblos más nobles del mundo, y supe que, en adelante, vivir alejado de él, no sería para mí una separación, sino un destierro».

O tal vez en este ofrecimiento de un regalo, tan cubano:

— *Asettalo, chico — dice. — Queto é Cuba.*

Guillermo Cabrera Infante

En el panorama uniforme y un tanto monótono de la novela española de la postguerra la publicación de « Tiempo de silencio » (Biblioteca Formentor, Ed. Seix-Barral, Barcelona 1962), constituye un acontecimiento de primera magnitud. La obra de Luis Martín-Santos rompe, en efecto, con la estrecha concepción de un realismo de tipo naturalista que priva hoy entre la mayoría de los jóvenes autores y entronca, como vamos a ver, con la mejor tradición realista de la novela picaresca y con el empleo dialéctico de la ironía, tal como lo praticaba nuestro gran escritor del siglo XX, Mariano José de Larra.

Las recientes y numerosas encuestas que se han llevado a cabo en España respecto al tema arte fín en sí o arte comprometido prueban de modo concluyente que la mayoría de los escritores y artistas reivindican su responsabilidad social y el deber de tomar partido ante una realidad injusta. Con entusiasmo creciente los autores consultados manifiestan su propósito de contribuir a la transformación de la sociedad y reclaman una literatura de urgencia, un teatro y una poesía de agitación. Los escritores quieren mostrar la sociedad tal cual es, sin mistificaciones ni máscaras. El retrato que trazan de ella tiende a convertirse progresivamente en acusación: Se trata de señalar de manera inequívoca a los responsables, de combatir a campo descubierto contra los opresores. De tal suerte la literatura se ha ido trocando poco a poco en el reino de los « buenos » y los « malos ». Y aplicando mecánicamente la definición de Brecht — « descubrir los nexos causales de la sociedad, revelar los puntos de vista dominantes y los puntos de vista de quienes dominan... » etc. — el realismo aparente de algunos autores encubre, al fin y a la postre, una forma nueva de idealización.

Frente a esta « idealización » involuntaria del pueblo, Martín-Santos opone una visión descarnada de la sociedad española, víctima

de veinticinco años de franquismo, en la que todas las clases sociales son objeto de un exámen tan implacable como lúcido. La rocambolesca historia de Pedro, el joven investigador preocupado por el virus hereditario de una determinada cepa de ratones cancerógenos importados da Norteamérica, le sirve de pretexto para realizar una cala en los distintos estratos sociales de Madrid, cuya composición humana nos desvela con ironía áspera y, a trechos dolorida, de un diablo cojuelo: su despiadado retrato de la capital (pags. 11-15), la macabra descripción del barrio de chabolas (« ¡ De qué maravilloso modo allí quedaba patente la capacidad para la improvisación y la original fuerza constructiva del hombre ibero !! Cómo los valores espirituales que otros pueblos nos envidian eran palpablemente demostrados en la manera como de la nada y del detritus toda una armoniosa ciudad había surgido a impulsos de su soplo vivificador!... »), la forma de presentar el increible universo del incestuoso chabolista criador de ratones llamado Muecas (« Gentleman-farmer Muescathone visitaba sus criaderos por la mañanas donde sus yeguas de vientre de raza selecta, refinada por sapientísimos cruces endogámicos, daban el codiciado fruto purasangre »), la radiografía del café literario estilo Café Gijón (...« y así nunca alabando, criticando siempre, palmeando aprobadoramente en el hombro del menos dotado de los circunstantes... hablando sin parar y no escuchando, aseguran entre todos la continuidad generacional e histórica de ese vacío en forma de poema o garcilaso que llaman literatura castellana »), parecen brotar, a momentos, de la pluma de un nuevo Larra, extraviado en el inmenso cementerio del siniestro Madrid de nuestros días. Martín-Santos maneja la ironía con una habilidad desusada entre nosotros y, bajo la máscara burlona de su sonrisa, se nos revela un moralizador de gran talla. Su pintura de los calabozos del Ministerio de la Gobernación, por ejemplo, podría figurar honrosamente en cualquier antología de humor negro a lo Quevedo o a lo Goya. Pero es tal vez, en su sátira hiriente de las conferencias filosóficas de Ortega y Gasset donde su pluma alcanza a rivalizar mejor con el arte siempre nuevo y aún no superado de Fígaro: « solemne, hierático, consciente de sí mismo, dispuesto a abajarse hasta el nivel necesario, envuelto en la suma gracia, con ochenta años de idealismo europeo a sus espaldas, dotado de una metafísica original, dotado de simpatías en el gran mundo, dotado de una gran cabeza, amante de la vida, retórico, inventor de un nuevo estilo de metáfora, catador de la historia, reverenciado en las universidades alemanas de provincia, oráculo, periodista, ensayista,

hablista, el-que-lo-había-dicho-ya-antes-que-Heidegger, comenzó a hablar... ». A lo largo del libro, Martín-Santos demuestra conocer bien los recursos del idioma — sin abusar nunca de ellos — y su prosa es, por lo general, sencilla y eficaz, adaptada perfectamente a las peripecias y andadura del tema.

El argumento de « Tiempo de silencio » ofrece en sí menos interés. Junto a ambientes certeramente captados (el de la pensión en donde se alberga Pedro, con sus tres generaciones de mujeres o el del salón de la madre de Matías) y personajes dibujados con trazo firme (el Muecas y su familia, Dorita y la suya); algunos protagonistas (Matías, Cartucho) y situaciones (el asesinato de Dorita) me parecen fallidos. A veces los monólogos de Pedro resultan asimismo algo reiterativos, como si su autor los hubiese escrito con excesiva prisa. Pero se trata de defectos menores en una primera novela que sitúa ya a Martín-Santos entre los mejores exponentes de la novelística española actual y prueba de modo muy oportuno la variedad de caminos que se ofrecen al escritor español de hoy dentro del ancho e inexplorado campo del realismo.

Ramón Vives

En torno a un libro: «Militarismo e industria» [1]

Uno de los contrastes más señalados de nuestra época consiste en el deseo unánime de los pueblos en conservar la paz, por una parte, y el crecimiento progresivo de los armamentos atómicos y del poder de destrucción, por otra. ¿ Cómo explicar este aparente contrasentido? A esta pregunta y a muchas otras de las referentes al alarmante crecimiento del militarismo norteamericano contesta de una manera plenamente satisfactoria el libro de Victor Perlo «Militarismo e Industria» que nos proponemos comentar.

La obra de Victor Perlo no defiende ninguna ideología política. Se trata únicamente de un estudio hecho por un economista norteamericano sobre las razones económicas que determinan el alarmante crecimiento del militarismo en su país y sobre las consecuencias beneficiosas que para su economía supondrían el cese de la carrera armamentista y el desarme general..

Desde las primeras líneas, Perlo se dirige resueltamente a la raíz del problema: «¿ Es la fabricación de armamentos — se pregunta — una fuente de superbeneficios, como alegan algunos, o bien una contribución a la defensa nacional por parte de un grupo de sacrificadas compañías, como sostienen los portavoces de éstas? ». La respuesta a esta decisiva pregunta nos resuelve definitivamente el aparente contraste señalado más arriba entre el deseo unánime de los pueblos por conservar la paz y el crecimiento incesante de los armamentos atómicos. Y Perlo responde con datos copiosísimos. Tomemos sólo unos cuantos, relativos a los beneficios de las industrias militares y de las inversiones en el extranjero derivadas de la tensión internacional.

— El beneficio sobre el valor neto de *todas las compañías* fue

---

[1] «Militarism and Industry», por Victor Perlo. Lawrence and Wishart. Londres, 1963.

de 5,4% en 1952 y de 6,7% en 1955. Por el contrario, ese mismo beneficio, antes de deducir impuestos, fue, *para las compañías de aviación*, de más de un 50% anual durante los tres años. En 1953, la compañía Boeing alcanzó un 68,3% y la Lockheed un 74,1%.

— La Allison Division (General Motors), durante el período 1952-56 consiguió un beneficio de más del 200% anual sobre el capital invertido en empresas militares, sin contar los beneficios ocultos.

— En 1959, los beneficios de las inversiones en el extranjero de General Motors fueron 166 millones de dólares.

— En 1960, los beneficios de las inversiones de los Estados Unidos en el extranjero sobrepasaron los 10.000 millones de dólares.

La pregunta que se formula Perlo queda así ampliamente contestada: el motivo real de la persistencia de la guerra fría y de la tensión mundial lo constituyen los fabulosos beneficios de una minoría concentradísima, para la cual la fabricación de armamentos representa un negocio superlucrativo que es preciso mantener e incrementar. Este hecho era ya patente, indudablemente, en el ánimo de las conciencias más progresistas de nuestra época. Sin embargo, por lo que se refiere a la segunda postguerra y al caso particular de los Estados Unidos, faltaba todavía un estudio sistemático con una aportación masiva de datos estadísticos que lo corroborase definitivamente. « Imperialismo e Industria » viene a llenar esta laguna de una manera plenamente satisfactoria.

El fenómeno histórico queda explicado, pues, una vez más, por los factores económicos. Para ocultar esta base real, el « irracionalismo consecuente » recurrirá una y otra vez a la mistificación y al idealismo. Y, como última manifestación de éste, aparecerá el lenguaje abstracto, absolutamente carente de contenido real: la defensa del « mundo libre », de la « civilización occidental », etc. Una vez emprendido este camino, una vez invertida la realidad, lo que menos importa ya es el límite al que pueda llegarse, por paradójico que éste sea. El *Herald Tribune* del 15 de noviembre del 1961 publicaba un resumen de una conferencia de prensa concedida por Nelson Rockfeller, en la que éste

« ...puso especial énfasis en que la salvación del mundo libre reposa decididamente sobre su poder nuclear... Su punto de vista consiste en que la bomba ha sido y está siendo desacreditada con fundamentos morales, a pesar de lo cual sostiene que es tan inmoral matar diez seres humanos como matar centenares o centenares de millares... Pero, principalmente, se muestra descontento con que la

Administración no haya intentado convencer al pueblo de que la bomba no es un monstruo que haya de ser considerado con horror y espanto, sino que, por el contrario, constituye la única esperanza del mundo libre contra la dominación comunista, que sería inevitable por cualquier otro medio».

Frente a esto, la crítica objetiva del materialismo histórico en las palabras de Lenin[2]: «La prueba del verdadero carácter social, o, mejor dicho, del verdadero carácter de clase de una guerra, no se encontrará, claro está, en su historia diplomática, sino en el análisis de la situación *objetiva de las clases* dirigentes en todas las potencias beligerantes». El señor Rockefeller es un dirigente de la economía y de la política de su país. Y ¿cuál es su «situación objetiva»? Recurramos de nuevo a Victor Perlo: «La familia Rockefeller es, económicamente, la más poderosa del mundo. Su fortuna personal... fue evaluada por el autor en unos 3.500 millones de dólares en 1956, mientras que las compañías controladas por la familia o por la Standard Oil poseían activos que superaban los 61.000 millones de dólares».

Uno de los tópicos más esgrimidos por el capitalismo norteamericano consiste en los efectos beneficiosos que la realización del programa militar produce a *todas* las clases sociales del país. Victor Perlo analiza, a este respecto, quiénes son los que realmente financian los fabulosos gastos que entraña la construcción masiva de armamentos nucleares. Y las conclusiones no son menos elocuentes:

«Por una parte están los 33.000 millones de dólares en sueldos y salarios pagados como consecuencia de la realización del programa militar. Por otra, los 26.500 millones de dólares de impuestos pagados por la clase obrera para usos militares, *más el trabajo de seis millones y medio de asalariados*. Este cálculo muestra que seis millones y medio de trabajadores venden su fuerza de trabajo por un ingreso neto de 6.500 millones de dólares, es decir, poco más o menos, 1.000 dólares por trabajador al año. Por supuesto, ningún trabajador de los Estados Unidos aceptaría emplearse en esas condiciones. Sin embargo, la clase obrera norteamericana en conjunto, lo hace, aunque inconscientemente... El sacrificio en términos económicos representa el trabajo gratuito de más de cinco millones de trabajadores, ya que la compensación pagada a los seis millones y medio, descontados

---

[2] «El imperialismo, fase superior del capitalismo», Vladimir I. Lenin. Obras Escogidas, tomo I. Ediciones en Lenguas Extranjeras. Moscú, 1960. Prólogo a las ediciones francesa y alemana, pág. 726.

los impuestos, es menor que la paga normal de un millón y medio de ellos».

Pero la obra de Perlo tiene, eminentemente un carácter constructivo. Lejos de limitarse a trazar una denuncia contra los principales interesados en mantener la guerra fría, dejando para otros la responsabilidad de modificar la situación, el autor emprende por sí mismo esta difícil tarea. Y lo hace, inteligentemente, manejando los mismos resortes que el grupo a quien combate. Planteada como está la discusión en términos económicos, Victor Perlo acepta el arma de su adversario y demuestra, valiéndose de la teoría, los resultados beneficiosos que, para la economía de su país, supondría el emprender resueltamente el camino del desarme y de la distensión internacional. Así, aparecen sucesivamente los efectos económicos de la detención de la carrera armamentista sobre la situación de la Balanza de Pagos, sobre el ciclo económico y sobre el crecimiento a largo plazo.

* * *

La obra de Victor Perlo llega en un momento oportuno. El año anterior a su publicación se promulga la encíclica «Pacem in Terris». Poco después tiene lugar en Moscú la firma del Tratado de suspensión de pruebas nucleares, que constituye sin duda alguna, la consecución más positiva lograda hasta ahora en favor del mantenimiento de la paz. Por último, el 1 de enero de este mismo año, el primer ministro soviético, Nikita S. Jruschov, dirige un mensaje a todos los gobiernos, invitándoles a llegar a un acuerdo para solucionar pacíficamente los conflictos territoriales. La coexistencia pacífica se impone progresivamente como solución al más urgente problema de nuestra época. La obra de Victor Perlo representa, en este sentido, una aportación de primer orden en favor de la gran aspiración de los pueblos: la conquista de su derecho a la paz.

Alberto García

Asistimos en España, de algún tiempo a esta parte, a una revaloración del diálogo político. Clausurando una tremenda etapa de silencio, empiezan a salir libros, ensayos y revistas que se encaran con la realidad, exploran el porvenir político y proponen, a partir de la ideología oficial, emplazamientos desde donde afrontarlo.

Este es un fenómeno del más alto interés. Durante largos años, mediante la persecución implacable de sus adversarios, la dictadura había logrado provocar una reacción de repulsión hacia la política: era al « noli me tangere », la raya que no se podía pasar. Paradojicamente convertida en terreno acotado de sus anatematizadores —los ortodoxos del régimen— la política se hizo puro monólogo arbitrativo.

Ahora ha comenzado la destrucción del mito; la tierra maldita empieza a ser invadida por los heterodoxos. « CUADERNOS PARA EL DIALOGO » valen por una prueba. Su novedad estriba, ante todo, en que nacen para promover el diálogo político y la política dialogal.

Para que esto ocurriera ha tenido —cierto es— que correr mucha agua bajo los puentes. Fué preciso que la clase obrera se recobrara de la derrota del treinta y nueve y que su lucha por la justicia social y la democracia alcanzara niveles cómo los de la primavera del 1962 y el verano del 1963. Toda la política española va inscrita hoy dentro de ese formidable flujo que está modificando el clima de nuestra vida pública. Pero fué preciso también que el mundo comenzara a salir del « período glacial » de la guerra fría y el « anticomunismo de espada », como alguien le ha llamado, y se diera un hecho tan cargado de significaciones como la encíclica « Pacem in Terris », cuyo fuerza liberatoria sobre los católicos españoles ha sido tan grande como la sensación de desconcierto que ha sembrado entre los fariseos del « Estado Cristiano ».

De esa doble correlación de acontecimientos ha salido el soplo vivificador que estremece hoy el panorama social español y hace posible la aparición de revistas como esta que dirige el profesor Ruiz-Gimenez.

* * *

Sería prematura cualquier tentativa de situar la revista en éste o aquél cuadrante del horizonte político. De un lado, porque el pensamiento de su director parece aún solicitado por impulsos contradictorios; de otro, porque los dos números que tenemos ante nosotros son insuficientes para abordar tan delicada operación. De lo que sí se puede hablar, sin riesgo de error, es de su eje de marcha que, desde posiciones católicas, enfila a un régimen de libertades.

Esta primera precisión de su itinerario nos coloca ante una pregunta, cuya dilucidación preocupa ya a «CUADERNOS PARA EL DIALOGO»: ¿Bajo qué formas, desde qué partidos conciben los diversos sectores católicos españoles su actuación política?

Las respuestas que hasta ahora nos brindan varían según sea el ángulo visual que unos u otros elijan para considerar el problema.

Desde una visión éticorreligiosa, el señor Ruiz-Gimenez, en su «Carta abierta a José María Pemán», declara que se resiste a vincular el apelativo «cristiano» a cualquier empresa política, «al fin y al cabo, contingente y opinable». No será superfluo señalar que su criterio coincide con el que ha expresado José Luis L. Aranguren en una reciente obra: «La tranquila instalación en un "partido confesional" para, embozado en él, es decir, en el nombre de "cristiano", echarse a surcar las turbias aguas morales de *toda* política, sin temor al escándalo, es o simplicidad o fariseísmo» («Etica y Política», pag. 125).

A esta postura, que satisface formalmente los escrúpulos morales del católico sin resolver, sin embargo, su drama interno (=cuál debe ser su conducta política como cristiano y como demócrata) opone el catedrático Aguilar Navarro consideraciones que encontramos presididas por la preocupación política. Dos argumentos esgrime en pro de un partido abierta y declaradamente democristiano: la aspiración a conciliar al católico español con la democracia y la necesidad de impedir que los grupos sociales y políticos reaccionarios se atrincheren en el cristianesimo; «Soy democristiano —declara— para impedir que esos grupos sociales y económicos hagan del cristianismo su parapeto y su justificación militante».

Bien se alcanza que no es la cuestión del rótulo lo que se ventila en el fondo: son distintas maneras de entender la intervención de los católicos en la lucha política, distintas concepciones sobre la profundidad de los cambios democráticos que se avizoran, distintos objetivos derivados de distintos intereses.

El debate queda abierto; pero ya a la altura que hoy se presenta proyecta luz sobre dos extremos que precisan un tanto la posición del director de «CUADERNOS PARA EL DIALOGO»:

1. — Que se orienta hacia un campo de actividad política marginal a la democracia cristiana o, lo que es lo mismo, apunta hacia otro tipo de partido o movimiento.

2. — Que pone el énfasis en la vertiente social de dicho movimiento, cuyas principales exigencias programáticas serían estas tres: Radical reordenación de las estructuras socio-económicas. Perfeccionar el ordenamiento jurídico-político. Decidida democratización de la enseñanza.

Por contraste con las adjetivaciones que subrayan la radicalidad de las medidas de intención social y cultural, llama la atención la *cautelosa fórmula que matiza las de orden político.*

¿Cómo entiende el profesor Ruiz-Gimenez perfeccionar dicho ordenamiento? La pregunta forzosamente quedará en suspenso hasta que aporte nuevos elementos de juicio; pero, junto con ella, seguirá flotando también la sospecha de que intente aplicar a la arquitectura de la democracia módulos de una estructura política radicalmente antidemocrática, pero en cuya capacidad de evolución interna acaso siga confiando.

En el número 2 de «CUADERNOS PARA EL DIALOGO» hemos parado nuestra atención en un comentario al libro de Paolo Ungari «Alfredo Rocco e l'ideologia giuridica del fascismo»; la idea que lo resume, aunque referida a Italia, tiene valor también para España:

«El sistema institucional del fascismo no servía a la sociedad, sino al mantenimiento de los recursos del poder en manos de un pequeño grupo, y en ningún caso podía haber desembocado en un sistema moderno de libertades sociales».

En efecto, la democracia no es posible en nuestro país a partir del *perfeccionamiento* de la actual ordenación jurídico-política, sino de su *destrucción*. Esto nos parece elemental incluso de cara a las realizaciones socioeconómicas que propugna el señor Ruiz-Gimenez. Sin una radical democratización del poder político, no es posible una radical reforma social.

Agreguemos, en fin, esta última, pero fundamental orientación acerca de las posiciones políticas del promotor de «CUADERNOS...»: su resuelta defensa de los Derechos del Hombre y de las libertades públicas.

* * *

La idea de diálogo, que campea como divisa en la cabecera de la nueva revista, se abre paso con fuerza incoercible. La comparten los hombres más inteligentes de diversas tendencias; su vigencia es tal que ya no es raro espectáculo ver a los ministros del dictador solicitando el «diálogo» —aunque este necesite la escolta de dos pares de asépticas comillas—. De aquí que hayamos de aceptar como algo lógico que la tolerancia de publicaciones legales, en los que la intelectualidad liberal exteriorice sus deseos de diálogo, pueda entrar en el juego de tales ministros como una forma de brindarla válvulas de escape a fin de detener su deplazamiento hacia el campo de la acción extralegal y estorbar su entendimiento con las fuerzas más radicales de la oposición. Como es obvio, en ese juego entraría también el propósito de desvirtuar el diálogo con los resortes de la censura, drenándole su savia democrática.

Los peligros y dificultades que acechan al diálogo no han pasado inadvertidos a la redacción de «CUADERNOS...»; en «Razón de ser», deja constancia de ellos y los contempla como «aguijón y estímulo» de su empresa. Si los invocamos no es, pues, para proyectar sombras de escepticismo sobre una aventura que concibe como lucha y combate, sino, al contrario, para alentarla midiendo su complejidad y su estatura.

Conscientes de que para tan azarosa navegación se hace indispensable una buena brújula, muchos colaboradores de «CUADERNOS...» han centrado su atención en la problemática intrínseca del diálogo. Las cuestiones que, de una u otra forma, se someten a análisis son las siguientes: ¿Qué diálogo necesitamos en España? ¿Con quién? ¿Para qué?

En su más alta acepción, el diálogo a que España aspira se nos aparece como una práctica colectiva, multiple, institucionalizada, de las distintas clases sociales, partidos políticos e instituciones intermedias de todo género; es decir, como una sociedad dialogante. Pero mentar esta aspiración es tanto como mencionar a la democracia: el diálogo así entendido es, hoy por hoy, una *meta* a alcanzar.

Al nivel de la realidad presente, el diálogo ha de ser ***un medio.***

Ante todo, para entendernos. Esto es lo que nos propone «CUADERNOS»: «facilitar la comunicación de ideas y sentimientos entre hombres de distintas generaciones, creencias y actitudes vitales, en torno a las concretas realidades y a los incitantes problemas religiosos, culturales, económicos, sociales, políticos... de nuestra cambiante coyuntura histórica».

La diversidad o la divergencia de opiniones no son, de por sí, obstáculo para el diálogo, sino su lógica premisa: sin diversidad o divergencia, el diálogo no tendría objeto. Pero, al propio tiempo, aquél reclama ciertos campos de coincidencia, «una mínima afinidad», como certamente observa José Blasco. Para empezar, mínima afinidad en cuanto a la necesidad del propio diálogo. Es, por ejemplo, evidente que las singulares resonancias reivindicativas que entre nosotros cobra la palabra diálogo se deben a que fué violentamente proscrito hace un cuarto de siglo, sin que hasta la fecha se haya restablecido. Pos eso es atinada la tesis de «CUADERNOS...»:

«El diálogo se debe brindar a todos, a excepción, naturalmente, de aquellos que lo proscriban».

Una mínima afinidad en cuanto a sus *objetivos* es, asimismo, indispensable y, al llegar a este punto, Juan Luis Cebrián nos invita a dar un nuevo paso por el camino del diálogo:

«Hacia la verdadera "praxis"... es adonde se debe ir. Al diálogo hecho acción. A la comprensión convertida en colaboración mutua».

De esta suerte, llegamos desde el diálogo *para entendernos* —escuela para el diálogo democrático de mañana— al diálogo *para lograr un entendimiento* —que ayude a aproximar, ese mañana—.

A este nivel, el diálogo nos descubre toda su dialéctica instrumental, dinámica. De su eficacia potencial no cabe dudar. De su posibilidad, tampoco: solo requiere la recíproca disposición a entablarlo. Mas, por su misma naturaleza, desborda ya, evidentemente, las páginas de una revista.

* * *

Cualesquiera que sean las fórmulas políticas en que cristalice su actividad, queda al margen de toda duda el papel que está llamado a desempeñar en España el movimiento de inspiración católica. Pero que nadie cometa la torpeza de desconocer que el movimiento marxista será, igualmente, una fuerza de primera magnitud. Dicho con frase orteguiana, esto hay que aceptarlo «como

se acpta el avance de nuestro sistema solar hacia la constelación de Hércules».

Es, por lo tanto, un imperativo categórico que católicos y marxistas ensayemos desde ahora mismo el diálogo, conscientes de nuestra responsabilidad. Pues, en definitiva, el porvenir de España puede depender, en no escasa medida, de la capacidad de diálogo de que unos y otros demos prueba.

De aquí que nos interese vivamente la actitud de «CUADERNOS» hacia el marxismo. Esta actitud viene dada, en lo esencial, por su explícita recusación del «anticomunismo retórico y farisaico» y por la implícita disposición a dialogar con los marxistas, que no se excluyen en la apelación «a todos los hombres de buena voluntad, hállense donde se hallen y vengan de donde vinieren».

Concedemos a estos dos postulados el valor de una posición de principios.

El que ella no les impida rechazar «el transfondo ideológico del marxismo» entra también en el curso lógico de la actitud dialogante. Cuando Juan XXIII proponía en sus recomendaciones pastorales distinguir entre una teoría filosófica y los movimientos históricos *que se inspiran* en ella, estaba diciendo a los católicos que el diálogo no presupone abdicación ideológica.

Pero esa actitud dialogante reclama que se vaya soltando el lastre de las imputaciones anticomunistas, los tópicos, las afirmaciones gratuitas que aún se arrojan, como cantos puntiagudos, sobre la cabeza del marxismo. Esos vestigios de lo que Pemán llamaba «hirsuta pelambrera» deben peinarse también en el diálogo con los marxistas.

Veinticinco años de incomunicación forzosa han ido acumulando cantidades ingentes de material aislante, de incomprensiones y de deformaciones que han hecho intransitable el camino del comercio de las ideas: es preciso desescombrarlo cuidadosa, pacientemente. Dialogando.

La nueva revista ha desplegado el velamen a los vientos del diálogo. De él anda España harto necesitada. Creemos que a despecho de los escollos y las limitaciones que interponga en su ruta la censura, pude ser un vehículo eficaz para el entendimiento de cuantos aspiren a crear un clima de convivencia.

Por nuestra parte quisiéramos, desde estas notas, haber abierto el diálogo con «CUADERNOS PARA EL DIALOGO».

Luis Costa

Conclusiones de un debate entre cineastas cubanos

Por el rigor de su articulación teórica y el indiscutible acierto de su formulación —a la vez concisa y sugestiva—, ha parecido interesante a la Redacción de *Realidad* dar a conocer a nuestros lectores las siguientes conclusiones de un debate entre intelectuales y artistas cubanos, dedicados al trabajo creador en el campo cinematográfico. Independientemente de otros significados, estas páginas parecen elocuente demostración del vigor y del nivel ideológico ya alcanzado por la vida cultural en la República Socialista de Cuba.

En una sociedad socialista,

1) la promoción del desarrollo de la cultura constituye un derecho y un deber del Partido y del Gobierno;

2) las ideas y tendencias estéticas viven necesariamente en lucha;

3) el desarrollo general del arte está determinado por la existencia de esa lucha y por el carácter de sus condiciones;

4) el carácter necesario de la lucha, como forma de existencia de las ideas y tendencias estéticas, implica que proclamar la coexistencia pacífica entre las ideas y tendencias estéticas equivale a proclamar una ilusión. Por razones idénticas, condenar la coexistencia pacífica de ideas y tendencias estéticas significa una ilusión;

5) la lucha de ideas y tendencias estéticas supone, necesariamente, la coexistencia de ideas y tendencias estéticas;

6) fijar las condiciones de la lucha entre ideas y tendencias estéticas supone, por lo tanto, determinar las condiciones de la coexistencia entre ideas y tendencias estéticas;

7) fijar las condiciones de la coexistencia entre tendencias o ideas estéticas equivale, por lo menos, a reconocer carácter de necesidad a los siguientes principios:

a) cultura sólo hay una. Herencia de la humanidad, cristalización histórica del trabajo creador de todos los pueblos y todas las clases, la herencia no es, exclusivamente, expresión de los intereses de una clase o pueblo determinados.

No existen una cultura bur-

guesa y una cultura proletaria antagónicamente excluyentes.

El carácter universal de la cultura impone, como tarea de la mayor importancia, la preservación de la continuidad de la cultura y la consiguiente comunicación efectiva entre las más valiosas expresiones culturales de todos los pueblos y todas las clases.

Los clásicos del marxismo-leninismo han dejado testimonios incontrovertibles de la necesidad de esta tarea.

Lenin, en el párrafo cuatro del Proyeto de Resolución al Congreso del Proletkult, escrito en 1920(decía: «El marxismo ha conquistado su significación histórica como ideología del proletariado revolucionario porque no ha rechazado en modo alguno las más valiosas conquistas de la época burguesa, sino por el contrario, ha asimilado y reelaborado todo lo que hubo de valioso en más de dos mil años del pensamiento y la cultura humanos».

Engels escribió:

«Por lo que se refiere al aspecto estético de la enseñanza, el señor Dühring tendrá que construirlo todo sobre nada. Toda la poesía anterior tiene que ser desechada en bloque. Habiéndose prohibido radicalmente la religión, excusado es decir que no podrán tolerarse en las escuelas esas "tendencias" del género mitológico o de otro carácter religioso, cualquiera que sea, que tanto gustaban a los poetas. Tambien hay que desechar el misticismo poético, tal como, por ejemplo, lo ha cultivado con gran tesón Goethe. En estas condiciones, estamos viendo que el señor Dühring no tendrá más remedio que decidirse a proveernos tambien de esas obras maestras de poesía que responden a las superiores exigencias de una imaginación conciliada ya con la inteligencia y en que se refleja el auténtico ideal que representa la consumación del mundo. No debe vacilar en hacerlo. Su comuna económica sólo conquistará el mundo cuando avance al paso de carga del alejandrino conciliado ya con la inteligencia».

Marx, según palabras de su biógrafo Franz Mehring, «permaneció siempre fiel a sus viejos griegos, y a todos los miserables mercaderes que querían desviar a lor obreros de la cultura antigua, los habría echado del templo a latigazos».

A modo de síntesis y conclusión de las referencias anteriores, este párrafo del Manifiesto Comunista: «El antiguo aislamiento local y nacional en el que cada cual se bastaba a sí mismo, deja lugar a relaciones universales, a una interdependencia universal de las naciones. Y esto, que es verdad para la

producción material se aplica tambien a la producción intelectual. Las obras de una nación se convierten en propiedad común de todas las naciones. La estrechez de espíritu y el exclusivismo nacionales se hacen cada vez más imposibles, y de las numerosas literaturas nacionales y locales se forma una literatura universal »;

b) las categorías formales del arte no tienen carácter de clase. El arte, fenómeno social, está condicionado por agentes que trascienden a su propia naturaleza. Una prueba, entre otras, consiste en que la expresión de nuevos contenidos requiere del artista la búsqueda y realización de formas nuevas.

Pero el arte no se reduce a sus determinantes exteriores. El arte es un reflejo de la realidad y, al mismo tiempo, una realidad objetiva. Como tal, actúa sobre sí mismo y es, en primera instancia, un determinante esencial de su propio desarrollo.

El hecho en sí mismo evidente de que, por ejemplo, Thomas Mann, burgués liberal por sus ideas, haya sido mejor escritor que Dmitri Furmanov, marxista-leninista, demuestra que existe un criterio específicamente estético, irreductible a las posiciones ideológicas de ambos escritores.

La existencia de ese criterio cobra aún más relieve, si se considera que no hay contradicción entre la ideología de Thomas Mann y el contenido ideológico de *La Montaña Mágica*, como tampoco hay contradicción entre el marxismo-leninismo y la ideología presente en *Chapaev*.

El ejemplo anterior, y el criterio cuya existencia demuestra, no son sino expresión particular de la independencia relativa que se manifesta en el desarrollo de las formas artísticas, con respecto al nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, con respecto al carácter de las relaciones de producción y, por ende, con respecto a la lucha de clases. « En cuanto al arte — escribió Marx en la introducción a su Crítica de la Economía Política — ya se sabe que los períodos de florecimiento no están, ni mucho menos, en relación con el desarrollo general de la sociedad, ni, por consiguiente, con la base material, el esqueleto, en cierto modo, de su organización ».

Por lo tanto, como expresión del principio de libertad formal, en la lucha de ideas y tendencias estéticas, la victoria posible de una tendencia sobre las otras, no puede ser consecuencia de la supresión de las demás, atribuyendo carácter de clase a las formas artísticas, sino resultado de su superación teórica y, sobre todo, práctica.

La supresión de expresiones

artísticas, mediante el procedimiento de atribuir carácter de clase a las formas artísticas, lejos de propiciar el desarrollo de la lucha entre las tendencias e ideas estéticas — y propiciar el desarrollo del arte —, restringe arbitrariamente las condicciones de la lucha y restringe el desarrollo del arte.

¡ Patria o muerte !

¡ Venceremos !

Raul Molina, Manuel Pérez, Ramón Piqué, Oscar Valdés, Humberto Solás, Miguel Torres, Alberto Roldán, Iberé Cavalcanti, Fifelis Sarno, Antonio Henriquez, Pastor Vega, José de la Colina, Tomás Gutierrez Alea, Sarah Gómez, Octavio Cortázar, Mario Trejo, José Massip, Julio García Espinosa, Roberto Fandiño, Idelfonso Ramos, Jorge Fraga, Amaro Gómez, Fernándo Villaverde, Octavio Basilio, Pedro Jorge Ortega, Manuel Octavio Gómez, Fausto Canel, Nicolás M. Guillén y Fermín Borges.

Dado en la Habana, a los 18 días del mes de julio de 1963. Año de la Organización.

Documentación

Los intelectuales contra la tortura y por las libertades democráticas

« Excmo. Sr. Ministro de Información y Turismo
Ministerio de Información y Turismo
MADRID

Excmo. Sr.:

En correspondencia al diálogo entablado con V.E. sobre determinados hechos que nos producen una viva inquietud como españoles, nuevamente tratamos de interesar la atención de V.E. ya que, según el testimonio de espontáneos corresponsales que quizás se dirigen a nosotros en nuestra calidad, pública y visibile, de intelectuales que han manifestado en más de una ocasión su postura humanista, se están produciendo en Asturias, hechos como los siguientes:

1) La muerte del minero Rafael Gonzalez, de 36 años, a consecuencia de los malos tratos recibidos el día 3 del actual mes de septiembre en la Inspección de Policía de Sama de Langreo. La responsabilidad de este y de otros hechos de los reseñados a continuación se atribuye al capitán de la Guardia Civil don Fernando Caro, de 28 años, natural de Melilla, destinado a aquella Inspección hace aproximadamente un mes, y al cabo Pérez, hoy ascendido a sargento, y desde hace tiempo residente en la citada localidad de Sama de Langreo. Se dice que el citado capitán Caro viste un traje de deportes durante los « interrogatorios ».

2) En el mismo día y lugar, a las 4 de la tarde, se produjo la castración del minero Silvino Zapico, que tuvo que ser hospitalizado. A su esposa se le cortó el pelo al cero.

3) Al minero Vicente Baragaña, de la barriada de Lada (Sama de Langreo), le han sido quemados los testículos.

4) Un minero llamado Alfonso, vigilante de primera del Fondón, retirado por silicosis y actualmente cobrador de la Previsora Bilbaina de Seguros, fue maltratado por el hoy sargento Pérez, el cual le había amarrado previamente. Comoquiera que esto se hacía en presencia de la esposa de Alfonso, ésta se arrojó sobre el sargento, con objeto de impedir que continuara: el cual la golpeó y cortó el pelo al cero, operaciones que se realizaron a la vista de su marido, cuyo cuerpo fue después abandonado en el exterior y recogido por un compañero suyo, de nombre Senen, que lo trasportó a su casa de Lada. Avisado un médico, « cuyo nombre se oculta por razones de seguridad », éste manifestó que « no sabía por dónde empezar », tantas eran las lesiones que presentaba al cuerpo de Alfonso.

5) El minero Alfonso Zapico, da Lada, fue maltratado hasta producírsele una fractura de pómulo, boca reventada, etc. Fue hospitalizado (puede tratarse del caso anterior).

6) Los mineros Jerónimo Fernandez Terente (casado, un hijo) y Jesús Ramo Tevera, como otros diez que con ellos están en la carcel de Carabanchel (Madrid), fueron objeto de malos tratos.

7) Everardo Castra, casado, con tres hijos, sufre desequilibrio mental como consecuencia de las torturas, y está internado en el Manicomio Provincial «La Cadellada». Fue detenido cuando escribía un letrero: «El Pueblo se vengará», en una tubería de la Duro Felguera.

8) Constantina Perez Martinez («Tina»), de la Jocara, y Anita Braña, de Lada, fueron maltratadas y se les cortó el pelo al cero. El marido de Tina está en la cárcel desde las huelgas anteriores.

9) Juan Alberti, de Lada, y otro minero cuyo sobrenombre familiar es «Chocolatina», fueron obligados a golpearse entre sí, en la Inspección de Sama de Langreo. Como realizaran un simulacro de pelea, fueron golpeados brutalmente, después de lo cual les visitó el capitán Caro, que comentó: «Qué burros sois. Cómo os habéis puesto!».

10) Una mujer, cuyo nombre se desconoce, fue golpeada en el vientre, cuando ella trató de hacer valer su estado de embarazada para evitar los malos tratos. El capitán Caro replicó al golpearla: «Un comunista menos». El hecho se dice sucedió en la mencionada Inspección de Sama de Langreo.

Son hechos, Excelencia, que de ser comprobados, cubrirían de ignominia a sus autores, ignominia que también nos cubriría a nosotros en la medida que no interviniéramos para impedir que tales vergonzosos actos se produzcan.

Es por lo que, respetuosamente, rogamos a V.E. interese de las autoridades competentes una investigación sobre las presuntas actividades de dicho capitán Caro y sobre todos estos presuntos hechos en general, asimismo que solicitamos de V.E. la pertinente información sobre todos ellos. Ruego que elevamos a V.E. sin otros títulos que los que nos confiere nuestra condición de intelectuales, atentos a la vida y a los sufrimientos de nuestro pueblo.

Atentamente saludan a V.E.

Vicente Aleixandre, Académico de la Lengua; Pedro Lain Entralgo, Académico de la Lengua y ex-Rector de la Universidad de Madrid; Valentín Andrés Alvarez, Catedrático y ex-Decano de la Facultad de Ciencias Políticas y Económicas de la Universidad de Madrid; José Luis Aranguren, Catedrático de Etica de la Universidad de Salamanca; José Luis Sureda, Catedrático de Derecho Político de la Universidad de Salamanca; José Luis Sureda, Catedrático de Economía de la Universidad de Barcelona; Angel Latorre, Catedrático de Derecho Romano de la Universidad de Barcelona; Paulino Garagorri, Profesor de la Universidad de Madrid; Jose Bergamin, escritor; Gabriel Celaya, poeta; Antonio Buero Vallejo, dramaturgo; Alfonso Sastre, dramaturgo; Fernando Baeza, editor; José María Castellet, crítico literario; Antonio Saura, pintor; Francisco Fernandez-Santos,ensayista; Carlos Barral, poeta y editor; Angel María De Lera, novelista; Juan Goytisolo, novelista; Mateos, pintor; José María Moreno Galvan, crítico de arte; Angela Figuera Aymerich, poetisa; Manuel Arce, novelista; Francisco Rabal, actor; Fernando Fernán Gomez, actor; Juan Garcia Hortelano, novelista; Angel Gonzalez, poeta; Luis Goytisolo, novelista; Gabino Alejandro Carriedo, poeta; Antonio Ferres, novelista; Carlos Muñiz, dramaturgo; José María De Quinto, novelista y director teatral; Rodriguez Buded, dramaturgo; Juan Marse, novelista; Angel Crespo, poeta; Armando Lopez Salinas, novelista; Pablo Serrano, escritor; Juana Francés, pintora; Jesús Lopez Pacheco, poeta y novelista; José Esteban, poeta; Manolo Millares, pintor; José Manuel Caballero Bonald, poeta y novelista; Manuel Ortiz Valiente, pintor; Benigno Quevedo, novelista; José Antonio Parra, escritor; Cesar Santos Fontenla, crítico cinematográfico; Consuelo Berges, escritora; Daniel Sueiro, novelista; Patiño, director cinematográfico; José Ares, profesor de la Universidad de Madrid; Pedro Dicenta, maestro; Juan

Eduardo Zuñiga, escritor; Lauro Olmo, novelista y dramaturgo; Ricardo Zamorano, pintor; Alfonso Grosso, novelista; Manuel Calvo, pintor; Ricardo Domenech, crítico teatral; Francisco Perez Navarro, ensayista; Ramón Nieto, novelista; Julián Marcos, Ayudante cinematográfico y poeta; José Duarte, pintor; Fermín Solana, escritor; Jorge Campos, escritor; Angel Fernandez-Santos, escritor y crítico literario; Francisco Moreno Galván, pintor; Marcial Suarez, dramaturgo; José Ayllon, crítico de arte; Jaime Gil De Biedma, poeta; Daniel Gil, pintor; L.G. Egido, crítico cinematográfico; Angelina Gatell, poetisa; E. Sanchez, poeta; José G. Manrique De Lara, poeta y novelista; Eloy Terron, profesor de la Universidad de Madrid; Pablo Marti Zaro, dramaturgo; Fernando Chueca, Director del Museo de Arte Contemporáneo; Faustino Cordon, científico; Leopoldo De Luis, poeta; Diaz Caneja, pintor; Ramon Garciasol, poeta; Ignacio Aldecoa, novelista; Cortijo, pintor; Adan Ferrer, pintor, Arturo Martinez, pintor; F. Alvarez, pintor; José Agustín Goytisolo, poeta; Joan Petit, traductor; Joan Oliver, ensayista; Joaquín Horta; editor; Jordi Carbonell, poeta y ensayista; Oriol Bohigas, arquitecto y crítico de arte; Joaquín Molas, escritor; María Aurelia Capmany, directora de teatro; Ricardo Salvat, director de teatro; Joan Triadu, ensayista; Francesc Valverdu, poeta; Salvador Espriú, poeta; Manuel Sacristán Luzón, profesor de la Universidad de Barcelona; Joaquín Jorda, ayudante de cinematografía; Roman Gubern, ayudante de cinematografía.

La respuesta de Fraga Iribarne.

Con fecha 3 de octubre, el Ministro de Información respondió al escrito anterior con la siguiente carta, dirigida a uno solo de los 102 firmantes, don José Bergamín:

« Sr. Don José Bergamín
MADRID

Muy Sr. mío:

Mi profundo respeto a la función intelectual me obliga a contestar cumplidamente al escrito que me dirige, firmado, en primer lugar, por usted, encabezando a un grupo de personas (algunas de las cuales ya han hecto saber que, en realidad, no conocían la verdadera intención del documento), en torno a unos hechos que dicen conocer, «seguín « el testimonio de espontáneos corresponsales » que se dirigen a ustedes « en su calidad pública y visible de intelectuales ». Pero, antes de entrar en el análisis de los hechos de referencia, no quiero dejar de advertirles que en mi concepto de la responsabilidad del intelectual está el actuar siempre con unas bases muy sólidas de convencimiento. La valoración de la importancia de los gestos de los intelectuales debe guardar proporción con una fundamentación rigurosa de los motivos que los originen. Cuando ello no sucede, y el gesto de los intelectuales es, en sí mismo, más importante o espectacular que los hechos mismos, por ser estos falsos o inexactos, es evidente que dichos intelectuales son utilizados al servicio de una campaña política, meros peones en el tablero de un juego cuyos tácticos permanecen al margen o están infiltrados entre los mismos.

Esto ha sucedido muy frecuentemente en la historia política y usted lo sabe tan bien como yo. Como también sabe que el comunismo tiene, en su estilo de actuación, una predilección por tales métodos. Las orquestaciones propagandísticas, basadas en razones humanitarias, coreadas por prensa y radio de partido, con conciencia de su inexactitud pero sabiendo que arrojan un cierto saldo positivo en cuanto siembren inquietud o dudas, las estamos viendo realizar en todos

los países donde el comunismo busca unos objetivos de agitación. Los mártires del pueblo, el desprestigio de las fuerzas de orden público, el lanzamiento de especies que puedan crear divisiones dentro de las mismas, la utilización de truculencias que produzcan reacciones de tipo sentimental o escalofríos con su sola mención, manejando resortes instintivos más que racionales para la conmoción de las gentes sencillas, es algo que su formación cultural le permite analizar en todo lo que tiene de maquiavélico y de contrario a una concepción serena y objetiva de las cosas, tal y como debe ser la que posea la mente limpia y amante de la verdad de un intelectual.

Usted debe saber que los hechos que se citan en el escrito de referencia están siendo utilizados así precisamente a través de Radio España Independiente (emisiones de los días 13, 14, 18, 20, 23, 24, 26 y 27 de septiembre y 2 de octubre) y de órganos de prensa de tan claro matiz político como "Pravda Ukraini" (3-9-1963); "Rudé Právo" (3 y 15-9-1963); "Zaria Vostoka" (4-9-1963); "L'Unità" (15-9-1963); "Avanti" (22-9-1963); "L'Humanité" (14 y 25-9-1963)... en un tono a la medida de un tratamiento de la opinión fríamente calculado, buscando la creación de una leyenda negra que justifique el fracaso en el intento de convertir los problemas sociales de Asturias en una palanca de subversión política en áreas más extensas. Ello debe hacerle desconfiar, en principio, de esos "espontáneos corresponsales" que probablemente no serán ni tan espontáneos ni, mucho menos, independientes, sino cumplidores de un plan y servidores de una disciplina, para cuyo plan y para cuya disciplina ustedes son un objetivo más a cubrir y a mover fríamente dentro de su juego.

Tanto más cuanto que diversas emisoras comunistas (Radio España Independiente, Belgrado, etc.) se han apresurado a difundir y comentar el mismo día 2, el conocido y esperado envío de su escrito. Ante ello he de señalarle que siendo mi propósito aceptar, en principio, como honesta su inquietud (desde luego no la de todos los "abajo firmantes" entre los que figuran no pocos auténticos "profesionales" de este tipo de documentos), me duele ver que, como sucedió en alguna otra ocasión, la noticia de haberme sido dirigido un escrito haya sido difundida por agencias internacionales y periódicos extranjeros antes de que, tan siquiera, el texto de dicho escrito hubiese llegado a mi poder. Ello recalca la existencia de intenciones de utilizarlo como arma propagandística y piedra de escándalo antes de que una respuesta adecuada haya deshecho equívocos y puesto las cosas en su punto, dando la impresión de ser mayor el deseo de publicidad que el deseo de usted de ser exacta y personalmente informado.

No quiero atribuir estos móviles de conducta a todos los firmantes a muchos de los cuales estimo personalmente, pero sí me produce desconfianza sobre alguno de ellos. Máxime cuando entre los nombres veo el de personas como usted mismo que fué capaz de defender, en su día, no ya los crímenes cometidos contra españoles de filiación nacional sino inclusive (favoreciendo las tendencias estalinistas imperantes entonces en el comunismo español) las represiones verificadas contra el sector troskysta de dicha ideología. Le remito, para ello, al prólogo firmado por usted al libro "Espionaje en España" de Max Rieger (Ediciones "Unidad", Madrid-Barcelona 1938) donde, tras decir que "los sucesos de mayo en Barcelona, en 1937, revelaron al P.O.U.M. y a sus directivos como un partido que traicionaba", se llegaba a advertir: "Tomar la defensa de unos hombres acusados de delito de tal naturaleza es algo que no puede hacer un partido ni un hombre libre". "No hace mucho tiempo algunos intelectuales franceses pedían por telégrafo, con ansiosa urgencia, al Gobierno popular español, medidas que garantizasen la defensa de tales procesados". "Pedían formalidades jurídicas. A un Gobierno que prácticamente las lleva con exceso y que en este caso concreto lo viene demostrando, diríamos que exageradamente". Piense usted bien en la mentalidad que manifiesta este escrito, en el que, entonces, usted despreciaba las peticiones de un grupo de intelectuales, que bien sabrían por qué usaban del telégrafo con "ansiosa urgencia" y llegaba usted a afirmar que le

parecían "exageradas" las formalidades jurídicas de aquel trágico gobierno del Frente Popular que reprimía con sangre las heterodoxias ideológicas.

Pero desco olvidarme de este y otros suyos, que me impedirían contestarle serenamente, y pasar a exponerle las circunstancias de cada uno de los puntos del escrito, de cuya lectura espero que, su propia reflexión, saque las consecuencias lógicas en una persona con capacidad de criterio propio.

1. Con respecto al supuesto minero Rafael Gonzalez, del que se dice que ha muerto, no ha existido nunca dicha persona, ni existe minero alguno que haya muerto a causa de malos tratos. En cuanto a esa fecha del 3 de septiembre, en que se señala este fantástico suceso, hubo dos detenciones de Sinesio Diaz Palacios y de José Antonio Presa Cueto. El primero fué procesado por actividad comunista y el segundo, puesto en libertad, se encuentra trabajando desde el momento de haber obtenido la misma.

2. — Con respecto al también supuesto minero Silvino Zapico, ni es conocido en aquella cuenca, ni consta su detención en ninguna parte, ni aparecen notas de su ingreso en ningún hospital y, por tanto, tampoco existe la menor referencia de que pueda ser real la persona de su esposa.

3. — Con respecto a Vicente Baragaña, se trata de una persona detenida el 10 de agosto y puesta a disposición de la Jurisdicción competente, el 12 del mismo mes, por estar implicado en actividades comunistas. No fué sometido a ningún interrogatorio y basta decirles que se encuentra en la Prisión Provincial de Carabanchel, en donde puede ser examinado por quién le quede alguna duda sobre su integridad física.

4. — En lo referente a otro supuesto minero del que sólo dicen llamarse Alfonso, me dicen que pudieron ustedes citar a un Alfonso Braña Castaño, comunista que fué condenado por sus actividades ilegales en 1960 y que actualmente trabajaba como agente de la Compañía de Seguros "La Previsora Bilbaína", con cuyo motivo viajaba en motocicleta habitualmente por la cuenca minera, aprovechando estos viajes para hacer proselitismo marxista y favorecer la extensión de los conflictos en aquella zona. Ello provocó que la Guardia Civil lo interrogase, así como a su esposa Anita Sirgo Suárez, hija de un bandolero muerto por la fuerza pública, que tanto en estos como en anteriores conflictos trata de impresionar a las mujeres de los mineros y convertirlas en elementos contendentes que coaccionen a los que pretendan volver al trabajo y realicen manifestaciones. Este Alfonso fué puesto en libertad y como quiera que el Delegado de "La Previsora Bilbaína" en Langreo, Senén Méndez González, se interesó por él mientras fué detenido para ser interrogado, fué la propia Guardia Civil la que informó a esta persona de que, al no comprobársele responsabilidad, podía esperarle si quería acompañarle y Senén Mendez alquiló un taxi para ello, dada la distancia entre la Inspección Municipal y el pueblo de Lada. Nada se sabe de que necesitase asistencia médica ni presente síntoma alguno de malos tratos y sí se sabe que pretende marcharse al extranjero para lo que tiene pendiente la tramitación de pasaporte.

5. — El otro Alfonso de que escriben como Alfonso Zapico, debe tratarse de Antonio Zapico, persona también de antecedentes comunistas, liberado recientemente de la prisión de Burgos, que acompañaba en sus viajes al anteriormente citado Alfonso Braña, porque al tener éste planes de marcharse al extranjero, quiere adiestrarle en la función aseguradora en que trabaja. Fué detenido también y puesto en libertad, sin consecuencia alguna. Informan, sin embargo, que es persona de salud precaria, según ya fué observado durante su antigua estancia en la cárcel.

6. — Los mineros Jerónimo Fernandez Terente y Jesús Ramo Teba fueron detenidos como responsables de la organización comunista en "Carbones Asturianos" y difusores de hojas clandestinas. El segundo fué delatado por el pri-

mero, por lo que se les sometió a un careo, confesando, sin presión alguna, su participación en la acción clandestina.

7. — Muy significativo de la mendacidad de las informaciones que les han hecho llegar sus "corresponsales espontáneos" es el caso de Everardo Castra Perez, del que se afirma que sufre trastornos mentales a causa de malos tratos. Este Everardo Castra fué detenido en 1962 por actividades comunistas y como acusaba síntomas de enajenación mental, fué enviado al hospital psiquiátrico. Ya en libertad el pasado 10 de mayo fué nuevamente detenido al sorprendérsele pintando con pintura roja en el horno alto de "Duro Felguera", en grandes caracteres unos letreros que decían "Franco asesino" y "El pueblo se vengará". Fué ingresado en prisión y de ésta volvió a pasar al hospital provincial psiquiátrico, donde el especialista que lo atiende facilitó, con fecha de 7 de septiembre, un informe que dice: "Padece una típica y precisa esquizofrenia paranoide. Sus antecedentes patológicos familiares están muy cargados. Su sistema delirante esquizoide tiene un contenido político que él actualiza con cualquier pretexto. Antes tenía la obsesión delirante de que las muchachas del pueblo orinaban en los vasos de vino que él se servía con el fín de enamorarlo (esto muy anterior a su primera detención). Se trata de un enfermo mental sujeto de por vida a la servidumbre del tratamiento médico y de los cuidados familiares".

8. — Todos los demás infundios que circulan sobre Constantina Pérez Martinez, Anita Braña, Juan Alberdi y otros, son fruto de una mendaz utilización del hecho de haber sido detenidos e interrogados y puestos después en libertad, sin ninguna de las brutalidades de que informan los "corresponsales espontáneos", y podrán seguir aumentando, atribuyéndose a otros detenidos, ya que existen más personas que fueron interrogadas en parecidas circunstancias.

Parece, por otra parte, posible que se cometiese la arbitrariedad de cortar el pelo a Constantina Perez y Anita Braña, acto que, de ser cierto, sería realmente discutible, aunque las sistemáticas provocaciones de estas damas a la fuerza pública la hacían más que explicable, pero cuya ingenuidad no dejo de señalarle, pues es claro que la atención que dicha circunstancia provocó en torno a sus personas en manera alguna puede justificar una campaña de truculencias como la que se orquestó. Vea, por tanto, como dos cortes de pelo pueden ser la única apoyatura real para el montaje de toda una "leyenda negra", o "tomadura de pelo", según como se mire.

Espero que todo lo dicho le demostrará mi afán de responder detalladamente a sus inquietudes y, también le servirá para reflexionar sobre la calidad de los "corresponsales espontáneos".

Finalmente, he de decirle que estoy seguro de que mi disposición siempre abierta al diálogo ha de ser utilizada por parte de usted con temas más fecundos.

Entre tanto, aprovecho la ocasión para saludarle con la atención que merece.

Firmado: MANUEL FRAGA IRIBARNE».

Respuesta de José Bergamín.

Con fecha 6 de octubre, el señor Bergamín contestó a la carta del Ministro de Información:

«Muy Señor mío: Recibo su carta del día 3, con los anejos que la acompañan.

Se dirige Vd. personalmente a mí solo para contestar al escrito que le fué presentado por gran número de intelectuales con el ruego de que aclarase algunos hechos sucedidos en Asturias durante la huelga minera que allí se produjo. Le agradezco mucho, por mi parte, las detalladas explicaciones que ofrece su carta para la aclaración de esos hechos. Advierto que omite Vd. darlas sobre

el caso tal vez más grave: las que se refieren a un oficial acusado por su actuación delictiva.

Tampoco me parece que responde su carta a la petición del escrito, en lo fundamental, que es la de que el Gobierno facilite una pública información de lo sucedido. Si las aclaraciones de su carta coinciden con la realidad como Vd. afirma, y yo le creo, no veo que inconveniente podría tener el Gobierno en aclararlo públicamente; lo que añadiría a la fuerza material de su autoridad, otra superior de índole moral que la ratificase.

También advierto otra importante omisión en su carta: la de los nombres que aquellas personas que Vd. más estima y que, habiendo firmado el escrito, se apresuraron a manifestarle que lo hicieron porque "en realidad no conocían la verdadera intención del documento". Come si ésta no estuviese explícita y clara en él. De la actitud y testimonio de tales firmantes permítame que prefiera dudar en honor suyo mientras Vd. no especifique y concrete su referencia.

De todo lo que Vd. afirma en su carta, dejando aparte lo que a mí personalmente y muy particularmente se refiere, y que nada tiene que ver con el documento y su petición del que responden otras muchas firmas y no sólo la mía (que si es una de las primeras en su encabezamiento pudiera ser la última por su humilde significación, pues a mí no me corresponde ni el mérito de su iniciativa); de todas sus afirmaciones, digo, le confieso que me sorprende la que Vd. hace tratando de justificar el hecho *posible* de que la fuerza pública maltratara a unas mujeres trabajadoras, infligiéndoles esa atroz afrenta de *señalarlas* cortándoles el pelo, que es un infamante atentado a la dignidad moral humana. Su comentario humorístico a este hecho para desvirtuarlo suponiéndolo cierto, a mí me espanta.

Toda su teoría sobre una gesticulación del intelectual no me parece pertinente en este caso. La simple evidencia del escrito al que Vd. contesta la elude por sí mismo. El que este documento haya sido utilizado en el exterior con impaciente propaganda que se anticipó a su conocimiento, será, todo lo más, una descortesía, pero no comprueba en modo alguno sus conjeturas sobre su intención de una supuesta maniobra; pues, aunque ésta hubiese existido, no invalida lo que tan sencilla y claramente en dicho documento se expresa. La verdad es la verdad la diga quien la diga y sea cual sea la finalidad ajena a ella de quienes en otro sentido traten de utilizarla.

No queda más, contestando a su carta, que decirle que estoy a su disposición para dialogar de todo; de lo pasado como de lo presente; aunque sin involucrar tendenciosamente lo uno con lo otro; lo que pasó hace un cuarto de siglo, y en plena guerra civil, con lo que pasa ahora. Parece que en su carta Vd. trata de hacerlo de ese modo con mi caso particularísimo, como si quisiera desviar la atención del escrito que se le ha presentado, autorizado por tantas otras, más valiosas firmas, que no sólo la mía.

Yo acepto y deseo ese diálago que Vd. me ofrece; pero no particular y privado sino general y público; sin censura previa que lo coaccione antes y lo tergiverse después; con libertad total de expresión para los que dialogan.

Espero y agradeceré que dé Vd. a esta carta la misma publicidad que haya dado a la suya, a la que contesta. También agradecería que, con la suya, la comunique, al menos a una parte de los firmantes del escrito a quienes a mí me es muy difícil hacerlo, y que creo que deben conocerla.

Muy atentamente le saluda JOSÉ BERGAMIN».

Carta de un grupo de asturianos.

A mediados de octubre, la mayoría de los 102 firmantes del escrito dirigido al Ministro de Información recibieron por correo la siguiente carta de un grupo de asturianos:

«Estimado señor: Los hombres y mujeres de Asturias, y no únicamente los que son familia de mineros, hemos conocido en estos días con gran emoción el gesto magnífico de Vd. y de otros 101 intelectuales de nuestro país, que han elevado su voz para protestar contra los malos tratos, las torturas y vejámenes de todas clases infligidos a los mineros y sus mujeres durante las recientes huelgas. Queremos expresarles, al lado de nuestra emoción, nuestro profundo agradecimiento por el escrito que en este sentido han enviado al Ministro de Franco Sr. Fraga Iribarne.

Queremos decirle que todo cuanto en el mismo exponen es cierto y que si su valiente escrito adolece de algún defecto, este es el de no contener muchos más casos de los que en el mismo se reseñan. Para su información, a continuación nos tomamos la libertad de exponerles algunas precisiones más sobre algunos de los casos por Vds. citados y de reseñarles otros distintos:

1. — El minero Silvino Zapico fue efectivamente castrado en los primeros días del mes de septiembre último. En la actualidad, a causa de las torturas a que fue sometido, se encuentra en su domicilio, sordo y ciego.

2. — El minero de la "primera" de "El Fondón" a que Vds. se refieren es Alfonso Braña. Fue apaleado brutalmente, produciéndosele rotura de pómulo, y arrojado más tarde por los guardias civiles en estado semiinconsciente en un prado próximo a Sama de Langreo. Recogido por unos compañeros y llevado a un médico, éste manifestó que "no sabía por donde empezar", tales y tantas eran las lesiones que presentaba.

3. — El minero que fue sorprendido por la guardia civil pintando un letrero "el pueblo se vengará" en una tubería de la "Duro Felguera" es Everardo Castro Pérez. Fue apaleado tan bestialmente y las torturas llegaron a tal grado que enloqueció. En la actualidad se encuentra recluído en el Manicomio Provincial de "La Cadellada".

4. — Constantina Pérez Martínez, conocida con el sobrenombre familiar de "Tina", y Anita, esposa ésta de Alfonso Braña, detenidas por la policía, se mantuvieron firmes en los interrogatorios. Las torturaron brutalmente, llegando hasta a retorcérseles los pechos, y finalmente cortándoles el pelo al cero.

5. — Jerónimo González Terente y José Ramos Tevera, mineros ambos, en unión de otro grupo de compañeros, mineros como ellos, fueron sacados de la Inspección de Policía de Sama de Langreo, después de ser brutalmente apaleados, y llevados por un grupo de guardias civiles y policías al paraje denominado "Altos de la Juécara", haciéndose allí un simulacro de fusilamiento. Más tarde han sido llevados a la Prisión Provincial de Carabanchel en Madrid, donde están a disposición de un Tribunale Militar.

6. — Landino Pérez García, minero también, fue llamado a la Inspección de Policía de Sama de Langreo. Allí se le acusó de haber dado dinero anteriormente para ayuda de los mineros deportados en las huelgas de abril y mayo de 1962. Fue brutalmente golpeado, recibiendo numerosos golpes en los testículos. Más tarde, puesto en libertad pudo llegar a su casa en Blimea, donde permanece en cama, en reposo absoluto por prescripción médica.

7. — Otro grupo de diez mineros de "El Fondón", después de ser brutalmente apaleados, fueron obligados por el capitán de la Guarcia Civil Fernando Caro Leyva a presentarse en la mina el lunes día 2 de septiembre último.

8. — Tonín es un minero de "El Fondón" que había salido del Penal de Burgos, sólo hacía unos días, cuando fue de nuevo detenido y sometido a torturas. En el tiempo de permanencia en el Penal de Burgos contrajo una afección pulmonar y los malos tratos recibidos en la Inspección de Sama de Langreo le han originado vómitos de sangre. Sin conocimiento fue arrojado a un prado en las inmediaciones de la citada localidad.

9. — José "El Gallego" y otro joven minero compañero suyo, de la mina "La Mosquitera", fueron torturados de manera salvaje. Al primero le han dejado impotente, como consecuencia de los puntapiés que recibió en los testículos. La esposa y la hija de José "El Gallego", que le esperaban ante la Inspección de Policía de Sama, al verlo no podían reconocerlo. Tal era el estado en que le habían dejado sus torturadores.

Los hombres, que más que hombres son verdaderos monstruos, que han dirigido y ejecutado este sistemático plan de torturas, ya los conocen Vds.:

Capitán Fernando Caro Leyva.

Cabo Pérez, hoy ascendido a Sargento por su "maestría" en la ejecución de las torturas.

Comisario Ramos, de la Brigada Político-Social de Oviedo.

Inspector de la misma Brigada. Sevilla.

Queremos que sepan Vds. que los mineros asturianos han ido a esta huelga por unas reivindicaciones muy concretas y justas:

Por mejores salarios; porque vuelvan los compañeros desterrados el año pasado y se reintegren a sus puestos de trabajo; por mejores pensiones para los mineros silicosos que ya no pueden trabajar; por tener sindicatos auténticamente libres.

Queremos que sepan también que la huelga se desarrolló de manera totalmente pacífica en todos los pozos y minas. La respuesta del régimen de Franco y de sus sindicatos domesticados también la conocen Vds.

Hubiéramos querido depositar esta carta en el correo, en esta dolorida pero indoblegable tierra de Asturias, pero ante el serio temor de que dados los nombres de sus destinatarios no llegaran a su destino, nos hemos tenido que desplazar a Madrid para hacerlo.

También confiamos sabrán disculparnos porque al pie de la misma no figuren nuestros propios nombres. Es obvio explicar las razones.

Con nuestro más profundo agradecimiento.

UN GRUPO DE HOMBRES Y MUJERES DE ASTURIAS».
Cuencas mineras asturianas, octubre de 1963.

La segunda carta de los intelectuales.

Con fecha 31 de octubre, un grupo de 188 intelectuales, entre los que figuraban la gran mayoría de los firmantes de la primera carta, enviaron al Ministro de Información la siguiente réplica a su carta de 3 de octubre:

«Excmo. Sr.: Durante la pasada semana algunos de los firmantes de la carta que se dirigió a V.E. con motivo de los presuntos malos tratos y sevicias infligidos por miembros de la fuerza pública a mineros y mujeres de la cuenca asturiana, en ocasión de las recientes huelgas, han tenido comunicación oficial de su respuesta a don José Bergamín. Ulteriormente, parte de la prensa española ha reproducido ambas cartas.

Ante todo, hemos de manifestarle nuestra extrañeza por haber V.E. personalizado en don José Bergamín el escrito de referencia. Consideramos que las circunstancias biográficas del señor Bergamín son por completo ajenas al asunto planteado y que corresponde a dicho escritor contestar, como así lo ha hecho, en la forma que considere oportuna, a las imputaciones de que V.E. le hace objeto en su carta.

Por nuestra parte, deseamos limitarnos a las informaciones de V.E. con respecto a los supuestos malos tratos y violencias, y, acogiéndonos respectuosamente a la invitación al diálogo que V.E. dirige al señor Bergamín, invita-

ción que hemos de considerar extensiva al resto de los firmantes, hacer las siguientes observaciones:

1. — En su respuesta, V.E. reconoce como "posible que se cometiese la arbitrariedad de cortar el pelo a Constantina Pérez y Anita Braña", agregando que, de resultar cierto semejante acto, "sería realmente discutible, aunque las sistemáticas provocaciones de estas damas a la fuerza pública la hacían más que explicables, pero cuya ingenuidad" no deja V.E. de señalar. Es evidente que el hecho de cortar el pelo a dos mujeres difícilmente puede conciliarse con el calificativo de "ingenuidad" que V.E. añade a guisa de comentario. Un acto de tal naturaleza nos parece a todas luces infamante y motivo suficiente para que en cualquier país civilizado y libre se exijan responsabilidades criminales a sus autores. Por otra parte, parece muy poco probable que este acto de violencia física y moral no fuera precedido o acompañado de otros malos tratos y coacciones.

2. — El reconocimiento del hecho anterior legitima la sospecha de que se haya empleado, asimismo, la violencia física con detenidos del sexo masculino. Pensar lo contrario constituiría una falta de lógica: Por qué los autores de los presuntos delitos habrían de emplear violencias sólo con las mujeres, que no han participado ni participan directamente en las huelgas?

3. — La utilidad de nuestra anterior solicitud a V.E. queda evidenciada en su respuesta al señor Bergamín, pues gracias a la misma quienes no escuchamos habitualmente las emisiones de "Radio España Independiente" u otras emisoras del exterior hemos podido tener noticia fidedigna de diversas detenciones de carácter político. Ello es tanto más perturbador y alarmante cuanto que, según parece, esas detenciones han sido difundidas a través de la mencionada emisora y otros medios de información extranjeros.

4. — Al final de su escrito, V.E. hace referencia a la "mendaz utilización" de las informaciones transmitidas por "corresponsales espontáneos". No escapará a la rápida comprensión de V.E. que esa "mendaz utilización", caso de que existiera, tendría únicamente su origen en la falta de información pública que padece el país, hasta el punto de que un hecho tan importante para la vida económica, social y política española como el de las huelgas del Norte no hemos tenido ni tenemos noticia regular y suficiente por la prensa y la radio nacionales, y hemos de enterarnos de las circunstancias de esos conflictos del trabajo, bien a través de la prensa y la radio extranjeras, bien mediante "corresponsales espontáneos" y ocasionales. A este respecto, es sobremanera expresivo lo que declaran los sacerdotes de la cuenca del Nalón sobre los conflictos laborales en Asturias en un escrito de agosto del año actual, anterior por tanto a los los presuntos hechos consignados en nuestra primera carta:

"A la luz de estos principios (contenidos en los textos pontificios) tenemos que lamentar que no se haya dado la importancia debida al problema (los conflictos laborales asturianos), *ni en su magnitud ni en su objetividad*, una vez que al tocarlo, se relega a un último plano, no se da una información completa y no se orienta para la solución del mismo; sino que se le rodea de un silencio pernicioso y culpable, o se le da una orientación tendenciosa como fácilmente se ha podido observar o no se hace eco de las repetidas reclamaciones y aspiraciones de la classe obrera".

(Acompañamos a V.E., como anejo, copia del referido escrito).

5. — Como prueba de esta falta de información, nos permitimos significar a V.E. que, gracias a diversos corresponsales espontáneos y servicios informativos del extranjero, hemos tenido noticia de la reciente detención y procesamiento por motivos políticos de varios intelectuales, entre ellos los señores Pradera Cortázar, Sánchez-Mazas Ferlosio, Sánchez Dragó, Ferrer Sama, Matesanz, Sánchez Gijón y De Lucas Matilla.

6. — Observamos que en la carta de V.E. dirigida al señor Bergamín, se omite toda mención al Capitán de la Guarcia Civil don Fernando Caro, como también al sargento Pérez, a quienes en nuestra carta anterior se señalaba como presuntos autores de las violencias en ella enumeradas. No obstante, de fuentes no oficiales aunque solventes, se nos informa que los susodichos capitán y sargento se encuentran en situación de arresto, por motivos y en condiciones no precisados. En vista de ello, nos permitimos acogernos al buen talante y disposición para el diálogo mostrados por V.E. rogándole nos informe sobre las circunstancias que concurren en ese arresto y sobre su relación con las violencias consignadas en nuestra carta, dos de las cuales, cuando menos, parece reconocer V.E.

7. — Cuanto antecede justifica nuestra actitud como intelectuales y como ciudadanos en este caso y constituye una sólida base para nuestra gestión informativa, resultando por tanto absolutamente innecesaria y fuera de lugar, para movernos a tal gestión, toda supuesta maniobra de carácter partidista o publicitario. Entendemos que la misión del intelectual en toda sociedad libre, máxime si dice inspirarse en los principios cristianos, es promover el esclarecimiento de la verdad y contribuir a la formación de una conciencia pública. En consecuencia, nuestra actuación se ha guiado y se guía por un estrito concepto de la responsabilidad; y, de acuerdo con éste, juzgamos que ninguna autoridad gubernativa en un Estado libre y de derecho se halla titulada para fijar las normas que han de regir los deberes del intelectual con respecto a la conciencia pública, deberes de carácter eminentemente privativo y moral.

Por todo lo expuesto, volvemos a dirigirnos a V.E., para solicitar que interese de los poderes públicos la formación de una comisión de juristas, integrada por abogados del Ilustre Colegio de Madrid, designados por su Decano, comisión que se trasladaría a los lugares de los presuntos hechos a fin de llevar a cabo una investigación detenida sobre los mismos.

Agradecemos a V.E. la ocasión que nos brinda para proseguir el diálogo entablado, dándole seguridades de que por nuestra parte este diálogo se mantendrá con la mayor deferencia personal hacia V.E.

Le saludan muy atentamente,

N.B. — Las nuevas firmas que suscriben esta carta se hacen solidarias del escrito anterior dirigido a V.E.

José Luis Aranguren, Catedrático de la Universidad de Madrid; Santiago Montero Diaz, Catedrático de la Universidad e Madrid; Enrique Tierno Galvan, Catedrático; Valentín Andrés Alvarez, Catedrático y ex-decano de la Facultad de Ciencias Políticas y Económicas; Joan Oliver, escritor; Gabriel Celaya, poeta; Antonio Buero Vallejo, dramaturgo; José María Castellet, crítico; Ignacio Aldecoa, novelista; Ana María Matute, novelista; Juan Antonio Bardem, director de cine; Alfonso Sastre, dramaturgo; Carlos Barra, editor; Antonio Tapies, pintor; Antonio Saura, pintor; Francisco Fernandez-Santos, escritor; Eugenio de Nora, poeta y crítico; Joan Triadu, escritor; José María Moreno Galvan, crítico; Rafael Santos Torroella, escritor; Jesús Lopez Pacheco, poeta; Fernando Baeza, editor; Vicente Ventura, escritor; Pablo Marti Zaro, escritor; Joan Fuster, escritor; Sainz De Busuaga, economista; Manuel Millares, pintor; Francisco Perez Navarro, escritor; Angel Fernández-Santos, escritor; Francesc Vallverdu, poeta; Armando Lopez Salinas, novelista; Juan Garcia Hortelano, novelista; Xavier Rubert De Ventos; Jordí Carbonell, poeta; Julián Marcos, poeta y ayudante de cinematografía; Manuel Rabanal Taylor, crítico de cine; Lauro Olmo, dramaturgo; Gonzalo Torrente Malvido, novelista; José Luis Abelian, escritor; Fermín Solana, escritor; Juan Eduardo Zuñiga, escritor; J. Maestro, economista; José Luis Cano, escritor; Ramón Nieto, novelista; Antonio Ferres, novelista; Carlos Muñiz, dramaturgo; Francisco Moreno Galvan, pintor; Jaime Maestro, crítico

de cine; Coral Pellicer, actriz; Pío Caro Baroja, escritor; José Esteban, poeta; Angelino Fons, novelista; Alfredo Mañas, dramaturgo; José Luis Egea, guionista; José Manuel Hernán, ayudante de dirección; Angela Figuera Aymerich, poetisa; Juan Julio Baena, operador de cine; Juan Goytisolo, novelista; Victor Erice, crítico de cine; San Miguel, crítico de cine; Ricardo Zamorano, pintor; Ricardo Domeneqh, escritor; Fernando Ontañon, escritor; Caballero Bonald, poeta y escritor; Felipe H. Lorda, escritor; Juan Marse, novelista; Daniel Gil, pintor; Pinilla De Las Heras, profesor y escritor; Gabino Alejandro Carriedo, poeta; Luciano G. Egido, crítico de cine; Manuel Calvo, pintor; José Duarte, pintor; Andrés Alfaro, escultor; Aguilera Cerni, crítico de arte; Eusebio Sempere, pintor; Angel Crespo, poeta; Valeriano Bozal, crítico de arte; Ortiz Alfau; Pablo Serrano, escultor; Cortijo, pintor; José Ramón Marra Lopez, escritor; Luis Goytisolo, novelista; César Santos Fontela, crítico; Abel Martin; José Ayllón, crítico de arte; Daniel Suetro, novelista; Faustino Cordon, científico; Jesús Garcia De Dueñas, crítico; Angel María de Lera, novelista; M. Diaz Caneja, pintor; Ramón de Garciasol, poeta; Angel Gonzalez, poeta; Francisco Alvarez, pintor; P. Jordi De Barcelona, Monje Capuchino; José Sanabre, presbítero; Ferrán Soldevilla, historiador; Antonio María Badia Margarit, Catedrático de la Universidad de Barcelona; Salvador Espriu, escritor; José María Espinas, novelista; Josep María Garriga, presbítero; Marqués de San Roman De Ayala; Angel Latorre, Catedrático de la Universidad de Barcelona; M. Coll I Alentorn, historiador; Claudí Ametlla, publicista; María Manent, escritor; Joan Rebull, escultor; J. Oriol Anguera, médico; Pere Calafell, médico; A. Cirici Pellicer, crítico de arte; Maurici Serrahima, escritor y abogado; Rafael Tasis, escritor; Oriol Bohigas, arquitecto; Josep Dalmau, presbítero; Manuel de Pedrolo, escritor; Josep Bonet Morell, abogado; Josep M. Martorell, arquitecto; Ricardo Fernandez De La Reguera, novelista; A. Rafols Casamada, pintor; Heribert Barrera, ingeniero; Joaquín Molas, escritor; Albert Manent, escritor; José Agustín Goytisolo, escritor y poeta; Josep Fontana I Lazaro, profesor de la Universidad de Barcelona; Hortensia Corominas, profesoresa; María Tubau, actriz; Roman Gubern, ayudante de cinematografía; Alfonso Carlos Comin, ingeniero; Joan Petit, traductor; Manuel Sacristán Luzon, profesor de la Universidad de Barcelona; Santiago Pey, publicista; Rosa Leveroni, escritora; Emili Giralt, profesor; Antoni Sala Cornado, escritor; Claudi Martinez Girona, escritor; Josep María Piñol, publicista; Francesco Vila-Abadal, médico; Piera Flo, médico; Ramón Fuster Rabes, pedagogo; Antonio Marti, abogado; Anna Ramon De Izquierdo, profesora; Joaquín Garriga, quionista; Susana March, escritora; Angel Carmona, director de teatro; Ricard Salvat, director teatral; Joan Raventos, abogado; Josep Montañes, actor; Frances Nello German, escritor; Carmen Serrallonga, profesora; María Girona, pintora; Francisco Candel, escritor; Juliana Joaquinot, profesora; José Corredor Matheos, escritor; Ricardo Albert Llauro, profesor; Fabia Puigserver, escenógrafo; Ernest Lluch, economista; Josep Oriol Esteve, psiquiatra; Carmen Miranda, abogado; José María Rodriguez Mendez, dramaturgo; Feliu Fermosa, director teatral; Arnau Puig, escritor; F. Espinet B., actor; Fernando Cobos, director teatral; Joan Argente, escritor; Joaquín Jorda, director de cine; P. Puig De Fabregas, arquitecto; Joan Sales, escritor; Francisco Rodon, escritor; Jaime Salinas, editor; Josep María Poblet, escritor; Ferrán Cuito, ingeniero industrial; Jordí Ventura, escritor; Manuel Borras, editor; Carlos Muñoz Espinalt, psicólogo; Joan Corominas I Puig, médico; Joan Cornudella, publicista; Pere Babot, médico; Taverna, médico; J. Figueras Amat, médico; Joaquín Ramis, médico; Jaime Gil De Biedma, poeta; Josep Calsamiglia, editor; María Aurelia Capmany; E. Terron; J. Laborda; S. Encino, ayudante de dirección de cine; Consuelo Berges, escritora; José María de Quinto, novelista y director de teatro.

La segunda carta del Ministro de Información.

El 12 de noviembre, el Sr. Fraga Iribarne dirigió una carta, esta vez a don José Luis Aranguren, en la que respondía al escrito de los 188 intelectuales:

«Muy señor mío: Dirigo a Vd. esta carta en respuesta a la que he recibido firmada por un grupo de ciudadanos españoles y lo hago así, según el procedimiento habitual de dirigirse al primer firmante de un documento que ha sido suscrito por diferentes personas.

Alegan ustedes en su escrito mi invitación al diálogo hecha en la respuesta que hube de dar a otro escrito del que eran firmantes también algunos de Vds. Quisiera precisar por ello que yo entiendo el diálogo como un intercambio de opiniones expuestas con honestidad y sin afan de publicidad, ya que si faltan la primera o la segunda de esas circunstancias no puede hablarse propiamente de un diálogo, sino simplemente de dos diálogos.

Aducían Vds. en su primer escrito una serie de hechos de extremada gravedad, a los que creo haber dado cumplida respuesta sin que Vds. sean hoy capaces de aducir ninguna prueba o testimonio en contrario, no obstante lo cual insisten genéricamente sobre ellos sin tener la generosidad de reconocer el propio error o la defectuosa información.

Ante esas circunstancias, espero comprendan que me es imposible continuar dialogando sobre este asunto, ya que mi argumentación no es ni rebatida ni aceptada, situación que debo considerar como anómala en un grupo de personas que pretenden mantener el diálogo en nombre de la intelectualidad.

Como después de acusar de muertes, castraciones y violencias de todo género a las instituciones, mantienen exclusivamente dos posibles abusos de autoridad, que, aunque lamentables, revestirían no obstante una muy inferior gravedad, creo tener base para considerar que por parte de Vds. no existía ni existe un auténtico deseo de información sino simplemente el de producir un escándalo.

Ahora bien, afortunadamente, en España vivimos dentro de un Estado de derecho. El que a título personal considere el diálogo como roto por Vds. no es obstáculo, ni lo ha sido nunca, para el ejercicio de las posibilidades legales abiertas a todos los españoles, que, por si alguno las desconociese, a continuación tengo la satisfacción de señalarles:

Primero — El derecho de petición reconocido en el artículo 21 del Fuero de los Españoles, viene regulado por la ley de 22 de diciembre del 1960, que establece detenidamente la forma de su ejercicio. A mayor abundamiento, el artículo 1º de esa ley señala que "corresponde a los españoles la facultad para dirigirse a los poderes públicos en solicitud de actos o decisiones sobre materia de su competencia", infiriéndose de dicho artículo que sólo los organismos que tienen competencia para conocer de los actos o decisiones que interesan a los peticionarios deberán ser aquellos a los que de un modo exclusivo se dirija la correspondiente petición.

Segundo — Por si ello fuera poco, según el artículo 101 de la vigente Ley de Enjuiciamiento Criminal todo español está legitimado para ejercitar la acción penal ante los tribunales, incluso en casos de delitos que no le afecten directamente ni indirectamente, y según el artículo 264 de la misma Ley el que por cualquier medio tuviese conocimiento de la perpetración de algún delito deberá comunicarlo al Ministerio Fiscal, al tribunal competente o al juez de instrucción municipal, sin que se entienda obligado por esto a probar los hechos denunciados ni a formalizar querella, no contrayendo en ningún caso otra responsabilidad que la correspondiente a los delitos que hubiese cometido por medio de la denuncia o con su ocasión.

Existiendo estos cauces, que no tengo noticia de que hayan sido utilizados por Vds. comprenderán que carece de toda base jurídicas su demanda de formación de una comisión especial por un Colegio de Abogados que, ni por fun-

ción profesional, ni por su definido ámbito territorial, tiene competencia en este caso.

Si sincera y honestamente se hubiesen sentido Vds. preocupados por determinados hechos que dicen conocer, el camino más directo, eficaz y adecuado habría sido el de ejercitar cualquiera de aquellos derechos. Por el contrario, al dirigirse a mí dando antes a la publicidad su primer escrito y evidentemente después el segundo, debo interpretar que lo que se pretendía no era lograr un esclarecimiento, sino buscar la máxima difusión a un escrito colectivo, con el exclusivo fin de desacreditar a unas instituciones, sin tener en cuenta el grave daño que ello pudiera causar al prestigio del buen nombre de España y de sus funcionarios. Atentamente le saluda ».

Manuel FRAGA IRIBARNE

Carta de un grupo de presos políticos de Burgos.

« Excmo. Sr.: Hasta nosotros, atravesando los muros ha llegado el eco y los términos de la polémica llevada a cabo entro Vd. y ciento dos intelectuales... Vd., Excmo. señor, se manifiesta dispuesto al diálogo. Acudimos a esta invitación para, como intelectuales, presos políticos, aportar una serie de elementos que juzgamos necesarios sean tenidos en cuenta a la hora de reflexionar sobre las serias cuestiones de fondo que se discuten. Vaya por delante nuestra simpatía hacia esos 102 intelectuales que, estamos seguros, en el nombre de millares de intelectuales españoles de las más variadas profesiones, han tenido la iniciativa de no callar por más que se avise silencio y se amenace miedo. Las torturas practicadas en Asturias, último medio utilizado por el gobierno para intentar frenar — con poco éxito por cierto — dos meses y medio de huelga en que los mineros pedían el derecho a la huelga, sindicatos obreros, la vuelta de los detenidos y deportados y un nivel de vida digno, hace que sea necesario reflexionar y debatir ya de una vez todo el cúmulo de arbitrariedades y atropellos que tienen lugar en España como procedimiento de represión política y que tanto nos aleja de lo que debe ser un Estado de derecho.

El escribir nosotros, Sr. Ministro, que hemos pasado por los interrogatorios de la Brigada Político Social, y desde Burgos, una de las cárceles en que se acumula mayor número de presos políticos de todas las tendencias, garantiza la seguiridad y la concreción, tanto de los informantes como de lo informado. La casi totalidad de los hombres que se encuentran en esta cárcel, al igual que nosotros mismos, ha recorrido toda la escala de la arbitrariedad y la tortura. Sólo hay que preguntarnos uno a uno. Queremos consignar que nos limitamos a casos producidos en los años últimos pues no es nuestro deseo tener la vista fija en el pasado sino en el presente y en la forja de un futuro de convivencia y legalidad. La mayor parte de los que firmamos hemos sido golpeados. Merece la pena resaltar los siguientes casos:

José Ruiz De Calarreta. En Madrid en 1961, fu golpeado en varios interrogatorios. Le azotaron con un vergajo los pies hasta quedar inconsciente, pisoteándoselos ya tumefactos. Su mujer, también detenida, sufrió un ataque de enajenación mental. Le rompieron varias costillas; durante días escupió sangre. Tardó meses en curar y le ha quedado una talalgia crónica.

Gregorio Ortiz Ricol. En Madrid, en 1960, fue sometido a golpes en todo el cuerpo durante varios días. Le hundieron dos costillas, por lo que tuvo que ser asistido por el médico de la Dirección General de Seguridad, que le vendó el tórax. A los dos meses persistían las lesiones según demostró el examen radioscópico de la Prisión de Carabanchel.

Agustin Ibarrola. En Bilbao, en 1962, perdió la razón durante varios días

a consecuencia de los golpes y las torturas psicológicas. Ibarrola denunció estas torturas en el Consejo de Guerra que le juzgó, pidiendo se llevase a cabo una investigación. Ni que decir tiene que no fue escuchado.

Eduardo Rincón García. En Oviedo, en 1961, la Brigadilla de la Guardia Civil y en especial el famoso Cabo Pérez, le retorció los testículos y le tuvieron de rodillas sobre garbanzos durante horas.

Joaquín Fernández Palazuelo. Santander, 1960. Atado y desnudo de medio cuerpo, fue golpeado con toallas húmedas por el Jefe de la Brigada Político Social, Sr. Solar. Cuando caía al suelo le pateaban entre varios policías.

José Ramón Herrero Merediz. En Gijón, 1960. Fue golpeado en las rodillas con un bastón recibiendo varias palizas. Le reventaron los oídos. Pero estos casos no son excepcionales. Le citaremos, a modo de ejemplo, algunos casos de distintas ciudades.

Madrid — A Melitón Moreno Alcoroche, en 1961, le golpearon brutalmente en corro durante horas, haciéndole perder varias veces el conocimiento. Lo mantuvieron durante horas arrodillado sobre piedrecitas. Finalmente, lo colgaron de los brazos. Melitón Moreno, hombre de gran fortaleza física, ya no ha vuelto a recobrar la salud. Desde su ingreso en Burgos ha tenido que permanecer en enfermería. Ha sufrido un ataque de locura y otro de parálisis parcial.

Madrid — Enrique Lerma Monroy, en 1963, enloquecido por las duras y continuas torturas, intentó suicidarse dándose cortes en múltiples partes del cuerpo con el cristal roto de sus gafas.

Barcelona — A Miguel Nuñez, en 1958, le tuvieron colgado de los brazos durante 27 horas.

En 1961, a Vicente Cascarra le golpearon con porras de goma y reglillas las manos, plantas de los pies y otros lugares del cuerpo, durante horas. Sólo le dejaron cuando su vida corría grave peligro.

Valencia — En 1959, a Higinio Recuenco, abogado, le aplicaron corrientes eléctricas. En 1962, a Joaquín Fernández. Hay que señalar que éste es el medio predilecto de la Brigada Político Social de Valencia.

Bilbao — En 1962, Francisco José Vilate, ante las dolorosas torturas, intentó suicidarse cortándose la yugular. Hoy tiene proceso por intento de suicidio.

Sevilla — En 1960, Emilio Rodríguez Martín fue torturado durante once días consecutivos por la Guardia Civil, la Brigada Político Social de Madrid y de Sevilla. Le aplicaron las siguientes torturas: amarrado a un banco, le golpearon con porras los pies descalzos hasta reventárselos. Con una manopla le golpearon la cara hasta hacerle brotar sangre. Le introdujeron la cabeza en una lata y durante horas redoblaron en ella a modo de tambor. Finalmente le colocaron una careta mediante la cual le reducían la entrada de aire hasta producirle la asfixia momentánea y el desvanecimiento.

La lista, Sr. Ministro, podría ser interminable.

A las torturas habría que añadir la ilegal permanencia en manos de la policía en tiempos que exceden las 72 horas. Contados hombres de la Prisión Central de Burgos no han excedido este plazo legal.

En la contestación a la carta de los 102 intelectuales, el Sr. Ministro invita a que se visite a un minero encarcelado en la prisión de Carabanchel. Basándonos en esta invitación, pedimos al Sr. Ministro se comprometa a que puedan visitarnos a los presos políticos de Burgos y de las otras cárceles para que se haga una encuesta *pública y garantizada* sobre la utilización de las torturas y demás ilegalidades en los interrogatorios policíacos por motivos políticos. Si como el Sr. Fraga Iribarne asegura en España no se tortura, nada hay que impida la realización de la citada encuesta.

Pero el problema, Excelentísimo Sr. Ministro, desborda las torturas. La carencia de garantías e la vida pública ciudadana es una larga experiencia para los españoles. Tras ser torturados, por los procedimientos señalados, los hombres que piensan contrariamente al Gobierno, los hombres que han reclamado mejores

salarios, libertades sindicales y políticas, son sometidos a un Consejo de guerra acusados de «rebelión militar». Aquí, sobre expedientes elaborados a palos por la policía sin posibilidades de defensa civil, sin sistema de garantías en la prueba, se es condenado a cantidades de años insólitos en cualquier país civilizado, e, incluso, se sigue empleando la muerte como condena política.

La ilegalidad en la persecución política, Excelencia, continúa después del Consejo de Guerra y de sus monstruosas condenas. En las cárceles los presos políticos somos sometidos a un régimen de oprobio continuo. No es la ocasión para señalar con detalles todo el alcance de esta persecución y el papel que en ella juegan los Patronatos de la Dirección General de Prisiones, Patronatos contra los Presos Políticos. La represión y el silencio en torno a los presos políticos — todo español sabe cómo el Gobierno ha tenido que pasar de la afirmación de que en España no hay presos políticos a ir admitiendo poco a poco nuestra existencia —, la represión y el silencio en torno a los presos políticos, decíamos, alcanza múltiples formas: desde impedir que familiares que no sean de primer grado y los mismos abogados puedan visitarnos; desde tenernos mezclados con presos comunes; desde estar castigados con penosas sanciones al poner en el remite de nuestras cartas la condición de presos políticos reconocida en todo el mundo; desde ejercerse una creciente represión cultural siendo cada día más difícil conseguir el permiso para la entrada de cualquier clase de libros legales en España y estar prohibidas la casi totalidad de las revistas nacionales, incluídas las oficiales y las católicas, sin contar con la prohibición de recibir la prensa diaria y decir los «diarios hablados de Radio Nacional». Desde la ilegal prohibición de que puedan redimir los conmutados de la pena de muerte, prohibición formulada por una orden secreta de marzo del 1953, con lo que estos hombres — cerca de sesenta solamente en Burgos — han de cumplir ininterrumpidamente 20 años consecutivos de cárcel para alcanzar la libertad. Veinte años de carcel en muchos casos los arroja a la calle a morir, como ocurrió con Francisco Gallo Peñas; en otros, antes de alcanzar este plazo mueren en cualiquier cárcel-hospital, corrompida su salud por las condiciones de vida en prisión. Esto ocurrió hace poco con Benito Pérez García, muerto en Yeserías después de 17 años de cárcel ininterrumpidos. Hace días salió de Burgos, también para Yeserías, Narciso Julián, enfermo de lo columna vertebral, que lleva encarcelado más de 8 años. Desde negarnos la legal aplicación de la libertad condicional sobre la condena inicial, aplicándola la Dirección General de Prisiones sobre la condena menos los beneficios de indulto, diferencia que ha supuesto millares de años en total, e individualmente la arbitraria prolongación de la condena por años o meses.

Esta práctica repetida de la arbitrariedad alcanza hoy su más escandalosa muestra en lo que está ocurriendo en la prisión Central de Burgos, en la negación del principio de la libertad de conciencia. Aquí, en contra de las normas de la Iglesia claramente expresadas por el buen papa Juan XXIII, en la encíclica «Paz en la Tierra» que su Excelencia tan justa y noble estima, en artículo publicado recientemente, se nos obliga a toque de corneta, a los católicos y no católicos, a asistir a los actos religiosos, lo que, aparte de estar en contra del principio señalado de la libertad de conciencia, está también en contra de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y de las propias leyes españolas, desde el Fuero de los Españoles hasta el Reglamento de Prisiones.

Por este motivo, cinco hombres se encuentran en celdas de castigo. Queremos facilitarle los datos, señor Ministro, por si los desconoce. Por oponerse a que se siguiese ejerciendo sobre ellos la violación de su derecho a la libre conciencia, habiéndose negado a asistir al acto de la Misa, han sido rapados, encerrados en celdas de castigo durante cuarenta días y negada la redención durante un año, lo que supone seis meses más de cárcel, los siguientes hombres: Vidal de Nicolás, vasco, de cuarenta y un años de edad, poeta y escritor. Se da la circunstancia de que no está bautizado, que ha respetado la fe católica de

su esposa, habiéndose casado en matrimonio mixto, según prevé la Iglesia, y que en el respeto que le anima a la fe de los demás ha bautizado a sus hijos, según era deseo de su esposa. Hay que señalar, que se encuentra enfermo de presunta tuberculosis renal y pese a ello continúa en celdas. Ha sido amenazado con ser golpeado si no va a Misa.

Vicente Llopis, de 36 años de edad, representante de Comercio madrileño, ha sido hasta fecha muy reciente falangista, ocupando diversos puestos en esta Organización. Fue detenido por formar parte de la Oposición Sindical Obrera y luchar por la libertad sindical y el derecho a la huelga.

Ambos llevan en celdas de castigo desde el día 15 de septiembre.

Jorge Conill, de 24 años de edad, catalán, estudiante de la Facultad de Química de la Universidad de Barcelona.

Elíseo Bayo, de 24 años de edad, zaragozano periodista de «El Heraldo de Aragón» y del «Noticiero Universal», colaborador de la «Gaceta Ilustrada», ha permanecido durante 8 años en el Seminario donde se ha desarrollado su educación.

Luis Expósito, de 44 años de edad, obrero. Es un hombre que desde el final de la guerra ha estado encarcelado 22 años. Actualmente lleva ininterrumpidos 18 años de cárcel.

Estos tres últimos llevan en celdas de castigo desde el día 13 de octubre.

Creemos conveniente señalar las motivaciones que, — todos ellos las han indicado en instancia al director del penal — les han llevado a tomar la actitud señalada.

a) Que consideran que su actitud, lejos de tener un carácter antirreligioso, supone el más elevado respeto a la Religión Católica, estimando que hora es ya de suprimir las prácticas de intransigencia religiosa o irreligiosa que frecuentemente han asolado nuestra Patria.

b) Que consideran su actitud de acuerdo con los principios de la Iglesia católica, especialmente expresados por S.S. Juan XXIII y por el Cardenal Bea.

c) Que piden sean consultados el obispo de Burgos y el Cardenal Primado de España, seguros de que aprobarán su actitud.

d) Que consideran su actitud conforme al espíritu del Reglamento de Prisiones.

Vd. Excelentísimo Sr. Ministro, declara está dispuesto al diálogo. Ello nos autoriz aa mandarle este escrito, así como a esperar su contestación puública a los hechos y peticiones que aquí consignamos.

Si la vida social se desarrolla en España según las leyes, si no existe la tortura ni ninguna de las prácticas arbitrarias que señalamos y sólo se trata de otra «leyenda negra», ningún peligro hay para el prestigio del Gobierno en que sea abierta una *encuesta pública y garantizada*, sobre todo cuanto denunciamos: que, en efecto, puedan venir a vernos a los presos políticos comisiones de abogados, de intelectuales y de sacerdotes. Pero nos tememos, señor Fraga, que el Gobierno ni abra la encuesta ni autorice esas visitas y que el silencio en torno a los presos políticos siga siendo la táctica empleada en el futuro.

No sabemos si la contestación a esta carta querrá ser la represión entre estos muros de Burgos. Esto sería grave. Equivaldría a lanzar una invitación al diálogo para perseguir al que conteste. Aún cuando así fuese, consideramos que hoy es un deber para todo español la exigencia pública de un Estado de derecho y de una convivencia ciudadana que garantice el libre ejercicio de los derechos fundamentales, base úunica sobre la que podría forjarse el progreso político, econónomico, social y cultural de España.

Existen entre las firmas las ausencias de Vidal de Nicolás, Eliseo Bayo y Jorge Conill, intelectuales, estamos seguros, que coinciden con esta carta. Firmamos asimismo como intelectuales, señor Ministro. A este respecto recordamos lo que decía un gran literato profundizando en su profesión. Thomas Mann decía:

« El humanismo es la literatura unida a la política ». Es claro que Thomas Mann, por sentir — y sobre todo por decir estas cosas, tuvo que salir huyendo de la Alemania hitleriana.

Aplaudimos el esfuerzo de los intelectuales humanistas españoles no resignándose a abandonar su patria.

Atentamente le saludan »

Firmates: Gregorio Ortiz Ricoll, abogado, condenado a 20 años y un día; José Ramón Herrero Merediz, licenciado en derecho, 14 años; Joaquín Fernández Palazuelos, escultor, 11 años; Eduardo Rincón García, músico, 11 años; Fernando Sagaseta, abogado, 8 años; Antonio Gutierrez Diaz, médico, 8 años; Francisco Acebes, médico, 15 años; Antonio G. Pericas, periodista, 10 años; Agustin Ibarrola, pintor, 9 años; Aladino Cuervo, ingeniero, 20 años; José Satue, sindicalista, conmutado de pena de muerte; Jaime Ballesteros Pulido, escritor, 6 años, Antonio Serna, proyectista general, conmutado de pena de muerte; José Ruiz De Galarreta, traductor, 15 años; Vicente Gascarra Cremale, 17 años; Ambrosio Ortega, pintor, conmutado de pena de muerte.