

ASSAIG SOBRE ELS VALORS
"EMANCIPATORIS"
(ELEMENTS PER A UNA
REFORMULACIÓ)



Universitat de València

Facultat de Filosofia i Ciències de
l'Educació

UMI Number: U602896

All rights reserved

INFORMATION TO ALL USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if material had to be removed, a note will indicate the deletion.



UMI U602896

Published by ProQuest LLC 2014. Copyright in the Dissertation held by the Author.
Microform Edition © ProQuest LLC.

All rights reserved. This work is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.



ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

UNIVERSIDAD DE VALENCIA
FACULTAD DE FILOSOFIA
Y CIENCIAS
BIBLIOTECA
Reg. de t.: 3339
Fecha: 8-VI-83
Signatura T. 127-37

BID. T 1453

D. 469138

L. 469144

1983

Tesi doctoral presentada per

J. Ernesto Garcia Garcia

Dirigida pel dr.

Josep Lluís Blasco i Caballés

Gener, 1983

INTRODUCCIÓ.

En 1968, a l'inici d'una conferència, Marcuse va presentar-se com "a hopeless philosopher for whom philosophy has become inseparable from politics"₁. Voldria fer meues aquestes paraules, que són una descripció molt precisa de l'estat anímic i de l'experiència des dels quals ha estat redactat aquest paper i als quals -segurament- deu més del que seria desitjable. No puc, doncs, invocar cap objectivitat més enllà de la possible -versemblantment molt poca- en aqueixes condicions.

Sempre he cregut que una reflexió de caire filosòfic és possible a partir d'allò que es coneix o d'allò que s'ha fet, que "existeix i ha existit sempre una reflexió sobre els fonaments, els mètodes i les perspectives de la saviesa teòrica, de la pre-teòrica i de la pràctica i la poesia, reflexió que, discretament, pot és ser anomenada filosòfica"₂. Entre aquestes possibilitats, aquest treball ha triat la relativa a la pràctica, al que s'ha fet. Açò em sembla evident. En canvi, si el resultat és o no mereixedor de ser considerat pròpiament filosòfic és qüestió que no gosaré jutjar de cap manera. Diguem-ne, amb cautela probablement més que justificada, que es tracta d'una reflexió metapolítica.

El seu objecte és l'estat, en les darreries del...

segle XX, del projecte d'emancipació humana inspirat pel moviment socialista i, més concretament, per la seua bran
ca comunista-marxista.

Ha esdevingut gairebé un tòpic dir que aquest projecte exigeix una refonamentació. Relativa, d'un costat, a les materialitzacions fins ara realitzades (a la seua situació en tant que moviment efectivament existent) i, de l'altre, a la justificació teòrica de les seues pro
postes i a la coherència filosòfica dels valors que l'ins
piren.

Aquest treball té com a punt de partida una va
loració explícita: La persistència del mal social, la con
tinuïtat de formes de dominació i d'explotació que afegi
xen ara a les seues conseqüències de sempre -la misèria, la fam, la desigualtat- noves amenaces adreçades contra la pròpia supervivència de la humanitat -destrucció atòmica, esgotament dels recursos naturals-, aquesta persis
tència, aquesta continuitat, són, sense més, fonaments morals de la voluntat "emancipatòria". Però la qüestió, ara com fa cent anys, no és sols moral.

La primera part d'aquest paper aborda la temàtica del socialisme realment existent. Sense intenció pròpiament teòrica, és a dir, sense pretensió de ser una

exposició científica de les lleis del moviment i desenvolupament del mode de producció "estatalista". Els objectius en són molt més limitats. I són els següents:

* Criticar la reducció economicista, segons la qual el socialisme és sols o sobretot un sistema econòmic.

* Criticar l'explicació del socialisme real com una societat socialista amb sobreestructura deformatada o degenerada.

He pres com a referència bàsica algunes idees d'Adam Schaff perquè contenen una formulació particularment clara i concentrada d'ambdós elements.

Entenc per reducció economicista la continguda, per exemple, en la definició de Schumpeter, per a qui socialisme és una estructura institucional on el control efectiu sobre els mitjans de producció i sobre la producció mateixa rau en l'autoritat central. És a dir, la creença que el socialisme és sobretot qüestió de propietat pública, centralització i planificació.

La crítica troba fonament en la visió del Marx madur, segons la qual socialisme és una associació d'hommes lliures que treballen amb mitjans de producció comuns i consumeixen llur força de treball individual com una sola força de treball social. És a dir, en la idea que

socialisme és una noció, per dir-ho així, més antropològica que econòmica, que implica necessàriament el conjunt de les realacions socials i no sols el sistema econòmic, i que, fins i tot, apunta a una base civilitzatòria diferent.

Tot i volent minimitzar la distància existent entre l'un i l'altre enfocaments de la qüestió, cal acceptar, pense, que és impossible reduir el segon al primer. Si més no, perquè, com ha escrit Brus, "l'Estat, en tant que subjecte de la propietat pública, pot lligar-se amb la societat de formes ben diverses i pot realitzar diferents objectius i diferents interessos"³. "Propietat pública" i "propietat social" no són nocions equivalents.

Aquesta limitació dels objectius permet de deixar fora de l'anàlisi tota la important literatura sobre teoria econòmica del socialisme, des de Bukhàrin i Preobrazhenski, o des de l'antic debat Hayek-Lange, fins avui. Igualment, resten fora del camp d'aquest paper les versions econòmiques d'algunes de les problemàtiques que sí hi són abordades (pense, per exemple, en la concepció de Joan Robinson del socialisme com una via d'industrialització alternativa, o en la formulació de Jan Tinbergen sobre la convergència entre capitalisme i socialisme real).

Tot açò, que seria fonamental per a un intent de bastir una teoria del mode de producció "estatalista" (i també, segurament, del mode de producció socialista), resulta marginal, crec, per al problema plantejat ara i ací.

Entenc per doctrina de la sobreestructura deformada tot el conjunt de teories que veuen el socialisme real com la combinació d'una base socialista amb un sistema polític no-socialista per no-democràtic. La conseqüència pràctica principal d'aquesta doctrina, per dir-ho així, és que el socialisme real seria socialisme "autèntic" si democratitzàs el seu règim polític. He tractat de mostrar, al llarg de la primera part, que una orientació socialista dels països de l'Est exigeix també democràcia social i econòmica, no sols democràcia política.

La qüestió fonamental, ací, és el lligam social entre els sistemes econòmic i polític, és a dir, l'anàlisi de les formes de la desigualtat, a les quals he dedicat un extens capítol. Hi he fet, sobretot, un repàs a les teories sociològiques més rellevants, deixant a banda l'examen de les dades empíriques, completament fora del meu abast₄.

El resultat de l'anàlisi és que la voluntat socialista suposa hui un projecte de transformació radi-

cal, no sols de la societat capitalista, sinó també de les societats estatals de l'Est. L'allunyament entre aquestes i els valors "emancipatoris" és tan gran que molts han arribat a veure la concreció marxista d'aqueixos valors com una utopia negativa, com una contrautopia. Una reformulació d'aqueixos valors, doncs, no pot prescindir de la consideració crítica del model soviètic.

Socialisme, doncs, és avui negació definida del capitalisme i de l'estatalisme o socialisme real. Segons crec, aquesta conclusió és independent àdhuc del més fort dels arguments favorables al socialisme real que conec: el que el presenta com a materialització de la distància que sempre hi ha entre una ideologia i la seua realitat, de forma tal que, per exemple, Stalin hauria estat el Constantí de la religió marxista. Si aquesta fos la interpretació correcta -que no ho crec- caldria concloure tan sols que socialisme és avui també negació del marxisme.

Però si el socialisme encara no existeix, cal llavors argumentar que és possible. Aquest és el tema bàsic de la segona part.

Podria -segons crec- resumir-se el pensament de Marx i Engels sobre el camí cap al comunisme així:

Les contradiccions internes del mode de producció capitalista realitzen les condicions per a la seua superació, per a l'abolició de la dominació burgesa i per a la supressió de les classes socials; són donades així les condicions per a la creació de riquesa fins que esdevé possible donar a cadascú el doble d'allò que reclame; desapareixen així les últimes necessitats de distribució i de regulació política, l'Estat s'exingeix; s'entra aleshores al regne de la llibertat.

Tanmateix, el progressiu coneixement dels límits físics a l'intercanvi entre la humanitat i el seu medi natural ha minat la confiança en la realitzabilitat d'una de les precondicions de la llibertat comunista: l'abundància, la satisfacció il·limitada de les necessitats materials.

I, així les coses, esdevindria també impossible superar la necessitat de distribució i, per tant, la política.

Però, si la història no té cap final, si el paradís no vindrà mai, si la satisfacció de les necessitats i l'extinció de l'estat resulten ser processos inexhauribles, fins i tot suposant el millor curs de la història, llavors la llibertat comunista ha de ser construïda com

a referència de valor, com a tendència històrica, no mai com a estat "acabat" de la societat.

Igualment, resultaria impossible dipositar el dret i la moral al trastam del record històric, al costat de la filosa i de la destal de pedra. I, pel contrari, la regulació política i la regulació ètica esdevindrien motius centrals del projecte d'emancipació, a diferència del que ha estat en la tradició marxista.

Dit d'altra manera: Els valors centrals del projecte d'emancipació (la llibertat, és a dir, l'extinció de l'estat; l'abundància, és a dir, la satisfacció de totes les necessitats; l'autoidentitat, és a dir, la coincidència d'allò públic i allò privat) ens apareixen avui sota la forma de paradoxes. L'exhauriment de l'estat sembla enfrontat al creixement de la tecnoburocràcia, particularment en la forma terrible de l'extermini, de l'ameⁿança de guerra final. L'autoidentitat sembla enfrontada a la conflictiva naturalesa humana, capaç de generar contraposicions socials més enllà de les avui conegudes o de les avui més importants. L'esperança de l'abundància sembla contradictòria amb les evidències de la crisi ecològica, dels límits absoluts a l'intercanvi dels sers humans amb la natura.

La segona part d'aquest paper s'endinsa en l'a nàlisi d'aquestes "paradoxes del socialisme", cercant una re fonamentació dels valors "emancipatoris" compatible amb les experiències del segle XX.

L'anàlisi de les dificultats que al moviment emancipatori li cal acarar revela, al meu parer, una pre gona solidaritat entre socialisme i democràcia. Les para doxes d'aquell són també, gairebé amb la mateixa forma i la mateixa intensitat, les d'aquesta. Segons una tesi que, a començaments de segle, va formular Rosa Luxemburg, la conservació de la democràcia demana socialisme.

Bon tall de les afirmacions contingudes a la tercera part depén de la hipòtesi que el moviment socia- lista ha començat un nova fase del seu desenvolupament històric. La quarta, entenent convencionalment que la primera va anar des dels orígens fins a la dissolució de la I Internacional, la segona des de la formació dels par tits socialistes fins a la revolució d'octubre i la ter- cera des de la constitució de la III Internacional fins al colp militar polonés.

Clau de la consciència emancipatòria de la quarta fase serà saber que el món nou i millor no ha de ser cap producte automàtic del desenvolupament espontani

de l'actual. Que la nova civilització potser podrà millorar la nostra, però la situació contrària és més probable. Que, una vegada més, ens trobem enfrontats a la vella disjuntiva: socialisme o barbàrie.

He triat dos temes per tal d'il·lustrar les problemàtiques de la quarta fase: la relació socialisme-democràcia i la crisi de civilització.

A diferència de la tesi marxista (i dels altres socialismes originaris) el comunisme no és negació-superació de la democràcia, sinó que és, en el sentit que he tractat de determinar, ampliació i aprofundiment de la democràcia, més democràcia. Però també és altra democràcia (es manté al text la idea marxiana de les dues democràcies, dels dos conceptes de la llibertat clàssicament condicionats).

Les transformacions de l'estructura de les forces productives, de les formes de la divisió del treball i de la configuració interna del "treballador col·lectiu", les pressions exercides sobre l'estat-nació -forma política fonamental de la civilització industrial- per les problemàtiques d'abast global i per les exigències d'organitzar la vida en comunitats de dimensió raonable, l'esgotament del patriarcat -regulador bàsic de l'intercanvi

personal-, han estat els elements seleccionats per tal de donar un mínim de concreció a la noció de crisi de civilització. Crisi que apunta a configuracions alternatives dels sistemes socials i dels agents o subjectes del projecte d'emancipació.

Una vegada resumits els continguts del treball, voldria afegir algunes consideracions metodològiques.

Al llarg de l'exposició he barrejat teories divverses i, de vegades (en el tractament de la desigualtat social a l'estatalisme, per exemple), he emprat teoritzacions incompatibles per tal de fonamentar conclusions unitàries. El marxisme s'hi ha pres com a inspiració, mai no com a obligació.

Per a qui s'ha dedicat durant un temps a l'estudi dels problemes de mètode de la teoria social, com és el meu cas, aquesta característica del treball resulta força insatisfactòria. Voldria, tanmateix, afegir que l'equivocitat teòrica és ací, més que un parti pris eclèctic, el preu que no he sabut defugir de la problematització de certes conviccions antigues, de la provisionalitat dels resultats.

La construcció d'una teoria capaç d'unificar l'explicació dels problemes ací comentats seria, sens dub

te, un gran pas. Suposaria, al meu entendre, una reconstrucció del materialisme històric (alguna cosa sobre açò he suggerit en la primera part), una versió més complexa de la teoria de les classes socials (n'hi ha un esbós cap al final). I, sobretot, una anatomia de la societat civil fonamentada en quelcom més que l'economia política, una teoria capaç d'explicar alhora la propietat, la tecnoburocràcia, el patriarcat i l'armamentisme (i d'açò, és clar, ni he gosat de donar un apunt embrionari).

Compte hagut d'aqueixes limitacions, he optat pel recurs al vol especulatiu que sempre permet millorar la forma-assaig. La qual cosa implica que he cercat coherència més per les problemàtiques, pels eixos temàtics, que no pas per la unitat teòrica. Al preu de no poder comprometre'm gaire amb cada afirmació aïllada.

PRIMERA PART.

LA REVENJA DE SAINT-SIMON.

1.

ADAM SCHAFF: EL "SOCIALISME REAL" ÉS SOCIALISME.

Molta gent accepta sense objeccions que la URSS és una societat socialista (o comunista). Alguns neguen açò, diuen que no hi ha cap societat socialista arreu del món i en conclouen que les experiències hagudes demostren que el socialisme és impossible. Hi ha, finalment, qui admet la inexistència de models socialistes entre les societats existents i manté, malgrat això, una opció socialista que és negació de totes les societats existents.

Aquesta última opció és, cada vegada més, la de molts dels qui es declaren marxistes i comunistes. No és gens casual: l'allunyament entre els valors emancipatoris de la tradició marxista i la realitat del socialisme existent ha arribat a ser tan gran que l'elucidació de la formació econòmica i de l'estructura social dels països de l'Est ha esdevingut una condició prèvia de qualsevol reformulació creïble d'aqueixos valors. Reformulació que, per altra banda, deu superar la dificultat de no poder remetre a cap model fàctic.

Començaré l'anàlisi d'aquesta qüestió examinant les opinions d'Adam Schaff. A diferència dels comunistes pro-soviètics més lligats a "l'ortodòxia", Schaff no fa cap apologia ideològica. És extremadament crític pel que fa a la realitat política i social del sistema i ens ha

oferit algunes de les millors pàgines contra el burocratisme, l'absència de llibertats democràtiques i el paper de l'aparell del partit⁵. En termes generals, les seues exposicions poden considerar-se paradigmàtiques d'una orientació "eurocomunista". Malgrat això, manté explícitament que la societat soviètica és socialista.

Schaff enceta la seua argumentació referint-se a la noció marxiana de formació econòmica de la societat, tal i com és definida al Prefaci de la Contribució a la crítica de l'economia política⁶. "En aqueix sentit -escriu- la formació econòmica del socialisme es distingeix perquè ha socialitzat els mitjans de producció. Això vol dir que hem abolit la propietat privada dels mitjans de producció ensems amb la classe capitalista. Tal és la definició estricta d'aquesta formació econòmica"⁷.

Continua Schaff recordant que "la formació econòmica de la societat no genera cap sobreestructura concreta"⁸. Citaré extensament, car aquest és el nucli fonamental del seu raonament:

"Sobre aquesta base poden existir sobreestructures polítiques diferents, de vegades àdhuc contradictòries. En la història del capitalisme hi ha la formació econòmica capitalista. La sobreestructura política, en canvi,

des d'un punt de vista històric és molt diferent. Dins d'un mateix país s'ha vist modificada. Per exemple, a Alemanya ha canviat quatre vegades. Podem tenir una sobreestructura democràtica o totalitària; una monarquia o una república; un sistema pluralista o un sistema de partit únic, etc., i no per això canvia la formació econòmica de la societat: segueix mantenint-se el capitalisme. Alemanya ha tingut capitalisme en temps de Bismarck, durant la República de Weimar, en l'època del nazisme i tenim el capitalisme amb la socialdemocràcia actual. Aquest és un fet que ens cal acceptar i que influirà en la nostra reflexió posterior."⁹

A continuació, Schaff aplica per analogia aquest raonament a les actuals societats de base no-capitalista: "Al socialisme, com a les altres formacions econòmiques, pot haver-hi distintes sobreestructures, especialment polítiques... Bé. Acceptem això com quelcom donat. Sembla haver diferents estructures polítiques, distintes sobrestructures sobre una base socialista. No per això la societat deixa de ser socialista en cert sentit de la paraula. Aquest tipus de societat socialista amb una sobreestructura que no ens agrada, i no sols als eurocomunistes, sinó a molts, tal vegada a la majoria de nosaltres, és

l'existent als països del socialisme real." ¹⁰

I conclou: "No hem de cometre, doncs, l'error de dir no al socialisme perquè no ens agraden certs aspectes de la sobreestructura, oblidant-nos de l'element decisiu: la base." ¹¹

Schaff havia començat la seua exposició formulant dues preguntes: a) ¿Són o no socialistes els països de l'Est?; b) ¿Quins són exactament llurs defectes?

Amb l'argument que he resumit adés contesta la primera d'aqueixes preguntes. Pel que fa a la segona, diu així:

"¿Quines són les conseqüències? En primer lloc, allò que ens destorba: manca la llibertat, i això engloba tota una sèrie de coses. En segon lloc, el desenvolupament de la burocràcia en general, de la burocràcia del Partit. No és quelcom que s'hi fa per negligència o perquè no sabem, o perquè som dolents, sinó perquè hem de governar per mitjà de la força i únicament així; no hi ha cap altra possibilitat perquè som febles. La crítica primordial no és la dels "gulags" i altres coses, sinó que no hi ha eleccions lliures enlloc. Això no és una democràcia. Això és la negació de la democràcia. Tanmateix, simplement, no podem permetre'ns el luxe d'una democràcia per-

què seríem incapaços de sobreviure." ¹²

Finalment, la causa per la qual s'ha arribat a deformacions tan grans és "la violació dels postulats més clars del marxisme, per exemple, els relatius a quan es pot i quan no es pot fer la revolució" ¹³. És a dir: la revolució en un país endarrerit i que va restar aïllat.

Resumint. Segons Schaff:

a) El "socialisme real" és socialisme perquè la seua formació econòmica és socialista.

b) La formació econòmica socialista pot tenir diverses sobreestructures polítiques, democràtiques o no.

c) El "socialisme real" té una sobreestructura dictatorial, no democràtica.

d) El "socialisme real" és, en conseqüència, un socialisme "deformat", degenerat ¹⁴.

La conclusió, implícita, és que, o bé una revolució política o bé l'exemple d'un socialisme nascut a l'Europa Occidental -Schaff sembla pensar més aviat açò últim-, podrien produir un socialisme no deformat, no degenerat: un socialisme en democràcia.

Les idees exposades no són cap novetat. Consti tueixen un dels nuclis centrals del pensament polític que, en la segona meitat dels anys setanta, s'ha anomenat "eu

rocomunisme". Són també, probablement, la línia més for-
ta possible de crítica des de l'interior de l'anomenat
moviment comunista internacional. Més enllà, segons tots
els indicis, trobem el punt de trencament. En qualsevol
cas, cal agrair a Schaff que les haja formulades amb tan-
ta claredat i tan sistemàticament.

Segons crec, a excepció de la c), aquestes ide-
es són falses. Tractaré de raonar-ho a continuació.

2.

DE QUI ÉS L'ESTAT?

Segons hem vist, per a Schaff, la definició es
tricta de la formació econòmica socialista de la societat
és: abolicció de la propietat privada dels mitjans de produ
cció i de la classe capitalista.

És una definició equívoca i parcial. Equívoca
perquè indueix confusions: pot haver-hi propietat col·lect
tiva -és a dir, no privada- de sols una part de la poblaci
ció i, per tant, els mitjans de producció poden pertànyer
a l'estat sense ser realment propietat de tota la societ
tat. Parcial perquè de la desaparició de la classe capita
lista no es conclou lògicament la desaparició de les
classes. Analitzaré en aquest capítol la primera d'aquestes
dues qüestions

Si considerem el concepte de "formació econòmica
de la societat" equivalent als de "base" o "relacions
de producció" (i crec que l'equivalència pot establir-se
sense gaires problemes) caldrà incloure-hi totes les dete
rminacions escaients.

Göran Therborn, que és un analista minuciós,
opina que una lectura detallada de l'exposició marxiana
de les diferents relacions de producció palesa amb tota
claredat que el concepte té tres referències bàsiques:
"la distribució dels mitjans de producció i de subsistèn

cia; l'objectiu de la producció; i, per últim, les relacions socials estructurades de producció, que abracen els productors immediats (o treballadors) i els no treballadors (els qui s'apropien del plus treball i dels mitjans de producció)"¹⁵. I, més endavant, afirma que el concepte de relacions de producció designa la forma de la relació entre el treball necessari i el plus treball dels homes (allà on aquest últim existeix). "Aquesta relació -torna a insistir- és determinada per la distribució dels mitjans de producció, per l'objectiu de la producció, lli^gat directament a l'objectiu del plus treball però relacionat també amb la utilització i la divisió de la capacitat treballadora dels homes en treball necessari i plus treball (el volum i la taxa d'explotació), i, en tercer lloc, per les relacions socials de producció entre els productors immediats i aquells qui s'apropien del plus treball"¹⁶.

La distribució dels mitjans de producció.

Seguint Therborn, la distribució dels mitjans de producció concerneix, sobretot, a la unió o separació amb (1) l'objecte del treball; (2) els instruments de producció; i (3) els mitjans de subsistència. Així, per exemple, la condició del camperol propietari de la terra pot ser definida per la unió amb l'objecte del treball i

amb els mitjans de subsistència i per la separació dels instruments de producció; la de l'artesà per la unió amb (2) i la separació dels altres dos elements; la del proletari sota el capitalisme per la separació de tots tres, etc.

L'aplicació d'aquest criteri als proletaris del socialisme real és particularment empipadora: treballen amb instruments que són propietat de l'estat, els apliquen a materials i objectes que són també propietat de l'estat i viuen del que compren als magatzems de l'estat. Si açò significa o no separació en els tres casos i, per tant, una posició estructural molt semblant a la dels proletaris del capitalisme, depén, obviament, de la forma social de la mediació estatal. Més clar: la pregunta clau, llavors, és la que una vegada va formular Trotski: ¿de qui és l'estat?

Desembolicar aquesta madeixa és quelcom absolutament necessari per tal d'analitzar correctament la formació econòmica del "socialisme real".

Coneixem la resposta "oficial": no n'hi ha separació, sinó unió, encara que indirecta, perquè l'estat és un estat proletari, una dictadura del proletariat o, ara, "l'estat de tot el poble".

Tanmateix, aquesta és, estrictament, una afirmació ideològica. Qualsevol estat es presenta com a "estat de tot el poble", com a representant de l'interés general. Massa sabem fins a quin punt aquesta representació és falsa sota el capitalisme. Saber si ho és també o no per al "socialisme real" és problema d'anàlisi i teoria social concretes, no d'ideologia.

I el fet és que moltes anàlisis teòriques¹⁷ i moltes experiències pràctiques¹⁸ indiquen l'existència d'un grup social diferenciat de "posseïdors de l'estat" (grup al qual Voslenski ha anomenat Nomenklatura, emprant la paraula a l'ús entre els propis integrants d'aqueix grup): classe, capa, èlite o el que siga, la seua existència sembla innegable.

Per això, identificar socialisme amb propietat estatal sense burgesia amaga almenys tantes cose com les que il·lumina. La noció de propietat estatal resulta ser massa estreta: planteja indefugiblemet la pregunta per la forma social d'aqueixa propietat, per la relació de les forces socials amb l'estat.

Quelcom d'açò han volgut dir els qui mantenen que cal diferenciar propietat de possessió efectiva. I que, així com a la possessió efectiva per propietaris in

dividuals correspon la forma jurídica de la propietat privada, a la possessió efectiva per un col·lectiu de funcionaris correspon la forma jurídica de la propietat estatal. Igualment, els qui -per exemple, Brus- han indicat que les nocions de propietat pública i propietat social són diferents i que la propietat pública és una forma jurídica compatible amb diverses estructures socials, han aportat bones raons contra la reducció del socialisme a la propietat estatal.

En qualsevol cas, el problema exigeix quelcom més que la distinció purament formal entre propietat jurídica i possessió efectiva. A la URSS, la propietat jurídica és de l'estat i la possessió efectiva també. De fet, el mateix Schaff ha retrucat els crítics orientats en aquesta direcció dient que no és capaç de concebre cap forma de propietat pública deslligada d'institucions d'un o d'altre tipus, que so siga d'una o altra forma propietat estatal, que la distinció, doncs, entre propietat estatal i propietat col·lectiva -per exemple- és retòrica o utòpica.

Pense que Schaff té ací un punt de raó. Mentre hi haja estat, qualsevol propietat efectivament col·lectiva adoptarà forma institucional. Però, per altra banda,

amb aquesta part de raó se n'ix per la tangent. Car la recíptoca no és certa: Que alguna cosa siga propietat es tatal no vol dir ni molt menys que siga de tots. Depén de la naturales de l'estat. I d'això (no sols del règim, no sols de la forma de la representació) Schaff no diu res.

La pregunta per la relació dels treballadors amb els mitjans de producció és una pregunta oberta, no es tanca sabent sols el règim de la propietat, no s'esgota amb l'anàlisi del sistema econòmic: ens remet a l'estudi de la mediació política i a les formes de la desigualtat social. Hi tornarem en els capítols immediatament posteriors. Per ara, tenim prou amb mostrar l'esterilitat de l'intent d'identificar socialisme amb propietat estatal.

(Fent un incís: Si ens preguntem ara per les possibles implicacions que tindria una democratització efectiva del règim polític als països de l'Est arribem també a problemes enutjosos. Perquè la qüestió de fons, llavors, no rau tan sols en l'escandalosa falsedat de les eleccions amb candidat únic i el 98% del vots favorables, sinó més aviat en el fet mateix de la delegació política: donada la propietat estatal, i la possessió efec

tiva pels gestors de l'estat, una classe política a la URSS seria una classe dominant; fins i tot amb eleccions democràtiques. Seria molt més millor que açò d'ara, és obvi, però tampoc no seria socialisme en el sentit marxista.)

L'objectiu de la producció.

L'objectiu de la producció capitalista és l'acumulació de capital: "El capital és una quantitat de valors de canvi que s'injecta en tot el procés econòmic amb la finalitat de la seua pròpia valorització i augment, és a dir, amb objecte d'aconseguir un plusvalor"¹⁹.

Com és sabut, per a Marx, com per a molts altres socialistes, l'objectiu de la producció en la societat que ha abolit el capitalisme ha de ser la satisfacció de les necessitats humanes, la creació dels fonaments materials per al ple desenvolupament de l'ésser humà "ric en necessitats". Així, "treball productiu" que, sota el capitalisme, és aquell que produeix plusvàlua, sota el socialisme seria només el productor de les condicions de la llibertat²⁰.

Els ideòlegs soviètics oficials mantenen encara aquesta consideració a nivell formal. Per exemple, als documents del XXVI Congrés del PCUS és possible llegir aquestes frases: "El Projecte ve impregnat de sollicitud

pel bé de l'home soviètic, per la successiva prosperitat i l'enfortiment del poder de la Pàtria socialista. A això va encaminat el desenvolupament de la producció material i l'augment de la seua eficiència, el progrés de la ciència i la tècnica, l'aprofundiment dels lligams econòmics exteriors i el perfeccionament de la gestió de l'economia nacional."²¹ Són paraules de l'ascendent Tikhònov que, amb la ritual referència al benestar de l'home soviètic, amaguen mal l'evidència: el mitjà -l'eficiència, l'augment de la producció- ha esdevingut finalitat²². Amb més rotunditat, l'orador hi torna: "La màxima elevació de l'eficàcia de la producció és la base principal del desenvolupament econòmic contemporani, és la més important tasca político-econòmica de l'etapa actual de l'edificació del comunisme."²³

Naturalment, els ciutadans soviètics d'a peu tenen llur pròpia lectura de les coses, intueixen força bé la distància existent entre la retòrica oficial i la realitat, i la intueixen com una distància pràcticament insalvable, que acaba convertint les invocacions als sacrificis d'avui en nom del comunisme del demà, del radiant esdevenidor de la humanitat, en matèria d'irrisió.

La novel·la de Zinòviev -Avenir radiant- és una

rica font d'informació sobre els mecanismes defensius que fan possible ofegar en cinisme el terrible buidament de la ideologia "marxista-leninista" 24.

És possible trobar raonaments semblants als dels ideòlegs oficials en autors moguts per l'esperit científic (així, per exemple, Therborn, qui -criticant Bettelheim- escriu que la industrialització soviètica de Rússia és una producció de valors d'ús, predominantment en forma de més i millors mitjans de producció i no de bens de consum²⁵). Malgrat això, sembla evident que l'objectiu fàctic, real, de la producció soviètica no és la satisfacció de les necessitats.

L'objectiu de la producció no és mai un tret de la subjectivitat dels dirigents. És un mecanisme social, l'existència i les característiques del qual han de demostrar-se mitjançant l'anàlisi. No és llegint els documents del PCUS com arribarem a conèixer l'objectiu de la producció al socialisme real, malgrat que -com abans amb el discurs de Tikhònov- puguem trobar-n'hi indicis significatius.

Està lluny de ser evident quina és la necessitat econòmica que determina l'objectiu de la producció al socialisme real. Per a les finalitats d'aquest treball,

hi ha prou amb la resposta negativa ja obtinguda: no és la satisfacció de les necessitats humanes.

Tanmateix, i encara que marginalment, voldria suggerir dues raons en pro de la hipòtesi segons la qual aqueix objectiu és l'acumulació de l'excedent. Bahro i Harich, per exemple, han opinat, respectivament, que la reproducció eixamplada no respon a cap principi intern sinó tan sols a la pressió exterior del capitalisme monopolista i que l'únic entrebanc oposat a la comprensió pels PP.CC. de la necessitat d'aturar el creixement és de naturalesa ideològica. Probablement, ambdós diuen part de la veritat. Convindria, tanmateix, afegir un tercer factor: la reproducció eixamplada, donat l'actual nivell de consum de la població treballadora, és una condició per a l'augment dels privilegis econòmics i el reforçament numèric de la pròpia classe dominant. Per altra banda, és un mecanisme de legitimació molt important en si mateix.

En qualsevol cas, siga quina siga la raó, és evident que, de fet, el productivisme, l'obsessió pel creixement quantitatiu, són, a hores d'ara, l'objectiu pràctic fonamental de la producció al socialisme real.

Les relacions socials que estructuraren la producció

La mútua relació social dels agents de la producció en el marc del procés econòmic determina també el tipus de relacions de producció i, per tant, la formació econòmica de la societat. Al capitalisme, es tracta de les relacions d'intercanvi amb una direcció capitalista del procés de treball. Per al pensament comunista, de la comunitat diferenciada d'individus: "En substitució de l'antiga societat burgesa, amb les seues classes i els seus antagonismes de classe, sorgirà una associació en la qual el lliure desenvolupament de cadascú serà la condició del lliure desenvolupament de tots"²⁶. Així ho deia el Manifest Comunista. Trobem doncs, al capitalisme, la relació contradictòria entre burgesia i proletariat; al pensament comunista, la distribució no regulada pel mercat amb una direcció col·lectiva i autogestionada del procés de treball.

¿I al socialisme real? Per una banda, les anàlisis sobre l'estructura de la desigualtat social a la URSS coincideixen: existeix un conflicte d'interessos socials amb formes antagòniques resultants de relacions d'explotació. Tant si parlem de la casta de buròcrates de Bahro²⁷, de la Nomenklatura de Voslenski²⁸ o dels intel·lectuals de Konrád i Szelenyi, la ja vella intuïció

de Milovan Djilas sembla rebre confirmació abundant. Per altra, la tendència a regular la distribució mitjançant mecanismes de mercat s'imposa amb la força d'una necessitat natural arreu del bloc de l'Est. Caldria, doncs, dir que ens trobem front a unes relacions d'intercanvi amb una direcció burocràtica del procés de treball. El marxisme-leninisme assumeix, així, el paper exactament propi d'una ideologia: produir una comunitat de normes que amague el real conflicte d'interessos entre explotadors i explotats.

Conclusió.

Podem ara valorar el primer punt de l'argumentació de Schaff: La formació econòmica del socialisme real no és socialista (almenys, no ho és en el sentit de Marx).

Schaff té raó quan diu que el socialisme real no és capitalisme, perquè:

* en la distribució dels mitjans de producció la possessió privada d'aquests mateixos no representa res;

* l'objectiu de la producció no és necessàriament la reproducció sempre eixamplada del capital (tampoc no ho seria en un capitalisme sense competència, en un capitalisme "d'una sola empresa", però no tindria cap

sentit parlar de capitalisme en un cas així);

* no existeix una classe burgesa.

Sense burgesia i sense propietat privada, parlar de capitalisme (d'estat o del que siga) no és més que enfosquir una noció saludablement clara.

Schaff, en canvi, erra quan diu que la formació econòmica del socialisme real és socialista. Perquè:

* en la distribució dels mitjans de producció, els productors directes no intervenen: i estan separats i enfrontats;

* l'objectiu de la producció no és la satisfacció de les necessitats humanes;

* els productors associats no són la classe única, sinó que hi ha també, almenys, la classe dels "funcionaris associats", dominant i amb capacitat d'actuar coherentment en la defensa dels seus particulars interessos.

Analitzarem a continuació, més detingudament, aquest darrer aspecte.

3.

OBRERS I DIRECTORS.

"El poble ha canviat de cadenes,
però no de destí"²⁹

Robespierre

Segons l'ortodòxia soviètica, ja no existeixen a la URSS classes antagòniques. Ja no hi ha burgesia -és cert-, ja no hi ha terratinents -és cert-, ja no hi ha capes mitjanes petit-burgeses -també és cert-. En conseqüència, continua el discurs oficial, per bé que les classes no han desaparegut encara -això resta reservat per al lluent esdevenidor comunista-, ja s'han acabat els antagonismes. L'estructura de classes s'hi redueix a la prescripció de la doctrina leninista: els obres i els camperols. Hi ha, a més a més, l'estrat dels intel·lectuals. Ha finit l'explo^utació. L'estat i el sistema del poder polític són ja "de tot el poble" (innovació substitutiva de l'esperança marxista de l'extinció de l'estat). La plena realització del comunisme és ja únicament "qüestió de temps", de plans quinquenals.

Aquesta presentació de les coses, malgrat alguns tímids intents de revisió a partir del 1958, quan la sociologia fou novament autoritzada, encara es manté. La reacció oficial fr^on a les temptatives "revisionsistes" fou inequívoca. Tanmateix, els especialistes soviètics han pogut, tot i respectant el marc ideològic impo^u

sat, analitzar alguns elements de la diferenciació i la desigualtat socials, donant-ne informacions profitoses. Mervyn Matthews ha ressenyat molts d'aquests treballs³⁰.

Són ja moltes les alternatives teòriques a la descripció oficial, i totes tenen un element en comú: la convicció sobre la falsedat d'aqueixa descripció, la qual, lluny de fer-nos conèixer l'estat real de les coses, funciona com una representació ideològica, amagada de la desigualtat, enfosquint la percepció de l'estructura social.

Exposaré a continuació un resum d'aqueixes teories alternatives. Convé, tanmateix, aclarir que qualsevol resum serà ja incomplet: la literatura a l'abast és ja massa abundant per a donar-ne compte exhaustivament.

És abundant i, a més a més, relativament contradictòria. Dubte molt que hom pugui arribar aviat a una teoria dominant sobre la resta, àmpliament acceptada. I no tant per la opacitat i complexitat de l'estructura social del socialisme real. I tampoc no pels residus distorsionadors del discurs oficial. Sense menysprear ambdós factors, pense que la situació no és gaire diferent a la de la investigació sobre l'estructura de classes del capitalisme madur. En general, les teories sociolò-

giques de les classes i/o l'estratificació social no semblen trobar-se en condicions d'assolir resultats indisputables. Així doncs, no cal considerar que la probablement irreductible diversitat de les teoritzacions sobre les societats de l'Est siga un índex de la radical falsedat d'aquestes mateixes. Gairebé totes tenen en comú alguns elements dels quals faré esment enllestint el capítol.

A efectes de l'exposició, classificaré les teories a l'abast en tres grups: teories de la classe burocràtica (Djilas, Kuron-Modzelewski, Bahro, Voslenski, ...), teories de la nova classe intel·lectual (Konrad i Szelenyi, Gouldner, ...), teories de la desigualtat social amb formes no-classistes o preclassistes (Giddens, ...).

La burocràcia com a classe dominant.

Les teories de la nova classe vénen del segle XIX, d'autors de la tradició anarquista (Bakunin i Abramowski, per exemple). En la seua forma actual, començaren a parlar-ne Burnhan i, particularment, Milovan Djilas³¹.

Amb les paraules d'aquest: "els Estats comunistes han vist, al cap i a la fi, l'origen d'una nova forma de propietat o d'una nova classe dirigent i explo

tadora (...) la revolució comunista feta en nom de la liquidació de les classes ha tingut entre les seues conseqüències l'autoritat més completa d'una nova classe única." ³²

L'anàlisi concreta d'aquesta nova classe, definint-la sobre la base de la seua condició burocràtica i de la possessió o gestió col·lectiva per la seua part dels mitjans de producció, ha estat realitzada per diversos autors. Al llarg dels setanta, per exemple, Bahro i Voslenski.

Per a Bahro, "l'essència del socialisme realment existent és la socialització sota la forma alienada d'una estatalització universal fonamentada en la vella divisió del treball, la qual no ha estat feta avançar fins al seu punt d'inflexió." ³³ Aqueixa estatalització no ha suprimit l'explotació dels treballadors: únicament n'ha canviat la forma. "Per molt sorprenent que de sobte resulte, cal dir que l'explotació és entre nosaltres un fenomen polític, un fenomen relacionat amb la distribució del poder polític" ³⁴. La condició estructural de les contradiccions que se'n deriven fa que la crisi latent del sistema soviètic no siga conjuntural, sinó expressió de pregones conflictivitats socioeconòmiques

ques que enfonsen llurs arrels en la naturalesa mateixa de les relacions de producció.

Bahro no considera que el concepte de classe social contingut en la tradició marxiana siga l'escaient per a descriure l'expressió social d'aquestes contradiccions: "Realment i conceptual, hom pot afirmar que les classes són el producte de formacions socials la cohesió social de les quals restava en mans dels propietaris privats en cada cas característics, els quals monopolitzen la direcció de les condicions de treball. Actualment, aquesta veritable societat de classes camina arreu del món cap a la total desaparició, i no en últim lloc als països capitalistes clàssics."³⁵ Per això, més que de classes, parla de les "capes socials del socialisme realment existent". Com veurem més endavant, això no canvia massa les coses.

La base de la desigualtat social cal cercar-la en la divisió social del treball, en les estructures de la tecnologia i la cooperació. Bahro cita el vell filòsof xinés Meng-Tsé, el qual fa més de dos mil anys va formular així allò que considerava un principi universalment reconegut: "Uns treballen amb l'intel·lecte i altres amb les forces del cos. Els qui treballen amb l'intel·lec

te dominen els altres i els qui treballen amb la força física són dominats pels altres. Aquells qui són dominats suporten els altres i els qui dominen són suportats pels restants." Bahro matisa que l'estructura bàsica de la desigualtat no és la contraposició manual/intel·lectual, sinó més aviat l'existent entre el treball de planificació o direcció i el treball d'execució. I això perquè avui -diu Bahro- el "treball-suport" inclou una multiplicitat d'operacions intel·lectuals parcials.

La desigualtat fonamental de la societat capitalista ha desaparegut: la burgesia no existeix, no hi ha propietaris privats dels mitjans de producció. Tampoc no existeix ja, en sentit estricte, classe obrera: l'exemplament i la diversificació interna del "treballador col·lectiu" buida de contingut precís aqueixa noció, fins al punt que pot esdevenir una coartada ideològica, presentant-la de tal forma que s'hi integre gairebé la totalitat de la població. Algunes formulacions de la fi de l'era Ulbricht a la RDA feien tan obrers els membres del Politburó com les dones que netejaven l'edifici del Comité Central. No podem retraure als marxistes de l'Est llur malfiança pel que fa a conceptes que han esdevingut tan elàstics.

En resum, la tesi de Bahro és la següent: la persistència de l'antiga divisió social del treball ha donat origen a una dicotomia social fonamental d'arrel política manifestada empíricament en una estratificació social semblant a la que podem trobar als països capitalistes industrialitzats. El desenvolupament d'aquesta tesi ocupa algunes pàgines centrals³⁶, seguint molt de prop l'organització de la producció.

Resumint: La dicotomia fonamental de la societat capitalista ja no hi és, però hi ha estat substituïda per una altra, que enfronta els superiors burocràtics amb la resta de la població. En un moment donat, Bahro arriba a escriure: "Pot semblar molt increïble, però existeix una delimitació político-moral en classes (...) La relació bàsica entre els habitants de l'immens país, relació que penetra àmpliament fins i tot l'esfera privada, és la de superiors i d'inferiors."³⁷ Reapareix així el concepte de classe social, no relatiu ja als mitjans de producció sinó a la distribució del poder.

La burocràcia ha acomplert un paper històricament necessari per a la industrialització per una via no capitalista, la de la socialització sota la forma alienada de l'estatalització. Ha esdevingut classe dominant i

ha establert sobre els treballadors relacions alhora de dominació i explotació, consistents en "la privació als productors del poder de decisió i disposició sobre les condicions de llur vida material, per tal com llur existència social i, de vegades, llur pròpia existència biològica resta en mans d'un poder sobre el destí paternalista i d'essència inaprehensible."³⁸

L'estructura, funcionament, costums, mecanismes de reproducció i cooptació i, fins i tot, dèries d'aquesta capa dominant ha estat l'objecte de l'acurada anàlisi de Voslenski³⁹, la qual no és menys pertinent pel fet que l'autor palesa una espectacular ingenuïtat en tot allò relatiu a la desigualtat i la corrupció al món capitalista. També per a Voslenski, la contradicció fonamental en fronta als dirigents i els dirigits:

S'ha vist aparèixer en la literatura soviètica -diu- un mot molt expressiu per tal de designar aqueix misterios "destacament superior" i els que li són subordinats: hom hi parla de "dirigents" i "dirigits".

Cal subratlla que els "dirigents" són només un "destacament" de la intelligentsia, mentre els "dirigits" constitueixen tota la resta de la població soviètica.

L'existència d'un grup especial de "dirigents"

a la URSS -afirma- és incontestable. Això planteja un problema: ¿constitueix aqueix grup una classe social?

Voslenski recorda la definició de Lenin, segons la qual s'anomena classes a grups amplis d'homes que es distingeixen pel lloc ocupat en un sistema històricament definit de producció social, per les seues relacions (quasi sempre fixades i consagrades per les lleis) amb els mitjans de producció, per la seua funció en l'organització social del treball; és a dir, pel mode d'obtenir la part corresponent de riqueses socials i per la importància d'aquesta. Les classes són grups d'homes relacionats de forma tal que uns poden apropiar-se del treball dels altres, a causa del lloc que ocupen en una estructura determinada: l'economia social.

I, aleshores, pregunta: El grup dels "dirigents", tal i com apareix a la URSS, ¿respon a la definició encunyada per Lenin?

Sí, respon: "Els "dirigents" constitueixen un grup humà nombrós, diferenciat dels altres grups de la societat soviètica pel lloc (preponderant) del sistema de producció social que hi ocupa; per les seues relacions amb els mitjans de producció (té el dret a disposar-ne); per la seua funció (directiva) en l'organització social

del treball i per la part (important) de riquesa social de què s'hi apropia. (...) El grup dels "dirigents" constitueix una classe a la URSS, una classe de la societat soviètica que ha restat amagada (...) la classe dominant ..."40

Per la seua part, Bahro observa que la burocràcia, una vegada assolit l'objectiu de la industrialització extensiva, l'objectiu per al qual era necessària, esdevé un fre per al desenvolupament social. Perquè el que constitueix l'activitat burocràtica és la regulació formal dels afer socials, generant de continu actituds defensives front a les modificacions pertorbadores de la tranquil·litat. Perquè, segons va dir Marx, la burocràcia pren l'Estat com a propietat seua i, així, "l'essència espiritual de la societat és la seua propietat privada". Perquè fomenta el misteri, el secret, tancant-se cap a dins mitjançant la jerarquia i apareixent cap a fora com una corporació tancada. Perquè encoratja el carrerisme, viu de larivalitat burocràtica, mal succedani de la competència mercantil pel que fa a l'empenta de les forces productives.

(Bahro sosté en funció d'això que únicament la pressió externa del creixement capitalista ha potenciat el desenvolupament econòmic de l'Est més enllà de la in-

dustrialització extensiva: "des de la seua primera gran entrada en l'escena històrica amb el despotisme econòmic, la burocràcia ha evidenciat ser un instrument de la producció simple sense desenvolupament qualitatiu, així com del consum improductiu dels eventuais excedents. Ací troba el seu autèntic medi vital."⁴¹ Aquesta és una idea clau per al conjunt del plantejament de Bahro, per bé que marginal en aquest context.)

Finalment, els partits comunistes que governen els països de l'Est, fonament i font bàsica de la classe burocràtica, ja no són més portadors dels valors de l'emancipació:

"Poble i funcionaris: aquesta és la dicotomia indefugible de qualsevol societat protosocialista. És la més important "contradicció al si del poble". Tanmateix, la consistència antagònica que ha adquirit en tots els països d'inspiració soviètica és el seu tret específic. És el resultat d'un treball de la direcció del partit que no apunta ja a la superació, sinó a la consolidació i eternització d'aquesta tardana societat de classes nostra; aqueixa direcció voldria proscriure el progrés socioeconòmic posant-li els entrebancs necessaris (...) una pseudo-dialèctica segons la qual el "paper en aug-

ment" de l'Estat propugnat un congrés del partit sí i l'altre també conduiria -naturalment, el dia de mai per mai- a la seua extinció. Però aquesta és exactament la ideologia d'un aparell de partit que festeja en la permanència de la màquina estatal les condicions de la seua pròpia reproducció indefinida. En realitat, és justament la forma donada d'existència del partit (més que de l'Estat) allò que fa necessària la deïficació de l'Estat." 42

Dues matisacions finals a l'exposició de les idees de Bahro. Els esdeveniments polonesos des de l'agost del 80 al desembre del 81 -la millor font de contrastació empírica de teories sobre el tema al nostre abast- confirmen l'opinió que estableix la contradicció fonamental en l'oposició dirigents/dirigits. En canvi, fan també possible parlar de classe obrera, per exemple, amb molta més nitidesa de la suposada per Bahro.

Els intel·lectuals com a classe dominant.

Altres versions de la teoria de la nova classe s'orienten a establir la distinció fonamental, no en la contraposició administradors/administrats, sinó en l'enfrontament del treball intel·lectual amb el manual.

Segons Konrád i Szelenyi, per exemple, el sistema de classes del socialisme real pot ser descrit així:

"L'estructura social del socialisme primitiu està organitzada segons el principi de la redistribució racional. En funció del principi racional rector de la seua economia, contemplem aquesta com una estructura de classe i, per cert, de tipus dicotòmic. En un pol, s'hi troba en evolució una classe d'intel·lectuals que ocupen la posició de redistribuïdors, en l'altre una classe obrera que produeix l'excedent social sense tenir cap dret a disposar-ne."⁴³

El fonament teòric de l'anàlisi feta pels autors hongaresos és una reconsideració de la teoria marxista de les classes acostant-la als plantejaments weberians. Així, l'estructura de classes no depèn sols de les relacions de producció, sinó també de la distribució del poder i dels mecanismes de legitimació. El punt de partida no és el mode de producció, sinó el "model d'integració econòmica", concepte procedent de Polanyi, que inclou les relacions econòmiques i també els sistemes d'autoritat i govern. "Tota societat -escriuen- pot ésser caracteritzada pel principi dominant de legitimació que hi regeix"⁴⁴. Així com al capitalisme el criteri legitimador és la propietat, al socialisme és la redistribució racional. I "el principi fonamental de la redistribució racional és la maximització del poder de redistribuir"⁴⁵.

Els intel·lectuals, per la seua part, són definits com els propietaris monopolistes del coneixement que la societat accepta com element "d'una validesa de context de tall transversal o simplement context transversal o creuat i que l'empra per tal d'orientar els seus membres"⁴⁶. Essent-hi "context transversal" el propi d'un coneixement que ofereix models aplicables a diferents contextos, és a dir, tal que la seua validesa transcendeix la situació individual.

El conflicte de classes del socialisme real pot descriure's, doncs, en termes de conflicte entre criteris de legitimació antagònics. La classe dominada ha de rebutjar el criteri de legitimació dominant i bastir el propi. Aquest funciona en qualsevol cas, fins i tot si no ha assolit encara una formulació ideològica explícita,

El criteri de legitimació propi dels intel·lectuals esdevinguts classe és el de la redistribució racional. El dels treballadors és, pel contrari, aquest: qui produeix el producte excedent ha de disposar-ne i no els qui pretenen conèixer millor que no ningú com ha de distribuir-se, és a dir, llur criteri és l'autogestió dels productors associats.

Els criteris de legitimació oposats suponen

dues nocions de racionalitat econòmica. Per als redistribuïdors, la racionalitat és la maximització del producte excedent disponible per a redistribuir de nou. La racionalitat dels obrers és l'augment del salari i del temps lliure, la possibilitat de decidir on i quan treballar, l'orientació de la inversió pública cap als serveis i el consum, etc.⁴⁷

Els autors comenten: "Havia de transcórrer tota una era històrica abans que la ciència sociològica encertara a discernir entre burocràcia política i productors associats, conclusió a la qual els mariners de Kronstadt havien arribat en temps de Lenin sense ajut del siciòlegs"⁴⁸.

Aquesta descripció de les coses és polèmica amb relació a les teories que redueixen la nova classe dominant a la burocràcia: "Des dels anys seixanta, la distinció entre la burocràcia i els intel·lectuals esdevé més i més exposada a objeccions. Creiem que les diferències entre intel·lectuals i buròcrates van exhaurint-se gradualment. No negarem l'existència de conflictes, de vegades molt importants, entre "intel·lectuals lliures" (acadèmics, artistes, professors) i tecnòcrates (enginyers, físics, etc.) per una banda i la burocràcia del

partit per l'altra. Tanmateix, opinem que aqueixos conflictes han entrat en procés d'extinció i són, cada cop més, subordinats als conflictes entre la classe obrera i una nova classe d'intel·lectuals, de la qual la burocràcia constitueix una part. En altres paraules, si existeix una nova classe dominant a l'Europa de l'Est és composta, almenys des dels anys seixanta, pel conjunt de la intelligentsia, més que per la burocràcia restrictivament definida." ⁴⁹ Classe, per altra banda, in statu nascendi, encara no totalment configurada.

L'esmentada configuració no està lliure de conflictes. Per a Konrád i Szelenyi, el camí cap a la cohesió definitiva de la nova classe és un camí ple de conflictes entre buròcrates, tectòcrates i intel·lectuals, ple de tensions entre fraccions d'una mateixa classe, de tensions que, més d'una vegada, poden assolir la condició de forma dominant del conflicte social: "(...) l'antagonisme de telos i techné, en principi una divisió interna a una intelligentsia en procés d'evolució en classe, va madurant gradualment fins a esdevenir el conflicte principal de la societat soviètica" ⁵⁰.

Aquesta teorització analítica ve complementada al llarg del llibre de Konrád i Szelenyi amb un enfocament

històric. Després d'una suggerent descripció de l'evolució dels intel·lectuals, primer com estament, com estrat després (sota el capitalisme), i d'exposar les peculiaritats del procés a l'Europa de l'Est, tracten la situació de començaments del segle XX amb termes no gens nous, que tenen precedents anarquistes (Bakunin, ...) i de l'esquerra comunista (Pannekoek), però donant-ne una formulació particularment acurada. Hi retrobem la vella tesi segons la qual la intelligentsia russa, marginal i radicalitzada -esdevinguda un grup de "senyors de la totalitat", diuen els autors parafrasejant un motiu nietzscheà-, va substituir la burgesia i va prendre la direcció de la modernització social. I, així, imposant, en lloc del mercat, un criteri polític, planificador, de "redistribució racional", al desenvolupament econòmic i social, va crear també les condicions per a la seua configuració com a classe: "és (...) lícit parlar d'una posició de classe de la intelligentsia únicament per a societats on, segons els principis del model d'integració econòmica de la redistribució racional, el coneixement intel·lectual en si mateix concedeix el dret a disposar del producte excedent"⁵¹.

Des de la Revolució d'Octubre, Konrad i Szelenyi distingeixen dues etapes. La "primera etapa del socialisme primitiu" (stalinisme) fou caracteritzada pel predomi

ni de la ideologia, per la conformació d'una èlite del poder -el grup dirigent del partit. Calia aquest sistema per tal de crear les condicions de reproducció de la classe intel·lectual, d'imposar els seus criteris de legitimació i d'instrumentar amb aqueixa finalitat el sistema educatiu. Des de finals dels anys cinquanta, va desenvolupant-se la "segona etapa del socialisme primitiu", caracteritzada per la participació dels tècnics, amb tensions entre ells i els buròcrates, avanços i retrocessos en el procés d'integració d'ambdues fraccions, etc. Sobre tal base -pensen els autors- van configurant-se les condicions per a una tercera etapa: el socialisme desenvolupat, caracteritzat per la conquesta del poder de classe pels intel·lectuals, per la fusió -en funció d'interessos comuns- de l'èlite política i la tecnocràcia, obrint l'espai dels privilegis al conjunt de la intelligentsia, acabant amb les formes actuals de repressió dels dissidents i emprant formes de marginació més "tolerants".

Convé ressaltar la notable analogia existent entre l'anàlisi de Konrad i Szelenyi i la més coneguda i no menys polèmica teorització d'Alvin Gouldner, també orientada a fonamentar la hipòtesi de l'ascens històric, en tant que nova classe universal, del grup integrat pels

intel·lectuals i la intelligentsia tècnica i científica. Gouldner no arriba a l'afirmació que aquesta Nova Classe haja assolit ja el poder en cap país del món, però sí diu que s'hi ha acostat més als països de l'Est i als "socialismes" del Tercer Món₅₂. De forma independent, segons sembla, ha enllestit conclusions àmpliament coincidents amb les dels autors hongarescos. La referència comuna a les arrels weberianes i a la sociologia del coneixement deu comptar-hi a bastament.

No és el meu objectiu ara criticar les teories exposades. Em limitaré, doncs, a formular algunes observacions.

La fonamentació teòrica en termes de distribució del poder i de criteris de legitimació fa abstracció del lligam entre la contraposició manual/intel·lectual i les arrels tècniques de la divisió social i del treball. Així, si bé Konràd i Szelenyi indiquen en una ocasió que la conversió del treball intel·lectual en "capital-intensiu", ensems amb l'automatització i la robotització, des dibuixen les fronteres amb el treball "estrictament obrer", no se n'aturen, no consideren les possibles implicacions de la qüestió. Per a ells, la divisió social del treball és quelcom donat amb la forma actual. Tanmateix, és més que probable que l'oposició manual/intel·lectual esdevingui la forma fonamental de la contradicció social coincidint en el temps

amb el brollar de les condicions materials de la seua superació, lligant-se indestriablement ambdós elements i ocasionant una participació obrera als conflictes socials de l'Europa de l'Est molt més forta que al llarg de les darreres dècades.⁵³

Per altra banda, hi ha un tret compartit per les sociologies del conexas transformades en "sociologies dels coneixedors" que té molt de cercle viciós. Konrád i Szelenyi suposen que una fracció de la intel·ligència marginada pot evolucionar fins a assolir la condició d'intel·lectuals orgànics de la classe obrera. Però, si la il·lusió ideològica és deguda als interessos de classe dels intel·lectuals tal cosa és impossible. Dit altrament: si la lluita d'idees no és expressió de la lluita entre grups socials enfrontats, els treballadors són dominats pels formuladors de qualsevol idea, fins i tot pels qui denunciaven que els intel·lectuals són la nova classe dominant. Si la "dominació simbòlica" és la forma bàsica de la desigualtat social, la qüestió no pot resoldre's mai -per definició- en el terreny del discurs. La crítica de la ideologia és també ideològica.

En tercer lloc, Voslenski ha donat bones raons contra un dels arguments centrals de Konrád i Szelenyi

refutadors de les teories de la classe burocràtica. Els hongaresos mantenen que és inútil parlar de propietat o disposició dels mitjans de producció com a criteri de l'estructuració classista perquè el director d'una empresa rep el seu salari i la seua autoritat segons el mateix criteri legitimador emprat amb els obrers. En funció d'aixó, consideren conservadurisme teòric la referència a les relacions de producció. Tanmateix, Voslenski ha aclarit a bastament que hi ha una separació radical dels mecanismes d'atribució de status en un cas i en l'altre, encara que reste amagada per la ideologia oficial. La designació del director és política, interna als mecanismes de la nomenklatura. El fet que oficialment se'l considere un treballador més no canvia el fons de la qüestió.

Finalment, l'evolució de les coses des del 1974 qüestiona algunes de les previsions de Konrád i Szelenyi.

La caracterització de la "segona etapa del socialisme primitiu" mitjançant alternatives de duresa i obertura en les relacions entre la burocràcia i la tecnocràcia, tendents a obrir-se al conjunt de la intelligentsia, no sembla confirmar-se. Els autors reconeixen una contraofensiva de l'èlite burocràtica des del 1968 i,

dotze anys després, tot fa pensar que aquesta continua amb un progressiu enduriment del sistema: més persecució dels dissidents -sovint forçats a l'emigració-, Afganistan, Polònia, la renovació del culte a la personalitat amb motiu del 75 aniversari de Breznev, etc.

Finalment, per als autors, la forma bàsica del conflicte social s'estableix entre les fraccions de la classe dominant -buròcrates, tecnòcrates i "humanistes"⁵⁴-, amb la participació subalterna o la simple passivitat dels treballadors. A tot estirar, accepten que -a través d'una mediació dels intel·lectuals marginats, orgànics alhora als tecnòcrates i als obrers- podria establir-se una coincidència d'ambdós contra l'èlite política, deguda a l'interés comú per unes relacions industrials basades en l'autonomia de les parts i la negociació col·lectiva: "Estratègicament, els interessos de la classe treballadora i els de la tecnocràcia van en direccions divergents, però en la lluita amb l'èlite s'ajusten a una aliança tàctica"⁵⁵. Tanmateix, els esdeveniments de Polònia del 80 i del 81 traspuen més aviat una aliança dels obrers, els intel·lectuals marginats i els tècnics proletaritzats contra els buròcrates i els managers, així com un fort protagonisme dels treballadors. Per una banda, la classe obrera no ha restat tan passiva com implícitament suposa

va l'anàlisi de Konrad i Szelenyi. Per l'altra, a l'hora de la mobilització, ha reclamat sindicats lliures i llibertats civils -contra l'èlite política-, però també elecció dels directors i autogestió -contra els tecnòcrates-. Les dades empíriques de la manifestació de la lluita de classes més clara i de major intensitat coneguda fins ara als països de l'Est abonen més els criteris de Bahro que els dels escriptors hongaresos, apunten més a un conflicte burocràcia/societat que a un conflicte obrers/intellectuals. Una altra cosa és valorar la possible singularitat del cas polonès. I, encara més difícil, esbrinar el model de societat que podria brollar d'una ofensiva victoriosa plantejada amb aqueixa distribució de les forces.

Al capdavall, el conflicte entre telos i techné, entre transcendència i adaptació, reproduceix -sota la forma de la contradicció- la vella etapització stalinista de socialisme i comunisme, que esdevé lluita entre el socialisme real i el projecte emancipador dels comunistes. Així, els intel.lectuals són, una vegada més, estrat, "classe escindida", puix la transcendència és també l'objectiu dels obrers que exigeixen autogestió i l'adaptació i l'interés dels qui manen.

Podem, és clar, relativitzar la transcendència -Konrad i Szelenyi ho fan molt bé-, identificant sempre "socialisme" amb una transformació social concreta. Però això no fa desaparèixer l'esperança emancipatòria: únicament li lleva càrrega metafísica.

En el conflicte entre la societat orientada a l'augment del pressupost i a donar a cadascú segons el seu treball (mitjançant una qualificació política, intel·lectualitzada, arbitrària, de la qualitat del treball) i el projecte d'una societat orientada a la satisfacció de les necessitats humanes i a la gestió pels productors associats, és a dir, en el conflicte del socialisme real i del comunisme marxista, no és ni molt menys clar que s'expressen només les dues cares de la "voluntat de poder" d'aquells "amants del coneixement" als qui Nietzsche cridava a ser governants y propietaris.

Contra la hipòtesi fonamental de la sociologia de la reproducció cultural, la disposició sobre els mitjans de producció i el poder no es funció de la capacitat tècnico-científica o cultural. I tampoc no ho és al socialisme realment existent. Almenys, no ho és encara. És possible que la contradicció fondejada en la

divisió social del treball arribe a ser -si arribem tan lluny- la contradicció bàsica de la societat del futur. No sembla possible arribar-hi sense pregona transformació de les estructures econòmiques, socials i polítiques que són encara les d'avui.

Fins i tot assumim el pessimisme dels qui consideren aqueixa societat dividida entre "pensadors" i "executors" con el menys dolent dels futurs possibles -situació en qualsevol cas millor que la d'avui i millor que els futurs que s'anuncien més probables-, fins i tot si acceptem això -que no veig per què ens caldria fer-ho-, sembla massa dir que ja som, ara.

Altres teories.

Entre els sociòlegs acadèmics de l'Occident sol trobar-se un ús de la noció de classe encara inferior al fet pels "dissidents" de l'Est. Probablement, aqó és un efecte més de les referències teòriques dominants.

Una temptativa de reconstrucció sistemàtica d'una teoria sociològica de les classes, inspirada en les tradicions marxista i weberiana, deguda a Anthony Giddens, inclou un examen de l'estructuració de la desigualtat social en allò que l'autor anomena "socialis-

me d'estat" 56.

Giddens critica les teories de la nova classe. Accepta, a tot estirar, que hi ha elements d'una incipient estructuració de classes en la relació entre la intel·ligentsia i els altres grups de la població: "En aquest sentit, no seria gens correcte afirmar, com ho fa Djilas, que el propi Partit tendeix a perdre importància a mesura que la "nova classe" esdevé "classe burocràtica"; més aviat tenim el contrari: la base de la formació de la "nova classe" sembla ésser la penetració i dominació del Partit pels qui tenen una educació superior, els quals van desplaçant progressivament els antics "homes del Partit" 57.

D'altra banda, la transmissió de les posicions de classe a través de les generacions no sembla possible directament en base a la disposició sobre els mitjans de producció: "si existeix un nivell alt de tancament -escriu Giddens- en l'estructuració mediata de la "nova classe", ha de funcionar a través de l'herència "d'avantatges educatius" 58.

La conclusió de Giddens és que cal esperar encara índexs elevats de mobilitat "a llarg termini" i que, per tant, la teoria de la nova classe és exagerada. A tot estirar, escriu, hom podria parlar de "condicions que

promouen una incipient estructuració de classes als nivells socials superiors".

Giddens manté que el socialisme real és veritablement una societat amb "absència de classes". Però, amb això no vol dir absència de desigualtat. En realitat, és una qüestió gairebé terminològica, derivada de l'allunyament respecte a la teoria de les classes marxiana. Giddens sosté que el sistema de dominació és decisiu per a l'estructuració de classes, així com fortament independent de les realcions de producció. Que l'estat és autònom front a la societat i la política front a l'economia. En funció d'això, afirma que el sistema de dominació al socialisme d'estat és del tipus "èlite de poder", diferenciat dels sistemes de "classe dirigent" i de "classe governant" (la diferència rau sobretot en les pautes de recrutament: inferior tancament intergeneracional).

Ho diu així: "Les societats socialistes estatals han progressat veritablement cap a un ordre sense classes, però ho han fet al preu de crear un sistema de dominació política que ha alterat el caràcter de l'explotació social en comptes de disminuir-la"⁵⁹. I això perquè hi ha una contradicció entre la recerca de l'eliminació de l'explotació i l'entestament de racionalitzar l'oro

ganització social i econòmica mitjançant la seua direcció conscient (retrobarem aquest motiu més endavant, en comentar l'antimarxisme de Leszek Kolakowski).

En el marc d'aquesta concepció, les tensions relatives a la intel·ligència en general i als tècnics en particular apareixen, una vegada més, no sols com conflictes interns a l'èlite, sinó també com els elements bàsics de la dinàmica social. Giddens no analitza els comportaments obrers que podrien modificar les seues conclusions. Anota, de passada, que l'exigència obrera d'autogestió representa per al sistema una amenaça molt més gran que no la plantejada pels elements tecnocràtics. Però ja no hi torna.

Ara bé, després d'un conflicte que ha tingut l'autogestió en la seua cruïlla i que ha assolit les dimensions de l'hagut a Polònia des de l'agost del 80 ¿hom pot raonablement continuar dient que els conflictes bàsics no són pas de classe? Classes sí, classes no... Pot ser el moviment del proletariat polonés ens dona elements per a tancar aquest debat, més enllà de la subalternitat que el feia invisible fins ara per a l'empirisme metodològic.

En qualsevol cas, cal dir que -per al problema

que ací ens ocupa- aqueix debat no és essencial: la descripció del socialisme real com societat de classes de nou tipus o com societat de desigualtat social no classista no canvia molt les lliçons que volíem traure. Enllestiré l'exposició sintetitzant aqueixes lliçons.

Conclusions.

Hem vist que són moltes les respostes a la pregunta sobre l'estructura social dels països de l'Est. Des de les teories de la nova classe burocràtica o intel·lectual a diverses percepcions d'estratificació i desigualtat social no classistes. Dubte molt que aquest debat pugui arribar ara com ara a conclusions àmpliament acceptades. Entre d'altres, per les mateixes raons que fan fosca l'anàlisi de la desigualtat social als països del capitalisme madur: per les dificultats de la teoria marxista de les classes i, en general, de totes les teories sociològiques de les classes i la desigualtat social. Si hi sumem la dimensió dels interessos implicats i les immenses conseqüències sociopolítiques associades a cadascuna de les respostes, cal no demanar massa.

En general, no deixa de ser simptomàtic que la tendència a descriure la societat soviètica en termes de classes siga més forta entre els marxistes -més acostumats

a enfrontar la qüestió amb esquemes dicotòmics i a lligar-la amb les relacions productives- que entre els sociòlegs acadèmics, més condicionats per les dificultats que a la percepció de classes i coses d'aquestes oposen els hàbits empiristes.

Pel que fa a l'objecte d'aquest treball, hi ha tres resultats, presents d'una o d'altra forma en totes les anàlisis, que són força significatius:

a) La doctrina oficial marxista-leninista, segons la qual la societat soviètica es compon només de dues classes -obriers i camperols- i de l'estrat del intel·lectuals i està absent d'antagonismes interns, no respon a la realitat. Resulta ser una descripció simplista i, a més a més, ideològica, amagadora de les contradiccions i les desigualtats realment existents.

b) Les velles classes de la societat capitalista -aristocràcia, burgesia, petita burgesia- han desaparegut. Les formes d'articulació de classes i de desigualtat social són bàsicament noves, no degudes a l'herència de la societat pre-revolucionària sinó al desenvolupament propi de la nova societat suposadament socialista.

c) La tendència empíricament observable no apunta a la desaparició de les noves formes de la desigualtat social sinó, amb matisos segons els diferents observadors,

a la seua estabilització i reproducció eixamplada. Des del combat de Stalin contra el "nocíu igualitarisme" fins a l'afirmació de l'expert en estructures salarials B.M. Sukharevski, el qual, en 1968, assegurava que les diferències de renda existents augmentarien encara més en termes reals, no sembla que la situació haja sofert cap canvi substancial. I, com ha dit Kukushkin, és ben difícil explicar perquè el salari d'un treballador ha de ser vint o trenta vegades més gran que el d'un altre.

Aquestes tres constatacions fan possible afirmar que, igualment com la formació econòmica, l'estructura social dels països de l'Est tampoc no és socialista en el sentit marxista.

Marx digué que socialisme era abolició de la burgesia convençut que açò suposaria també l'abolició de les classes i de la desigualtat social en general. Pel que fa, si més no, al sistema que coneixem amb el nom de socialisme real, no ha estat així. La burgesia ja no hi és, la desigualtat sí.

4.

CENTRALISME DEMOCRÀTIC I DICTADURA POLÍTICA.

El capitalisme ha conegut formes polítiques molt diverses. La democràcia liberal, el feixisme, etc. És compatible amb la pluralitat de partits i amb sistemes de partit únic, amb un ample ventall de llibertats individuals i amb les formes més brutals d'anorrear-les. El capitalisme ha estat Palme i Franco, és avui França i Xile. Tanmateix, una forma político-jurídica és consubstancial al capitalisme: la llibertat d'empresa i la propietat privada. Sense això no hi ha capitalisme.

Per analogia, hom pot mantenir -com ho fa Scahff- que el socialisme és igualment compatible amb sobrestructures polítiques diverses. En termes generals, cal considerar encertada aquesta opinió, si bé és discutible que alguna d'aquestes formes pogués no ser democràtica. Tanmateix, l'analogia ens amaga la pregunta fonamental: ¿és compatible amb el socialisme la sobrestructura política de l'actual socialisme real? ¿pot haver socialisme sota la forma del despotisme?

Interrogants que són legítims, que potser caldria fer-se en altres condicions. Però que ara **ternen** una doble lectura: ens plantegen problemes autèntica i, alhora, ens amaguen la realitat social del "socialisme" existent, al qual anomenarem, a partir d'ara, "estatalisme". 60

La resposta, segons jo veig la cosa, seria més aviat la següent: El socialisme és compatible amb totes les sobrestructures polítiques generades per una comunitat de productors associats, però mai no amb les generades per una associació separada de buròcrates, i tampoc no amb les que possibiliten una associació separada de polítics i managers professionals, fins i tot si són elegits democràticament.

És a dir, si parlem de l'estatalisme, l'analogia de Schaff és irrellevant: pel simple fet que la base no és socialista.

Dit d'altra manera: l'afirmació que socialisme és igual a propietat estatal més democràcia no és necessàriament vertadera.

L'absència de democràcia no és l'única deformació de l'estatalisme, l'únic tret que l'allunya del socialisme. Sembla, tanmateix, haver adquirit una lògica pròpia, una lògica de fossilització burocràtica, que bloqueja el dinamisme social i les iniciatives internes i genera actuacions exteriors cada cop més perilloses per a la pau i el socialisme.

El despotisme burocràtic no és l'única forma política possible de l'estatalisme. De fet, ha esdevin-

gut un element particularment negatiu de la fosca perspectiva que les darreries del segle XX ofereixen a la humanitat.

La democratització política dels països de l'Est no els convertiria automàticament en socialistes. Tindria, en canvi, tres conseqüències d'abast històric incalculable: l'alliberament a l'interior d'aqueixos països de les forces socials portadores de valors emancipatoris fent-hi nàixer novament una dinàmica socialista; la potenciació d'aqueixes forces en la resta del món -universalitzant un altre cop l'empenta transformadora-; la millora extraordinària de les condicions per a un desbloqueig de la congelació militarista del statu quo dels blocs.

Podem començar directament per les possibles mesures de democratització, puix no cal argumentar massa per tal de concloure que el sistema polític de l'estatalisme ara existent és sòlidament alié a tota democràcia, directa o representativa. L'absència de pluralisme polític i d'eleccions lliures, de llibertats d'expressió, reunió, associació i vaga, així com de la democràcia obrera a les fàbriques, el rígid control ideològic, la repressió de qualsevol forma d'oposició política i de discrepància ideològica, etc., etc., són fets constatables per tothom.

Dir que un sistema sense res d'això és democràtic, o dir fins i tot que és una democràcia superior, són, clarament, afirmacions que no mereixen respostes racionals.

En realitat, aqueixa situació és, per si mateixa, una negació tan brutal dels valors del socialisme i del marxisme, que resulta lògic que la protesta formulada des del primer moment per Rosa Luxemburg no haja cessat mai completament. Al llarg dels setanta, el seu ressò ha estat en les paraules de Robert Havemann, dels Medvèdev, de tants i tants d'altres. Una bona part dels continguts morals de la voluntat comunista s'ha salvat gràcies a llurs veus.

La democratització del partit.

Fa deu anys, Roy Medvèdev, portantveu qualificat dels "demòcrates del partit", resumia així una qüestió central:

"Al nostre país governa el Partit comunista. Segons els seus estatuts, el Partit és la forma suprema de l'organització política, la força que dirigeix i orienta la societat soviètica, que agrupa, sobre una base voluntària, l'avantguarda més conscient de la classe obrera, dels camperols de les cooperatives i de la intelligentsia de la URSS.

És evident, per tant, que si les normes de vida del Partit comunista no responen a una democràcia autèntica, no hi haurà democràcia arreu de la societat soviètica." ⁶¹

I la qüestió de la democràcia del partit ens remet al seu criteri organitzatiu bàsic: l'anomenat centralisme democràtic.

La interpretació del centralisme democràtic en cara vigent per al moviment comunista no és, naturalment, eterna. Va entrar en la cultura política dels marxistes -concretament en la dels comunistes de la III Internacional- entre 1920 i 1940.

La 12^a de les 21 Condicions per a l'ingrés a la Komintern deia així: "Els partits pertanyents a la Internacional comunista han de ser organitzats sobre el principi del centralisme democràtic. En una època com l'actual, de guerra civil aferrissada, el Partit comunista sols podrà acomplir el seu paper si està organitzat de la forma més centralitzada possible, si hi és mantinguda una disciplina de ferro gairebé militar i si el seu organisme central està fornit d'amplis poders, exerceix una autoritat indisputable i compta amb la confiança unànim dels militants." ⁶²

Al dramatisme insurrecional d'aquesta fórmula

afegí Stalin, posteriorment, un altre matís essencial:

"La conquesta i el manteniment de la dictadura del proletariat són impossibles sense un partit fort per la seua cohesió i la seua disciplina (...) quan la controvèrsia ha finit i s'ha pres una decisió, la unitat de voluntat i la unitat d'acció de tots els membres del Partit són la condició indispensable sense la qual no hi ha ni Partit, ni disciplina."⁶³

Eren novetats. Durant molt de temps ningú no havia gosat pensar, entre els marxistes revolucionaris, que els drets d'expressió i reunió dels militants del partit havien de confinar-se a les reunions orgàniques. Ben al contrari: el debat públic era continu -ho sabem sense més que llegir Lenin, Luxemburg, Kautsky, Bukhàrin, Trotski, etc.- així com l'agrupament (ocasional o estable) de militants per tal d'editar periòdics, promoure plataformes, etc.

Fins i tot al X Congrés dels comunistes russos, quan forem prohibides les fraccions, hom va decidir la publicació d'un butlletí de debat permanent, on els militants podien expressar llurs opinions i crítiques en qual sevol moment. El mateix Lenin -rebutjant una proposició en sentit contrari- va intervenir per tal de defensar el

dret a proposar plataformes en temps de congressos. Isaac Deutscher ha exposat admirablement com va degenerar la pràctica abans que els principis, sota la pressió implacable del burocratisme⁶⁴.

Fou més tard que hom va establir el criteri que obligà els militants a no expressar cap crítica fora de les reunions orgàniques i a no tenir cap forma de connexió horitzontal. La causa d'aquesta restricció de la democràcia interna -formalment mantinguda fins avui, segons crec, per la totalitat dels partits comunistes- és fàcil de saber si hom vol fer-ho. N'hi ha prou amb llegir els Fonaments del leninisme. Allí explica Stalin, amb tota claredat, qua calia negar als sectors disconformes de la societat el dret a expressar-se i reunir-se, i en conclusió, molt coherentment, que era impossible reconèixer els esmentats drets als comunistes si se'ls negava al conjunt dels ciutadans⁶⁵. Cert que, unes pàgines abans, afirma que aqueixos criteris dictatorials podien mantenir-se no més comptant amb el recolzament de la majoria de la classe obrera, cosa que no canvia el fons de la qüestió.

En resum: els principis de verticalitat i organicitat de la reunió i l'expressió de comunistes s'introdueixen únicament, en la pràctica, quan la vella aspiració

dels marxistes a una dictadura del proletariat infinitament més democràtica que el règim burgés més democràtic esdevingué ominosa dictadura sense adjectius sobre la societat sencera, inclòs ací el proletariat.

Després, es difongueren a tot el moviment comunista. I fins avui.

Els elements comentats són només un aspecte (segurament el més immediat) de l'esclerosi d'uns criteris organitzatius incompatibles amb el desenvolupament de la democràcia interna. Rosa Luxemburg ja havia dit que la llibertat és sempre la llibertat dels altres, dels qui pensen diferent, de les minories. També a l'interior dels partits, el dret de minories és la clau de la democràcia.

La prohibició de les fraccions fou establerta pel partit de Lenin al seu X Congrés, sota la pressió d'unes condicions força angoixants, de l'esgotament de la minvada classe obrera i la destrucció de forces productives per la guerra civil, de l'aïllament del poder soviètic. Fou establerta en termes de norma d'excepció, a l'espera d'un canvi del context.

Aviat va convertir-se en principi per a tots els partits comunistes: als Congressos II i III de la In

ternacional. Al darrer d'aquests, a través d'una històrica resolució sobre organització que va meréixer -entre altres molt més positius- el següent comentari de Lenin: "... és quasi íntegrament russa (...) em fa la impressió que hem comés un gran error amb aqueixa resolució, i que ens hem tallat nosaltres mateixos el camí cap a successos ulteriors"⁶⁶.

Naturalment, és impossible saber fins a quin punt la pessimista intuïció de Lenin indica la que podia haver estat una altra història del moviment comunista. És, al capdavall, el tipus de pregunta que resulta ben inútil de fer-se.

La democratització de l'estat.

Göran Therborn ha indicat com, a diferència dels mecanismes burocràtica, tecnocràtics i parlamentaris propis del capitalisme, "la tecnologia política específica de l'Estat socialista pot denominar-se administració de quadres o direcció de quadres"⁶⁷. És a dir, les organitzacions de masses esdevenen estat.

Això no vol dir -aclareix també Therborn- que aqueixa "administració de quadres" no puga prendre formes burocràtiques i/o tecnocràtiques. De fet, aqueixa és la situació als països de l'estatalisme. Igualment, podria

donar-se junt amb formes parlamentàries si les propostes de vies democràtiques s'imposassen en algun dels països occidentals.

L'enquadrament de la població es produeix -amb lleugeres variants segons diferències nacionals- mitjançant diferents esferes, la més estreta de les quals és la direcció política i econòmica, seguint amb el partit comunista -l'eventual presència legal d'altres partits, com és el cas, per exemple, de Polònia, no modifica gens la qüestió-, i acabant amb diverses "organitzacions de masses", de les quals la més ampla són els sindicats, que enquadren la gran majoria (en alguns casos la pràctica totalitat) de la població treballadora.

Segons la tesi de Therborn, aquest sistema d'enquadrament és un mecanisme fonamental de l'estat socialista. No és l'únic: coexisteix amb altres: l'exèrcit, el sistema judicial, l'administració, etc. Els quals, si bé en teoria resten sotmesos als mecanismes de direcció política i, per tant, també al principi de l'enquadrament (el dogma del paper dirigent del partit comunista expressa aquesta teoria), manifesten una forta tendència a funcionar autònomament, segons lleis pròpies. Fets, com ara el colp d'estat militar a Polònia, fan pensar en la pos-

sibilitat que l'enquadrament siga sobretot un mecanisme de legitimació, més que no de dominació efectiva, i que justament la crisi de legitimació ha fet passar a primera línia els poders efectius.

En qualsevol cas -simplifique ara per raons de brevetat, però crec que ningú no negarà el fons- aquest sistema ha vingut estructurant-se de dalt a baix, amb el poder estatal condicionant el partit i el partit les organitzacions de masses, i reduint-se les pràctiques democràtiques a pures formalitats.

Així, doncs, elements de democratització efectiva del sistema podrien brollar del simple canvi en la funció de les esferes d'enquadrament, de la seua conversió en mecanismes reals de control sobre els poders polític i econòmic.

La dualitat de possibles funcions de les organitzacions de masses en la societat estatalista estigué present des del principi. Hegedüs ha recordat, amb aquesta perspectiva, el debat sobre els sindicats, coincident amb els primers anys del poder soviètic. "Estatalització dels sindicats i sindicalització de l'estat"⁶⁸ fou el lema implícit, apuntant a la inevitabilitat d'una fusió entre estat i sindicats que, curiosament, no fou qüestionada

da per cap dels participants en la polèmica, malgrat la forta contraposició d'opinions al voltant de com calia que aqueixa fusió s'hi produís.

Segons escriu Hegedüs: "La primitiva concepció unitària fou substituïda per dues tesis contraposades: a) Els sindicats han de sotmetre's al control de l'Estat, perquè l'Estat és l'organització de la classe obrera revolucionària (...). b) L'Estat ha de subordinar-se al control directe dels sindicats, perquè l'Estat soviètic és, com qualsevol altre, un aparell administratiu separat dels treballadors (...). El més ferm advocat de la primera concepció fou Trotski; de la segona, l'"Oposició obrera" (Sliapnikov)".⁶⁹

Quan el debat fou tancat, després del X Congrés dels comunistes russos, la primera d'aqueixes dues concepcions s'havia imposat en la pràctica. "La tasca principal dels sindicats va consistir a partir d'aleshores en afavorir la realització dels plans de desenvolupament econòmics decidits per l'administració (...). L'Estat socialista va transferir als sindicats -com a compensació- poders administratius molt importants."⁷⁰

Si acceptem com a bona aquesta descripció de les coses, i si tenim en compte que el sindicat és la més

ampla de les esferes d'enquadrament de la població als països estatalistes, se'n conclou que una transformació dels sindicats del tipus de la produïda a Polònia en 1980, adquirint trets d'independència amb relació a l'administració i al partit, així com formes democràtiques pel que fa a la seua formació, a la gestió i a l'elecció dels dirigents, significa una modificació important -no secundària o marginal- dels esquemes d'organització i dominació política.

La qüestió -cal comprendre-ho bé- no és tan sols la reconversió dels sindicats per tal d'acomplir la missió que tenen sota el capitalisme. Seria important, ben cert, que els sindicats tornassen a ser ~~e~~ines de reivindicació i lluita dels treballadors enfront de la capa dels managers i, en general, de l'estat-patró. Però, fins ací, sembla que el sistema podria assimilar-ho: la fracció tecnocràtica del grup dominant podria veure avantatges en una negociació laboral "lliure". Tanmateix, si el sindicats, a més de la independència volen mantenir els poders administratius -i, de fet, polítics- que teòricament els corresponen segons el sistema, és a dir, si a més a més de la independència volen l'autogestió, volen triar els directors, etc., etc., aleshores la cosa canvia.

I si volen, finalment, assumir la seua part en el poder polític, el conflicte arriba al límit.

De fet, l'evolució de les relacions entre Solidaritat i el govern al llarg dels esdeveniments polonesos de 1980 i 1981, s'ajusta prou bé a la descripció adés feta. Per un moment, quan el "triangle" Jaruzelski-Glemp-Walesa, va semblar que fins i tot era possible l'accés real a l'àrea del poder de l'organització que s'havien donat els treballadors. Tot fa pensar que ací, justament ací, l'estatalisme realment existent va trobar el seu sostre.

És significatiu que per a l'estatalisme existent resultàs més fàcil cedir a canvis que implicaven un model de societat més pròxim al capitalista -un model de relacions "lliures" entre les parts socials confrontades- que a canvis que haurien representat un pas real cap al socialisme, cap al poder dels treballadors.

Hegedüs ha sintetitzat així el nucli de les contradiccions existents:

a) "fins a cert punt, la gestió i direcció aportades per una administració separada de la societat constitueix una solució més ràpida i eficaç que la que podria proporcionar una gestió a càrrec de profans, i per això

la consolidació de sistemes de gestió amb interessos, ob
jectius i un poder propis esdevé inevitable en l'estadi
present de desenvolupament de la societat; igualment

b) fins a cert punt cal (perquè els sistemes
de gestió generen indefugiblement interessos especials
oposats als del conjunt de la societat) establir algun
tipus de dependència efectiva dels òrgans de gestió res-
pecte de la societat; en altres paraules, cal assegurar
l'autoritat institucional de la societat sobre el poder
assolit pels diferents òrgans de gestió"⁷¹.

Dit d'altra manera: cal la democratització, el
control del poder per part de la societat, donat que no
és encara possible acabar amb l'existència d'aqueix poder
separat. L'autoorganització, de baix a dalt, de les for-
ces socials seria, en si mateixa, un fort element de de-
mocratització. Hi ha dos dilemes, segons Hegedüs, encara
irreductibles: possessió estatal/exercici social de la
propietat i posició empresarial/exercici de la propietat
pel col·lectiu de treballadors. Cal, doncs, almenys, so-
metre'ls a procediments democràtics.

Peò alliberar les forces socials significa tam-
bé admetre el pluralisme, indefugiblement. El pluralisme
cultural, ideològic i, també, el pluralisme polític.

Pluralisme polític i estatalisme.

Molts dels crítics comunistes de l'estatalisme han palesat llur malfiança envers el pluralisme de partits com objectiu bàsic de la democratització a l'Est. Han demanat als seus companys occidentals comprensió per a l'especificitat de les condicions del desenvolupament social als seus països. I al cap i a la fi, han vingut a dir que no podem considerar la democràcia parlamentària com un model universal. Potser hi haja, en aqueixes consideracions, elements de possibilisme, de prudència política. Crec, però, que podem trobar quelcom més que això.

En general, concloure amb el pluralisme polític, amb la llibertat de creació de partits polítics, em sembla indefugible. Restablir les llibertats en la societat civil, introduir elements de control per part d'aquesta i mantenir el monolitisme de l'estat, sembla, tot plegat, un programa massa incoherent.

Els crítics més conseqüents entenen que l'establiment del pluralisme polític és un element important de la democratització, tot i que acompanyen aquesta declaració de principis amb matisacions -de vegades força pessimistes- sobre el seu realisme en tant que proposta política a curt termini.

Així, per exemple, Havemann, comentant en 1978 les tesis de Bahro, declarava el seu acord de principi amb la proposta de creació d'una nova Lliga dels Comunistes, tot i considerant més urgent la formulació de reivindicacions més concretes, més viable una política de "passes petites"⁷². Dos anys abans, en un article titolat "El socialisme i la llibertat", havia demanat, entre altres coses, "l'autorització de partits d'oposició independents"⁷³. I, poc després, va manifestar la convicció segons la qual calia esperar el reviscolament de la "democràcia roja de Rosa"⁷⁴.

Per la seua part, el capítol dedicat expressament a la qüestió de La democràcia socialista, de Roy Medvèdev, conté també una presa de posició inequívoca.

Medvèdev comença argumentant que la dictadura del proletariat i l'edificació del socialisme no estan forçosament lligades al sistema de partit únic. Les seues paraules coincideixen amb les emprades habitualment pels PP.CC. occidentals, a finals dels seixantes i principis del setantes, per tal de fer compatibles amb el marxisme-leninisme les concepcions d'una revolució per la via democràtica i la conservació del pluripartidisme després de la presa del poder.

A continuació, hi afegeix: "La qüestió essencial que volem examinar i que gairebé mai no havia estat plantejada fins ara per la teoria marxista concerneix a la possibilitat del bi o pluripartidisme a una societat socialista desenvolupada, és a dir, després del període transitori, quan ja s'ha edificat el socialisme i la societat s'enfronta al problema de bastir el comunisme"⁷⁵.

És a dir, la qüestió de Medvèdev és: ¿és possible el pluripartidisme a la URSS de 1970?

La seua resposta fou, en aquell moment, sí "Crec que, donada la situació del nostre país, seria normal un cert pluralisme polític. Dins de certs límits, aquest pluralisme continuaria desenvolupant-se al llarg dels propers anys, potser al llarg de la propera dècada"⁷⁶.

Aqueix pluralisme no seria ja l'herència de les classes i els interessos socials de la societat tsarista. Sinó el resultat de les noves formes de diferenciació i desigualtat socials. Partits de base social nova: Medvèdev pensa que no fou la repressió l'única causa de la desaparició dels partits anteriors sota l'estalinisme.

Pluralisme, per altra banda, existent ja en forma embrionària, més o menys desorganitzada: "El nostre país s'agita de nou per l'acció de corrents que po-

drien fer de base a organitzacions polítiques. Aquest procés ha de ser examinat fredament, objectivament. Així, admetem perfectament la possibilitat de formació, a la dreta de la nostra societat, de grups polítics de caire conspiratiu, de tipus neostalinista o xovinista. Organitzacions semblants poden brollar també dels ambients nacionalistes de les repúbliques federades (...) Hom pot preveure igualment l'aparició d'organitzacions conspiratives entre les grups més extremistes dels occidentalistes, socialistes cristians i anarquistes." 77

Feta aquesta descripció, Medvèdev anotava dues possibilitats. Bé l'acceptació del pluralisme amb la correlativa democratització del partit comunista (que tindria en qualsevol cas massa avantatges sobre les noves forces i no perdria així el poder). Bé justament l'alternativa contrària, la negació sistemàtica del pluralisme polític, l'enduriment del partit únic al voltant de posicions conservadores o neostalinistes.

Amb encertat pessimisme, Medvèdev veia aquesta segona eventualitat com la més probable. Amb no menys encertada lucidesa advertia que la fossilització burocràtica acabaria produint traumàtiques sacsejades socials. I enllestia la seua exposició amb una dramàtica declaració

d'esperances i conviccions socialistes: "... constatem com, a hores d'ara, la tendència al tancament i a la mà dura (...) constitueix una perspectiva més probable que la democràcia socialista. Així doncs, ens cal lluitar contra les perilloses tendències actuals. Però també, molt aviat (si s'imposa la línia dura), haurem d'ésser capaços de prevenir, en cas d'una crisi greu, l'adveniment tant de l'anarquia com de totes les noves formes de totalitarisme i de terror que privarien el nostre poble de les conquestes socialistes ja obtingudes."78

Andràs Hegedüs, en canvi, ha negat no fa molt que el pluripartidisme siga una de les prioritats de la democratització a l'Est: "No crec que per a les societats d'Europa oriental constitueca una alternativa realista, ni tan sols desitjable, l'exigència d'una democratització a través de qualsevol sistema pluripartidista. Al mateix temps, la idea central del concepte de pluralisme és indispensable per tal de realitzar els principis socialistes i tinc la convicció que, amb una alternativa diferent al pluripartidisme, és tan desitjable com realista."79.

La malfiança d'Hegedüs pel que fa a la proposta de començar per l'establiment de la pluralitat de partits es fonamenta en tres raons bàsiques:

a) Aqueixa proposta -diu- té sovint un caràcter de crítica externa, corresponent a visions que "analitzen els sistemes existents des d'una perspectiva socialista, però arrelant el seu model fora de la societat en qüestió"⁸⁰. Fent abstracció de les diferents tradicions històriques, dels diferents models de societat, s'arriba a postular un model universal de democràcia coincident amb la democràcia parlamentària tal i com la coneixem a l'Occident. I aqueix model pot resultar massa abstracte, oblidant que dos fets irreversibles (la inexistència de propietat privada i de mercat en el sentit capitalista) conformen un model de societat al qual li correspon una formació política específica.

b) En segon lloc, el canvi al pluripartidisme implicaria una topada tan radical amb el sistema existent que introduiria un nivell de conflicte i d'inestabilitat massa gran, arribant a posar en perill la pau i amenaçant la humanitat sencera. Hegedüs pensa, per dir-ho així, que el preu del canvi seria massa alt: "... la introducció d'un sistema pluripartidista a l'Europa de l'Est -oblidem el fet que això només podria esdevenir mitjançant una catàstrofe, possibilitat que rebutge amb tota l'ànima- provocaria una seriosa commoció interna i deixaria via oberta als perills d'una intervenció bèl·lica. En conseqüèn-

cia, des del punt de vista ètic, considere indesitjable aquesta possibilitat."⁸¹

c) La tercera raó té el ressò de la democràcia directa: "Crec que la separació entre poder i control constitueix el pas més important i l'empremta de la pluralitat social. Àdhuc en el cas d'un sistema pluripartidista, considere essencialment monolítica qualsevol societat que admeta el control efectiu i sensible sobre les institucions que formen l'estructura de poder només dins del sistema de partits."⁸² Segons això, la democràcia és fonamentalment participació i control populars efectius. Aconseguir-la d'una o d'altra forma, amb o sense llibertat d'oposició política, és quelcom secundari.

Hegedüs es pronuncia per una democratització consistent, sobretot, en l'alliberament de les forces de la societat civil, en l'accés d'aquestes a elements de control sobre el poder, però sense pretensió d'ocupar-lo. El sindicalisme polonès i el moviment txec Carta 77 són, entre altres, les seues referències.

No vull ara discutir el fons del raonament del teòric i polític hongarés, que és obviament força discutible. Sembla tenir, sobretot, una dimensió tàctica, respondre a una preocupació molt encomiable per allò que és

possible fer. Tanmateix, en aquest terreny, caldria dir que la coexistència d'una societat civil lliure amb un estat monolític sembla, més tost que tard, impossible. La tàctica d'Hegedüs sembla desembocar en una contradicció indefugible. L'experiència polonesa ha demostrat, segons crec, el principi tàctic d'Hegedüs (Solidaritat fou suportada fins que començà a plantejar el problema del poder polític), però també ha palesat que l'alliberament real de les forces socials és impracticable sota la constricció d'un poder despòtic. El dilema és força desesperant, però hi és: no podem defugir-lo. La lògica de la de democratització implica la pràctica de l'oposició política i, per tant, del pluralisme, sense que això supose consi derar impossibles formes diferents a les de les democràcies occidentals.

Per altra banda, el tercer dels arguments d'He gedüs resta obert a una problemàtica molt important: La democratització de l'estatalisme existent és compatible amb un avanç cap al socialisme i també amb un acostament als models socials del capitalisme tardà. Pot crear elements de poder real dels productors associats (unint con trol sobre el poder polític, autogestió i poder administratiu en mans de les organitzacions socials). I pot tambe legitimar un sistema que reconduesca les organitzacions

socials fora de l'estat, un estat que es faria pluralista però que romandria controlat per les capes dominants de buròcrates i tecnòcrates, les quals negociarien amb els treballadors i els ciutadans ja sense encobriments ideològics, en termes de llibertat però també de confrontació i separació. Més lliure podria voler dir més socialista, però no necessàriament. En aqueix sentit, el principi de control social mantingut per Hegedüs és un mínim indispensable de tota democratització que vulga ser també democratització socialista.

Conclusions.

La superestructura política de l'estatalisme existent no és democràtica, ni socialista, perquè no hi ha el dret d'oposició política ni el corresponent pluralisme. I perquè, com va escriure Medvèdev:

"No tenim la llibertat de paraula, d'opinió i de pensament, ni la llibertat de premsa dignes d'una societat socialista. No fruïm encara de la llibertat de creació artística i de la llibertat d'investigació, sobretot pel que fa a les ciències socials.

La llibertat de l'individu i la inviolabilitat de la persona inherents a una societat socialista encara ens són negades. Les persecucions administratives i els

empresonaments per delictes d'opinió són fenòmens freqüents. Els processos semisecrets són massa habituals, així com l'internament a hospitals neuropsiquiàtrics per raons polítiques.

Seguim privats de la llibertat de canviar de lloc de residència i de triar el domicili; els viatges a l'estranger estan prohibits per al ciutadà soviètic, el qual no té tampoc el dret a abandonar el país (...)

Els drets de reunió, de manifestació i d'associació propis d'una societat socialista no tenen vigència per als ciutadans soviètics." ⁸³

La democratització passa, doncs:

- * per la democràcia interna al partit comunista,
- * per l'alliberament de les forces de la societat civil, sindicats i d'altres organitzacions socials, així com per les llibertats culturals i de premsa,
- * per la introducció del pluralisme polític.

Una democratització tal és una exigència indefugible per tal de mantenir un mínim d'estabilitat social sense convulsions massa traumàtiques, per tal de renovar la perspectiva socialista a escala mundial i per tal d'evitar que l'abisme existent entre el poder i la realitat social acabe generant actuacions encara més peri-

lloses per a la pau i la supervivència mateixa de la humanitat.

Una democratització tal és, doncs, desitjable en qualsevol cas.

(resta preguntar-se pels límits imposats a qualsevol procés democratitzador per un fet cada cop més evident: que, quan hi ha crisis a l'Est, la instància suprema de decisió és, massa sovint, el comandament militar del Pacte de Varsòvia. Els entrebancs generats pel militarisme -i, en general, per l'autonomia dels aparells de l'estat no dedicats a l'enquadrament de la població- són un problema central en la democratització. Tanmateix, massa que ho sabem, ho són també, potser encara més, als països, fins i tot als més democràtics, de l'Occident. Per això consideraré aquest problema globalment, en un altre context, en la segona part d'aquest treball.)

Convé afegir -com a conclusió- que, a diferència d'allò que implica la quarta de les tesis de Schaff esmentades adés (i que coincideix amb les formulacions eurocomunistes actuals), una democratització d'aqueixes característiques no suposaria necessàriament la instauració d'un socialisme desenvolupat: seria també compatible amb formes "lliures", democràtiques, de relacions de de-

sigualtat i explotació entre els grups socials dominants -burocràtics i tecnocràtics- i el conjunt de la població, amb una convergència amb el model social del capitalisme tardà. Per tal que siga efectivament socialista, cal que la democratització no supose l'allunyament formal dels treballadors dels centres de decisió, no supose la consolidació i legitimació de l'allunyament real avui existent.

5.

CAPITALISME I ESTATALISME.

L'argument més convincent, fins ara, de tots els dedicats a establir que l'estatalisme és socialisme ha estat, probablement, el sofisma limitat a la següent afirmació: "no és capitalisme, doncs cal que siga socialisme". L'hem trobat abans, amb una formulació una mica més sofisticada, al raonament de Schaff.

La força de l'argument rau més en allò que suggereix que en allò que diu realment. Implica la versió del materialisme històric més coneguda per la majoria dels marxistes, incita a mantenir-la dogmàticament i proporciona així una mena de confirmació negativa que permet que la doctrina reste intocada.

La revolució d'Octubre fou anticapitalista, la societat que va nàixer d'aquesta és doncs posterior al capitalisme i, segons el marxisme, després del capitalisme ve el socialisme. Per tant, la societat soviètica no pot ser altra cosa que el socialisme. (Si coincideix o no amb el que Marx entenia que hauria de ser el socialisme no importa gens ni mica. Al cap i a la fi, també va dir Marx que sols els utopistes, els "no-científics", gosaven fer profecies sobre la societat futura.)

Molts negare, ben aviat, una o l'altra de les premisses d'aquest argument. Afirmant, per exemple, que

la revolució del 17 fou, bàsicament, una revolució burgesa, antiabsolutista o antifeudal, amb la substitució pels bolxevics d'una burgesia massa feble -gairebé inexistent-, l'acompliment de les tasques històriques d'industrialització o modernització social pròpies del capitalisme i la configuració d'una societat que no és més que capitalisme d'estat. O que, tot i essent una revolució anticapitalista, l'endarreriment de la base econòmica i l'aïllament resultant del fracàs de la revolució alemanya obligaren el poder soviètic a mamprendre tasques corresponents al desenvolupament capitalista, amb la consegüent degeneració dels objectius inicials. D'altres, finalment, han indicat que la línia d'evolució històrica continguda en l'ortodòxia de l'hismat (comunitat primitiva, esclavisme, feudalisme, capitalisme, socialisme) dista molt de ser un model universal.

Pannekoek, Trotski, Rizzi, Wittfogel i molts més incidiren en una o altra d'aquestes consideracions. Sense molt de ressò, com és sabut. En realitat, únicament els anys, la cada cop més indefugible constatació de la impossibilitat de veure els països de l'Est com la societat futura, han obert el camí a una crítica marxista sistemàtica de l'argument adés exposat.



La revolució "impura".

En 1938, Anton Pannekoek havia arribat a la següent conclusió sobre la revolució d'Octubre: "A Rússia s'ha consolidat el capitalisme d'estat, no com a desviació dels principis establerts per Lenin (...), sinó en concordança amb aquests."⁸⁴

Segons Pannekoek, la filosofia de Lenin no era més que materialisme mecanicista, degradació del marxisme sempre en correspondència amb una pràctica política reformista. Aquesta fonamentació filosòfica havia permès a Lenin ser portantveu alhora de la burgesia, de la petita burgesia i del proletariat, encapçalant així una revolució impura, no autènticament proletària, que evolucionà fins que "per damunt del proletariat va créixer una burocràcia, una nova classe dominant i explotadora"⁸⁵.

El reduccionisme de Pannekoek és molt xocant avui. Hi ha dos materialisme, el burgés -basat en les ciències naturals- i el proletari -fonamentat en les ciències socials-. Marx i Engels, de joves, havien fet costat amb l'encara indiferenciada oposició burgesa a l'absolutisme alemany, i havien coincidit així amb Feuerbach, amb un materialisme burgés que utilitza la ciència natural per tal de combatre la religió, soscavant així els antics poders. Però la classe obrera no pot recolzar-se en la

ciència natural, puix li cal lluitar contra la burgesia que ha fet d'aqueixa ciència una arma al seu servei. "L'arma teòrica del proletariat és la ciència del desenvolupament social"⁸⁶. El marxisme coincideix amb el desenvolupament del proletariat, és la teoria que palesa la seua força en augment. Així, a les darreries del segle XIX, quan el capitalisme assolí la plena hegemonia a l'Europa occidental i central, el materialisme burgés va desaparèixer i el marxisme restà aleshores com a única concepció de classe materialista.

Però -continua Pannekoek- a Rússia la situació era diferent: la lluita contra el tsarisme era en essència equivalent a les primitives lluites contra l'absolutisme europeu; no hi havia una burgesia de certa importància capaç, en tant que futura classe dominant, de prendre en les mans aquesta lluita. Li va correspondre aquesta tasca a la intel·lectualitat russa, la qual lluità dècades senceres en defensa de la il·lustració popular i contra el tsarisme. En aquesta faena no trobà cap recolzament, ni teòric ni pràctic, de la burgesia occidental, antimaterialista i reaccionària. El va trobar tan sols al moviment obrer socialista, i adoptà per tant la teoria d'aquest: el marxisme. "A Rússia, la lluita de classes dels obrers

fou simultàniament una lluita contra l'absolutisme tsarista sota la bandera del socialisme." 87

Així, sintetitzava Pannekoek el seu raonament, la revolució russa barrejava dos elements del desenvolupament occidental (les tasques eren les de la revolució burgesa però la força activa era el proletariat) i la doctrina leninista era igualment una barreja de materialisme burgés i materialisme proletari. Finalment, els objectius reals -capitalistes- s'imposaren sobre la doctrina, la qual esdevingué un simple mitjà d'assegurar-se la conformitat dels obrers, l'acceptació per part d'aquests mateixos de la nova forma de l'explotació.

Pannekoek no ha estat l'únic que ha identificat l'estatalisme amb una forma modificada de capitalisme, amb el capitalisme d'estat. Ho han fet també molts teòrics conservadors i, al llarg dels seixanta, un corrent d'orientació maoista, amb Bettelheim com a teòric més significatiu, va reprendre la idea.

Tanmateix, sense burgesia, sense propietat privada i sense mercat com a mitjà d'assignació dels recursos, no hi ha capitalisme. La línia analítica originada en Pannekoek resulta ser massa simplista.

L'hismat i Marx.

Segons la versió canònica del materialisme històric, al llarg de la història de la humanitat s'han desenvolupat cinc modes de producció: la comunitat primitiva, l'esclavisme, el feudalisme, el capitalisme i el socialisme. La llei del canvi ha estat la correspondència necessària entre les forces productives i les relacions de producció. Així, segons Oskar Lange: "La regularitat fonamental que troba l'economia política quan estudia les lleis socials que regeixen l'activitat econòmica dels homes, és la dependència de les relacions de producció amb relació a les forces productives socials. Efectivament, un desenvolupament determinat de les forces productives exigeix un mode definit de cooperació i de divisió del treball en el procés de la producció."⁸⁸ Aquesta és, per a Lange, la primera llei fonamental de la sociologia.

En realitat, l'aplicació del cànon de l'hismat a la societat soviètica topeta immediatament amb una contradicció. Les relacions de producció no són capitalistes -i, per tant, segons la prescripció dels modes de producció successius- han de ser socialistes. I, tanmateix, el desenvolupament de les forces productives no és superior al propi del capitalisme (cal afegir avui: tampoc no cal

esperar que arribe a ser-ho) i, per tant, no el correspon un tipus de relacions de producció superior al del capitalisme.

La teoria de la història de Marx conté dos principis de determinació, relatiu l'un a les forces productives, a la divisió del treball, a la tecnologia, i corresponent l'altre a les relacions de producció, a l'estructura de classes, al sistema de la propietat. La suposició d'una correspondència necessària entre ambdós principis està obviament incorporada a la teoria, com una de les seues premisses, però dista molt de ser evident per si mateixa. La realitat soviètica és, sense més, una refutació amb molta força d'aquesta premissa, si no de la teoria sencera. La pluralitat de formacions socials pre-industrials és segurament altra.

Marx mateix sembla haver estat més o menys conscient de l'ambigüitat continguda en la seua exposició de l'evolució històrica. A El Capital, per exemple, va escriure: "Allò que diferencia unes èpoques d'altres no és el que s'hi fa, ^{sino com, amb quins mitjans de treball s'hi fa} 89. Amb quins mitjans de treball, és a dir, amb quines forces productives, amb quina divisió del treball, amb quina tecnologia, ... És també possible adduir textos que posen l'accent en l'altre principi. L'ambigüi

tat hi és: espigolant Marx no ens la traurem de damunt.

El marxisme conté, doncs, la possibilitat de formular dues visions diferents de l'evolució social, segons el principi definidor que s'hi trie. Les seqüències "feudalisme-capitalisme-socialisme" i "preindustrial-industrial-postindustrial", tal i com han estat desenrotllades pel materialisme històric d'una banda i per la tradició sociològica que va de Saint-Simon a Bell o a Richta per l'altra, exemplifiquen aqueixa dualitat.

El problema, rau, en la connexió entre "diferents tipus d'organització tècnica del treball i diferents tipus de sistemes econòmics i socials"⁹⁰, de "sistemes de producció" i "sistemes de desenvolupament"⁹¹, de "forces productives" i "formes socials de circulació"⁹², de forces productives i de relacions de producció.

És possible dir que la connexió és merament accidental, que les dues línies analítiques són àmpliament independents, contra la suposició de Marx, tal com ho han fet els sociòlegs que han teoritzat la "societat industrial"⁹³, acceptant en conseqüència la desaparició d'una teoria unificada de la història.

És possible també reafirmar un lligam necessari i determinista, de forma tal que feudalisme, capitalisme

i socialisme serien l'expressió social i política, respectivament, de les societats agràries, industrials i postindustrials o de la revolució científica i tècnica. Aquesta és la suggerència més o menys explícita, per exemple, al treball del grup de Richta⁹⁴.

La primera d'aquestes dues lectures resta, obviament, molt allunyada del marxisme, i s'acosta més a les filosofies liberals de la "societat oberta", prescindint de tota teoria explícita de la història i assumint, com ha dit Morin, la teoria implícita que fa del capitalisme el cim de la història: "la major part del treball històric s'havia realitzat, ja no hi havia revolució radical ni metamorfosi social més enllà de la societat industrial avançada..."⁹⁵.

La segona, indirectament, és apologètica de l'estatalisme. Aquest no és socialisme encara, ve a dir, però no cal cap transformació radical, cap revolució, per tal d'arribar-hi. El desplegament de la revolució científica i tècnica, forçant la superació de la divisió del treball i l'eliminació del treball directe, **Se n'encarregarà**. El determinisme tecnològic fa ací la funció de la confiança evolucionista dels vells socialdemòcrates de començaments del segle XX: el desenvolupament de les for

ces productives ho farà tot per nosaltres.

És possible restablir una teoria d'arrel marxista, connectant l'estructura social amb la de les forces productives però sense incloure un postulat de causalitat lineal. Així, cada etapa històrica, determinada, segons l'observació de Marx, pels "mitjans de treball", podria adoptar, almenys en principi, formes socials diverses. Dit d'altra manera: no hi hauria una sola societat preindustrial, industrial o postindustrial, sinó diverses societats preindustrials, industrials o postindustrials. Les dues víctimes principals d'aquesta reformulació de la teoria són el determinisme i l'escatologia, és a dir, les dues cares de la convicció que fa del socialisme el final necessari de la història.

L'observació anterior ha estat feta per molts. Però la teoria corresponent encara no s'ha formulat en termes mínimament satisfactoris. Sense determinar les "condicions de possibilitat", els límits de les diverses formacions econòmiques compatibles amb un nivell donat de les forces productives i els processos de constitució de les que han existit efectivament al llarg de la història, la cosa no deixa de ser una modificació ad hoc del materialisme històric, que el fa compatible amb els fets

al preu de desdibuixar-lo considerablement.

En qualsevol cas, l'esquema sembla el més escaient si hom vol reconéixer que dues societats poden coincidir pel que fa a les seues forces productives i, tanmateix, diferir -i ser, efectivament, societats diferents- per llurs relacions de producció, i, al mateix temps, mantenir l'enfocament marxista. Sembla el més escaient per a una interpretació compatible amb el marxisme de, per exemple, les realitats actuals dels USA i la URSS.

Que els sistemes econòmics i socials del capitalisme i l'estatalisme són diferents ha estat argumentat anteriorment. La identitat de llur organització tècnica del treball pot establir-se segons fonts molt diverses, des de la preocupació de Lenin per copiar els mètodes tayloristes d'organització fins a les dèries actuals per tal d'augmentar la productivitat del treball.

El llibre de Miklós Harazsti, Darrabér, ho explica millor que les més acurades teories. La descripció minuciosa de les experiències subjctives dels treballadors, de llur alienació respecte al sistema d'enquadrament polític i a la jerarquia industrial, de llur vivència d'allunyament d'un poder que es diu llur poder, assoleix moments de cruel ironia. Com aquell que li fa re-

cordar com "l'artífex de la management science hongaresa va declarar a un periòdic que la remuneració per rendiment és el salari socialista perfecte: correspon al principi "de cadascú segons les seues capacitats, a cadascú segons el seu treball""⁹⁶.

El postsocialisme.

Les teories de la societat industrial, originades amb molta anterioritat a R. Aron⁹⁷, però que comencen a concretar-se sistemàticament amb els seus treballs, han remarcat la coincidència entre capitalisme i estatisme tot justament ací: en la condició compartida de societats industrials. Això no significa considerar-les com societats idèntiques. Ni tan sols implica acceptar la teoria de la convergència, segons ha explicat a bastament un dels pares fundadors d'aquestes teories: Daniel Bell⁹⁸.

Alain Touraine ha dut la identificació entre socialisme i industrialisme fins a les últimes conseqüències. Per a ell, la societat postindustrial que ara comença és també postsocialista. El socialisme, que fou l'expressió ideal i política d'una classe obrera configurada a través del conflicte social central del món industrial, ja no és més moviment social. Cada cop més ideologia buida, simple programa de govern, discurs d'una

tecnocràcia àvida d'ocupar definitivament l'estat, deu ser superat si hom vol que els nous moviments socials, les noves forces alternatives, arriben a la consciència i a la coherència, configurant una nova esquerra. El socialisme mor amb la indústria que el feu nàixer: "El socialisme fou la ideologia del moviment obrer entestat en la seua lluita contra els cacics de la industrialització i de les fàbriques i a favor d'una utilització democràtica de les forces materials, intel.lectuals i morals de producció de la societat actuant a la societat industrial. Dir que sortim de l'època socialista significa que un personatge històric (el moviment obrer) perd part de la seua importància al mateix temps que el seu adversari (el patr) i que el comú camp de batalla (la societat industrial)."99

Touraine accepta la possibilitat -gairebé la certitud- d'un capitalisme postindustrial: "El capitalisme no és un sistema de producció, sinó un sistema de desenvolupament, la industrialització dirigida per una burgesia. El capitalisme pot no ser pas industrial, ser pre industrial, és a dir comercial, o postindustrial, és a dir programat. La societat industrial, al seu torn, pot ser capitalista, si la propietat dels mitjans de produc-

ció és privada; o socialista, si l'esmentada propietat és pública. Hom pot instaurar el socialisme sense canviar les relacions entre classes en la indústria; és possible sortir-se'n de la societat industrial, com anem fent-ho en aquest darrer quart de segle, sense sortir del capitalisme." 100.

I, tanmateix, no accepta la possibilitat d'un socialisme postindustrial. Ací, el seu discurs, molt interessant per altra part, és incoherent.

Touraine s'adhereix als qui consideren que el socialisme real és una via a la societat industrial alternativa al capitalisme, però no una superació d'aquest: "¿Com fer creure que el socialisme ve després del capitalisme, si tots els Estats que es diuen socialistes s'han format en societats ni poc ni molt industrialitzades...?" 101.

El seu esquema teòric inclou una distinció entre sistema de producció i sistema de desenvolupament, anàloga a les de Therborn i Marx adés ressenyades. Aixó li permet dir, com hem vist, que el sistema de desenvolupament capitalista és compatible amb el sistema de producció pre i post industrials, i no sols amb la seua forma clàssica industrial.

El socialisme, en canvi, només és compatible

amb el sistema de producció industrial. Però això depén d'una definició de socialisme força arbitrària, que el redueix injustament als elements més fortament negats pel començament de la societat programada (com, millor que postindustrial, s'estima dir Touraine). Així: "El socialisme és (...) l'associació de tre elements fonamentals: l'acció obrera, l'eliminació per l'Estat dels entrebancs que s'oposen al desenvolupament econòmic i la creença en el progrés natural de les forcés de producció. El primer pot anomenar-se social, el segon polític i el tercer ideològic. Associem-los més estretament: el socialisme és l'acció transformadora de la lluita de la classe obrera en acció política al servei del progrés material i social."¹⁰² De bell antuvi, la cosa sembla fàcil de disoldre. És evident que es socialisme ha estat, en bona mesura, tot això. Però, sense més, seria com definir el capitalisme pels tres elements següents: l'actuació dels empresaris individuals, l'absència de qualsevol intervenció estatal en la vida econòmica i la no menys ferma creença en el progrés natural de les forces de producció. Ningú no acceptaria avui una definició així.

De fet, els mateixos elements definitoris emprats per Touraine poden ser eixamplats, afegint-ne d'al

tres i marcant les línies de desenvolupament d'un socia-
lisme postindustrial. El qual seria alhora anticapitalista, antiburocràtic i antitecnocràtic, expressió del moviment obrer i dels nous moviments socials (de fet, el propi Touraine inclou el sindicalisme entre els moviments alternatius). Que hauria de reprendre l'orientació antiestatalista que fou, per altra banda, la dels seus orígens (la dialèctica intervenció estatal/autogestió no pot vere's com externa totalment a la tradició socialista). Que hauria d'admetre que la història no té final i que el progrés no és cap necessitat natural, la qual cosa no canvia massa el problema si les demandes emancipatòries subsisteixen (no veig perquè la voluntat de canviar la vida ja -que segons Touraine caracteritza els nous moviments socials- hauria de ser radicalment incompatible amb els valors socialistes).

Touraine no respon explícitament objeccions d'aquest caire. Tanmateix, sembla que, si pensa que el socialisme no és compatible amb la societat programada, és per raons que s'arrelen en un terreny diferent, no relatives tant al que el moviment socialista ha estat històricament com a les seues condicions actuals de desenvolupament. Per a Touraine, socialdemocràcia i stalinisme són

les dues manifestacions possibles del socialisme i, a més a més, llur contradicció és insalvable. Als països amb una classe obrera àmplia, aquesta es mou dins de les relacions capitalistes, és un moviment social intern al sistema inspirat per un pragmatisme reformista. Allà on el moviment real dels obrers és feble, en canvi, aqueix moviment és substituït per un partit que es planteja la conquesta de l'estat. Les dues concrecions del socialisme s'allunyen cada cop més l'una de l'altra:

"... el socialisme antireformista (...) s'ha presentat com l'agent de la síntesi d'ambdues, pensada en termes de reformes d'estructura. Tanmateix, l'experiència històrica demostra que aqueixos dos camins van apartant-se cada vegada més. Ha arribat el moment de triar entre la preparació de la revolució de despús-ahir i la transformació de la societat amb mitjans institucionals. Cal desenganyar els qui volen superar la contradicció entre reformisme i estatisme fugint cap a la fusió mística de la democràcia i la revolució. El punt de realització d'aquesta fusió no existeix enlloc"¹⁰³.

El socialisme impossible de Touraine és, obviament, el de Mitterrand, el de l'eurocomunisme, el de l'euroesquerra¹⁰⁴. No m'aturaré ara examinant aquest punt de

vista. En realitat, la formulació de Touraine reproduïx un vell dilema entre socialisme i llibertat plantejat entre altres per Kelsen, Popper i Bell¹⁰⁵. Hi tornaré més endavant, analitzant una formulació molt acurada del dilema feta per Leszek Kolakowski.

El protosocialisme.

Rudolf Bahro ha encunyat el concepte de "protosocialisme", amb la finalitat de designar el tipus de societat existent als països de l'Est. El concepte té una virtut notable: diferenciant-se del socialisme connota al mateix temps la forma de societat des de la qual és més fàcil pegar el bot fins al socialisme. En això, probablement, encerta.

Tanmateix, la definició del protosocialisme elaborada per Bahro resta empresonada en la xarxa de contradiccions i ambigüitats anteriorment analitzada. El protosocialisme apareix en la seua exposició, al mateix temps, com una formació econòmica que després del capitalisme i com una forma alternativa d'industrialització.

Per una banda, ens trobem amb una formació econòmica de transició: ^{"L'estadi de transició"} entre el comunisme i la societat desenvolupada de classes, que una vegada fou recorregut "cap endavant" i que ara cal recórrer "cap endarrere",

s'ha caracteritzat en els dos casos per l'existència d'una funció específica de l'Estat sorgida directament de

la divisió social del treball i de la cooperació. Allò que caracteritza ambdues èpoques és unes forces productives estatalitzades, no comunitàries ja en un cas, i encara no socialitzades en l'altre." ¹⁰⁶

Per l'altra, amb una teorització que, implícitament, apunta a l'existència de dues línies del desenvolupament històric: una occidental, consistent en la seqüència feudalisme-capitalisme, i l'altra oriental, "asiàtica", caracteritzada per un pes molt més gran de la burocràcia i molt més petiti de la propietat privada: "L'anàlisi condueix a un concepte general de "via no capitalista", que inclou la major part dels països nominalment socialistes, i a la recerca de l'origen de la via no capitalista en el retard de l'anomenat mode de producció asiàtic" ¹⁰⁷.

Bahro no arriba a sortir-se'n, de l'embolic. Tanmateix, ens ha oferit la millor reconstrucció fins ara existen de les categories bàsiques del materialisme històric pel que fa a la qüestió decisiva que ara ens ocupa.

Com ha comentat Herbert Marcuse, el tret de més ampli abast de la teorització de Bahro és aquell

que permet projectar-la també sobre els problemes del ca
pitalisme tardà: "Allò que exposa, de fet, és que dintre
d'aqueixes dues estructures socials pregonament diferents,
opera la mateixa barreja fonamental del progrés i destrucç
tivitat, de productivitat i de repressió, de satisfacció
i de manca. Aquesta barreja que, sota formes òbviament
molt diferents, és compartida per ambdues societats, amb
una potencialitat estabilitzadora que ha estat molt greum
ent subestimada per la teoria marxista, no pot trencar-
se més que per un tipus de socialisme que encara no exis
teix." 108

Conclusions.

Res no impedeix lògicament l'existència d'una
formació econòmica no-capitalista i no-socialista, his-
tòricament nova, és a dir, no corresponent a cap de les
formacions conegudes anteriors al capitalisme.

La premissa de la formulació canònica del ma-
teriañisme històric segons la qual hi ha una seqüència
necessària de l'evolució històrica, des del feudalisme
al capitalisme i des d'aquest al socialisme és empírica-
ment falsa.

L'estatalisme o socialisme real és una forma-
ció així, no superació històrica del capitalisme - i, fins

i tot, en trets tals com el desenvolupament de les forces productives, endarrerida en relació al mateix-, que correspon a un nivell semblant del sistema de producció.

L'estatalisme o socialisme real no és, però, capitalisme, ~~i tampoc no és una forma particular de capitalisme~~, i tampoc no és una forma particular de capitalisme (d'estat, burocràtic, etc.).

El socialisme encara no existeix.

6.

EL SOCIALISME ÉS UNA NOVA CIVILITZACIÓ.

"¿Quina mena de vida millor volíem aconseguir? ¿Potser només aquest mediocre benestar buit de perspectives amb el qual, amb tant migrat èxit, volem ultrapassar el capitalisme tardà, tractant d'acurtar el seu avantatge i anant per un camí que, segons totes les nostres conviccions tradicionals, no condueix sinó a l'abisme? ¿Nosaltres volíem una civilització diferent, superior!"
109

R. Bahro

Fins ara, dient que l'estatalisme no és socialisme volíem dir, sobretot, que no ho és en el sentit que Marx va donar a la paraula. Comentarem ací que seria possible parlar del socialisme en un altre sentit, més pròxim a les visions d'alguns socialistes "utòpics", particularment de Saint-Simon, expressament criticades per Marx. Finalment, argumentarem que Marx tenia raó rebutjant aqueixes visions: que els valors bàsics del comunisme, des les alternatives de societat nascudes fa segle i mig amb el moviment obrer organitzat, són negats pràcticament per l'estatalisme ara existent.

La noció del socialisme es lliga avui al projecte d'una nova civilització. Però no podrà materialitzar-se sense una transformació radical, tant del capitalisme madur com de l'estatalisme. Una transformació la necessitat de la qual es fonamenta en raons bàsicament

semblants, apunta en objectius i recolza en necessitats àmpliament coincidents i pot encarnar-se en forces socials i culturals d'anàloga configuració per als dos sistemes.

El socialisme marxista.

La línia més tradicional de defensa de l'ortodòxia marxista-leninista quan algú assenyala la distància entre les previsions dels clàssics i la realitat social i política del sistema soviètic remet a la "teoria de les dues fases de la societat comunista. Aquesta "teoria" és dubtosament atribuïble a Marx. Probablement, pel que fa a Marx, seria millor parlar d'una gairebé total indistinció entre socialisme i comunisme.

Els partidaris de la doctrina de les dues fases empren a tall de text sagrat un conegut passatge de la Crítica del Programa de Gotha que comença diferenciant la societat comunista desenvolupada de la que acaba de sortir de la societat capitalista i, per tant, presenta encara en tots els seus aspectes, l'econòmic, el moral i l'intel.lectual, el segell de la vella societat de l'entranya de la qual procedeix.

El productor individual -argumenta Marx- obté de la societat "allò que ha donat", una vegada fetes les

obligades deduccions. Ha donat treball (la seua participació en la jornada social del treball). A canvi, després de descomptar la part corresponent al fons comú, a les necessàries despeses comunes, pot traure dels dipòsits socials de mitjans de consum una quantitat de béns equivalent a la quantitat de treball que ha retut.

Així -diu Marx- el principi és que la mateixa quantitat de treball que una persona ha donat a la societat baix una forma, la rep d'aquesta sota altra forma distinta.

Però aquest principi -continua Marx- és el mateix principi d'intercanvi d'equivalents que regula el mercat, l'intercanvi de mercaderies. Ha canviat la forma de l'intercanvi, i el seu contingut, perquè ningú no pot donar més que el seu treball i perquè sols pot apropiarse ja de mitjans de consum. Però la distribució d'aqueixos mitjans entre els "diferents productors" respon encara a la llei del valor.

En funció d'açò -conclou Marx- la primera fase de la societat comunista realitza una distribució desigual, resultat de la desigualtat natural entre els individus i la necessitat d'aplicar a tothom el mateix criteri de regulació.

"Per això, el dret igual continua sent ací, en principi, el dret burgés, per bé que ara el principi i la pràctica ja no s'estiren dels cabells, mentre que -al règim d'intercanvi de mercaderies- l'intercanvi d'equivalents no s'hi dona més que com a terme mitjà, i no als casos individuals.

Malgrat aquest progrés, el dret igual encara conté una implícita limitació burgesa. El dret dels productors és proporcional al treball que han lliurat; la igualtat, ací, rau en que s'hi empra la mateixa mida: el treball.

Tanmateix, un individu són superiors -físicament o intel·lectual- als altres i fan doncs, amb el mateix temps, més treball, o poden treballar més temps; i el treball, si ha de servir de mida, deu ser determinat en duració o intensitat; d'altra manera, ja no és més una mida. Aquest dret igual és un dret desigual per a treball desigual. No reconeix cap distinció de classe, perquè ací cada individu és només un obrer com els altres; però reconeix tàcitament, per tal com són privilegis naturals, les desiguals aptituds dels individus i, en conseqüència, la desigual capacitat de rendiment. En el fons és, per tant, igual com qualsevol altre dret, el dret de

la desigualtat. El dret ha de consistir, per naturalesa, en l'aplicació d'una mida igual (...) Per tal d'evitar tots aquests inconvenients, caldria que el dret no fos igual, sinó desigual.

Però aquestos defectes són inevitables en la primera fase de la societat comunista, tal i com brolla de la societat capitalista després d'un part llarg i dolorós. El dret no pot ser mai superior a l'estructura econòmica ni al desenvolupament cultural -condicionat per aquesta- de la societat." 110

A continuació, Marx descriu la societat comunista que deurà nàixer de la transició:

"En la fase superior de la societat comunista haurà desaparegut la subordinació esclavitzadora dels individus a la divisió del treball i, per tant, l'oposició entre el treball manual i el treball intel·lectual; el treball no serà sols un mitjà de vida, sinó la primera necessitat vital; amb el desenvolupament de totes les capacitats del individus, creixeran també les forces productives i correran a doll els manantials de la riquesa col·lectiva. Solament aleshores podrà ultrapassar-se totalment l'estret horitzó del dret burgés i la societat podrà escriure en la seua bandera: ¡De cadascú segons la

seua capacitat; a cadascú segons les seues necessitats!"¹¹¹

És a dir, per Marx -fins i tot als textos més "realistes", com aquest- societat comunista és:

a) Superació de la divisió del treball i, especialment, de l'oposició entre treball manual i treball intel·lectual: "... des del moment en el qual el treball comença a ésser repartit, cada home s'encaixa en una esfera d'activitat exclusiva i determinada, que li és imposada i de la qual no pot alliberar-se: és caçador, pescador, pastor o crítica-crítics, i està condemnat a restar igual si no vol perdre els seus mitjans d'existència. En la societat comunista, en canvi, on ningú no té un tipus d'activitat exclusiva i qualsevol pot perfeccionar-se en la branca que més li plagui, és la societat qui regula la producció general; això crea per a mi la possibilitat de fer avui tal cosa, demà tal altra; puc caçar al matí, pescar a migdia, practicar l'ensenyament a la tarda, dedicar-me a la crítica havent sopat, tot segons el meu desig i sense necessitat de convertirme en caçador, pescador, o crític."¹¹²

Moltes vegades ha estat assenyalat el caire utòpic d'aquesta proposta. Examinar la qüestió ens remet al desenvolupament de les forces productives i de la ne_

cessitat tècnica pel que fa a l'organització del treball, així com a la referència pràctica -de lluita de classes- que és la lluita per la reducció de la jornada del treball, mediació decisiva cap a la superació de la divisió del treball. Considerar únicament la tecnologia ens dona interpretacions mecanicistes, bé pessimistes (l'actual organització del treball té una estructura inamovible), bé optimistes (la RCT s'encarregà d'eliminar el treball rutinari). Considerant només l'acció dels grups socials, tenim formulacions voluntaristes, idealistes (això es resol amb una revolució cultural, etc.)¹¹³.

b) El treball esdevé la primera necessitat vital. És a dir, superació de l'alienació del treball, segons una idea present des dels Manuscrits de 1844, la possibilitat de capgirar la situació següent: "... Al seu treball, en treballador no s'autoafirma, s'hi nega; no s'hi troba bé, sinó a disgust; no desplega una energia intel·lectual i física lliure, sinó que mortifica el seu cos i arruïna la seua ment. Així, el treballador no es troba senyor de si mateix fins que abandona el treball, i al treball viu l'alienació... En conseqüència, l'home (el treballador) creu obrar lliurement només quan fa les seues funcions animals -menjar, beure i procrear, afegint-hi, a tot estirar, estatge, amaniment, etc.-, i, en canvi,

viu com un animal les seues funcions humanes. Allò que és bestial esdevé humà i allò humà bestial." ¹¹⁴

c) Desplegament multilateral de les capacitats dels individus, ple desenvolupament de les potencialitats humanes. Un estudi sistemàtic d'aquest tema marxista, amb una reconstrucció del mateix en termes antropològics, ha estat realitzada per György Márkus, el qual sintetitza així les seues conclusions: "... des del punt de vista social la història no sols es presenta com progrés tècnic, sinó també com progrés en sentit "antropològic", com persistent ampliació i aprofundiment de les capacitats, les necessitats, les formes d'intercanvi i els coneixements desenvolupats pel conjunt de la societat. Considerada des del punt de vista del tot social, la història sencera apareix com un procés progressiu d'universalització i alliberament de l'home. Tanmateix, al llarg de la història fins ara haguda, aqueix procés global no té el mateix sentit per als individus; no ha estat un procés que haja produït individus cada cop més universals i més lliures." ¹¹⁵

Podem dubtar d'un progressisme tan aproblemàtic. Al marge d'això, és clar que Marx va concebre la societat comunista en termes tals que el desenvolupament de les forces productives hi suposaria també el deslliurament de les capacitats humanes -restringides, limitades, retallades

per l'explotació i la divisió del treball- i de la persona "rica en necessitats".

d) Abundància. Per a Marx, la societat comunista exigia l'abundància material en un doble sentit. En primer lloc, com a base econòmica incompatible amb les relacions capitalistes: "Paral·lelament a la centralització, o a l'expropiació de molts capitalistes per pocs, es desenvolupen a escala cada vegada més àmplia la forma cooperativa del procés laboral, l'aplicació tècnica conscient de la ciència, l'explotació planificada de la terra, la transformació dels mitjans de treball en mitjans de treball que només poden ser emprats col·lectivament, l'economització de tots els mitjans de producció gràcies al seu ús com a mitjans de producció del treball social, combinat, l'entrellaçament de tots els pobles en la xarxa del mercat mundial (...) La centralització dels mitjans de producció i la socialització del treball arriben a un punt on són ja incompatibles amb l'embolcall capitalista"¹¹⁶

I també, en segon lloc, per tal com l'abundància fa possible la satisfacció de les necessitats, permet "una situació on aquell qui, pedant, demane que se li done la seua part igual i justa del producte, veurà com se li lliura despectivament el doble del que havia demanat"¹¹⁷.

e) Superació del dret igual: extinció de l'estat. L'abundància tindrà igualment la conseqüència següent: la justícia i la igualtat s'incorporaran als trastos del record històric, insistir en el dret serà tan ridícul com avui l'orgullosa insistència en els privilegis de la sang i la noblesa, ja no es trobarà traça pràctica ni de la vella desigualtat ni del vell dret positiu, i tampoc ni del nou dret de transició¹¹⁸. L'administració sobre els homes haurà esdevingut simple administració de les coses. Segons l'expeditiva formulació de 1845, la dominació del propietariat havia de condicionar absolutament "l'abolició de qualsevol forma social antiga i del domini en general"¹¹⁹. Segons el Manifest: "Una vegada que, en el curs del desenvolupament, resulten esborrades les diferències i reste concentrada tota la producció en mans dels individus associats, el Poder públic perdrà el seu caràcter polític. El Poder polític, parlant pròpiament, és la violència organitzada d'una classe per tal d'oprimir una altra. Si en la lluita contra la burgesia el proletariat esdevé indefectiblement classe; si mitjançant la revolució esdevé classe dominant i, com a tal, suprimeix per la força les velles relacions de producció, suprimeix alhora les condicions d'existència de l'antagonisme de classes i de les classes en general i, per tant, la seua pròpia dominació

com a classe." 120

Resumint: Societat comunista és, per a Marx, societat sense classes i sense propietat privada, sense divisió social del treball i sense estat, que fa possible als individus la satisfacció de llurs necessitats desplegadas multilateralment com expressió de llur individualitat, mitjançant el treball esdevingut primera necessitat vital.

El període anterior, la "fase anterior" de la societat comunista, tal i com és descrita a la Crítica del Programa de Gotha, està mancada, òbviament, d'aquestes característiques. Tanmateix, és el període excepcional de la "dictadura del proletariat" i no la societat "socialista" de la teorització staliana; la desigualtat residual hi és herència de la societat burgesa i no creació de nova planta, resultat de les diferències naturals entre les persones i no de relacions diferents amb els mitjans de producció o el poder.

L'absència de qualsevol experiència pràctica de transitorietat de la fase socialista que, segons el dictamen de la doctrina ja no és dictadura del proletariat sinó estat de tot el poble, fa que bona part dels ciutadans de l'Est consideren amb una amarga desconfiança l'explicació oficial, bastida sobre distinció marxia-

na ací comentada, distinció que és més aviat una cautela de sentit comú que una teorització en sentit estricte. Així, un dels personatges de Zinòviev comenta agraument: "ja vindrà el comunisme, i aleshores veuran com és de gran la nostra capacitat en matèria de necessitats".

La distribució feta segons el treball i no segons les necessitats crea espai per a desigualtats basades en les diferències de duració o intensitat del treball (uns poden treballar més temps, o més productivament, o millor que altres) o derivades de la diversitat de les necessitats (no tots tenen les mateixes necessitats, per tant el grau de satisfacció és desigual). Marx no parla, en canvi, de desigualtats de tipus classista, o lligades a formes desiguals d'accés als mitjans de producció o al poder polític.

Finalment, parlar de societat de transició implica l'existència d'una tendència real a la superació de les desigualtats que són encara el residu del món capitalista, mai no el resultat de les noves condicions socials.

Estem ara en condicions de tornar sobre la vella qüestió dels trets fonamentals d'una societat de productors associats al llarg de la seua transició al comu-

nisme.

Pense que no és cap empeny especulatiu. Per du es raons. Perquè una descripció tal pot contribuir a l'es clariment de la seua "realitzabilitat", és a dir, a l'e-xamen de fins a quin punt les condicions d'existència del món d'avui la fan possible. I perquè aqueixa possibilitat arribarà a la consciència de les gents únicament a través de la dissolució de les falses idees que han anat adherint-se a la noció de "comunisme" -i no en últim lloc de les arrelades en la consciència dels comunistes mateixos.

Donar definicions és, potser, massa dogmàtic. Ací és, sobretot, un recurs expositiu. Més que definicions en sentit estricte, cal entendre-les com un resum concentrat dels problemes per a l'anàlisi.

¿Com deu ser una societat per tal que hom pugui dir que és socialista (o comunista, segons la indistinció marxiana)? Segons crec, cal que una definició d'aquest tipus responga a dos criteris. Cal que no siga sols negativa, és a dir, que no siga sols definició de "societat no-capitalista": cal tenir en compte la virtualitat -lògica i també històrica- de formacions econòmiques no-capitalistes i no-socialistes. Cal que no siga tancada i estàtica, sinó oberta i dinàmica, relativa a processos i no sols a estructures. Segons jo ho veig,

ambdós criteris responen al contingut essencial del pensament de Marx adés exposat.

Podem dir, doncs: És socialista (comunista) una societat on, a més d'haver estat abolida la propietat privada dels mitjans de producció fonamentals, hi ha en marxa procesos objectius i subjectius tendens a l'organització de la producció social sota control col·lectiu, a l'extensament i aprofundiment de la democràcia i a la constitució de patrons de conducta, normes i valors configuradors d'una consciència social no dividida. Una societat que camine cap a la superació de l'alienació de l'economia, la política i la cultura.¹²¹

Una societat tal no existeix arreu del món. Cal llavors argumentar que és possible. Aquest intent ocuparà la segona part d'aquest treball.

L'estatalisme i la utopia realitzada.

"Vous êtes riches, et nous sommes pauvres; vous travaillez de la tête, et nous des bras; il résulte de ces deux différences fondamentales qui existent entre nous, que nous sommes et que nous devons être vos subordonnés."¹²²

H. de Saint-Simon

Així volia Saint-Simon que els obrers parlassin als dirigents de la indústria, i així ho exposàen la seua lletra als "senyors obrers". La seua comunitat de

productors, oposada a la resta de capes parasitàries de la societat, havia de tenir diferenciació interna, no an tagonística, basada en la cooperació i en la "divisió de funcions". Més d'un segle després, amb motiu dels desesperats amotinaments proletaria de Gdansk, en 1970, Edward Gierek es va dirigir als obrers polonesos dient-los: "Vosaltres trebaleu bé i nosaltres governarem bé".

Algunes característiques de l'estatalisme responen prou a certes prediccions dels socialistes premarxistes. Amb aquesta òptica, Marx ha resultat un utopista i els utopistes han encertat en moltes coses. Aquesta és la revenja de Saint-Simon.

El marxisme-leninisme ha fet una reducció restrictiva de la noció marxista de socialisme, reducció que lliga directament amb certes opinions dels igualitaris de la primera meitat del segle XIX, ignorant les exigències d'una nova civilització contingudes en la concepció marxista del comunisme.

La formació d'aqueixos criteris, entre 1815 i 1845, és explicada així per Lichteim: "Si tots els homes són en principi iguals... ¿No serà just que llurs necessitats obtinguen una atenció igual? En el passat, aqueixes exigències havien estat qualificades d'inviabls i

rebutjades: però ara que la revolució industrial, deslliurant les forces de producció, havia obert noves perspectives de creació de riquesa, s'havia tornat difícil argumentar que una satisfacció equitativa de les necessitats materials, si bé tal vegada encomiable, no podia assolir-se en la pràctica. Si la societat resultava potencialment més rica del que sempre s'havia suposat, ¿per què no haurien de satisfer-s'hi totes les necessitats materials raonables, en funció de senzills criteris morals? I si l'organització social vigent constituïa un entrebanc, ¿per què no hauria de ser transformada, pacíficament si açò era possible, menys pacíficament si la classe propietària hi oferia resistència?"¹²³

Els dos elements, indústria, igualtat, estigueren sempre més o menys lligats. La línia tecnocràtica del socialisme saint-simonià carregà l'accent sobre la indústria. La línia igualitària del comunisme cabetià, sobre la distribució

S'ha parlat molt dels condicionaments imposats al socialisme real pel punt de partença endarrerit. Podem pensar ara si els resultats no han estat més aviat els previstos pels igualitaris primitius, de vegades, o pels sociòlegs industrialistes, en altres, que no els

previstos per Marx.

"... Cabet parlava de la igualtat amb completa seriositat. El seua país imaginari (a diferència de la Icària real, que era un compromís) havia d'excloure la proprietat privada i tota forma imaginable de desigualtat social, hi incloses les diferències de vestimenta. Tots els ciutadans devien lliurar el seu treball a la comunitat, traure del magatzem central allò que necessitassen (però no res més) i vestir-se igual. Funcionaris elegits i revocables establirien plans de producció anuals l'execució dels quals delegarien en grups de ciutadans i els instruments de producció serien propietat de la col.lectivitat. Existiria igualtat entre els sexes, però conservant la família com a unitat social bàsica i reconeixent el pare com a cap d'aquesta, cosa òbviament incoherent. Per altra banda, la vida seria senzilla. hom permetria uns quants periòdics (rigurosament censurats) i certa vida pública rudimentària (sense campanyes electorals organitzades i sense partits polítics)." ¹²⁴

¿No és cert que els qui havien vist la revolució cultural xinesa com la superació comunista de les degeneracions postestalinianes s'enlluernaven amb la visió de la utopia realitzada de Babeuf-Cabet? La Icària imagi

nària de Cabet havia de tenir un milió d'habitants. La Xina de finals dels seixanta era molt més gran, però responia millor a la descripció "utòpica" del comunista primitu Cabet que a la descripció "científica" de Marx. Aquest no volia anticipar dogmàticament el món, sinó "trobar el món nou a partir de la crítica del vell"¹²⁵: tanmateix, les seues anticipacions -les condicions sense les quals no hi ha societat comunista- continuen inèdites. En canvi, les descripcions utòpiques dels "dogmàtics" han estat en bona mesura realitzades.

La restricció de la noció de comunisme realitzada pel moviment comunista pot ser resumida dient que comunisme és: propietat estatal, planificació econòmica central i producció industrial massiva i racionalitzada. L'origen d'aquest esquematisme està en la coneguda fórmula de Lenin: soviets més eletricificació. El soviets s'han quedat pel camí. Resta només l'electricificació. Aleshores, aquest socialisme és saint-simonià, no marxista.

Fou Leroux, en 1832, qui va anomenar "socialisme" a: Propietat pública més abolició de la desigualtat social. Hem ~~p~~etrobat aquesta definició -encara amb més imperfecció- al començament d'aquest paper, als llavis

d'Adam Schaff.

Cap al 1830, els deixebles de Saint-Simon havien arribat a formular el nucli fonamental d'açò que es tic anomenant concepció restringida del socialisme. Entenien que havia aparegut sobre el món la possibilitat d'augmentar sense límits la riquesa mitjançant l'explotació científica de la tècnica, i que aquesta possibilitat romanía bloquejada per "l'existència legalitzada de la propietat". La solució escaient era "la transmissió a l'Estat, esdevingut associació de treballadors". És cert que, aleshores, la supressió de la propietat no era per a ells més que supressió de l'herència, però el bot decisiu s'havia fet.

Així, Bazard podia escriure, en 1830: "...la humanitat camina cap a un estat on tots els individus seran situats segons llurs capacitats i remunerats segons el seu treball, és evident que el dret de propietat, tal com existeix, ha de ser abolit"¹²⁶. I, a continuació: "Una institució social es fa càrrec de totes aquestes funcions que tan mal són acomplides avui; és la dipositària de tots els recursos naturals; des de la seua avantatjosa posició té al seu abast un ampli panorama del conjunt que li permet adonar-se simultàneament de totes les parts de la indústria."¹²⁷

Tot s'ha de dir: per a Bazard, aquesta institució central havia de ser la banca. Tanmateix, observa Lichteim justament, la qüestió fonamental és que s'havia arribat a veure la propietat privada com incompatible amb l'època

tim funcionament del sistema industrial¹²⁸.

Saint-Simon oposà els banquers, els capitans d'indústria i els obrers a la classe feudal improductiva. Curiosament, l'ambigüitat de l'examen que va fer de les interioritats de les relacions fabrils li va guanyar la malfiança tant dels patrons com dels treballadors. Els primers el consideren socialista perquè, malgrat totes les lloances que els llançà (arribà a descriure'ls com els "industriels généraux"), malgrat la convicció amb què els va dir que eren els cridats a ser els dirigents de la nova societat, trià la producció i no pas la propietat com el criteri legitimador decisiu. Els comunistes i els revolucionaris proletaris del seu temps li reprotxaren sempre que els producteurs de la seua "classe industrial" no eren únicament els treballadors, sinó també -i principalment- els dirigents de les empreses. Saint-Simon no cessà mai d'invocar conjuntament els industrials, molt amb el qual englobava empresaris i treballadors.

Retrobem l'ambigüitat saintsimoniana a les descripcions oficials dels "treballadors" de l'estatalisme. La classe de dirigents econòmics i polítics -de cap manera sotmesa al control democràtic dels treballadors- hi resta literalment amagada. Segons el llenguatge oficial són també treballadors.

La segona analogia important brolla considerant els problemes de la democràcia política i l'estat. En general, seria imbècil descarregar el burocratisme de l'esquena de Marx i carregar-lo a la de Saint-Simon. Aquest va imaginar també un esdevenidor sense estat, i considerava que una burocràcia inflada era un pes mort. Hom pot dir que fou antiestatalista. Tanmateix, el conflicte entre socialisme i liberalisme, obert amb claredat des de 1830, fou aviat el caliu d'idees antidemocràtiques. Lichteim explica que aqueix conflicte va induir tota una generació de socialistes a infravalorar la importància permanent d'aquelles conquestes de la Revolució que el liberalisme ^{havia fet seues, principalment la conquesta de la llibertat personal. Si el liberalisme} esdevenia cada vegada més apologia vetllada del capitalisme, resultava temptador denunciar ambdós alhora. "Partint de la idea que l'ordre social és una realitat anterior al recent desencadenament de les apetències individuals, només hi havia un pas per tal de concloure que el retorn als valors comunitaris implicava un revifar de les forces de govern jeràrquiques i autoritàries." 129

El tecnocratisme més o menys latent dels socialistes industrialitzadors i el més o menys matisat primitivisme dels comunistes igualitaris s'hi donaven la mà per tal de reforçar les tendències antidemocràtiques. Se

gons crec, el socialisme de Marx és, entre altres coses, una superació, si bé encara insuficient (ho tractaré més endavant), d'aquesta característica del socialisme francès.

Resumint: El marxisme-leninisme esdevingué ideologia enfosquidora quan va oblidar que "el caràcter de la societat postrevolucionària (...) no serà decidit a llarg termini pels programes dels nous dirigents polítics, sinó per les relacions de producció que s'hi desenvolupen".¹³⁰ La ideologia de la revolució proletària ha fet de cobertura als interessos d'una modernització social sense igualtat a l'Europa de l'Est. D'aqueixa societat de la qual els que la governen diuen que és el socialisme real pot dir-se molt bé -com ho va fer una vegada el pobre Rudi Dutschke que a ella tot és real excepte el socialisme i la democràcia. Pot dir-se igualment, considerant la qüestió des d'una perspectiva diferent, que si hi ha quelcom que hom puga qualificar de socialisme -enllà on hi ha fortes desigualtats socials, explotació del treball assalariat i supressió de la democràcia política-, és per relació al socialisme de Saint-Simon, mai no al de Marx.

Estatatalisme i comunisme marxista.

He suggerit -sense voluntat d'establir rigorosament cap conclusió- alguns sentits en els quals podria dir-se que l'estatalisme és socialisme. Tanmateix, si socialisme és, segons la convicció marxista, projecte d'una civilització alternativa i superior, si és negació pregonada de la societat existent, l'estatalisme no és socialisme. Aquest és el nucli racional de l'eurocomunisme *no és vàlid per a l'Europa occidental. El model soviètic* me quan manté que el model soviètic pot considerar-se socialista des de la societat tsarista, o potser també des de la França de 1830. No, tanmateix, des de la França o l'Espanya de 1980. I tampoc no (cal afegir-ho) des de la Unió Soviètica de 1980. El model ha esdevingut anti-model.

Aprofite en aquesta secció una suggerència formulada fa més de deu anys per Herbert Marcuse, segons la qual cal redefinir el concepte de revolució, cal "la "redefinició" del socialisme, d'acord amb el nou estadi històric del desenvolupament global: cal, concretament, preguntar-se quina és la diferència qualitativa que fa del socialisme negació definida del capitalisme".

La qüestió és comprendre que el socialisme no és cap negació del capitalisme en general, sinó la negació definida (i definida per relació al nivell de desen-

volupament de la societat capitalista en cada estadi històric).

Aquesta és, certament, una interpretació filosòfica, "dialèctica", de la cosa, difícilment compatible amb reduccionismes positivistes. Malgrat això, o potser per això, la crec d'utilitat per tal d'aclarir moltes de les confusions que afecten avui el moviment emancipatori.

Una altra conseqüència d'aquest punt de vista ens permet parlar -sense incoherència- del socialisme, de la revolució, com negació definida també del socialisme realment existent.

(La proposta de redefinició de Marcuse no ve ara al cas, per molt que parcialment puguem compartir-la.

El vell frankfurtià pensava que el concepte marxista d'una revolució realitzada per una majoria de les masses explotades, culminada amb la "presa del poder" i l'establiment de la dictadura del proletariat que enceta la socialització, ha estat "superat" pel desenvolupament històric i pertany a un estadi de l'organització i la productivitat capitalistes ja ultrapassat. I, per tant, que aqueixa idea de la revolució no comprèn l'estadi més alt de la productivitat capitalista, incloent-hi

la productivitat de destrucció i la terrorífica concentració existent d'eines d'anorreament i d'indoctrinament en les mans dels poders.

Continua Marcuse: "However this "invalidation" of the Marxian concept is an authentic and accurate Aufhebung: the truth of the concept is preserved and re-affirmed on the level actually attained by the historical development. The revolutionary proletariat becomes an agent of change where it still is the human basis of the social process of production, namely, in the predominantly agrarian areas of the Third World, where it provides the popular support for the national liberation fronts" ¹³¹.)

Més significativa em sembla l'estructura "formal de l'argumentació. Al cap i a la fi, si algú pregunta per la diferència entre Saint-Simon i Marx, sempre podriem tornar a la vella resposta: la filosofia alemanya.

És encara possible criticar Saint-Simon des de Marx, criticar el socialisme real des del marxisme.

(Per altra banda, si volem que la crítica siga quelcom més que un refús ètic, caldria afegir-hi un altre element, formulable igualment en termes clàssics: l'economia política anglesa. Cal que la crítica s'apli-

que a l'anatomia de les societats contemporànies, deslliurant-se de la curtària positivista i de l'escleroridofmàtica.)

Amb criteris de mètode així, en sóc conscient, estic carregant el concepte mateix de socialisme amb un historicisme enutjós. Tanmateix, pense que Marx tenia raó dient que voler fixar per a sempre la noció de socialisme era una pretensió dogmàtica. Cal redefinir-la continuament, en funció de les experiències pràctiques hagudes, del coneixement científic a l'abast i del nivell assolit del desenvolupament social.

Així, per exemple, després de l'experiència stalinista, no és lícit de fer abstracció del sistema jurídic i polític: socialisme sense democràcia no és socialisme.

Tampoc no ho és ignorar les informacions procedents de l'enfocament ecològic: els "manantials de la riquesa col·lectiva" no són infinits, sinó relatius a un sistema limitat. Finalment, és radicalment insuficient parlar avui de socialisme en termes de continuació del treball assalariat sense propietat privada i no enfrontar, per exemple, les condicions existents per a la reducció de la jornada de treball o per a la limitació

dels desequilibris més aguts de l'existent divisió del treball.

Seguint el criteri fins ací esbossat -que és historicista però, segons crec, no estrictament relativista-, podem ara reformular -breument i esquemàtica- la doctrina de les dues fases.

Les dues formes fins ara realitzades de la producció industrial (basada encara en la utilització de la força física de treball humana en el procés de producció), el capitalisme i l'estatalisme, no són formes socialistes. Una tercera forma és possible i realitzable ja: resultaria de la combinació de producció industrial amb divisió del treball (manual/intel.lectual, rutinari/creatiu), supressió de la propietat privada i apropiació pública, autogestió dels processos productius i elecció democràtica dels càrrecs de direcció política i econòmica.

El sorgiment d'aquesta formació social exigiria una transformació d'abast revolucionari, tant als països de l'Est com als del capitalisme madur.

No tindriem així una societat comunista en el sentit de Marx. Tanmateix, la seua tendència de desenvolupament podria tornar a ser -segons la definició proposada pàgines abans- una tendència socialista.

Cal afegir que les societats d'industrialització avançada i automació més o menys incipien ofereixen possibilitats de botar cap a una societat comunista entesa com una nova civilització. Aquest seria, realment, el socialisme de la societat postindustrial.

A diferència del que amb freqüència ha estat associat a les teories de la societat postindustrial, no hi ha cap necessitat de convergència, d'unificació de les formacions econòmiques i les estructures socials postindustrials. Ben al contrari, la perspectiva ens situa una vegada més -i força brutalment- front al vell dilema: O socialisme o barbàrie.

Quatre exemples:

Presenciem amb la crisi l'alliberament massiu de força de treball, de potencialitats humanes. Aquesta tendència és compatible amb una divisió terrible de l'actual classe treballadora -una part ocupada, ben pagada i superexplotada i una altra part forçada a nodrir els rengles d'un subproletariat precàriament mantingut amb subsidis pública- i amb formes polítiques neofeixistes o neoautoritàries. I és també compatible amb una reducció radical de la jornada de treball, lligada amb formes noves de solidaritat popular, d'aprofundiment de la democràcia

i de socialització del control sobre la producció i el consum. O barbàrie -en un sentit que rep literalitat de la seua ressemblança estructural amb alguns trets socials de l'antiga Roma- o socialisme.

L'enorme concentració del capital (l'accentuació del caràcter social de la producció, deia Marx) és compatible amb la línia avui dominant (multinacionals i superimperialisme) i amb una alternativa basada en el control democràtic i la descentralització.

La pèrdua d'espontaneïtat del mecanisme econòmic és compatible amb una intensificació orwelliana de la tendència dominant al llarg del segle XX (extrema oligarquització del poder, arxi-estatalisme, despotisme burocràtic o feixisme amable) i ho és també amb la reabsorció de l'estat per la societat civil (d'una societat civil diferent a com és encara, quan produeix estat en lloc d'eliminar-lo).

La unificació del mercat mundial, finalment, és compatible amb la reproducció eixamplada -i catastròfica- de la present forma imperialista i amb un nou ordre econòmic internacional.

SEGONA PART.

EL CERCLE INFERNAL.

7.

ELS LÍMITS DE LA CONSCIÈNCIA EXCEDENT.

El capitalisme actual fa madurar dintre seu les condicions materials del comunisme. Això és el que dóna sentit, segons crec, l'expressió "capitalisme madur". És cert, igualment, que l'única continuació d'aquest podria ser el capitalisme podrit.

Poc abans de morir, Marcuse va escriure sobre "la utopia com possibilitat que realment ja és ahí, o fins i tot com necessitat"¹³².

¿Quina font d'optimisme alenava en paraules així? Però no: la utopia no és cap necessitat. Ni tan sols és més probable que la destrucció.

Veuré d'argumentar, al llarg d'aquestes pàgines, que sí és, almenys, possible. És a dir, que ja no és utopia, tot i que els entrebancs que s'oposen a la seua realització -arrelats en l'alienació de les subjectivitats, les mancances i el rerafons mateix de l'ànima dels humans- poden semblar barreres insalvables.

I, també, que és una necessitat moral, per a tothom que haja fet l'opció pels valors de la vida contra els de la mort. Si la utopia no arriba, l'alternativa no serà cap tranquil·la continuïtat de l'avui, sinó, més aviat, un territori que - amb l'extinció de la civilització per centre- s'estén des de l'extrem pitjor

- l'extermini de la vida sobre la Terra- fins a l'extrem menys dolent: l'orwelià 1984. Necessitat, doncs, desig ne cessari per a la vida i la llibertat. (Al cap i a la fi, segons ho entenc, és aquest el sentit que Marcuse donava a la paraula).

La societat actual genera forces productives i forces destructives, abundància i fam, alliberament de ca pacitats humanes i alienació massiva, satisfacció de necessitats materials i angoixa, stress, pèrdua d'identitat. La dimensió de les contradiccions és tal que no permet es perar res de la seua reproducció eixamplada. Anar més lluny és anar a la catàstrofe.

Les consideracions que segueixen verse sobre el capitalisme tardà. Moltes són aplicables, a fortiori, a l'estatalisme. Ja no hi trobem un dels entrebancs, de les negacions de la utopia: la propietat privada, el capital. Sí els altres. I encara ignorem si amb una combinació àdhuc més resistent que la pròpia del capitalisme.

El cercle infernal.

El comunisme és possible i difícil. Facem retòrica: necessari per a les consciències "lliures", impossible per a les consciències "realistes". Aquest és el cercle infernal.

Acabar amb el poder de les transnacionals -que escapa ja a l'abast de les ments humanes-, amb la inmensa potència destructiva d'unes armes destinades a la congelació de l'statu quo, amb la tancada xarxa dels mecanismes de control aplicats pels estats als ciutadans i ciutadanes, amb la indústria de l'alienació de masses... ¿Qui pot fiar, raonablement, la desfeta d'una tal concentració d'eines orientades a res que no canvie?

El vell Marcuse, enlluernat pel llibre de Bahro, va escriure sobre tot açò.

La revolució proletària -diu-, la dictadura del proletariat, són ja impossibles, perquè l'estructura i la composició del treball assalariat, del "treballador col.lectiu", han evolucionat d'una forma diferent a la bipolarització de classes prevista per Marx.

La classe obrera dels països més industrialitzats ja no és proletariat (ha eixit de la misèria, de l'absència de drets). Els treballadors directament productius són minoria i ho seran cada cop més. La noció de classe obrera deu eixamplar-se més enllà de l'àmbit dels productors directes: creació i realització de plusvàlua són indestriables. S'intel.lectualitza el treball directe i es proletaritza el treball no manual. La classe

obrera així ampliada constitueix la majoria de la població. Però al mateix temps s'estratifica, esdevé una classe amb una munió de diferenciacions i divisions internes. Sobre el conjunt, hi domina la consciència petit-burguesa, els interessos de compensació (d'obtenció de béns materials i status a l'interior del sistema).

"Amb aquestes condicions -continua- el concepte marxista de revolució socialista podria transformar-se en la idea d'un capgirament social radical recolzat pel conjunt de la població"¹³³.

Tanmateix -afegeix- la classe assalariada ampla viu dividida, creuada per totes les ideologies, de la dreta a l'esquerra. ¿Per quina causa, en nom de què hauria d'unificar-se?

Trobà una resposta mitjançant la noció d'excedent de consciència, deguda a Bahro:

Si el sistema és incapaç d'incrementar indefinidament els índex de consum, aleshores augmentarà la repressió i això potenciarà la resistència.

L'accés a la cultura ja no és funció de la riquesa sinó del temps a l'abast de cadascú, així, la reducció del temps del treball farà créixer la consciència excedent, és a dir, "la capacitat psíquica lliure, no ab

sorbida ja en la lluita per la vida" ¹³⁴.

L'exigència de desplegament de l'Eros reforçarà el combat contre el principi de rendiment, combinant-se amb l'ecologisme i el feminisme i arrelant cada cop més dins de l'estructura pulsional "la voluntat de ser feliç en la llibertat, d'autodeterminar-se" ¹³⁵.

Marcuse va estendre's considerant el segon i el tercer elements. La consciència -el programa- i la pulsió -la vida- han de fusionar-se. Així -escriu- es fa possible superar l'ortodòxia marxista i també la negativitat individualista de la contracultura. Més enllà de l'hedonisme egoista o immediatisme, el lligam del projecte d'alliberament fonamentat per la consciència i de la pulsió de la vida (l'empenta de l'eros) fa nàixer la solidaritat.

Així, "el procés social de la revolució s'ençeta pels individus per als quals l'alliberament ha esdevingut una necessitat vital" ¹³⁶.

Final feliç...¿tan bonic i tan fàcil? No. Marcuse sap massa bé que hi ha ací quelcom més que arribar i pouar.

Sap -amb raó- que "el mode de producció indus-

trials tècnic-científic, on el treball intel·lectual ocupa un lloc cada cop més important, genera en el productor (el "treballador col·lectiu") qualitats, aptituds, somnis, possibilitats d'activitat i goig, que resten sufocats o pervertits als països capitalistes o a la societat no capitalista repressiva"¹³⁷. És a dir, que les condicions de formació d'una consciència excedent orientada a l'emancipació resten donades.

I sap també que, al terreny de l'eros i al de la raó, operen contra la possibilitat mecanismes de compensació, satisfaccions alienades. I ho fan amb una realitat derivada d'una exigència de felicitat i satisfacció fortament ancorada en la psiquis. Per això, els interessos de compensació -més consum, carrera, competència, profit, estatut simbòlic- no poden ser simplement canviats pels interessos d'emancipació. En la mesura que pot encara satisfer-los, "el sistema hi troba la seua justificació"¹³⁸.

Aquesta contradicció (compensació/emancipació) és, per a Marcuse, el cercle infernal del projecte comuna a les societats industrials avançades. Finalment, el cercle infernal esdevés treballengües: "Hom no pot imposar al poble cap revolució contra la seua voluntat, però la força de la compensació entrebanca l'adveniment de

l'alliberament. La revolució pressuposa el trencament amb aquesta força de compensació, si bé aquest trencament sols pot ésser el resultat de la revolució mateixa" 139.

La compensació paralitza la raó i les forces social, els programes i els canvis empentats per la dinàmica de classes, per les relacions econòmiques. Per tant, la visió tradicional de la revolució és incompleta: "Allò que separa l'avui del demà, la servitud de l'alliberament, és la revolució, sí, però també la renovació radical de les necessitats, el trencament amb la "consciència subalterna", la catàstrofe de la subjectivitat. La contradicció entre la productivitat aclaparadora, la riquesa social i llur miserosa utilització..." 140. El viatge subjectiu cap a la interioritat que esdevé solidària transformació col.lectiva troba per fi una escandalosa concreció filosòfica: "La motivació pregonada del socialisme és, en el fons, estètica" 141.

El discurs fins ací resumit permet a Marcuse, almenys, formular un programa. El socialisme integral resultaria de l'aplicació de les següents mesures: Redistribució radical del treball i dels ingressos, supressió progressiva del principi de rendiment, sistema cultural democràtic i organització de consells més enllà de l'àmbit de les fàbriques.

Sense forçar el cervell gens ni mica trobem a les paraules de Marcuse el ressò de les pors i esperances dels seixantes: les pros d'integració del proletariat i les esperances d'una revolta de la cultura contra la societat de consum. Les cendres de maig.

Avís per a dogmàtics: no menytingueu massa prompte a queste històries de l'eros i el principi de vida. No alceu massa el so de les rialles. Tal vegada les cendres amaguen encara brasa viva.

Si més no, adonem-nos que l'esperança de Marcuse ha estat també por de conservadors, imatge invertida sobre l'espill. El mateix Daniel Bell que ha cantat la marxa inexorable del capitalisme cap a la societat post-industrial, ha palesat molta menys confiança a l'hora d'enfrontar-se amb les contradiccions culturals de la societat opulenta:

"What this abandonment of Puritanism and the Protestant ethic does, of course, is to leave capitalism with no moral or transcendental ethic. It also emphasizes not only the disjunction between the norms of the culture and the norma of the social structure, but also an extraordinary contradiction within the social structure itself. On the one hand, the business corporation wants

an individual to work hard, pursue a career, accept delayed gratification -to be, in the crude sense, an organization man. And yet, in its products and its advertisements, the corporation promotes pleasure, instant joy, relaxing and letting go. One is to be "straight" by day and a "swinger" by night. This is self-fulfillment and self-realization!"¹⁴²

Posats a riure'ns, m'estime més fer-ho amb aquest bot mortal : des de la satisfeta confiança en un capitalisme capaç d'integrar totes les tensions d'arrel tecnològic, econòmic o classista a la por mal amagada a les conseqüències d'un modernisme que substitueix "la religió o la moralitat per una justificació estètica de la vida"¹⁴³. Em resulta més còmica aquesta visió d'un capitalisme capaç de resistir-ho tot a excepció, bé de "the serious practice of deferred gratification"¹⁴⁴ (que impossibilitaria la realització de la plusvàlua), bé dels "psychedelic extremes - in sexuality, nudity, perversions, pot, and rock-"¹⁴⁵

(Que la decadència creix sobre el terreny adobat per l'hedonisme no és cap motiu innovador del pensament occidental. Platò i l'Ibn Khaldun qui va identificar el cicle vital de les societats amb el pas de la sim-

plicitat al luxe són només dos il.lustres presursors¹⁴⁶. No fa molt, Spengler, Freud i Ortega havien parlat de coses semblants amb enyor molt més estètic.)

Almenys, Marcuse tingué sempre cautela -de bon encuny socialista- de no atribuir sense més als modernos la condició de revolucionaris.

Posats a no riure'ns gens, podríem emprar un exemple més proper a nosaltres. Una frase ben tòpica de l'extrema dreta espanyola, treta en aquest cas d'un document golpista tan habilitós com cafit d'insídia: "Así, el pasotismo, la droga y la promiscuidad sexual; esto es, la concesión y la debilidad moral, están haciendo estragos en nuestra sociedad..."¹⁴⁷.

El quadrat diabòlic.

El llenguatge narcusià, amb açò del cercle infernal, és potser un xic dramàtic. Tanmateix, podríem encar dramatzar-lo una mica més i apuntar que, en realitat, el vell emigrat a Califòrnia no errava tant per sobrestimar la potencialitat emancipadora de l'eros alliberat com per oblidar que el cercle infernal está, de fet, inscrit dins una mena de quadrat diabòlic.

El cercle emancipació-compensació no pot ana-

litzar-se sols en termes de la sua dialèctica interna. Roman, de fet, sotmés a constriccions externes. Quatre en són fonamentals: el capitalisme, l'exterminisme, el burocratisme, el tecnocratism. Així, els límits de la consciència excedent no rau en sols en la seua continua erosió pels interessos alienats. Adhuc la més forta i ma dura organització de la consciència social orientada a l'emancipació haurà de trobar entrebancs poderosos que li seran externs.

Moltes objeccions a la teorització de Bahro so bre la consciència excedent (i a idees anteriors i semblants de Marcuse) hi troben el defecte mortal de l'elitisme intel.lectual. Els formuladors d'aqueixes objeccions han llegit mal. Bahro -almenys així ho entenc- pensa l'excedent de consciència com element que promou la transformació únicament en la mesura que coincideix amb la seua democratització: amb la superació, tendent a generalitzar-se, de la divisió del treball. Pensa una inversió metodològica més que no un canvi de subjecte revolucionari.

Ara bé, la doctrina de la consciència excedent, al igual que el seu anàleg eurocomunista: la "revolució de la majoria" (¡no hi ha prou amb el 51% dels vots!,

proclamà Berlinguer després de la desfeta xilena¹⁴⁸), és feble sobretot en un altre punt. Res no demostra que una voluntat d'alliberament massivament estesa serà capaç de reduir o neutralitzar les reaccions nascudes dels poders establerts. A Praga, fa catorze anys, la població recolzà massivament el socialisme amb faç humana i aquest fou anorreat. A Polònia, la immensa majoria dels ciutadans i ciutadanes, unida en torn de Solidaritat, no ha estat prou per tal d'evitar el colp militar. A França, el maig del 68 tingué els tancs als voltants de París; i els límits de l'experiència Mitterrand no depenen sols de la dubtosa condició "social-demòcrata" dels seus promotors. L'aclaparadora majoria dels espanyols i les espanyoles és partidaria de la democràcia; i tots sabem que la democràcia acabaria si qui tots sabem volgués.

No és prou voler. Cal també poder. Aquest és el quadrat diabòlic. Molts dels actuals lectors de Gramsci farien bé no oblidant la definició: el poder és "egemonia corazzata di coercizione"¹⁴⁹.

Repreguem, per exemple, el programa marcusità. Suposem que els interessos de compensació han cedir terreny i que massivament, els treballadors decideixen que és preferible treballar i consumir menys, aprendre i a-

ssociar-se més. Suposem que el cercle infernal comença a no ser ja viciós. Podríem, aleshores, reduir la setmana laboral a 35, 30... hores; negar-nos a l'augment de productivitat mitjançant el del rendiment.

¿Fins a quan suportarien els poders econòmics la reducció del benefici derivada d'una tal dinàmica? ¿Fins a quin punt suportaria el sistema l'eixamplament de l'educació i la cultura més enllà de les exigències de qualificació corresponents a la valorització del capital? ¿Fins a quin moment observarien els administradors l'absorció de funcions de gestió pels ciutadans associats? ¿Què fer si entren en acció els poderosos aparells de coerció? ¿I front al sabotatge dels especialistes dominadors de ressorts fonamentals del sistema?

I, tanmateix, cal prendre nota del programa marcusià. Joga sobre contradiccions que anem a viure, que estem vivint ja. Únicament, preguem-lo acuradament, car tal vegada la revolució -sortida per la porta davantera- ens torne a entrar per la posterior. Tornem-hi, doncs.

Marcuse parlava de tres elements: resistència a l'autoritarisme, excedent de consciència, impuls de l'eros. Però, a continuació, la seua anàlisi es limitava a dos, oblidant el primer. No podem oblidar-lo.

La concentració i la internacionalització del capital tenen, entre altres, dues conseqüències: Produir un poder capaç de subordinar en molts aspectes la maquinària de l'estat, capaç de sostroure als òrgans de representació política decisions bàsiques, capaç de condicionar l'equilibri general del sistema econòmic. Una implantació més enllà de les fronteres dels estats i per damunt de llur poder, internacionalitzant el mercat i també la producció, retallant efectivament la sobirania (actiu de la General Motors superior als pressupostos de molts estats, la ITT i Pinochet, etc.).

La determinació de qualsevol conflicte, en qualsevol contrada de la Terra, per la confrontació de blocs, per l'equilibri del terror nuclear, per la contradicció Est-Oest, opera eficaçment per la congelació de l'statu quo. Cada superpotència actua molt lliurement sobre la respectiva "àrea d'influència": Condiciona els canvis -mitjançant la pressió política i econòmica o amb la violència directa- i els manté dins de límits acceptables per als qui manen. Les dictadures militars continuen essent una forma de govern força freqüent i la capacitat de pressió dels exèrcits sobre la política augmenta.

La burocràcia creix cancerosament. Cada reivin

dicació d'un grup social, si és reeixida, acaba generant una nova institució, un nou servei que és massa vegades un nou braç del poder, directament o indirecta. Aquesta forma d'organització, la racionalitat social bàsica del segle XX segons Weber, sembla defugir qualsevol control, deslliurar-se'n. La teranyina es fa més i més inextricable per als simples mortals.

La societat es torna complexa i les decisions amb ella. Cal recórrer als tècnics, als experts, als qui saben... De vegades, imposen àdhuc el seu criteri als cosos representatius (la LOHPA entre nosaltres). Amagant als ciutadans la informació escaient, potenciant argots "tècnics" cada cop més inintel·ligibles... els dominants furten a la gent fins i tot el llenguatge; i les paraules, si són clares, esdevenen impronunciables, impròpies, cridaneres...

Capitalisme, militarisme, burocratisme, tecnocratisme. Heus ací els quatre angles del quadrat infernal del nostre món.

Malgrat la suposició pròpia d'un marxisme massa simplista, crec que no podem derivar del primer els altres tres. Ja que no podem reduir-ho tot a la propietat. Que cadascun dels elements té la seua autonomia, les

seues lleis. Que la combinació dels quatre canvia segons formes i proporcions molt diversificades, apareixent en primer pla un element o un altre, o una particular composició d'uns o d'altres.

Així -no pretenc parlar ara amb gaire exactitud-, el recel d'Eisenhower vers el complex militar-industrial no em sembla infundat: els USA d'avui són, sobretot, una combinació de capitalisme i militarisme. O la França de Mitterrand expressió de l'ascens de la tecnocràcia. O Espanya l'equilibri inestable del capital, exèrcit i administració, amb la pugna per una modernització fonamentada la racionalitat instrumental, tècnica.

Marx va dir que l'anatomia de la societat burgesa calia cercar-la pel camí de l'economia política.¹⁵⁰ Cal dir avui que l'anatomia de la societat actual demana la recerca de les lleis de composició i moviment dels quatre elements esmentats. La societat actual no és ni el capitalisme monopolista d'estat del marxisme ortodox, ni l'exterminisme de Thompson, ni el burocratisme de Weber, ni el tecnocratisme de Galbraith. És, tanmateix, d'una altra forma, cadascuna d'aquestes coses. És una barreja de totes quatre.

Massa de lluitar, hom prodria dir. Potser, a-

bans d'examinar les paradoxes del comunisme, les dificultats afegides al projecte marxista pels fets del segle XX, serà bo entretenir-nos una miqueta amb un altra treballen-gües, de Morin aquest:

"D'ara endavant hi ha, doncs, una relació alhora contradictòria i antagonista entre les dues idees de resistència i revolució. L'abandó del mite de la Revolució-Salvació ens duu a la idea nova de revolució. La revolució passa per la resistència a la mort, la qual té necessitat d'una revolució. En qualsevol cas, l'esdevenidor passa per la resistència."¹⁵¹

8.

LA PARADOXA TECNOBUROCRÀTICA.

"Mentre el proletariat utilitza encara l'Estat no ho fa en interès de la llibertat, ho fa per tal de sotmetre els seus adversaris; i quan ja és possible parlar de llibertat, aleshores l'Estat com a tal desapareix" ¹⁵².

F. Engels

Al llarg del segle XX, els estats no s'han afegit. Han augmentat de dimensions i han reforçat llurs funcions.

S'hi tracta, és clar, de la intervenció en la cultura, la informació, l'educació, la ideologia i els serveis públics. També, responent a l'agudització de la contradicció entre producció social i apropiació privada, han intervingut cada cop més directament en l'economia.

I, sobretot, lligats en part a tot açò, els trets burocràtics, tecnocràtics i militaristes s'han fet més i més grans.

Certament, la capacitat de destrucció acumulada és tan gran que la solució militar dels conflictes tendeix l'autonegació, com una sinistra mena de reductio ad absurdum. (La dada és coneguda, però qui mantinga encara un gram d'humanitat està obligat a repetir-la una i mil vegades: hi ha material, als arsenals nuclears, per matar més de dues vegades tots els habitants del planeta). ¹⁵³

La retòrica de l'equilibri del terror i la dissuasió ama ga mal el que ningú no gosaria negar: que els grups de pressió militar condicionen cada cop més els governs de les dues superpotències, que l'alternativa entre la pau i l'anorreament atòmic està lluny d'una solució positiva, que la guerra -localitzada, diuen; limitada, diuen- torna a ser notícia quotidiana, que la dictadura militar continua sent la fórmula de govern de molts països.

És cert, igualment, que la mateixa omnipresència de l'administració genera contrapesos, dificulta el seu manteniment com esfera separada de la societat, canvia les condicions de treball i de vida dels funcionaris i permet d'albirar les formes que farien possible l'actuació de factors contrarestants: la descentralització, els principis autonòmic i autogestionari. És un terreny per al qual hi ha intuïcions i esperances, molt més que bones teories i resultats justificants de l'optimisme.

La pràctica emancipatòria no deu trobar cap consol dormitiu a problemes així. S'hi ~~—~~ juga massa. I no altra cosa que consols dormitius són les declaracions benintencionades sobre allò del capgirament dels aparells de l'estat₁₅₄ (pecat, per altra banda, que també ha comès qui escriu aquestes ratlles₁₅₅).

Destrucció de l'estat burgés, digué Lenin. Trans
formació deomocràtica de l'estat, hem dit els "eurocomu-
bistes". Cal afegir-hi : si transformació no es també in-
versió de la tendència dominant, que no és la socialitza-
ció de l'estat sinó l'estatalització de la societat, ales
hores la transformació és sols una fórmula màgica, un co
nill tret de la mànega per tal d'estalviar-se el debat
sobre problemes als quals ningú no sap com se'ls pou cla
var la dent.

Amb aquesta observació sobre la doctrina de la
transformació democràtica de l'estat no vull menysprear
els components més dignes que han tingut les teoritzacions
sobre la viua democràtica al socialisme. Particularment,
ha donat resposta a una exigència indefugible: corregir
la violació stalinista de qualsevol principi de legalitat
socialista. La correcció d'allò que fou pràctica monstruo
sa sota Stalin, que continua fotent cuejades nombro-
ses i aberrants (la darrera, a Polònia, és particularment
tràgica). I que, potser per un alè polèmic desfermat con
tra el lliberalisme, probablement per un formós optimis-
me revolucionari, no estigué absent del tot del Marx per
a qui la legalitat socialista seria simplement les deixa
lles de l'estret horitzó del dret burgés, ni de l'Engels
que - en certa ocasió- parlà de la igualtat i el dret

només per recordar que acabarien relegats al museu de prehistòria, al costat de la filosa i de l'atxa de pedra.

Hi tornaré més endavant. Ara vull, simplement, aclarir que la revalorització de la democràcia feta per una part del marxisme dels setantes em sembla plenament justificada.

Per altra banda - i és açò que vull ocupar-me ací- aquesta problemàtica planteja un altre repte, que en cert sentit és encara més gran. Relatiu -més que a una nova valoració marxista de la democràcia parlamentària, de les llibertats i de la participació popular (coses totes, torne a dir-ho, força estimables)- a la qüestió de si és possible que els mètodes democràtics tornen a ser motors de la transformació social, més enllà de la línia de resistència contra la barbàrie.

La democràcia és valuosa. Crec que açò està ja clar per als marxistes (cegueses doctrinàries a banda).
Les pregunta ara són :¿Podrà sobreviure? ¿És irreductible a tot altre valor -la supervivència, per exemple-? I, finalment, ¿és insuperable?.

La guerra i la pau.

" L'afortunada transició de la humanitat a una nova era, l'Era Atòmica, ha començat el 16 de juliol de 1945. L'esdeveniment fou presenciats pels ulls en tensió d'un grup de destacats científics i militars, aplegats sobre les terres desertes de Nou Mèxic per tal d'ésser testimonis dels primers resultats enlestits de llur empresa de 2000 milions de dòlars." ¹⁵⁶

Departament de Guerra USA

No tinc la intenció de fonamentar les afirmacions d'aquesta secció amb dades. Em remet a les referències bibliogràfiques. Sí vull, en canvi, apuntar certs elements de l'estructura de l'adés anomenat "quadrat diabòlic" i proposar algunes reflexions sobre les relacions entre marxisme i pacifisme.

"Els representants optimistes de la teoria social clàssica, gens desconfiats pel que fa al progrés de la civilització, podien encara amb certa justificació suposar que la societat civil i l'exèrcit són fonamentalment inconciliables (...). L'experiència d'aquest segle ens ensenya una altra cosa: cap època de la història ha conegut preparatius de confrontacions armades tan intensius com aquesta..." ¹⁵⁷. Podem o no coincidir amb els qui opinen que la nostra és l'època més bel·licosa de la història ¹⁵⁸. En qualsevol cas, ningú no gosaria ne-

gar que la guerra és una realitat quotidiana. Només el primer semestre del 82 ha conegut ja la guerra de Las Malvinas, l'agressió israelí contra els palestins i el conflicte Iran-Irak, per no parlar d'altres afers de menor entitat.

I, sobretot, allò que caracteritza la situació a partir de "l'afortunada transició de la humanitat a l'Era Atòmica" és la possibilitat -si la guerra és generalitzada- de destrucció total de la humanitat. Això ha fet pensar a molts que la lògica de la matança és autònoma, àmpliament independent de les lleis econòmico-socials, a l'Est i a l'Oest.

Ja fa temps que el molt reaccionari Hermann Kahn va dir que la tecnologia militar havia suplantat el "mode de producció" de Marx en tant que determinant principal de l'estructura social. El dominicà Juan Bosch havia parlat del "pentagonisme", entenent-lo com un condicionant de l'evolució política i social dels països d'Amèrica. Ara, E.P. Thompson escriu sobre l'extermini com darrer estadi de la civilització.

El plantejament de Thompson no és estrictament nou. Té, tanmateix, el rigor analític propi de la seua tasca com a historiador i la força moral derivada del

seu lligam amb el moviment pacifista que ve sacsejant Europa des de l'inici dels 80, Ambdós elements el fan mereixedor de molta més difusió que la ja assolida, que és àmplia.

Thompson presenta així la noció d'exterminisme:

"Estic oferint, amb una seriositat absoluta, una categoria de "l'extermini". Per "extermini" no hem d'entendre cap remeditació criminal dels actors principals. I, naturalment, no pretenc d'haver trobat una nova forma de producció "exterminista". L'extermini designa certes característiques d'una societat (...) les quals l'empenten cap a una sola sortida: l'extermini de multituds (...) aquest no arribarà accidentalment (...) sinó com resultat d'unes actuacions polítiques prioritàries, de l'acumulació i perfeccionament dels sistemes d'extermini i de l'estructuració d'una societat o societats senceres..."¹⁵⁹. Aquesta categoria és d'un tipus semblant a les d'imperialisme o militarisme: quelcom menys que una formació social i quelcom més que una ideologia: "L'exterminisme és una configuració d'aquest tipus, la base institucional del qual és el sistema armamentista, recolzat pels altres sistemes: econòmic,

científic, polític, ideològic"¹⁶⁰. Mirant així les coses, "els Estats Units i la Unió Soviètica no tenen complexos militars-industrials : són complexos militars-industrials"¹⁶¹.

Encara que Thompson assegure que no té cap intenció de designar una nova forma de producció, en realitat, es manté ben prop de fer-ho. Així, per exemple, no es deixa al calaix la pregunta següent: "Si el treball manual produeix la societat feudal i el treball me-canitzat és l'origen de la societat industrial de tipus capitalista, ¿quina classe de societat resultarà dels satànics sistemes de producció actuals, que estan posant el fonament de l'extermini humà?"¹⁶². I tampoc no l'aturen les implicacions que la paraula "classe" té per a un marxista a l'hora d'escriure: "Allò que Wright Mills anomena "l'imparable avanç cap a la tercera quera mundi al" és degut a l'existència d'unes classes militars di-rigents amb una presència sobre cadascú dels continents del planeta molt més gran que tot el que els "pacifistes" han pogut mai imatginar"¹⁶³. Per implicació, podem ara desvetllar la resposta a la vella i confiada pregunta de si les classes dirigents durien a terme llur pròpia destrucció: Sí, hi ha classes dirigents noves, la

raó de ser de les quals é tot justament la destrucció.

Ens cal, crec, prendre seriosament la categoria d'exterminisme. No veure-la exclusivament com un re curs retòric de Thompson, destinat a reforçar el dramatisme de la seua crida pacifista.

Al cap i a la fi, molts hem prés seriosament la noció de capital monopolista -malgrat que els monop lis no són tot el capital-, o la revolució científic-tèc nica -malgrat que el sector de professionals i científics és encara minoritari-, o la societat postindustrial - molt abans que la indústria haja passat a segon pla-.

Les dimensions que - ales societats actuals- ha assolit el sector armamentista són, sense més, una bona raó per a l'acceptació del criteri de Thompson. A més a més, a diferència dels altres determinants del nos tres món d'avui, ens situa front a la possibilitat de destrucció gairebé instantània de la civilització. Sols un doctrinarisme obtús (la bomba és un tigre de paper), la dissonància cognitiva o la por a mirar de front la realitat ens podem permetre menysprear el nucli d'evidència contingut per la noció d'exterminisme.

Tampoc no podem, pense, absolutitzar-la, fer-ne

explicació única, la causa determinant - en singular- de la història contemporània.

Coneixerem més pregonament l'exterminisme si analitzem les seues relacions amb el capital, la tècnica i la burocràcia. El militarisme ha esdevingut un element fortament autònom de la dinàmica social. Però no l'únic.

Pel que fa a les relacions entre capitalisme i exterminisme ens podem remetre al ja clàssic estudi de Sweezy i Baran¹⁶⁴, publicat en 1966. Hi trobem tots els elements fonamentals. Els autors de Capital monopolista atribueixen a tres causes bàsiques l'armamentisme USA posterior a 1945.

La primera és comú a tots els imperis de la història. Si entenem molt genèricament les paraules, es desprén de les relacions metròpoli-colònies. En general, la jerarquització de les relacions internacionals, el control sobre els pobles sotmesos, la naturalesa internacional de l'imperialisme, nodreix l'armamentisme: "... seria impossible comprendre la funció de la força armada en la societat capitalista sense situar el caràcter internacional del sistema en el centre mateix de l'anàlisi"¹⁶⁵.

La segona és l'existència d'un sistema rival no capitalista. Escriuen Sweezy i Baran: "... la necessitat per a l'oligarquia nordamericana d'una maquinària militar gran i en creixement és un corolari lògic del seu propòsit de contenir, comprimir i eventualment desfer el sistema socialista mundial rival"¹⁶⁶. I açò per raons econòmiques. Els monopolis poden, és clar, comerciar també amb els països governats per partits comunistes i amb les ex-colònies d'orientació socialitzant. Però, normalment, ho faran amb un nivell de beneficis inferior al que obtindrien de països en situació clarament de neocolonialisme. Les companyies transnacionals obtenen fora dels USA beneficis més grans que a l'interior, almenys en general, i aquest és un fet amb tendència a l'augment, com a conseqüència de la relativa saturació del mercat interior. Tot plegat, tenim una situació que fa de la "lluita contra l'expansió comunista" una variant particularment significativa i relativament nova (des de 1945) de l'antiga necessitat militar de qualsevol imperi.

Naturalment, la ideologia fonamenta tot açò en l'agressivitat comunista, la qual és presentada com indubtable. Sweezy i Baran indiquen com cap dels ana-

listes seriosos de la qüestió, fins i tot els més anti-comunistes, havia dubtat mai del caràcter no agressiu dels sistemes rus i xinés. Com va dir en certa ocasió l'antic editor de Fortune, W.S. Schlam: "el comunisme lluita per la pau, vol la pau i triomfa en la pau".

(No ve ara al cas examinar els canvis que pot haver produït l'evident ascens del militarisme a l'interior de la societat soviètica. Tractarem el tema més en davant, però crec que Baran i Sweezy tenen raó quan sostenen que els interessos soviètics eren bàsicament la reconstrucció, almenys fins a 1968.) La justificació de l'armamentisme USA mitjançant la primera guerra freda era una cortina -de fum, no de ferro.

La tercera causa és també nova: el sector armamentista va acomplir una funció clau per a la continuïtat del creixement econòmic als llarg dels anys 40, 50 i 60, éssent un terreny privilegiat per a l'absorció d'excedents. I això no sols perquè "l'abastiment a l'exèrcit és considerat universalment un bon negoci"¹⁶⁷. Si no perquè, a diferència de les despeses massives del govern en educació i benestar, les quals tendeixen a minar la privilegiada posició de l'oligarquia, les despeses militars tenen l'efecte contrari¹⁶⁸: "... és evident

que la formació d'un aparell militar gegant no crea ni implica cap competència amb les corporacions privades. No hi ha institucions militars privades (...) i, en canvi, l'exèrcit és el client ideal per als negocis privats (...) El negoci de produir armes està virtualment lliure de perills." 169

A més a més, no ha estat l'oligarquia l'única que ha afavorit l'expansió armamentista. Aquesta indústria ha creat ocupació i salaris. Ha tingut la complicitat dels sindicats, el enginyers i el científics. I ha comptat amb la docilitat particularment complaent dels congressistes i dels polítics en general. Podem dir, resumint amb paraules de S. Slichter, que la guerra freda "incrementa la demanda de béns, ajuda a mantenir un nivell elevat d'ocupació, accelera el progrés tècnic i per tant ajuda al país augmentant el seu nivell de vida" 170.

Paraules, tanmateix, que serien més exactes dites en passat. Perquè la carrera armamentista de la nova guerra freda ja no actua simultàniament d'accelerador del creixement i d'apaivagador de les tensions socials. Baran i Sweezy, amb una lucidesa sorprenent si considerem la data de publicació de llur treball, senyalaven perquè la fabricació d'armaments no podia continu

ar acomplint aquesta doble funció: Perquè la producció de les noves armes és intensiva en capital i en investigació, creant en canvi un nombre reduït de llocs de treball. Perquè l'aplicació als sectors civils de les tecnologies desenvolupades pel sector militar augmenta els efectes anteriors (Senghaas ha afegit que l'armamentisme acaba produint una reducció relativa del consum privat¹⁷¹). I, finalment, perquè la irracionalitat del curs armamentista es fa més i més palesa: més enllà d'un punt determinat, la possibilitat de ser víctimes de la destrucció augmenta cada cop més; més armes no signifiquen ja més seguretat, sinó menys.

Així, pas a pas, la causació econòmica de l'armamentisme deixa lliure el camí a la lògica instrumental i burocràtica de l'exterminisme. Hi hem arribat.

Pel que fa a les relacions de tecnocràcia i exterminisme cal dir de bell antuvi que el mutu nodriment és antic i ben arrelat. Fou parlant de l'exèrcit que Marx digué: "Ací també s'encetà l'ús de la màquina a gran escala"¹⁷². "La tecnologia de la guerra i l'organització i aprovisionament de forces han tingut sempre - no sols sota el capitalisme- una fonda influència sobre el desenvolupament econòmic"¹⁷³.

Vinguem ara a la novena dècada del segle XX. Assistim a una competició aferrissada entre els USA i la URSS per tal de guanyar avantatges relatius als sistemes de coets intercontinentals basats en terra, als de detecció de submarins i als de coets "d'abast mitjà" o "de teatre". Segons estimacions fidedignes, aqueixa competició assolirà un nivell crític cap a la meitat dels anys vuitanta, quan els USA hauràn obert en favor seu una es cletxa significativa pel la combinació de tres factors: la m j o r seguretat de les sitges subterrànies, el mantenimen de l'actual avantge en la detecció de submarins i la instal.lació dels Pershing i Cruise a Europa Occidental. 174

Tot açò no té res a veure amb la dissuasió: El programa MX s'ha justificat sobretot per la conveniènci a de reduir la vulnerabilitat dels coets d'emplaçament fix; però no s'ha plantejat únicament la construcció de la xarxa de roderes i sitges, sinó també l'increment de la potència destructiva i de la precisió dels caps nuclears. ¿Per què? ¿Dissuasió? La realitat és que, fins i tot si la totalitat dels coets basats en terra resultàs vulnerable, els submarins de cada adversari tindrien en ca ra capacitat de represàlia a bastament per a la dissu

asió. Segons ha explicat Frank Barnaby, sols un submarí americà té capacitat suficient per a destruir totes les ciutats russes de més de 150.000 habitants. O, a la recíproca, un submarí rus podria matar 20 milions de persones de l'est dels USA.

Inútil cercar la lògica de l'afer. Ens adre-
cem a un punt crític. Aleshores, o bé els generals ame-
ricans podrien considerar-se en condicions de guanyar
una guerra nuclear "controlada"¹⁷⁵, o bé els generals
soviètics considerar l'esclletxa oberta massa gran. En
qualsevol dels dos casos, nosaltres no viuríem per a
saber qui havia disparat primer.

¿Estem front a una lògica econòmica o políti-
ca? La resposta és no. Jost Herbig ens ha donat molts
arguments relatius a "la dinàmica autònoma de la maqui-
nària armamentista"¹⁷⁶. Particularment, pel que fa a
l'absoluta confusió de les nocions de defensa i agres-
sió per raons inherents a la tecnologia a l'ús i també
pel que fa a la inversió total de les relacions entre
política i tècnica dins del context així creat.

És el cas, per exemple, amb les armes de con-
tra-força. És a dir, aquelles que són tan precises que
poden posar fora de combat objectius militars fortifi-

cats petits, tals com els emplaçaments de coets (no ho compliquem massa: una part important de l'actual generació de coets). Aqueixes armes no tenen cap sentit si, donada una crisi, no s'està disposat a disparar-les abans que l'adversari haja tan sols pensat en atacar.

"La seua missió és, obviament, posar fora de combat els coets enemics, no caure sobre sitges buides. L'adversari, en funció de les característiques d'aquestes armes, està obligat a comptar amb un colp així; per tant, la lògica militar l'obliga a prendre la iniciativa, anticipant-se al colp anorreador." ¹⁷⁷

"... la URSS hauria de defensar-se d'un colp preventiu dels EE.UU. i aquests d'un colp preventiu de la URSS. La tàctica "defensiva" d'ambdues parts s'hi redueix al mateix: atacar." ¹⁷⁸

Inútil calfar-se el cap tractant d'esbrinar la naturalesa defensiva d'un o d'altre bloc. En funció de característiques tècniques de les armes, els conceptes d'agressió i defensa han perdut tota connotació capaç de diferenciar-los.

En general -afegeix Herbig- "els factors que delimiten la carrera d'armaments estratègics són menys la raó política o àdhuc la mera lògica militar que el

nivell de desenvolupament tecnològic general i el potencial econòmic d'ambdós blocs (...). I és la peculiaritat tècnica d'aquestes armes la que determina estrictament les possibilitats d'emprar-los, amb molta més força que qualsevol iniciativa política. La relació es capgira cada cop més. La política no disposa res sobre l'ús de les armes, és la disponibilitat de les armes i les seues característiques tècniques allò que determina el seu ús polític." 179

Ja fa temps que les doctrines de defensa no són més racionalitzacions de fets consumats. Allò que, en apariència, és un canvi de política no és, en realitat, sinó la legitimació de la propera generació d'armes, segons un desenvolupament tecnològic programat amb vint anys d'antelació. "La dinàmica autònoma del complex científic-militar-industrial dels EE.UU. i del complex científic-militar-burocràtic de la URSS, actuant plenament sobre els dos camps, explica perquè la distensió política entre els dos blocs no pot cristal·litzar amb la mateixa força en una reducció dels esforços armamentistes" 180.

La lògica del exterminisme és doncs, en bona mesura, una lògica tecnoburocràtica. Fins i tot un Ha-

rich, més inclinat a veure les coses en termes més tradicionals de decisió política i lluita de classes, reconeix que "sempre ha existit el perill d'un esclat bèl·lic provocat pel falliment d'homes sobrecarregats de responsabilitats o pel d'aparells tècnics-militars excessivament complicats"¹⁸¹. Més clar: que la Tercera Guerra Mundial podria començar per falliments de naturalesa burocràtica o tecnocràtica, no política o social. Thompson ho ha dit amb menys embuts: "Les persones encarregades de decidir no seran ni el president ni el primer ministre (possiblement no disponibles en un moment d'emergència), sinó un reduït grup de tècnics militars, amb una preparació i un estil de pensament completament orientats a una situació de guerra"¹⁸². I ens ha donat exemples de com aquesta estructura de decisions no remet a cap hipotètic "punt crític" del futur, sinó que és ja moneda corrent a hores d'ara¹⁸³.

Senghaas ha dit **de** l'armament que, per damunt de tota funció econòmica, té la de "conservar o modificar l'estatua quo polític per mitjans militars"¹⁸⁴. Deborah Shapley ha definit el creixement armamentista com un avanç tecnològic, degut al seu gradual i opac caràcter burocràtic¹⁸⁵. Thompson ha afirmat que la investigació

armamentista, als dos blocs, troba fonament en imperatius burocràtics, més que no en les oscil·lacions del mercat: "No ens cal cercar les raons del camí cap a l'extermini en l'obtenció de beneficis, per bé que, indubtablement, açò ens ajuda a entendre-ho. És molt més encertat cercar les raons en la ideologia i la inèrcia generalitzada de la burocràcia."¹⁸⁶.

Pacifisme i lluita de classes.

És irracional la creença que pot continuar el curs armamentístic sense que, tard o d'hora, desemboque en destrucció. Les més grans muntanyes de càlculs estratègics, els més alambinats equil·libris i dissuacions i les més sofisticades tècniques de control no poden mai soterrar per complet l'irreductible nucli d'evidència que fonamenta la lògica pacifista: A mesura que hi ha més armes, augmenta la probabilitat de la seua utilització; a mesura que passa el temps, disminueix la resistència psicològica i les consciències van habituant-se a la fatalitat.

A més a més, res no fa pensar que el desenvolupament espontani, tant de l'imperialisme com de l'estatalisme, pugui conduir a un capgirament real de la bogeria armamentista. El militarisme és, cada vegada més,

element consubstancial d'amdós sistemes.

Sembla, en conseqüència, que la supervivència de la humanitat és funció d'un canvi que, a l'Oest i a l'Est, podria amb molt bona raó ser qualificat de revolucionar. ¿Com, si no, qualificar l'abast d'una hipotètica inversió real de la tendència que, des de 1945, ens acosta de mica en mica a un hotitzó de destrucció? ¿Pot ser no és cert que el compromís amb la vida reclama la liquidació radical (és a dir, sense "mediacions realistes" ni matisos de grau i per tant pròpiament revolucionària) d'aqueixa tendència?

Arribats ací, no podem defugir la pregunta pel que podria semblar el gran absent: la lluita de classes (la configuradora -segons la prescripció del Manifest- de l'evolució social fins avui, l'althusserià "motor de la història"). No podem defugir-la perquè la dinàmica tecnoburoarmamentista apareix, alhora, com a determinant bàsica de l'evolució social contemporània i com a relativament aliena als conflictes socials arrelats en la base productiva.

No cal argumentar gaire que la nostra història present i, més encara, el nostre esdevenidor depenen es tretament de l'evolució del curs armamentístic: des de la

quotidiana determinació dels conflictes socials per la lògica dels blocs fins a la possibilitat que, simplement, s'acabe la història per mort dels seus agents.

En canvi, la relació entre exterminisme i lluita de classes sembla que exigeix alguns aclariments. Hom podria, segons crec, introduir la qüestió així:

La supervivència és, òbviament, condició de qualsevol fet social i, per tant, de la pròpia lluita de classes. Si la supervivència no pot considerar-se com una dada i si, pel contrari, esdevé un objectiu de la pràctica social, i a més un objectiu incert, i a més l'objectiu més urgent, llavors hom pot concloure que l'època històrica que podria conèixer la superació del perill d'extermini hauria de ser també una època de suspensió o treva de la lluita de classes. Car el criteri últim d'articulació de forces socials al voltant de la supervivència hauria de ser un criteri moral: estar o no per l'existència de sers humans sobre la Terra. I, òbviament, no hi ha cap raó que fonamente la creença que, per exemple, un obrer ha de desitjar la supervivència més que no un burgés.

El vell i no sempre cordial diàleg entre el marxisme i el pacifisme ens ofereix una prefiguració del

problema. L'humanisme radical que ha estat sovint la fo
namentació filosòfica del pacifisme, en la seua formula
ció més pura, inclou segurament l'afirmació que cap ob-
jectiu social no justifica el sacrifici de vides humanes.
Els marxistes han sospitat sempre que aqueixa afirmació
dóna pas a una prèdica moral interclassista (car "no ma-
taràs" és un imperatiu universal) i, per tant, inútil,
per tal com hi ha una radical falsedat pràctica de tot
imperatiu moral universal en una societat de classes. I,
d'altra banda, han assenyalat que la violència i la guer-
ra naixen indefugiblement del capitalisme amb absoluta
independència de les eventuals creences moral dels bur-
quesos; que, al capdavall, la violència és la llevadora
de la història; i que, en conseqüència, la tasca dels
qui volen un món sense guerres es redueix a convertir
en revolució social la inevitable guerra imperialista.
La tradició marxista ha estat, és clar, contrària a la
guerra. Però també ha estat molt marcada per la convic-
ció que les guerres imperialistes són pràcticament ine-
vitables, que tractar d'evitar-les és una il·lusionada con-
demnada al fracàs i que cal, pel contrari, preparar-se
per tal de capgirar la crisi bèl·lica fent-ne crisi re-
volucionària.

Tanmateix, és evident que s'ha produït un canvi qualitatiu en el plantejament del problema. Quan ja no es tracta de patiment d'un individu, ni tan sols de la mort de moltíssims, siní l'extinció de totes les formes de la vida civilitzada, és clar que el conflicte bèl·lic no pot ser considerat com a mediació cap a un estadi superior de l'evolució social. Després de 1945 la violència ja no és la llevadora de la història, sinó el seu amenaçant fossor. Per tant, la convicció adés esmentada ha de ser abandonada.

La qual cosa no vol dir que el conflicte entre l'extermini i la supervivència pugui obviar les formes socials concretes del domini i l'opressió, que esdevingui al marge de la lluita de classes. Formularé sobre açò tres observacions:

a) L'actual dinàmica de blocs ha de ser vista com una confrontació en què cap de les parts no representa els interessos de la pau.

El pensament socialista identificà supressió de la propietat privada i no-agressivitat. Tanmateix, el pessimisme envers aquesta creença es fonamenta ja en molts fets. Thompson ha dit que en el temps de la seua joventut els socialistes creien que els estats socialistes podiem cometre tota mena d'errors, però eren incapa-

ços d'imaginar que poguessen entrar en guerra una amb els altres per finalitats ideològiques o nacionals. "Avui ens cal rectificar -escriu-. Estats autoanomenats socialistes poden entrar en guerra uns amb els altres, i ho han fet. I podem emprar mitjans i arguments tan dolents com els de les velles potències imperialistes".¹⁸⁷ Si més no, cal reconèixer que "allò que al principi podia ser justificat com una reacció, amb el temps esdevé directriu"¹⁸⁸.

És cert que, en principi, i almenys fins a 1968, ha estat perceptible la tendència soviètica a la pau. És cert que és possible encara pensar que la seua inferioritat tecnològica i militar, ben documentada malgrat totes les intoxicacions, deu produir generals menys proclius a encetar una guerra. És cert que les diferències de grau poden ser grans, sobretot quan la lògica autònoma de l'extermini és reforçada per una agressivitat d'arrel econòmica o política (la qual cosa és més coherent amb la lògica de l'imperialisme, com ho palesa l'administració Reagan). Però, tot iamb això, aqueixes diferències no esborren una creixent identitat qualitativa en la dinàmica militarista, que s'imposa sobre les diferències econòmiques i socials.

A partir d'un determinat moment de l'evolució tècnica, la pregunta pel caràcter agressiu o defensiu dels blocs, de tots dos, ja no té cap sentit. Podria tenir-lo si les armes fossen altres, però ja no el té. Els coets de contra-força del Pacte de Varsòvia són tan inútils si no són disparats abans com els americans, i viceversa. Donades aqueixes condicions, fins i tot l'argument de la inferioritat té un revers: el pànic dels generals i dels vells dirigents de les superpotències, si arribassen a creure que la seua inferioritat, en un determinant moment, s'havia agreujat massa, podria donar començament a l'holocaust. I no ens importa gens si comencen per por i no pas per agressivitat. Abans d'arribar a l'esclarament d'aquesta subtil qüestió hauríem mort. Així doncs, tant se'ns dóna.

b) La pregunta per les classes és altra pregunta. I, segons crec, cal respondre-la així: la confrontació de blocs també és lluita de classes, però les classes en lluita són la burgesia i el proletariat.

Hom potdir, per exemple, que la confrontació de blocs no es lluita de classes, que l'oposició a l'exterior és, per tant, una qüestió independent o, per dir-ho així, prèvia als conflictes d'interessos socials,

sent llavors un objectiu capaç de reunir els esfroços de totes les classes (de totes les persones empentades a la conservació de la vida per llur consciència moral). Thompson ha dit quelcom d'això: "La lluita de classes continua de moltes formes arreu del món. Però l'extermini como a tal no és una "qüestió de classes", és una qüestió humana"¹⁸⁷. No tinc la intenció de negar la força fàctica d'aquest argument. Sens dubte, la necessitat d'evitar una guerra generalitzada exerceix avui -o podria exercir- una pressió sobre la consciència moral dels sens humans molt més gran que l'ocasionada per qualsevol altra amenaça de la història. I açò fa possible de concebre aliances molt més amplies per tal de fer palesa a queixa necessitat, per damunt de diferències ideològiques i econòmiques molt accentuades. De fet, així s'esdevé en conjuntures d'intensa mobilització social pacifista.

Tanmateix, convé potser d'assenyalar que, entesa com afirmació teòrica, la tesi "l'extermini és una qüestió humana, no pas de classe" és una refutació del materialisme històric. Efectivament, hi seríem front a un fenomen decisiu per al món, que condiciona l'esdevenidor de la humanitat sencera i de cada poble en particular, però que -tanmateix- no respon a la lògica his-

tòrica central per al marxisme.

No voldria descartar completament la hipòtesi que el capitalisme, que un dia va desfer-se de tota constricció moral i va deixar només la constricció econòmica (segons digués Marx lloant el "cinisme" de Ricardo), pugui introduir ara, en la seua fase tardana, una nova font d'exigència moral, per tal com també els capitalistes han de considerar indesitjable l'auto-extermini anunciat pel desplegament del sistema.

Tot i amb això, crec que la feble resistència que molts marxistes ofereixen avui a la reaparició d'allò que tradicionalment havien titllat d'humanisme abstracte troba explicació més aviat per altre camí. Comprenen, per la força dels fets, que mantenir l'esperança d'emancipació exigeix l'oposició als dos blocs, que d'una guerra nuclear no brollaria mai socialisme. D'altra banda, depenen encara de la formulació ortodoxa que, si fa no fa, deia i diu així: la confrontació entre les dues superpotències (entre els blocs militars que s'hi associen) és una manifestació de la lluita de classes d'abast mundial i, a més a més, les classes en lluita hi són la burgesia i el proletariat; és una de les formes de lluita de classes en l'època històrica de

la transició del capitalisme al comunisme.

Però la veritat és que aqueixa confrontació només pot ser transició cap a la destrucció de la civilització - amb seguretat- o de l'espècie humana -amb possibilitat-. Per tant, mai no podrà ser mediació històrica en el procés de l'emancipació.

Aquesta evidència empenta, bé a una explicació ad hoc, bé a una fugida teòrica, bé a una combinació de totes dues. L'explicació ad hoc és la teoria de la "degeneració", segons la qual la contraposició de blocs és una forma espúria o aberrant de la lluita de classes perquè duu, no a la victòria d'una de les parts, sinó a l'afonament d'ambdues: dins l'espai concret dels blocs, "l'activitat política ha restat congelada més de trenta anys i, pitjor encara, ha anat degenerant progressivament"¹⁹⁰ La fugida teòrica és el recurs a la moral universalista (recurs transitori puix, una vegada superat el parèntesi i reduïda l'amenaça d'extermini, la lluita de classes tornaria al centre de la història).

Marx va preveure teòricament una situació sense victòria de cap classe social, una situació que acabàs amb l'esfondrament de les classes en lluita. Però sembla incompatible amb la seua concepció de la història la idea d'una situació en què la lluita de classes

no fos debè o fos ajornable en raó d'interessos comuns dels contendents.

Trobe més coherent l'afirmació següent: el conflicte dels blocs es lliura una lluita entre dues classes dominants, cap de les quals no és el proletariat. El proletariat, d'un costat i d'altre, és només carn de neutró.

c) L'evidència que la guerra nuclear no esdevindria mai revolució (a excepció, potser, per als qui proposen el socialisme de les cavernes¹⁹¹) planteja, efectivament, que la pau és la primera condició de l'emancipació: cal sobreviure per tal de ser lliures.

La recíproca és també vàlida: determinants canvis estructurals són condició de la supervivència. Per gran que siga la pressió moral dels sers humans, l'amenaça de destrucció viurà fins que siga desmuntada l'estrutura social que fa possible i nodreix l'armamentisme. Per açò, la força moral oposada als senyor de la guerra (a Washington, Moscou o París) és pròpiament una força de classe. És a dir, una força social implicada en un conflicte la solució del qual sols li serà favorable si inclou transformacions de l'ordre econòmic i polític.

El cercle de la pau i la transformació social,

si els dos moments són separats, esdevés contradicció lògica. Resta tanmateix una pregunta: tot i fusionant-los, és possible sortir de la contradicció? La resposta, per fosc que siga l'horitzó, només pot ser: Si¹⁹². Cal esperar que la consciència de les poblacions o, si més no, el seu instint de supervivència, genere les formes d'organització i d'actuació capaces de bastir una alternativa.

Thompson l'ha invocat així: una aliança àmplia, "que aplegue eurocomunistes, laboristes, dissidents de l'Europa de l'Est (i no sols dissidents), ciutadans soviètics no mediatitzats per l'estructura del partit, socialistes, ecologistes..."¹⁹³ Podem coincidir amb el desig, afegint-hi que no s'albiren els canvis que el materialitzarien. I, mentrestant, recordar altra alternativa, que també ens ha proposat l'historiador britànic: protesta i sobreviu.

La xarxa burocràtica.

El curs armamentistic és una part -amb tendèn cia a esdevenir independent- d'un procés de "gegantisme" de l'estat, de reforçament de les formes tecnoburocràti ques de la dominació, que ha estat característic del nostre segle. Aquest procés ha afegit noves dificultats al

projecte emancipatori del marxisme, projecte que ha identificat la llibertat amb l'extinció de l'estat. En aquesta secció consideraré la qüestió en termes generals.

Ha escrit Norberto Bobbio que l'estat modern ha crescut no sols en dimensions, sinó també en funcions, i que cada augment de les funcions de l'estat s'ha resolt en un creixement de l'aparell burocràtic, és a dir, d'un aparell amb una estructura jeràrquica i no democràtica, amb un poder descendent i no pas ascendent. Si pensem -diu- que en temps de Cavour els ministeris eren set o vuit i ara gairebé s'han quadruplicat, i que a cada ministeri li cal un exèrcit de funcionaris (sense comptar el para-Estat, que també augmenta contínuament), ens adonem com és de natural que siga forta la tendència de l'estat modern envers l'organització burocràtica, llegiu essencialment antidemocràtica, del poder.) A mesura -argumenta- que l'eixamplament del sufragi permet a noves masses d'assolir el vèrtex de les seues demandes, i com aquestes demandes esdevenen quasi sempre una petició que l'Estat se'n faça càrrec d'uns deures nous i, per tant, d'unes despeses noves, l'Estat es veu obligat a acréixer les seues prestacions i, per tant, el seu aparell. "Più democrazia (e più ancora, più socialismo)



... vuol dire, o almeno sinora ha sempre voluto dire, più burocrazia." ¹⁹⁴

Una ullada superficial sembla indicar que és així com han estat les coses.

Un grup humà esdevé agent social, amb les seues reivindicacions, les seues exigències. Si assoleix la força suficient, el poder deu tenir-ne compte: ho fa creant una agència, un departament, una secretaria de l'estat que s'encarrega de negociar aqueixes reivindicacions i , eventualment, de satirfer-les.

La societat civil s'estructura mitjançant la participació de masses, amb un comportament de les forces socials tal que llur dinamisme no dissol l'estat si nó que, d'una o altra forma, genera estat: la democràcia, fent-se igualitària, nodreix la burocràcia.

Hem vist el desenvolupament d'un sector públic de l'economia. Originàriament, per respondre a necessitats de dimensions o rendabilitat fora de l'abast dels empresaris privats: obres públiques, sistemes de transports o comunicacions, indústries de base, noves branques d'altíssim concentració de capital... Posteriorment, també com a mecanisme d'estabilitat social, de resposta a les crisis.

La incorporació de les organitzacions del moviment obrer al sistema polític ha forçat la introducció d'elements de democràcia igualitària, nous drets socials: a l'educació, a la salut, a la compensació per l'atur... S'han format serveis públics que, moltes vegades, han esdevingut també branques de l'administració.

I, sempre - o gairebé sempre-, segons tres criteris: centralització, jerarquia vertical, gestió per cossos especialitzats.

Així, l'èxit de qualsevol reivindicació democràtico-igualitària ha tingut sovint el resultat d'un augment de les funcions de l'estat, de les dimensions de l'aparell, de la burocràcia...I la burocràcia és essencialment no-democràtica: la democràcia genera el seu contrari.

Segons crec, la descripció de les coses feta per Bobbio només pot elevar-se a teoria incorporant-hi una premissa de la ideologia liberal. Implícitament, la paradoxa depèn de l'afirmació següent: hi ha només dues formes de satisfer les necessitats humanes, el mercat i la intervenció estatal.

La societat civil, el mercat, genera democràcia però també desigualtat. Per tal de corregir les de-

sigualtats, per tal de transformar la democràcia sols política en democràcia social , cal la intervenció de l'estat. La qual pot ser igualitària però també burocràtica, no democràtica.

Podem, tanmateix, negar aqueixa premissa implícita i substituir-la per una altra: hi ha el mercat, la intervenció estatal, l'organització de les forces socials i l'autogestió. ¿Continua sent necessari que la correcció de desigualtats adopte la forma burocràtica? La resposta em sembla ara, és no.

Aquest és el nucli de la crítica feta per Ingrao a la formulació de la paradoxa per Bobbio. "Io non vedo -escriu Ingrao- in una società di classe la democrazia diretta (e sarebbe più giusto chiamarla democrazia di base, perché di questo si tratta effettivamente) come qualcosa a sé rispetto alla democrazia rappresentativa, o come qualcosa che viene dopo oppure a parte. Vedo gli organismi di democrazia di base come faccia, una componente condizionante della democrazia rappresentativa: e cioè come strumento di quella ricomposizione del corpo sociale, di quella ristrutturazione organica, senza di cui l'unificazione politica centrale o è costretta a ricorrere al dispotismo oppure diventa defatigan-

te (e alla fine corruttrice) mediazione di potere fra bisogni che restano corporativi." 195

Ingrao esgrimeix tres arguments.

El primer ja s'ha replegat adés: el mercat (més la representació política dels individus atomitzats) no conduiria mai a la democràcia igualitària. Els obrers poden viure bé ara perquè han lluitat, no perquè han votat. També dins de la democràcia representativa, les conquestes igualitàries són, endarrera instància, conquestes del moviment social organitzat (i organitzat políticament, en partit, insisteix Ingrao), conquestes lligades també amb la dinàmica oberta per la revolució d'octubre. Els elements d'igualtat no són el resultat espontani de les formes democràtiques sinó el resultat d'un tercer factor: mercat, representació més moviment de masses (o, si hom vol, representació mediada per l'organització social conscient).

En segon lloc, la paradoxa de Bobbio -si hom la pren seriosament i en concret- ho és no sols de la democràcia socialista o igualitària, sinó també de la democràcia tout court. Si la tecnoburocràcia retalla les llibertats, retalla també les llibertats "burgeses", puix no podem tornar enrere les societats, a l'època en la

qual les masses no participaven de la política. Si el mercat monopolista ja no és democràtic, la seua forma política espontània tampoc no ho serà. Escriu Ingrao: "un'avanzata di processi del genere non può non colpire i meccanismi procedurali sottolineati da Bobbio, e cioè non solo non risolve il problema della trasformazione della democrazia politica in democrazia sociale, ma addirittura spinge ad una nuova crisi le istituzioni rappresentative." 196

Efectivament, així és. El creixement de la tecnoburocràcia i el desenvolupament espontani del capital monopolista contenen la tendència cap a un nou autoritarisme, amenacen també la democràcia política allà on està assentada.

Ingrao, Tanmateix, sembla raonar d'una altra manera. Més o menys així: com que l'argument de Bobbio no va sols contra la democràcia socialista, sinó contra tota democràcia, cal concloure que no hi ha, en realitat, tal domini tecnoburocràtic: "Significano questi processi di dilatazione e -io direi- di cambiamento del ruolo dello Stato che la democrazia si è fatta più "difficile", come sostiene Bobbio? Non ne sono convinto. Forse che un secolo fa otto ministri del re e determinate gerarchie

militari, in una macchina statale molto più separata e rigida, erano più controllabili delle moderne burocrazie?"¹⁹⁷

Segons jo veig la cosa, la resposta és sí i no. Perquè l'aparell era fa un segle més llunyà i fora de control, però també més feble i podia ser desfet per una revolució. Ara és més controlable i més fort. La contraposició és real.

Però això és justament l'important. A més treball assalariat més capital, no menys. A més participa-ció més burocràcia, no menys. A més cultura més tecnocrà-cia no menys... És per això que la paradoxa tecnoburocrà-tica és contraposició real, la solució de la qual exi-geix un canvi d'abast revolucionari, una transformació pregona de l'estructura.

És perquè existeix la contraposició que la perspectiva comunista esdevé necessària. Si no fos així, el camí reformista seria el bon camí: si el creixement del treball assalariat implicàs per se la mort lenta del capital, si l'augment de la intervenció de masses acabàs sense més amb la burocràcia, etc., aleshores el moviment espontani de la societat ens duria al comunisme. L'única cosa que ens cal saber és tot justament que la contrapo-

sició existeix.

Ara bé: ¿Per què no satisfer les exigències d'equitat sobre la base de la descentralització, en control de baix a dalt i l'autogestió dels interessats o -almenys- l'elecció dels administradors? ¿És impossible substituir els criteris de centralització, verticalitat i especialitat pels d'autonomia, democràcia i autogestió? ¿Per a què un ministeri de cultura, d'urbanisme, d'educació o de sanitat? ¿Seria impossible projectar tot això -i altres coses- cap a baix, situar l'administració a nivells cada com més descentralitzats, augmentar més i més l'espai d'allò que pot ser directament gestionat -auto-gestionat- pels ciutadans associats o per institucions representatives molt de base -de vila, de barri, etc.-?

Pot dir-se que l'autogestió disminueix l'eficiència¹⁹⁸. Potser cal pagar aquest preu i, a més a més, és molt dubtós que l'eficiència de molts dels actuals mastodonts burocràtics siga superior a la de petites unitats descentralitzades, sobretot pel que fa a certes funcions complexes. Hom pot parlar d'economies d'escala (pe rò cal suposar als ciutadans la racionalitat d'aprofitar-les). Hi ha, és clar, la resistència corporativa dels

cossos de funcionaris. Hi ha, finalment, l'exigència de l'igualitarisme, la necessitat de, per exemple, fer arribar els serveis a les zones menys afavorides (però això justifica una zona més o menys residual d'intervenció centralitzada, mitjançant mecanismes de compensació, el que no fa és fornir un pretext per a l'aplicació universal del polp centralitzador).

La paradoxa rau, com ha escrit Joan Casals, en que "sense l'autodeterminació la democràcia és una burla, (...) sense una planificació, la democràcia seria una disbauxa"¹⁹⁹.

Sols una societat no atomitzada, esdevinguda comunitat real, podria fer-se càrrec de l'administració i la planificació, permetent un aparell separat sols en allò estrictament necessari.

Consideracions semblants a les fetes fins ara són possibles en relació a la tecnocràcia. Una vegada més, Bobbio planteja el problema: "Non c'è bisogno di molto acume per rendersi conto che tecnocrazia e democrazia fanno a pugni. La tecnocrazia è il governo dei competenti, cioè di coloro che sanno una sola cosa ma la sanno, o dovrebbero saperla, bene; la democrazia è il governo di tutti, cioè di coloro che dovrebbero deci

dere, non in base alla competenza, ma in base alla propria esperienza (...) Secondo l'ideale democratico l'unico competente negli affari politici è il cittadino (e in questo senso il cittadino può dirsi sovrano). Ma via via che le decisioni diventano sempre più tecniche e sempre meno politiche, non si restringe la sfera di competenza del cittadino, e di conseguenza la sua sovranità? Non è dunque contraddittorio chiedere sempre più democrazia in una società sempre più tecnicizzata?"²⁰⁰

També ací la resposta és sí i no. Més experts significa més tecnocràcia i, ahora, més distribució social del coneixement. Significa decisions més complexes, més necessitat de participació i més servidors qualificats d'unes i altres forces socials. Deixe el tema, recordant tan sols que tot el que ací s'ha dit val també per al nucli dur de l'estat: la justícia, les forces armades (elecció dels jutges, defensa alternativa à la Afheldt, etc.). Sense això, tindriem només una altra versió de la doctrina del "cappirament" aplicada només als mal anomenats aparells ideològics de l'estat.

9.

LA PARADOXA ANTROPOLÒGICA.

"En substitució de l'antiga societat burgesa, amb les seues classes i els seus antagonismes de classe, sorgirà una associació on el lliure desenvolupament de cadascú serà la condició del lliure desenvolupament de tots."²⁰¹

K. Marx i F. Engels

Sembla que la idea marxista de comunisme inclou un postulat antropològic segons el qual s'hi realitzarà la identitat immediata d'allò públic i allò privat, de la socialitat i la individualitat, de l'estat i la societat civil, del lliure desenvolupament de cadascú i el lliure desenvolupament de tots...

El regne de la llibertat -sembla- únicament serà si és de dones i homes bons.

¿És un mite, un somni metafísic, aquesta idea de la comunitat reconciliada? ¿Fou Marx presoner d'una gàbia rousseuniana, on les bondats presocials de l'estat de natura van ser substituïdes per les bondats post-socials de la comunitat sense estat?

Sabem avui que la superació només negativa de la propietat privada²⁰², l'abolició sols del primer extrem de l'antagonisme capital/treball assalariat, no suprimeix automàticament les fonts del conflicte entre els sers humans.

Certes conclusions de diverses àrees de la ciència natural, des de la psicologia fins a l'etologia, donen fonament a la formulació d'ideologies que impliquen la negació radical de tota visió angèlica de la naturalesa humana. Sabem també, per dir-ho barroerament, que l'estat de naturalesa de l'home és el simi (com, per altra banda, ja començava a intuir Voltaire).

No crec que hi haja motius per a cedir massa fàcilment front a embatades ideològiques d'aquest gènere, però tampoc no sembla viable mantenir-se en una visió purament sociològica.

Per altra banda, no és únicament teoria el que s'hi juga. La revisió dels plantejaments clàssics al voltant de les ideologies religioses, dels mecanismes de dominació política, de les relacions entre sexes, etc., són terrenys pràctics d'aquesta problemàtica.

Certament, el marxisme pot redefinir el regne de la llibertat, situant-lo més enllà de la superació d'escissions socials diferents a la classista: la divisió social del treball, les derivades de la cultura patriarcal, la dualitat ciutat-camp, la contraposició administradors-ciutadans, etc.

De tot això, tanmateix, tenim més intuïcions

que bones teories.

Una vegada, Marx va dir que el comunisme seria "la solució de l'enigma de la història". Mai no digué que seria el seu final. En aqueix sentit, la "llibertat completament realitzada" és, efectivament, un mite.

L'antimarxisme de Leszek Kolakowski.

La reconstrucció de la història del marxisme feta per L. Kolakowski ²⁰³ és una de les temptatives de refutar-lo més penetrants dels darrers anys. Amb arrels teòrics clàssics de la tradició liberal i formulacions amb una llarga història (Kelsen, Popper, Bell...²⁰⁴), el seu llibre ofereix tant una exposició d'excel·lent interès de la història ideal del moviment socialista com una crítica interna del mateix, sobretot pel que fa a l'adequació entre els seus objectius i la seua realitat.

Kolakowski comença lligant el marxisme amb els ideals del racionalisme il·lustrat i argumentant que aqueixos ideals depenen d'una aspiració mítica (la de l'autoidentitat humana ²⁰⁵): "Per a Fichte, com més tard per a Hegel, la història és significativa sols concebent-la com un progrés cap a la consciència de la llibertat. Partint de l'espontaneïtat no reflexiva aconseguida per la força de la tradició, el domini del particularisme in .

dividual i el descobriment final de la raó com a governant extern, la història avança cap a un estat en el qual la llibertat individual coincidirà per complet amb la raó universal, esgotant-se així, en conseqüència, les fonts de qualsevol conflicte humà." 206

Tanmateix, l'aspiració esmentada només pot realitzar-se amb la forma espúria del despotisme. Aquest és el balanç final del moviment inspirat pel marxisme.

"El socialisme despòtic va sorgir a partir de moltes circumstàncies històriques, hi inclosa la tradició marxista. La versió leninista-stalinista del marxisme fou sols una versió, és a dir, una temptativa de posar en pràctica les idees que Marx va expressar de forma filosòfica sense uns principis clars d'interpretació política. La idea que la llibertat es mesura en darrera instància pel grau d'unitat de la societat, i que els interessos de classe són l'única font de conflicte social, és un component de la teoria. Si considerem que pot haver-hi una tècnica per tal de crear la unitat social, aleshores el despotisme és la solució natural del problema, perquè és l'única tècnica coneguda escaient a tal finalitat. La unitat perfecta assumeix la forma de l'abolició de totes les institucions de mediació social, incloent-hi la demo

cràcia representativa i l'imperi de la llei com instrument independent d'arbitratge. El concepte de llibertat negativa pressuposa una societat de conflicte. Si aquesta és igual a una societat de classes, i si una societat de classes significa una societat fonamentada en la propietat privada, no hi ha res de reprotxable en la idea segons la qual l'acte de violència cridat a l'abolició de la propietat privada supremeix al mateix temps la necessitat de llibertat negativa, o de llibertat tout court.

I així Prometeu desperta del seu somni de poder, tan ignominiosament com Gregor Samsa en la Metamorfosi de Kafka." ²⁰⁷

Després d'un ampli repàs als precedents filosòfics del marxisme, Kolakowski analitza, acuradament i clara, els Manuscrits de 1844, amb una fonamentació filològica de continuïtat de "dos" Marx, en clau antropològica, molt digna de consideració.

La reconstrucció de la noció marxiana de societat comunista, deixant a banda el fet que Kolakowski la considera irrealitzable, supera molt les visions reduccionistes pròpies de la cultura stalinista i de l'evolucionisme kautskià, així com moltes de les esquemàtiques redefinicions formulades al llarg dels darrers anys. Per

exemple, el filòsof polonès ens recorda que el comunisme no era per a Marx l'estat que ha liquidat la propietat privada, ans "l'estat en el qual s'ha resolt i oblidat el problema de la propietat".

Els principals corrents del marxisme és un treball filòsofic, no propangandístic. Per això, al marge de les seues conclusions, pot ser de gran utilitat als marxistes que vulguen fonamentar una noció mínimament consistent de "comunisme" o "socialisme", per oposició al "socialisme realment existent". L'empeny de Kolakowski per tal d'oferir una versió molt acurada del marxisme crític com a base sobre la qual botar fora tot marxisme, també del crític, és d'una noblesa intel·lectual que cal agrair fins i tot si, com és el meu cas, s'està en desacord tant amb les seues conclusions com amb alguns aspectes de la seua reconstrucció de la filosofia marxiana.

La reconstrucció crítica de la història del marxisme és, entre altres coses, un repàs sistemàtic a bona part dels temes renovadors dels anys seixantes i els primers setantes: la dialèctica de l'abstracte i el concret, la qüestió del jove Marx, la relació valors-preus, la relació socialisme-democràcia, el problema del leninisme, etc.

Molt sovint, el marxisme exposat per Kolakowski a través de la seua particular lectura dels clàssics és el marxisme humanista posterior al XX Congrés, el marxisme amb faç humana. No és casualitat, per exemple, si a l'hora de diferenciar socialisme marxista dels altres socialismes, apareix una fórmula com aquesta: "... el socialisme només pot ser el fruit d'una revolució política amb "ànima social". Tal i com hem vist, no s'hi tracta ni d'un final arbitrari ni del simple resultat de la història actuant segons una mena de llei natural, sinó que és el resultat de la lluita conscient de l'home deshumanitzat per tal de recobrar la seua humanitat i fer del món un món humà." 208

Moltes pàgines del llibre són creuades per una tensió entre la refutació de tòpics antimarxistes (les exposicions, per exemple, de com les idees no són cap segregació de la vida econòmica, ni els individus simples espècimens de classes socials anul.lats com a tal individus) i la crítica d'idees marxistes; entre la construcció acurada d'un marxisme alié a tota possible acusació de determinisme, mecanicisme o economicisme, i l'empeny per demostrar la condició contradictòria d'un marxisme així.

D'alguna forma, el discurs de Kolakowski es desplega com una refutació de l'estalinisme des de Marx i, simultàniament, com una refutació de Marx des de l'anàlisi de les contradiccions internes del seu pensament.

La tensió esmentada assoleix particular intensitat als capítols dedicats a El Capital i al materialisme històric.

No tinc la intenció de fer un resum dels continguts del llibre. Em limitaré ara a exemplificar aqueixa tensió amb un punt relatiu a les doctrines econòmiques de Marx.

És comú entre els economistes de tendència empirista -escriu Kolakowski- considerar inútil la teoria del valor de Marx, per tal com és inaplicable a la descripció dels fenòmens de mercat. La qual cosa -afegeix- no vol dir que Marx haja donat una resposta errònia a la pregunta "¿què és valor real?", sinó tan sols que aquesta pregunta no té sentit si hom la refereix a quelcom diferent als factors que governen els preus. Continua dient: "... l'augment de riquesa social no té res a veure amb l'augment de valors. Podem imaginar una societat en la qual tota la producció estigués perfectament automatitzada, de forma que la societat no produiria cap valor en

en sentit marxista, i que, en canvi, creara grans quantitats de riquesa o de valor d'ús. No hi ha cap raó lògica, física o econòmica per a que aquesta societat no pogués basar-se en la propietat capitalista, tot i no emprant cap "treball viu" o "treballadors productius"²⁰⁹. Per tant, resulta possible definir l'explotació de forma consistent amb les intencions de Marx sense cap necessitat lògica d'invocar la seua teoria. Marx explica l'explotació com una qüestió de treball no pagat, és a dir, de la plus-vàlua apropiada pel capitalista després de deduir el cost dels materials i salaris i la substitució del capital constant. I afegia que acabar amb l'explotació no consistia en pagar al treballador "el fruit íntegre del treball", cosa que seria impossible en qual sevol societat. I va ridiculitzar Lassalle i els utopistes per defensar aqueixa idea. L'abolició de l'explotació significaria, en la seua teoria, no que els treballadors rebessin l'equivalent d'allò produït per ells, sinó que la plusvàlua tornàs a la societat en forma de noves inversions, reserves d'emergència, pagaments de serveis "no productius", administració, etc., així com de manteniment dels qui no poden treballar²¹⁰. Kolakowski postula: "Tanmateix, sota el capitalisme, la plusvàlua excedent al consum de la classe burgesa torna

de fet a la societat per tots aquests mitjans"²¹¹. Això sembla la repetició de vells arguments antimarxians. Però Kolakowski fa lloc ací a una interpretació de la teoria de Marx capaç de salvar aquesta objecció: "L'exploatació, de fet, no significa que el treballador reba menys que l'equivalent del seu producte o que els salaris en general siguen desiguals -car no hi ha cap forma coneguda d'igualar-los perfectament dins d'una societat industrial avançada-, ni tan sols que la burgesia financie els seus luxes amb uns ingressos no guanyats. L'exploatació rau en el fet que la societat no té pas control sobre l'ús que s'hi fa del producte excedent, i que la seua distribució resta en mans dels qui tenen l'exclusiva facultat de decisió sobre l'ús dels mitjans de producció. És llavors una qüestió de grau la que fa possible parlar de limitar l'exploatació no sols augmentant els salaris, sinó també donant a la societat un control major sobre la inversió i la divisió de la renda nacional. El luxe burgés no és per ell mateix l'exploatació, n'és una conseqüència: els qui controlen els mitjans de producció i per tant poden distribuir el producte excedent tallen naturalment una part més gran del pastís (...). Si bé aquesta idea de l'exploatació sembla coincidir amb les idees pròpies de Marx, és difícil re-

conconciliar-la amb el marxisme ortodox, car implica que la nacionalització dels mitajans de producció no impediex necessàriament l'explotació i, sota certes circumstàncies realment donades, pot augmentar-la considerablement." ²¹² Veiem ací, una vegada més, com Kolakowski usa Marx contra l'ortodòxia (segons la qual l'abolició de la burgesia és, directament, abolició de l'explotació). Una línia d'argumentació que podria ser fonamentació teòrica del socialisme reformista o de l'eurocomunisme: més que de la revolució, reduir l'explotació és cosa d'augment de salaris i control democràtic de la vida econòmica i de les decisions productives. A condició, és clar, de la renúncia definitiva als objectius últims perquè, com diu Kolakowski, l'explotació pot reduir-se, mai no suprimir-se (ho diu per implicació, no explícitament). Els objectius últims formen part d'un somni arrelat en la cultura occidental de de la Il·lustració. "I no hi ha raons d'esperar que aquest somni pugui edevenir realitat excepte sota la forma cruel del despotisme; i el despotisme és un desesperat simulacre del paradís" ²¹³.

Aquesta llarguíssima disgressió ha volgut il·lustrar l'estil del raonament de Kolakowski. Vull ara cen-

trar-me sobre el nucli fonamental de la seua crítica al marxisme, segons la qual aquest conté un somni irrealitzable, basat en un mite antropològic, el mite de l'auto-identitat humana. Pràcticament, aquesta aspiració sols pot materialitzar-se amb la forma d'un nou ordre d'explo-tació i opressió: aquesta hauria estat la "missió" de Lenin²¹⁴.

Kolakowski basa la seua crítica en tres idees que jutja errònies: que la llibertat té com a mida el grau d'unitat de la societat, que les classes són l'única font de conflicte social; i, finalment, que pot haver-hi una tècnica per tal de crear la unitat social. A continuació, examinaré críticament aquestes tres idees.

La raó i la llibertat.

La dualitat, més o menys contradictòria, entre les dues llibertats, la negativa -limitada a l'individu- i la positiva -realitzada, estat de la societat o del món- és molt vella al pensament occidental. Les seues traces poden rastrejar-se des d'Agustí de Hipona, qui ja feia una distinció entre lliure arbitri -o possibilitat d'elecció- i libertas o llibertat pròpiament dita, és a dir, realització del bé per a la beatitud o, millor, la beatitud mateixa. Kolakowski té raó quan indica que l'es

estructura ideal d'aquesta dualitat, en la seua forma moderna, que contraposa la llibertat com a possibilitat (com a dret) i la llibertat com estat de la societat (com societat política o estat al hegelisme, com societat comunista al marxisme), es manté a les doctrines de la "llibertat realitzada" de diversos corrents emancipatoris moderns, és a dir, d'emancipació social.

En altre lloc exposaré com veig la qüestió i fins a quin punt pot trobar-se ahí l'arrel de la infravaloració de la democràcia per bona part de les tradicions del moviment obrer, i com és possible mantenir la tesi que, malgrat tot, és cert que hi ha dues democràcies, dos conceptes de la llibertat. Ara vull limitar-me als elements de la concepció de Marx més rellevants per al problema plantejat per Kolakowski.

El tema estava, molt especulativament encara, a La ideologia alemanya:

"La transformació per la divisió del treball de les forces personals (relacions) en forces objectives, no pot ésser abolida amb el fet que hom es traga del cap aquesta representació general, sinó únicament si els individus sotmeten novament aqueste forces objectives i aboleixen la divisió del treball. Això es fa

impossible sense la comunitat. És només en la comunitat (amb altres) que cada individu té els mitjans de desenvolupar les seves facultats en tots els sentits; és doncs, només en la comunitat que la llibertat personal resulta possible. En les substitucions de comunitat tingudes fins aleshores, amb l'Estat, etc., la llibertat personal només existia per als individus que s'havien desenvolupat en les condicions de la classe dominant, i tan sols en la mesura que eren individus d'aquesta classe. La comunitat aparent, constituïda fins llavors pels individus, tingué sempre respecte a ells una existència independent; i, simultàniament, pel fet de representar la unió d'una classe enfront d'una altra, representava no solament una comunitat totalment il·lusòria per a la classe dominada, sinó també una nova cadena. En la comunitat real els individus aconseguen llur llibertat al mateix temps que llur associació, gràcies a aquesta associació i en ella." 215

Ens interessa ací que la noció de llibertat personal és la del desplegament omnilateral de les capacitats. I la tesi segons la qual la llibertat de cadascú ha de ser la condició del lliure desenvolupament de tots, la llibertat no com limitació sinó com identitat o harmonia, per oposició a les fòrmules d'arrel kantiana (la llibertat d'... o en comença la dels altres). I,

tià (la llibertat de cadascú acaba on comença la dels altres). I, sobretot, en interessa aqueix element de la dialèctica de llibertat i comunitat: És sabut que les formulacions més madures de Marx identifiquen llibertat amb comunisme (per exemple, el cèlebre passatge de la Crítica del Programa de Gotha sobre el salt del regne de la necessitat al regne de la llibertat).

És, indubtablement, una concepció material de la llibertat: Aquesta es realitza en una societat "a la mesura de l'home"; s'hi donen simultàniament la individualitat real (el desplegament de totes les capacitats humanes) i la comunitat real, la fraternitat (amb la supressió de l'estat i de l'administració sobre els homes ²¹⁶ i per tant, també de les formes històriques de falsa comunitat).

Tanmateix, si fos només això, ens trobariem front a una versió materialista més de l'agustiniana "llibertat com a beatitud", és a dir, amb el tipus de concepció escatològica de la llibertat present en gairebé totes les utopies igualitàries. I, per tant, Kola-kowski tindria raó identificant aquesta esperança amb una esperança mítica.

Hi ha, però, lectures antropològiques del mar

xisme -particularment, pense, la de György Màrkusque han temptat una reformulació de la qüestió capaç d'acarar les objeccions fetes des de l'òptica antimetafísica de Kolakowski. (Malgrat l'interés d'aquestes lectures, em sembla que fonamentar l'esperança socialista en postulats filosòfics sobre la naturalesa humana -com ha fa Màrkus, i també A. Heller-, encara si s'hi tracta d'una filosofia sofisticada, en la qual la "realització del ser humà" apareix com un producte de la història i no com la materialització d'un model metafísic, no és res definitiu front a la crítica de Kolakowski. Almenys, caldria donar-li tantes raons com als seus contraris i, a més a més, el dur pes de la realitat del socialisme fet fins ara.)

Pense que no és gens encertat presentar la construcció marxiana de la noció de llibertat en termes exclusivament filosòfic-antropològics. Vegem, per exemple, el conegut passatge de El Capital :

"De fet, el regne de la llibertat comença sols quan acaba el treball, que és determinat per la necessitat i la finalitat externa; per tant, segons la naturalesa de la cosa, està més enllà de l'esfera de l'autèntica producció material. Igual com el salvatge deu llui

tar amb la natura per tal de satisfer les seues necessitats, per tal de conservar i reproduir la seua vida, també al civilitzat li cal actuar així, en totes les formes de societat i amb totes les formes possibles de producció. Amb el seu desenvolupament s'eixampla aquest regne de la necessitat, perquè (creixen) les necessitats; però a la vegada s'eixamplen les forces de producció, per les quals aquelles són satisfetes.

La llibertat en aquest camp sols pot consistir en el fet que l'home socialitzat, els productors associats, regulen racionalment aquest llur metabolisme amb la naturalesa, sotmetent-la a llur control comunitari, en lloc de ser dominats per ell com un poder estrany; en el fet que ho realitzen amb el menor dispendi de forces i en les condicions més dignes per a la naturalesa humana, i les més escaients. Aquest regne, tanmateix, roman sempre un regne de la necessitat. Més enllà d'aquest comença el desenvolupament de les forces humanes, que és fi en sí mateix, el veritable regne de la llibertat que, tanmateix, sols pot floretjar sobre la base d'aquell regne de la necessitat. La reducció de la jornada del treball n'és la condició fonamental."²¹⁷

El fragment és relativament ambigu. Una de les

possibilitats és interpretar-lo com una síntesi materialista, històrico-concreta, de la pluralitat d'aparició contradictòria de les doctrines sobre la llibertat. Pluralitat nascuda de la divisió classista de la societat, per una banda, i de la contraposició necessitat/llibertat, per altra: és a dir, de les doctrines sobre la llibertat tretes del socialisme francès i de la filosofia clàssica alemanya.

És aquest el sentit en què pot haver una sola llibertat (la llibertat i no les llibertats), amb el desplegament de la vida, més enllà de les classes i de la divisió social del treball i situada fora del regne de la necessitat, del treball. La llibertat és aleshores comunitat, fraternité, humanitat no esquinçada.

Però el regne de la necessitat subsisteix en l'intercanvi amb la naturalesa (tant pel que fa als límits ecològics com pel que fa al procés de treball) i, ací, la llibertat només pot consistir en el control conscient per part dels productors associats. Es manté així la idea hegeliana -represa per Engels- de llibertat com comprensió de la necessitat.

Per altra banda, aquest fragment està isolat dins del conjunt d'afirmacions filosòfico-antropològi-

ques sobre la llibertat, reiterades des dels Manuscrits a la Crítica del Programa de Gotha, passant pel Manifest. Tal aïllament abona la lectura feta pel autor polonès.

Si més no, prendre aquest fragment com a punt de partida implica una reconstrucció del marxisme que condueix, també, a concepcions reformistes, més o menys deterministes. Una vegada més, com abans amb l'exploració, desemboquem en la lluita per la reducció de la jornada de treball i pel control democràtic de la producció.

I, certament, el capitalisme actual allibera massivament força de treball. En aqueix sentit, genera el seu contrari. Però no ho fa automàticament: l'alliberament de força de treball, sense control col·lectiu sobre els mitjans de producció, pot ser tan sols desplaçament de força de treball: capitalisme sense proletaris.

Kolakowski té raó front a Marx quan diu que tal societat és possible (de fet, anem acceleradament cap a ella, si l'extermini no s'hi anticipa). Marx, en canvi, té raó front a Kolakowski perquè, en aqueixes condicions, la "llibertat realitzada" seria veritablement qüestió de control conscient i col·lectiu àmpliament fora del domini de la necessitat. Una vegada més,

la perspectiva comunista ens apareix sota la forma d'un dilema, exigint un canvi d'estructures.

La dialèctica llibertat/necessitat resulta irreductible. però també es dilueix si el regne de la necessitat deixa de ser regne de l'alienació²¹⁸, quan la "comprensió de la necessitat" esdevé domini conscient i col·lectiu: racionalitat social.

Això ens desplaça el problema: ja no ens cal fer compatibles la llibertat i la necessitat, sinó la llibertat i la raó. I allò que vol dir Kolakowski és, tot justament, que la raó i la llibertat són incompatibles.

Totes les utopies socials optimistes, del Renaixement ençà -i, molt particularment, les nascudes amb la Il·lustració i, més tard, amb el moviment obrer- han posat l'accent en la realització simultània de dos valors: la raó i la llibertat. La voluntat de bastir una societat de persones lliures mitjançant l'eixamplament de la racionalitat social n'és un tret comú.

És justament ací on Kolakowski, recuperant un vell tòpic liberal, centra la seua crítica: llibertat i racionalitat social casen mal. Les il·lusions sobre llur coincidència reposen sobre el mite de l'auto-

identitat. Finalment, la conflictivitat inherent a la naturalesa humana és la causa per la qual la voluntat d'un ordre social racional acaba en despotisme.

Sembla que Kolakowski, front al dilema, opta per la "llibertat": deixar el món a l'espontaneïtat, renunciar a l'aspiració d'aplicar-li un ordre racional (planificació, abolició d'allò privat, etc.). No és una conclusió explícita, però sí implícita, la qual cosa permet considerar-lo com un crític radical del marxisme.²¹⁹

(Convé, tanmateix, recordar que la mateixa argumentació pot fonamentar tot justament la conclusió contrària: si llibertat i raó són incompatibles, cal assolir una estructura racional de les societats, fins i tot si el preu n'és el despotisme. És això, al capdavant, el que ve a dir, per exemple, Harich: Entre la supervivència i la llibertat cal optar i, com que només una planificació racional de l'ordre social pot garantir la supervivència, aleshores la pèrdua de la llibertat és el mal menor que ens cal acceptar.)

Ambdues opinions són - per camins i amb conclusions ben diferents- refutacions de l'esperança d'un "socialisme amb faç humana". Sota la capa de noves pro-

blemàtiques -antropològiques o ecològiques- renaix la ve
lla polèmica entre el liberalisme i el marxisme: o demo-
cràcia o socialisme, o llibertat o igualtat.

No vull fer ara una reducció ideològica massa
còmoda. Dir sense més que Kolakowski és un neoliberal
i Harich un neoestalinista seria falsejar massa la qües
tió. Cap dels dos és un simple propagandista. La igno-
rància dels problemes que ens han plantejat, en nom de
les conseqüències plítiques que desprenen de llurs anà-
lisis, seria d'una ceguesa imperdonable.

Kolakowski no és cap propagandista. La quali-
tat analítica i el rigor filosòfic del seu treball l'a-
llunyen molt de les versions cridaneres à la page de la
crítica del somni de la racionalitat il·lustrada²²⁰. Per
altre costat, coneix molt bé el marxisme: per això té,
sobre els millors crítics de la tradició liberal (Popper,
per exemple), l'avantatge de poder formular una crítica
interna, basada sobre un coneixement ban sòlid de la tra
dició socialista.

Malgrat tot això, i segons tractaré d'aclarir
a continuació, pense que Kolakowski, més que refutar
Marx, s'ha refutat ell mateix, el seu propi pensament
anterior. Segons jo ho veig, la seua crítica no és massa

eficaç contra el marxisme en general, però sí contra el reformisme comunista, bastit sobre un doble miratge: la reforma des de dins de la pròpia tradició i la reforma gradual de la societat capitalista. El marxisme al qual li cal pendre's més seriosament les crítiques del filòsof polonés és, segurament, el marxisme "eurocomunista".

Probablement, no és casualitat si el recorregut intel·lectual de Kolakowski coincideix gairebé exactament amb el de la societat polonesa: de dels crits del 68, amb els estudiants reclamant pels carrers de Varsòvia un Dubcek polonés, a les actituds avui predominants de refús radical del POUP. Aqueix és també el camí des de la confiança cap a un marxisme crític, revisionista, no dogmàtic, fins a la convicció que cap marxisme no pot donar raó i esperança a les realitats socials dels països de l'Est. No ens trobem només davant d'una reconstrucció filològica, professional, rigorosa -que també ho és- sinó, sobretot, davant d'una filosofia compromesa.

És simptomàtica la reacció d'un eurocomunista acostumat a filar prim en matèria filosòfica, Valentino Gerratana, qui no ha trobat més resposta front al dilema de Kolakowski que la de dir que el marxisme no és

sols racionalitat, sinó també llibertat, al temps ciència i voluntat emancipatòria. Però açò, és clar, és una petició de principi, és tot justament el que cal demostrar.

De la perplexitat de Gerratana dóna fe la dramàtica pregunta següent: "Admés que tinga sentit plantejar l'exigència d'una fugida del marxisme, és lícit de preguntar-se: per anar on? i per fer què?"²²¹.

Gerratana respon: "Fora del marxisme no hi ha un camp cultural homogeni i ningú no pot enganyar-se creient trobar-hi un refugi segur front a la intempèrie de la vida i la història"²²².

Però, la veritat, la por a la intempèrie substitueix mal el conhort de les velles certeses.

Les classes i la llibertat.

Segons la segona de les idees bàsiques sotmeses a crítica per Kolakowski, la unitat social és resultat de la supressió de les causes dels conflictes, de la supressió de les causes dels conflictes, de la supressió de la desigualtat, de les classes.

Kolakowski afirma que Marx errava al suposar que, amb la desaparició de les classes, s'exhauririen les fonts del conflicte entre els sers humans. El so-

cialisme realment existent demostra que no és així, autopresentant-se com la llibertat realitzada demostra que aquesta és un mite.

"En opinió de Marx, la divisió del treball és, genèticament parlant, la principal font de conflicte social. Aquesta divisió produeix una inevitable desharmonia entre tres aspectes de la vida: les forces productives, les relacions humanes i l'oposició entre interessos individuals i l'interés general derivada de la mutual dependència dels sers humans. En tant que la divisió del treball es desborde i resta fora del control humà, els efectes socials en seran una força aliena que domina els individus com una força independent i sobrehumana." ²²³

De vegades, Kolakowski escriu "divisió del treball". En altres ocasions, "classes". Aquesta ambigüitat no és gens significativa ací, perquè està també en Marx, que emprè ambdues expressions per tal de referir-se al tipus de desigualtats socials que la revolució havia d'abolir.

Podriem redefinir la qüestió, situant l'assoliment de la unitat social més enllà de l'abolició de divisions socials diferents a la classita o més pregones: la divisió social del treball, manual-intel·lectual,

rural-urbà, home-dona, administradors-administrats, etc.
I parlar aleshores de l'abolició de les classes com a condició per a la superació d'aqueixes formes posteriors de la desigualtat social. Si les interpreten com no-subalternes, com "antagòniques", evitem que Kolakowski pugui fer ús del socialisme real com argument en favor seu. Però el nucli fonamental de la seua opinió no es veuria afectat pel fet de dir "divisió del treball" en lloc de "classes", perquè aqueix nucli troba les seues raons en altra part: "És (...) difícil d'imaginar quines raons podria avançar-se en favor de la creença que, una vegada que les classes socials (en el sentit de Marx, i e., basat en el criteri de la propietat dels mitjans de producció i l'apropiació de la plusvàlua) han estat abolides, el conflicte dels interesos privats acabarà" 224.

Ací, Kolakowski no ha llegit bé Marx. Aquest no diu que els conflictes finiran amb les classes, sinó amb l'arribada de l'abundància: la desaparició de les classes és sols remoció de l'entrebanc -les relacions de producció- per al desenvolupament de les forces productives, per al ple desbordament dels manantials de la riquesa col·lectiva. (Dissortadament, com veurem més en davant, quan analitzem la paradoxa ecològica, saber que Kolakowski malinterpreta Marx en aquest punt no ens per

met res més que desplaçar el problema.)

Parlant de l'estatalisme diu que les noves formes de la desigualtat social tenen tendència a perpetuar-se, que han desaparegut les velles classes i han aparegut de noves. I afegeix: "¿quines raons podríem possiblement tenir per negar que hi seran emprats tots els recursos per tal de salvaguardar la posició d'aquests estrats i d'incrementar llurs privilegis?"²²⁵. Kolakowski encerta dient que no hi ha cap raó. En canvi, quan explica per què, fa concessions sense fonament a la moda ideològica biològica: "... tractant aquestes qüestions, i predient el tornar de l'home a la unitat perduda de la seua existència social i personal, Marx va admetre, entre altres, dues premisses falses molt comunes: que tot mal humà té les seues arrels en les circumstàncies socials (i. e., distintes de les biològiques) i que tots els conflictes humans importants són reduïbles en darrera instància als antagonismes de classe. D'aquesta forma marginà enterament la possibilitat que algunes fonts de conflicte i agressió puguen ser inherents a les característiques permanents de les espècies i així improbablement desarrelades mitjançant canvis institucionals. En aquest sentit, va romandre realment rou

sseaunià." ²²⁶ Més tard afegeix, a l'agressivitat d'arrel biològica, l'ambició de poder i el desig d'utilitzar-lo per al propi profit.

Aquesta no és la qüestió. Marx oblidava la naturalesa humana perquè, si l'ambició de poder i la gana de millorar el propi bocí de pastís havien de desaparéixer, no seria tant per l'extinció dels antagonismes de classe o la propietat privada com per la possibilitat social de satisfer totes les necessitats.

Kolakowski té raó quan atribueix a Marx la pretensió d'unitat social (i formula crítiques pertinents a la fonamentació antropològico-filosòfica d'aquesta pretensió). No la té, en canvi, quan li fa dir que l'abolició de la propietat privada produirà sense més aqueixa unitat (aquesta identificació macànica pertany a la cultura stalinista).

Tal com jo ho veig, per a Marx tenia igual que els homes i dones fossen bons o roïns. L'abundància resoldria aquesta petita qüestió. El problema torna quan l'abundància sembla impossible. ²²⁷

La tècnica d'unificació de la societat.

Resta analitzar el tercer element de la crítica: el punt relatiu a la tècnica d'unificació social.

Segons Kolakowski, només pot ser tècnica política, estat. En la societat burgesa, la comunitat dels ciutadans és sols la parcial comunitat política, l'estat. Igualment, en la societat socialista la comunitat dels productors és també comunitat il·lusòria, separada, estat. I com, a més a més, pretén de dissoldre les diferències de la societat civil: és estat despòtic: "El somni d'una unitat perfecta pot fer-se verdader sols amb la forma d'una caricatura que nega la seua intenció original: com una unitat artificial imposada per coacció des de dalt, per tal com el cos polític impedeix que els conflictes reals i la segmentació real de la societat civil s'expressen"²²⁸.

Lenin i els bolxevics haurien estat els instruments d'aquesta desesperada temptativa. Després de descriure L'Estat i la Revolució com un pamflet "semi-anarquista", Kolakowski remarca la contradicció existent entre aqueixa concepció de l'estat i la teoria leninista del partit. Finalment, l'estat soviètic restà configurat segons el model del partit, el model de l'organització bolxevic. I així -afirma- el leninisme passà de ser una teoria de l'estat a ser una ideologia d'estat. Tot el pes de la realitat d'endarreriment social i econòmic, de la inèrcia del burocratisme tsaris-

ta, fou sols un factor. El partir acabà determinant la posició front als problemes internacionals en virtut de la raó d'estat i no dels principis revolucionaris, però aqueix resultat era ja inscrit en la lògica leninista: "per un mot en favor de la independència sindical va pronunciar deu sobre el perill del sindicalisme, i no va trobar remei per a la burocràcia a excepció de la mateixa burocràcia"²²⁹.

La "tècnica de la unificació" fou, doncs, un partit que, autoatribuint-se la capacitat de totalització de tots els comportaments socials -els interessos de la classe i del socialisme, la cultura, la religió, la filosofia, la política- i entenent tota "desviació" i tota "neutralitat" com expressions dels interessos contrarevolucionaris, assolí efectivament la capacitat d'integrar la dinàmica sencera de la societat civil, al preu de fondre's indistriablement amb l'estat totalitari.

En aquest punt, Kolakowski sap que no critica Marx. Aquest -escriu- va fer una filosofia "sense regles clares d'interpretació política". Diu que l'estalinisme ha estat només una de les possibles derivacions del marxisme. El lligam és aquest: "Marx va re-

conéixer que la societat civil està regulada per l'interés privat i que, deixades a elles mateixes, les persones produirien i comerciarien de totes maneres; tanmateix, són incapaces de dominar els resultats globals de llur activitat econòmica conjunta i aquesta es torna contra elles en forma de lleis catastròfiques gairebé naturals. Ara bé, si són eradicats de la producció els motius del benefici privat, el cos organitzador de la producció -i.e., l'estat- esdevé l'únic subjecte possible de l'activitat econòmica i l'única font permanent d'iniciativa econòmica. Açò deu conduir, no per ambició burocràtica sinó per necessitat, a un creixement immens de les tasques de l'estat i de la seua burocràcia. Això fou el que realment s'esdevingué." 230

Tanmateix, Marx (i tots els marxistes que han cregut impossible el socialisme en un país endarrerit) hauria estat d'acord que la substitució per l'estat de les tasques de la societat civil no produeix el socialisme. Allò que Marx va pensar realment és que els motius del benefici privat serien eradicats pel creixement del caràcter social de les forces productives. I cal afegir que encertà quan va preveure que el procés de concentració de la producció, deixat a l'espontaneïtat, tindria conseqüències catastròfiques: el perill

d'extinció de l'homo sapiens sobre la faç de la terra, conseqüència des de 1945 d'aqueixa espontaneïtat, ho abona a bastament.

Marx no va pensar -ni és compatible amb la seua teoria- un model "socialista" d'estat, imposant la unitat a una societat civil endarrerida i, per tant, fortament fragmentada, amb subjectes econòmics moguts alternativament pels incentius econòmics i per la policia. Sí va pensar en la conversió del treball en la "primera necessitat vital". Una vegada més, el problema resulta desplaçat.

La qüestió resta oberta: ¿com pot la societat autoregulada ser també racional: socialista?²³¹

10.

LA PARADOXA ECOLÒGICA.

"Les relacions burgeses de producció i de canvi, les relacions burgeses de propietat, tota aquesta societat burgesa moderna, que ha fet brollar mitjans de producció i de canvi tan poderosos, s'assembla a l'enciser que ja no és capaç de dominar les potències infernals que ha desencadenat amb els seus conjuraments. D'algunes dècades ençà, la història de la indústria i el comerç és la història de la rebel·lió de les forces productives modernes contra les actuals relacions de producció."²³²

K. Marx i F. Engels

Els problemes lligats amb el que he anomenat les paradoxes tecnoburocràtica i antropològica ens han dut al problema de si és possible donar a cadascú segons les seues necessitats.

El lligam amb la qüestió de l'estat pot establir-se així: Per al marxisme, la igualtat jurídica és conseqüència de la llei del valor. En funció d'açò, Marx podia dir que l'estret horitzó del dret burgès seria superat per la plenitud dels manantians de la riquesa col·lectiva. I Engels expressar la seua convicció que arribarà un moment on serà possible lliurar desdenyosament -a qui reclame la seua part igual i justa del producte- el doble de tot el que haurà demanat. Així, l'abundància farà inútil la regulació de la distribució, última funció de l'estat.

El lligam amb l'esperança d'autoidentitat és, com ja hem vist, que l'abundància faria igualment desaparèixer les fonts del conflicte en la societat civil. Un cop abolides les classes i la divisió social del treball, remenats doncs els entrebancs socials que s'alcen front al ple desenvolupament de les forces productives, srà possible que la societat escriga sobre les seues banderes: "a cadascú segons les seues necessitats".

L'esperança de l'abundància se'ns presenta avui, al igual com les de l'extinció de l'estat i la llibertat realitzada, amb la forma de paradoxa (que ara podríem anomenar ecològica o de l'abundància). Les dificultats de mantenir la concepció del comunisme com a societat de l'abundància són també grans.

Sembla indefugible, comptant amb allò que anem sabent sobre les capacitats de consum dels sers humans i sobre els límits físics de llur intercanvi amb la natura, qüestionar la identificació entre societat comunista i abundància il·limitada de béns materials. La "utopia" deu deslliurar-se de les últimes adherències de la seua vessant frívola: el país de Xauxa.

Així les coses, ens trobem en apariència front al següent dilema: O bé anem, com proposa Wolfgang Ha-

rich, al comunisme, no de Marx, sinó de Babeuf, és a dir, a un comunisme igualitari despòticament mantingut en nom de la supervivència -valor superior a la llibertat-; o bé s'enceta un procés que s'enceta un procés que s'encamine cap a un canvi radical de l'estructura de les necessitats humanes, de tal manera que el protestó igualitari engelsià, en lloc de demanar més xallets i més automòvils, exigessa més saber i més rica comunicació humana.

Aquest dilema produeix neguit. Encara que siga només perquè, si bé l'intercanvi personal no alienat consumiria menys matèries primeres que la fabricació d'automòvils, no és ni molt menys obvi que resulte més senzill de produir. Per raons que comentaré a continuació, crec que el dilema en qüestió pot tenir sortida.

En qualsevol cas, no pot ignorar-se. I, certament, cap confiança cega en la ciència i la tècnica, o en el canvi de les relacions de producció i les estructures de propietat, no ens estalviarà avui l'enuig de plantejar-nos-ho.

La qüestió, doncs, és aquesta: ¿És possible una societat on cadascú seba segons les seues necessitats?

La dictadura sobre necessitats.

La tradició marxista ha vist el comunisme com un libertarisme de l'abundància ²³³ (com un socialisme en democràcia, segons la més pudorosa versió a l'ús). Al llarg dels anys setanta, la consciència de la crisi ecològica ha fet recórrer a alguns un peculiar camí de Damasc, canviant aqueixa concepció per la d'un igualitarisme de l'escassetat (un socialisme totalitari capaç de mamprendre una redistribució radical dels recursos a l'abast de la humanitat). És el cas, amb trajectòries independents però gairebé simultànies, de Wolfgang Harich ²³⁴ i Robert L. Heilbroner ²³⁵.

La descripció de la problemàtica mundial feta pels dos autors és molt semblant ²³⁶. "La humanitat sols sobreviurà si és capaç d'aturar l'allau demogràfic, de posar límit al creixement econòmic, de protegir la natura dels efectes perniciosos derivats de la producció industrial, de mostrar-se extremadament estalviadora amb els recursos naturals, en particular amb les matèries primeres i amb els combustibles no regenerables, de superar rigorosament el desnivell social entre el Nord i el Sud així com d'arribar a un desarmament total i absolut" ²³⁷, ha escrit Harich. I Heil-

broner: "... si les projeccions corrents de les taxes de crexement de la població són només aproximadament en certades, i si les limitacions del medi ambient al creixement de la producció (...) comencen a exercir la seua influència negativa dins de les dues pròximes generacions, un deteriorament humà massiu a les àrees endarrerides sols podrà ser evitat mitjançant una redistribució de l'output i les energies mundials a una escala immensament més àmplia que tot el que fins ara s'ha contemplat seriosament" 238.

L'aliança del marxisme-leninisme i sant Francesc d'Asís 239 esdevé necessària com a conseqüència de perills d'extermini molt diversos però amb arrels comunes.

Començant, naturalment, per la guerra ABQ (atòmica, bacteriològica i química). Continuant per la fam i la set arrossegades per l'allau demogràfic; comentant l'opinió d'un economista segons la qual seria possible alimentar de vint a quaranta ^{mil} milions de persones, escriu Harich: "tal raonament és típic d'un especialista que no veu més enllà de les ulleres de la seua disciplina (...) els homes no sols han de ser alimentats, necessiten també mobiliari, vestits, mitjans

de transport, carrers, hospitals, escoles, biblioteques, llibres, aparats de televisió, receptors radiofònics... ¿d'on sortiria tot això per donar abast a 20 ó 40.000 milions de persones?" 240.

La llista dels problemes continua per l'esgotament de matèries primeres i fonts energètiques, segons les conegudes advertències del Club de Roma 241. Harich, decidit partidari del creixement-zero, recorda que " més del 80% de les matèries primeres són consumides pels habitants dels països rics" 242, així com l'opinió de Marx segons la qual la producció capitalista sols és capaç de desenvolupar el procés social de producció soscavant al mateix temps les dues fonts originals de tota riquesa: la terra i l'home.

Finalment, les diverses possibilitats de mort arrelades en la contaminació d'origen industrial 243. L'asfíxia: "la humanitat està amenaçada de mort lenta per asfíxia per la combinació del consum d'oxigen pels avions a reacció i els pesticides llançats al mar, que hi redueixen la productivitat del fitoplancton" 244. El fred, a causa de l'ennuvolament cada cop més gran per l'embrutament industrial de l'aire 245. El calor: "But even if we make the heroic assumption that all the

se difficulties will be overcome (...), there remains one barrier that confronts us with all the force of an ultimatum from nature. It is that all industrial production, including, of course, the extraction of resources, requires the use of energy, and that all energy, including that generated from natural processes such as wind power or solar radiation, is inextricably involved with the emission of heat (...). The limit on industrial growth therefore depends in the end on the tolerance of the ecosphere for the absorption of heat." 246

Així resumeix Heilbroner: "Nuclear attacks may be indefinitely avoided; population growth may be stabilized; but ultimately there is an absolute limit to the ability of the earth to support or tolerate the process of industrial activity, and there is reason to believe that we are now moving toward that limit very rapidly." 247

Per a l'alemany i per a l'americà, el guardiment depèn del mateix: aturar el creixement i procedir a una redistribució radical a escala mundial. Així, Harich lliga "la possibilitat d'un estat estacionari de la humanitat dins el sistema de la naturalesa" 248 amb la "distribució justa realitzada consegüentment i radi-

cal"²⁴¹. Creixement demogràfic més limitacions ecològiques implica, bé misèria terrible dels pobres, bé redistribució radical: aquest és el resum de Heilbroner.

Ambdós coincideixen també en la medicina a receptar: socialisme autoritari.

Socialisme perquè, com una vegada va dir Schumpeter, el feudalisme estacionari fou una realitat històrica i el socialisme estacionari és una possibilitat històrica, però el capitalisme estacionari és una contradicció històrica. I perquè, com ha escrit Commoner: "...sabem ara que una tecnologia moderna de possessió privada no pot ja sobreviure si destrueix el bé social del qual depèn: l'ecosfera. Per tant, un sistema econòmic fonamentat principalment en les transaccions privades i no en les socials, deixa de ser adient i esdevé cada cop més ineficaç per a l'administració d'aquest bé social vital."²⁵⁰

Autoritari perquè el tractament exigeix una actuació del poder "tan popular com siga possible i tan impopular com d'acord amb el judici de la ciència siga necessari"²⁵¹. Exigeix eradicar, per la convicció si és possible, per la força si és necessari, les necessitats contràries a la naturalesa o a la societat, antisocialistes i anticomunistes ²⁵². Exigeix una redistribució de

tal abast i uns sacrificis de tal dimensió que, certament, sols són possibles "per a un govern amb una direcció ferma, una estructura de partit àmplia i ben organitzada, i sense inhibicions pel que fa a l'exercici del poder"²⁵³. Les condicions seran tan dures que la millor esperança per als propers cinquanta anys, escriu Heilbroner, rau en l'aparició de governos de ferro, probablement d'una casta militar-socialista: "If the issue for mankind is survival, such governments may be unavoidable, even necessary."²⁵⁴

La diferència més gran entre els dos autors rau, probablement, en el notori pessimisme de l'americà. Aquest, almenys, no es fa il·lusions sobre el significat del despotisme ecològic i no tracta d'embellir-li la faç. De vegades el pinta amb traços que no dissimulen gaire el seu desgrat: autoritarisme, nacionalisme ²⁵⁵, un ordre "d'orientació religiosa" amb "disciplina militar"²⁵⁶. I no amaga l'esperança que, després de cinquanta anys, les condicions que podrien fer-lo necessari per a la propera generació donaran pas a d'altres situacions, a l'albirar d'una "reorientació més desitjable de la història"²⁵⁷.

En canvi Harch, mogut pel seu desig de convic

cció, pinta perspectives tan idíl.liques con aquesta:
"Rebutge un benestar suïcida, si senyor. Tanmateix, el que no rebutge gens (...) és alimentació, vestit i habitació satisfactoris per a les masses populars, assistència òptima de la seua salut, elevació del seu nivell d'instrucció, alliberament del seu anhel d'una naturalesa no desfeta, vida feliç, casolana seguretat, infantesa protegida, joiosa joventut, maduresa plena, fecunda conversació, capritxosa creativitat, llibertat de producció artística (...),abolició de l'stress i de l'angoixa." 258

La pregunta ara és: ¿són aqueixes les veritables necessitats humanes? I, sobretot, ¿és possible satisfèr-les per distribució estatal?

De tiranies bondadoses i tiranies dolentes.

El comunisme homeostàtic, és a dir, la societat amb una distribució radicalment igualitària dels béns materials i culturals, amb un control estricte sobre el consum de recursos naturals, orientada a garantir la supervivència de la humanitat, seria (tot i acceptant que la seua realització universal, ara, seria un bot en davant inestimable) una dictadura sobre les necessitats 259.
Li caldria, doncs, estat, i un estat relativament despò

tic. El seu règim polític hauria de ser una dictadura dels savis ecològico-comunistes.

És possible formular la mateixa objecció que a totes les utopies totalitàries, des de la República de Platò ençà: ¿Per què els savis haurien de ser justs? ¿Quina raó tenim per suposar que la dictadura dels ecologistes seria efectivament igualitària?

Una vegada més, igualtat i llibertat apareixen com valors indestriables. Harich proposa renunciar a la llibertat en nom d'un valor superior: la supervivència. Ara bé: afegeix que la supervivència té com a condició una distribució radicalment igualitària. I ofereix una fòrmula que, segons crec, no pot garantir de cap manera que aqueixa igualtat serà realitzada.

Ignore si per consciència d'aquest punt feble, Harich, en un article del 78, ha formulat una interessant modificació del seu plantejament original, segons la qual l'ordre social cridat a salvar l'especie humana de l'extinció no serà ja un ordre ecològico-comunista, sinó més aviat un ordre feminista-ecològico-comunista:

"Però pròpiament rellevant és només un problema: ¿com aconseguirà l'homo, és a dir, l'home, arribar sense retard a ser suficientment sapiens, és a dir, savi,

per tal de preservar de la destrucció la vida sobre la terra, preservant-se així ell mateix com espècie biològica?

Cal presumir que l'homo, és d'ir, el mascle, és incapaç del regres que açò exigeix (...). Per tal de transconservar la humanitat del demà cal extirpar del nostre planeta el mascle dels nostres dies. Perquè si la societat homenívola perllonga la seua existència, demè deixarà d'haver humanitat. La dona està cridada -més que cap altre- a la prompta solució del problema ecològic - com a donadora de vida que prepara i va realitzant les forces de l'esdevenidor-."²⁶⁰

Sens dubte, l'afegitó és substanciós. Tot i amb aixó, l'objecció podria tornar a formular-se: ¿I per què les sàvies ecologistes haurien de ser justes?

A l'article esmentat, Harich accepta que aqueta crítica és ja irreductible. Comentant les observacions sobre el tema de Marcuse, escriu: "Així, ens diu, no seria superat el domini, sinó que se'l perpetuaria, perquè fins la imatge de la dona com a mare seria repressiva. Ben cert, efectivament. Tanmateix: totes les velles i venerables quimeres al voltant de l'absoluta manca de repressió, de la manca de domini, de l'extinció

de l'Estat, i coses semblants, han caducat per a sempre al nostre planeta finit, de recursos limitats, de cicles naturals no il·limitadament carregables. Així, mai no es podrà donar ací un estat d'abundància capaç de satisfer totes les necessitats." 261

Harich encerta, segurament, referint a les dones l'esperança d'un "regrés" capaç de salvar-nos de la "productivitat destructiva". Però aquesta salvació viuria també per la mediació del domini, del poder. I, aleshores, podríem exclamar: ¿Com si no hagués estat justament la dolorosa alienació envers el domini i el poder el que ha fet possible que avui poguem girar l'esguard cap al món femení en la recerca gairebé desesperada d'una sortida!

L'arrel de l'alienació vers el poder és social, no biològica. Per aixó, el raonament de Harich acaba amb una contradicció. La bondadosa tirania matriarcal és sols una referència mítica. No hi han tiranies bondadoses, i tampoc no tiranies matriarcals. El somni d'un futur reconciliat amb la natura, fins i tot vestint-lo amb matisacions tan riques com les que ens ha oferit Harich, no sembla altra cosa que un mecanisme capaç d'endormir-nos, d'endinsar-nos dolçament en un despotisme

de faç molt menys tendra. El ¡endavant cap a la natura!²⁶² és tan impossible com el ¡tornar a la natura!: la mediació social és ja irreductible.

Harich diu que no tenim opció. Que ens hi cal jugar-nos-la. Potser tindrà raó. Però, malgrat això, convindrà seguir aprofundint-hi, a la recerca d'un camí capaç de fer-nos sortir de la contradicció. Perquè la substitució de la regulació espontània de la producció capitalista per la regulació estatal no ha estat fins ara un correctiu eficaç per a la "productivitat destructiva". Perquè les bombes-H del camarada Andròpou amenacen també la nostra supervivència. perquè allò que s'ha pogut preservar sembla més aviat el resultat de la ineficiència del sistema que de la seua lògica objectiva (com he tractat de mostrar a la primera part d'aquest treball) . Perquè no sortirem així del cercle infernal.

La transformació de les necessitats.

Agnès Heller ha assajat de fonamentar l'aspiració comunista mitjançant una reelaboració del concepte de necessitat. Element central de la seua teorització és una classificació, segons la qual les necessitats poden ser existencials, pròpiament humanes, alienades i radicals.

Les necessitats existencials són ontològicament primàries, basades en l'instin d'autoconservació. No són necessitats naturals, perquè només poden interpretar-se com necessitats concretes dins d'un context social determinat. Ni tan sols la necessitat d'alimentar-se pot ser definida amb exactitud biològica: "És conegut, per exemple, que en certes comunitats asiàtiques i africanes la dieta calòrica ha romàs a un nivell molt inferior al mínim necessari per a la supervivència a les societats europees modernes"²⁶³. En realitat -diu Heller- no hi ha necessitats pròpiament naturals: l'aire, per exemple, no és objecte de necessitat, sinó condició per a l'existència; en canvi, la preferència per l'aire fresc i net sobre l'aire contaminat ja és la manifestació d'una necessitat. Són necessitats existencials, entre altres, la "d'alimentar-se, la necessitat sexual, la necessitat de contacte social i la cooperació, la necessitat d'activitat"²⁶⁴.

Les necessitats pròpiament humanes són tals que l'impuls natural no hi juga cap paper. El desig, la intencionalitat cap a un objecte -formes de manifestació de la necessitat- no depenen de cap instint. "Objectes d'aquestes necessitats són, entre moltes altres,

el descans superior al necessari per a la reproducció de la força de treball, una activitat cultural, el joc (per a les persones adultes), la reflexió, l'amistat, l'estimar, l'autorealització objectivada, l'activitat moral, etc." 265.

Necessitats humanes alienades o quantitatives són les de diners, poder o possessió. "Amb el desenvolupament del capitalisme -escriu Heller- (...) les necessitats alienades han davantejat les altres necessitats, les pròpiament humanes. Als països neocapitalistes (...) s'origina progrés quan el domini de les necessitats alienades s'estén per estrats socials més amplis" 266. A diferència de les necessitats humanes no alienades, aquestes són quantitatives i poden acumular-se d'una forma pràcticament infinita.

Finalment, les necessitats radicals (temps lliure, llibertat, comunitat, universalitat, treball atractif, etc.). Aquestes no són necessitats existents -diu Heller-, ni extensió de les existents, perquè el subjecte que pressuposen és una classe obrera que ha assolit la consciència de la seua missió històrica. Però l'experiència històrica ha mostrat que sense la superació de la forma burgesa de vida no es desenvolupa cap

consciència així, i les organitzacions del moviment obrer s'han limitat fins ara a reclamar la satisfacció de les necessitats existencials i quantitatives (diguem en honor de Heller que ella pensa que han fet bé, perquè aqueixes eren les necessitats realment sentides).²⁶⁷

L'aparició històrica de les necessitats radicals tindria com a conseqüència una revolució en la forma de vida, incloent-hi les més complexes activitats humanes. Comunisme, aleshores, és "el procés social que realitza la sempre creixent expansió del domini de les necessitats humanes qualitatives no alienades sobre les existencials i sobre les quantitatives alienades"²⁶⁹.

Sintetitzant encara més: Capitalisme i estatisme han estat el terreny sobre el qual han crescut les necessitats existencials i quantitatives. Les necessitats quantitatives no podem ser mai satisfetes, per gran que siga el creixement de les forces productives, per molta que siga la riquesa social. El socialisme (comunisme) és possible només si l'estructura de necessitats canvia (si el parell existencials-alienades és substituït pel parell pròpiament humanes-radicals). Aquest canvi estructural té dues precondicions: la satisfacció al nivell històric donat de les necessitats

existencials i l'aparició de les necessitats radicals, aparició que és, per dir-ho així, el "motor" del canvi. Amb aquest canvi, una societat que done a cadascú segons les seues necessitats esdevé possible i, al mateix temps, es materialitza: el canvi de necessitats és també, de facto, constitució d'aqueixa societat; la revolució és canviar la vida 264.

I dit una mica barroerament: Si la necessitat és de més xalets, més cotxes, més pela o més poder, aleshores -tant per la seua inexhaurible condició com pel límit físic de l'ecosfera- és impossible de satisfer (i la llibertat comunista és igualment impossible). En canvi, si la necessitat és de treball creatiu, llibertat, comunicació interpersonal, etc., és almenys concebible la possibilitat de satisfer-la i, aleshores, la llibertat comunista esdevés igualment concebible.

Al meu parer, la teorització helleriana no ha pogut resoldre satisfactòriament fins ara tres dificultats principals.

La primera afecta l'empeny mateix de fer una classificació de les necessitats. Les distincions hi poden ser arbitràries. No és gens fàcil refutar el criteri empirista per al qual necessitat és tot allò que es

manifesta com a tal. O, des de l'extrem contrari, Baudrillard ve a dir que totes les necessitats són falses, perquè totes són creades pel sistema en funció de ses exigències de reproducció: "sols hi ha necessitats perquè el sistema les necessita", fins al punt que cal imaginar arribarà un dia que les necessitats a tenir seran dictades per les lleis, que obligaran, per exemple, a canviar de cotxe cada dos anys.²⁷⁰

La segona és la relativa a la desaparició (reducció) de les necessitats alienades. Aquestes existeixen, són sentides per les persones i, en conseqüència, ningú no pot dir que són necessitats aparents o falses. I si algú s'arroga el dret de dir-ho, sempre podríem preguntar: ¿qui desaliena el desalienador? Heller explica, amb raó, que no hi ha cap criteri objectiu per separar les necessitats en imaginàries i reals, que l'intent de fer distincions així sol anar lligat a formes d'igualitarisme primitiu, que degraden "al nivell de necessitat "imaginària" tot allò que ultrapassa el mínim existencial des del punt de vista de qui jutja"²⁷¹, i que la qualitat i quantitat concretes de les necessitats a transferir des de la categoria de les "reals" a la de les "imaginàries" (o viceversa) són relatives al model social concret (relatives doncs a la lluita

de classes). per altra banda: "Quan no és ja el teòric aïllat, sinó un sistema social institucional el que s'atribueix el dret a distingir entre necessitats imaginàries i reals, hi tenim la dictadura sobre les necessitats. L'estructura del poder només permet la satisfacció de les necessitats que jutja reals. Pel que fa a la satisfacció de les altres necessitats, no sols no està assegurada, sinó que totes les no admeses són reprimides." ²⁷² Heller n'és conscient, i per això ha defensat que totes les necessitats deuen ser satisfetes. Però ¿i si és impossible? ¿i si el canvi de necessitats no pot ja retardar-se? Aleshores, és el poder qui se'n encarrega. I com Harich sap bé, si el canvi de necessitats és fet des del poder és també forçat des del poder.

Finalment, la noció mateixa de necessitats radicals és problemàtica. Heller arriba a dir que no són pròpiament necessitats, perquè no s'han manifestat històricament com a tals. En realitat, a la pregunta ¿per què haurien de passar a primer pla les necessitats radicals?, la millor resposta helleriana seria: perquè són les que realment responen a la naturalesa humana. (Segons Màrkus, per exemple, els trets bàsics de la naturalesa humana són "la universalitat i (...) la lli-

bertat de l'home: la caracterització de l'home com un ser social, conscient, que executa una activitat de treball lliure..."²⁷³. És fàcil de veure la correspondència amb les nocions radicals de Heller.) El punt feble d'aquesta resposta és gairebé obvi: pot dir-se que una fonamentació així, en termes purament antropològico-filosòfics, és massa boirosa, o fins i tot merament metafísica. Cercant un terreny de presència real de les necessitats radicals, Heller ha escrit: "Estic convençuda que les condicions (...) estan presents i poden ser desxifrades en el comportament de capes cada vegada més àmplies de la població. Pot afirmar-se efectivament que masses cada cop més grans d'homes estan insatisfetes, perdudes en un món on només hi ha necessitats quantitatives, i busquen espontàniament una forma de vida lliure del domini d'aquestes. Quan grups nombrosos de joves, i els millors d'entre ells, abandonen el sistema de prestigi i de valors de llurs pares, basat sobre el friгорífic i l'automòvil; (...) quan noves estructures familiars proliferen, assumint formes comunals, tot això palesa que s'ha desenvolupat la necessitat de transformar l'estructura de necessitats existents."²⁷⁴ Erich Fromm, justificant la dualitat per ell establerta de les modalitats del viure, l'ésser i el tenir, apunta

les experiències clíniques de les malalties d'insatisfacció a la societat opulenta com demostracions d'una orientació de la condició humana (la necessitat de ser) molt semblant a la parella helleriana necessitats humanes-radicals²⁷⁵. Així, el canvi cap a una societat nova depèn del trencament amb les "apariències" de la societat existent: "L'alternativa de tenir contra ésser no és cap alternativa que s'impose al seny comú. Talment semblaria com si el tenir constituís una funció normal de la nostra existència, en el sentit que, per viure, cal que tinguem objectes. A més, hem de tenir coses per tal de poder-ne gaudir. En una cultura en la qual la meta suprema siga el tenir -i més aviat el tenir sempre més- i en què siga possible de parlar d'algú com una persona que "val un milió de dòlars", ¿com pot haver-hi una alternativa entre tenir i ésser? Hom diria, ben al contrari, que l'essència vera de l'ésser siga el tenir; que, si hom no té res, no és res." 276

Sobre l'abundància realitzada.

Després de tantes preguntes, potser podem aventurar algunes respostes, per bé que donant-les només com a propostes o hipòtesis per a un debat.

1) No té cap de sentit continuar preguntant-

se si serà possible l'abundància. Al món industrialitzat l'abundància material ha estat ja realitzada. I, contra el pensament de Marx, ha estat capitalista la societat que se n'ha encarregat.

Resta un molt gros problema de redistribució interna a cada societat (de distribució igualitària) i de creixement orgànic a escala mundial (també amb redistribució en termes Nord-Sud).

No podem fer més cotxes (potser fins i tot als nostres països ja en sobren): només ens resta d'imaginar formes més igualitàries i més divertides d'utilitzar els existents. No podem der més objectes, consumir més energia i més recursos naturals: només imaginar-ne un repartiment més just.

Als nostres països desenvolupats és suïcida es esperar que un augment de la productivitat farà possible millorar el nivell de vida dels treballadors. No ens cal esperar res de polítiques burgeses i tampoc no de polítiques socialdemocràtes. Al nivell assolit i sense canviar el marc econòmic, més productivitat serà més destrucció i al final pèrdua de qualitat de vida (allò que s'hi puga guanyar per la butxaca es perdrà pel barrri, l'aire o el sistema nerviós). Cal afegir que l'es-

tancament sota condicions capitalistes és encara pitjor.

2) L'abundància comunista no és sols abundància material. L'abundància material ja ha estat assolida i, com veiem, no satisfà les necessitats de cadascú.

Abundància comunista és només la que satisfà les necessitats de cadascú. És, per tant, una altra abundància perquè moltes necessitats no són materials.

Els elements que satisfan les necessitats no materials no poden ser fabricats industrialment ni distribuïts estatalment. Únicament la iniciativa dels sers humans, l'autoorganització de la societat civil, l'experiència de formes de vida alternatives, pot crear-los. Alguns, fins i tot, són incompatibles amb l'estat i la fàbrica.

La creació i satisfacció de necessitats d'aquest tipus no és sols una exigència moral. Només potenciant-les serà possible contrarestar la productivitat destructiva, que recolza i s'arrela fonament en les necessitats quantitatives.

3) Aquesta tasca és pròpia d'una reorganització social i moral conscient, de la formulació i materialització de models de vida i d'intercanvi social i

humà enriquidors. D'un nou voluntarisme perquè la passivitat front al desplegament social espontani ens porta a l'extermini i perquè ens cal trencar definitivament amb l'evolucionisme, el mecanisme i l'economisme. D'un voluntarisme, al mateix temps, que opera sobre condicions existents, sobre possibilitats obertes, perquè l'actual nivell tecnològic i econòmic és compatible amb els models d'organització social i amb formes de vida molt diversificats.²⁷⁷

La pràctica així orientada no deu esperar el creixement de les forces productives i tampoc no el canvi de les relacions de producció i de les relacions en general. En més d'un sentit, ella mateixa és el canvi de les relacions socials i, cada vegada més, ho serà també de les relacions de producció i de les mateixes forces productives.

4) Aquesta orientació de les coses, si s'ha de materialitzar, exigeix el retrocés de les necessitats alienades, retrocés que pot ser la conseqüència de tres causes:

La tendència decreixent de la satisfacció marginal (més cotxes és acostar-se a l'embús final, més indústries i més cases és menys aire, mar i boscatges, més objectes privats és més despersonalització de

l'espai relacional).

L'increment dels costos "ecològics", fins i tot si no és individualment perceptible, que estimula una tendència a la reorientació de la producció cap a activitats centrades en l'ús dels recursos humans.

La pressió política exercida per governs de tipus socialista, si evita que les necessitats alienades siguin estimulades artificialment (com s'esdevé de fet a les nostres societats de consum).

5) La necessitat de redistribució dels recursos materials reforça l'activitat de l'estat i justifica-legítima la seua existència. En tant que aqueixa redistribució frustra determinades necessitats quantitatives, l'expressió social d'aquesta frustració realimenta la funció repressiva de l'estat, amb un reforçament adicional de legitimitació.

El reforçament de l'estat entra en contradicció amb l'autoorganització de la societat civil, de fet tendeix a substituir-la. I, així, amb l'afebliment de l'únic element capaç de fer retrocedir les necessitats alienades, el sistema entra en un cercle viciós. Aquesta contradicció demana comunisme, és a dir, eixamplament del regne de la llibertat i control conscient i

democràtic sobre el regne de la necessitat (de la producció i distribució de béns materials).

Per altra banda, la tendència històrica del capitalisme apunta a una infrautilització cada cop més greu dels recursos humans, a un desplaçament massiu de força de treball. La contradicció entre la destructivitat creixent dels recursos materials i el malbarament massiu de recursos humans també demana comunisme (però d'açò més endavant).

6) Finalment (i amb açò connectem amb el capítol següent), les dificultats que s'alcen front al comunisme són, cada cop més, les mateixes que s'alcen contra la democràcia, les mateixes que la tornen difícil, les mateixes que la buiden més i més de contingut.

Això pot produir, donades certes circumstàncies, una fonda identificació entre democràcia i comunisme.

Segons crec, Marx tenia raó quan va establir una distinció entre dues democràcies. Pense, en canvi, que s'equivicava suposant que l'extinció de l'estat ho seria també de totes les formes de democràcia. En la mesura (certament reduïda) que és encara possible, l'extinció de l'estat és la nova forma de la democràcia (i d'açò a la Tercera Part).

11.

EL FEIXISME AMB FAÇ HUMANA.

He parlat fins ara dels entrebancs que s'al-
cen front al projecte socialista. Convé d'afegir que
aquells qui -a l'estil d'un Henri-Lévy o tutti quanti-
enlairen aqueixes dificultats per tal de justificar
l'ordre capitalista (que, almenys, diuen, és democrà-
tic) fan una descripció molt insatisfactòria de les co-
ses.

Fa ja set anys des de que els ideòlegs de la
Trilateral publicaren amb ingenuïtat les incompatibili-
tats per ells trobades entre la democràcia política i
la lògica del tardà capitalisme de les grans corporaci-
ons transnacionals ²⁷⁸. Si les democràcies són ingover-
nables i si l'ordre capitalista es manté, nocal pensar
massa per afegir que, més aviat que tard, les democrà-
cies seran suprimides.

La qüestió que se'ns planteja ara, a la da-
rrieres del segle XX, no és la d'optar entre socialisme
i democràcia, un cop prenim consciència de les grans di-
ficultats que ha de patir qualsevol temptativa de reali-
zar-los simultàniament. Més bé és la contrària. Si les
tendències actuals, a l'Oest i a l'Est, no canvien, ca-
minem cap a una societat sense socialisme i sense de-
mocràcia (i això suposant -que ja és molta suposició-que

continuarem vius per a contar-ho). Les tendències al buidament de la democràcia política, a convertir les llibertats en meres formalitats, la crisi dels sistemes parlamentaris, els nous corrents autoritaris, imperialistes i bel·licistes que alenen a l'imperi de Reagan, no deixen espai per al conformisme i la passivitat a l'espera en temps més dolços.

Fa un parell d'anys, el polític americà Bertram Gross, partidari entusiasta dels valors de la "democràcia americana", procedent de la tradició liberal, ha exposat la situació afirmant que, als USA, hi ha les condicions -econòmiques, socials, culturals i polítiques- per a una democràcia més autèntica que mai. I, tanmateix -ha afegit- "looking at the present, I see a more probable future: a new despotism creeping slowly across America"²⁷⁹.

Oligarques sense faç, asseguts als llocs directius d'un complex govern-corporacions, ens condueixen vers un ordre social caracteritzat per la inflació crònica, la recessió recurrent, l'atur obert i amagat, l'enverinament d'aire, aigua, terra i cossos i, el més important -escriu Gross-: la subversió de la constitució.

El futur al qual tendeix acceleradament el ca

pitalisme madur, segons Gross, és el d'un nou totalitarisme, que en la seua opinió, no tindris els trets més obertament violents del feixisme del segle XX, i que per això, se'ns acsota gairebé imperceptiblement: és el feixisme amable.

Els elements econòmics del nou despotisme no es redueixen sols el primer complex industrial-militar. Per a l'escriptor nord-americà s'hi tracta també del complex de l'energia nuclear, i el de la tecnologia-ciència, i el de la financiació-inversió-habitació, e el de la ciutat-planificació-desenvolupament-sòl- especuñació i el de l'agrobussines, el de les comunicacions i el sistema universitat-burocràcies públiques. En resum, una societat Big Bussines-Big Government a nivell mundial

Gross recorda, amb justícia, que el perill és conegut. Ha estat percebut i descrit per moltes veus i forma part de l'experiència quotidiana de cadascú de nosaltres. Hi ha però, al igual com s'esdevé amb l'amenaça nuclear, la tendència a combatre la por del demà ignorant-lo, llançant-lo fora dels nostres cervells, tractant-lo psicològicament com no si no existís.

Després de la Segona Guerra Mundial, els poders capitalistes van combatre les crisis cícliques, la

lluita de classes, la guerra entre potències capitalistes i els corrents domèstiques de socialisme i comunisme, és a dir, les velles formes d'instabilitat o de contestació al sistema a les quals havia donat resposta el feixisme de la primera meitat del segle XX.

El capitalisme havia desenvolupat una mecanisme per tal de convertir les depressions en simples recessions, aprofitant-les per a reestructuracions rellançadores dels beneficis. Al anys 70, la cosa sembla haver-se tornat més complicada : hom pot comptar amb noves tecnolgies i encara hi ha recursos que permeten el subsidi de l'estat a les empreses; però el context internacional és menys favorable: les expansions dels sistemes soviètic i xinès, dels socialismes de la II Internacional i del capitalisme del petroli generen noves dificultats. gross suposa que un nou rellançament de l'economia capitalista amb les fòrmules de les darreres dècades exigiria un hivern massa dur abans que arribàs la primavera.

Cal, doncs, preguntar-se per les noves fòrmules amb les quals el capitalisme vol dominar ara els vells elements de l'actual crisi.

La recuperació econòmica amb l'anomenat "trio

de Fushfeld": més atur, més impostos, més inflació. En nom de la plena ocupació i la necessitat de lluitar contra l'atur, el sistema promourà noves formes d'ajut a la gran empresa. En nom de la lluita contra la inflació, retallarà despeses en serveis públics i rebaixarà els salaris reals. Suavitzarà el conflicte de classes donant participació a talls horinzontals les classes subalternes en el benefici de l'explotació neocolonialista. Més estanflació, més inflació, més alienació, més malbarament i contaminació, més verí nuclear i més ferralla en serien els resultats.

La resposta a l'estretament relatiu del Món Capitalista vindria donada per: a) L'obstrucció -per la força si cal- de la formació de nous governs socialistes o comunistes o, alternativament, fer bons negocis amb ells. b) L'augment dels esforços per tal d'incloure els països de l'Est dins del mercat capitalista mundial, c) La inclusió dels productors de petroli i els països forts del Tercer Món al nivel intermedi de la Internacional Daurada. d) La integració encara més gran de les polítiques dels governs, de les multinacionals i de les agències internacionals.

Amb relació als elements laterals d'insatis-

facció i als elements de crisi moral i civilitzatòria, la política seria: a) La consideració que una certa quantitat de frustració és una contribució als cinisme, tot afavorint el carrerisme als nivells més baixos de l'establishment i la integració als nivells superiors. b) Plany públic pel trencament de la família, l'alienació i altres formes de fragmentació social. Tot aprofitant el que aqueixes tendències tenen d'apatia per tal de reforçar el consentiment de les masses al poder. c) Empeny per resoldre els problemes d'abstencionisme i baixa productivitat amb polítiques de "relacions humanes" i "participació" dels treballadors. d) Combat contra l'ecologisme o, alternativament, mesures anticontaminació per tal de pujar els preus i d'obtenir subencions estatals. e) Resposta al crim i la corrupció amb "lleis i ordre" aplicats a la delinqüència de carrer i a la corrupció del baix nivell, tot aprofitant açò per l'enduriment del sistema repressiu.

Segons l'anàlisi de Gross, no cal una voluntat autoritària explícita i conscient per tal d'arribar al nou despotisme. És la simple combinació de polítiques econòmiques, d'ordre públic, de defensa, del tipus de les adés resumides, àdhuc formulant-les en nom de la defensa de la democràcia, a través d'una lògica inconscient

que coordina centenars d'actuacions separades, la pot conduir-hi: "Although the friendly fascists are subversive elements, they rarely see themselves as such. Some are merely out to make money under conditions of stagflation. Some are merely concerned with keeping or expanding their power and privileges. May use the rhetoric of freedom, liberty, democracy, human values, or even human rights. In pursuing their mutual interests through a new coalition of concentrated oligarchic power, people may be hurt -whether through pollution, shortages, unemployment, inflation, or war. But that is not part of their central purpose. It is the product of invisible hands that are not theirs."²⁸⁰

Així, l'empenta militarista per tal de conservar l'imperi, la concentració i fusió dels poders econòmic i polític, el buidament dels mecanismes de la democràcia representativa, els monopolis informatius i la manipulació de les necessitats humanes alienades són -entre altres- els camins que menen objectivament, amb independència fins i tot de la voluntat dels mateixos protagonistes, al feixisme amb faç humana.

És a dir, a una societat que no tindria cap dictador carismàtic, que mantindria la pluritat de par-

tits, les eleccions i el parlament, que no exhibiria una violència d'estat oberta ni recolzaria en doctrines declaradament irracionalistes. Però que, malgrat tot aixó, no seria ja una societat democràtica.

La part central i més extensa del llibre de Gross conté un examen sistemàtic i molt acurat dels mecanismes que, operant dins de l'actual societat americana, expressen aqueixes tendències neofeixistes. Amb les paraules de Johann von Schiller, comenta que en l'avui camina ja el demà.

Gross polemitza tant amb aquells qui consideren que la societat USA és ja feixista com amb aquells qui afirmen tranquil·lament que la democràcia hi és assegurada.

Diu als primers que obliden, que minimitzen el nivell de violència i destrucció que podria assolir un autèntic feixisme americà. Cal ser prudents, ens recorda Gross. Amb paraules de Sidney Hook, relatives a una altra època, escriu: "The Comunist Party characterized Bruening's regime as already fascist, then Papen's regime, then Schleicher's regime, so that when the fascist Hitler came to power, theoretically, it was not prepared for the difference in political quality which

the difference in political degree had brought about." 281

Per altra banda, fuetreja la confiança liberal, el "aixó^{no} pot edevenir-se ací, a la pàtria de la democràcia". Amb paraules de Popper escriu: "aixó no pot esdevenir" és sempre fals: una dictadura pot ocórrer en qual sevol lloc. De fet la continuïtat formal de les institucions representatives pot arribar a ser un instrument més del nou autoritarisme. L'evolució espontània de les coses, tal com ara són, ens hi duria.

Malgrat l'imperialisme, el militarisme, l'adaptació a l'estanflació reconvertint-la en una situació favorable per a l'acumulació de capital, la utilització sistemàtica de les subvencions estatals, les manifestacions sotisficades de violència legal i la manipulació informativa, coses pitjors podrien arribar encara.

Hi hauria prou amb una nova empenta a la dinàmica imperial -oblidant les vacil·lacions dels setanta-, amb una més cohesió del poder fonamentada en la recomposició del capital ara en curs, amb una subtil subversió del mecanisme de la democràcia política (reforçant encara més l'executiu i neutralizant completament les disfuncionalitats encara existents del sistema bipartidista), amb la introducció d'una divisió més pregonada de

les classes subalternes, de més disgregació i més obstacles a la solidaritat (mitjançant l'atur, el professionalisme estès i la ^{distribució} discriminatòria dels serveis socials)... Donades aqueixes condicions -inscrites ja sobre els fets del present però encara no desenvolupades a bastament- el feixisme amable hauria fet la seua entrada en la història. Les esperances humanes de llibertat i igualtat haurien sofert així una desfeta terrible.

La descripció feta per Gross de la realitat d'allò que ideològicament s'anomena "Món lliure" és discutible en molts, potser en tots. Tanmateix, del conjunt brolla una angoixant sensació de veracitat. Probablement aquest resultat es veu afavorit pel fet que Gross és un partidari convençut dels valors de la democràcia americana: per les dimensions de crítica interna de la seua anàlisi. En qualsevol cas, ni és l'únic que ho ha dit, ni manquen les raons i les dades -encara que ningú no ho hagués dit- per veure en l'evolució del capitalisme madur un seguit de neguits i foscor. Com ha escrit Miliband: " La transició gradual del capitalisme al socialisme és tal vegada un mite: però no ho és la transició gradual de la "democràcia burgesa" cap a formes més o menys pronunciades d'autoritarisme" ²⁸². O Poulantzas, qui ha parlat de la "constitució d'una nova forma d'Es-

tat capitalista, amb característiques pròpies d'Estat "autoritari" o d'Estat "fort", que molt bé podria significar que una determinada forma de "democràcia política" tout court ja ha acabat el seu cicle d'existència sota el capitalisme".²⁸³ La democràcia està ferida. Aixó ho pot veure tot hom.

Convé afegir que no ens cal considerar que al feixisme amable és un destí indefugible.

No ha estat Gross l'únic. D'altres (Marcuse, Lamott, Parenti, etc.) han parlat de "feixisme incipient", "para o proto-feixisme", etc. I ho han fet, igual com Gross, relacionant trets del present i perills de l'esdevenidor.

Aqueixes anàlisis poden empentar molta gent a concloure que l'autoritarisme és inevitable. "De fet -escriu Gross- la possible convergència d'un capitalisme neofeixista recolzat per l'estat i d'un socialisme d'estat altament tecnificat tendeix a fer la impressió que hi ha poques alternatives diferents a una o altra forma de col·lectivisme repressiu com a destí de l'home d'ací al cap del segle XXI"²⁸⁴. Açò reforçat per les filosofies deterministes à la page, des de l'skinnerisme fins a determinades extrapolacions de l'etologia •

la sociobiologia (i també perquè molta gent arriba a conclusions semblants sense necessitat de cap filosofia, per la simple força de l'atur i l'alienació, d'un medi agressiu i aparentment immodificable) alimenta una visió del futur on l'única alternativa que sembla real és ben trista: o servitud eterna o matança atòmica. Per tant, hom pot concloure, més val no pensar-hi.

Hi ha algunes escletxes, més o menys estretes. Així les veu Gross: "In the last decades of the twentieth century, the reaction to the growth of the corporate-government complex defies any simple formulation. But it is there: embodied partly in alienation, anxiety, apathy, and self-hatred, expressed partly in free-floating discontent and resentment, and often taking the form of scattered acts of protest and resistance. The fact of concentrated power tends to promote an interest. ^{in deconcentration} Its excesses may enlarge that interest. By promoting false participation in decision making, the processes of concentration may have the unintended consequence of nurturing demands for genuine participation. (...)

the dominant logic tends to create a counter-logic that is more than a counter-logic: an alternative logic of true democracy, which is positive rather than merely reactive, and which transcends old distincions between ca

pitalism and socialism." 285

Fa més de quaranta anys, front a l'embranzida del feixisme de la primera meitat del segle XX, Dolores Ibarruri va dir: "Más vale morir de pie que vivir de rodillas". Dins el marc de la més viva continuació d'aquella voluntat, en relació amb la necessitat de combatre l'amenaça nuclear, E.P. Thompson ens ha recomanat: Protesta i sobreviu.

TERCERA PART.

LA CUARTA FASE.

12.

MÉS DEMOCRÀCIA.

"El primer pas de la revolució obrera és l'elevació del proletariat a classe dominant, la conquesta de la democràcia."²⁸⁶

Karl Marx i Friedrich Engels

Al llarg dels dos darrers segles, l'ideal de llibertat ha anat identificant-se amb els drets individuals i amb la democràcia política: els estudiants que, en 1956, sortien per primera vegada al carrer sota la dictadura franquista ho feien amb una sola paraula als llavis, la paraula llibertat. D'altra banda, l'ideal igualitari s'ha fusionat amb el principi socialista: igualtat, cada cop més, ha esdevingut sinònim de socialisme. La identitat o contradicció, la problemàtica relació, l'esperança de simultània realització dels dos ideals, d'un socialisme en o amb democràcia, ha arribat a ser el problema central de la filosofia política.

La qüestió, tanmateix, se'ns presenta sota la forma de la contradicció. La democràcia es manté, quan es manté, a països de base capitalista, a societats dividides en classes, coneixedores de l'explotació i de formes múltiples d'opressió i violència. Per altra banda, allà on s'han encetat transformacions pretesament socialistes, amb la desaparició de la burgesia, han brollat noves i poderoses formes de desigualtat i, a més a més,

no hi ha democràcia. Fa algun temps, Norberto Bobbio pou dia presentar el dilema dient que, fins ara, no hi ha hagut cap règim que haja mantingut el Parlament i haja suprimit les llibertats.

El sistema representatiu -diu Bobbio- té uns límits reals i insuperables en una societat capitalista: la sobirania del ciutadà és limitada pel fet que les grans decisions que fan referència al desenvolupament econòmic o no arriben als òrgans representatius o, si hi arriben, hi arriben preses a d'altres llocs, en un altre lloc en el qual la immensa majoria dels ciutadans sobirans no tenen veu. Però fins i tot sota aquest aspecte el defecte del sistema no és el de ser representatiu, sinó el de ser-ho prou. En una societat capitalista, la sobirania del ciutadà, és una sobirania mediatitzada, almenys fins que perdure la separació entre la societat civil i la societat política. I conclou: "Questa constatazione, in cui convergono tutte la critiche de varia derivazione socialista allo Stato democratico borghese, di per se stessa giustissima, non toglie che l'area della sovranità del cittadino coincida con l'area del potere di cui dispongono gli organi rappresentativi ai più diversi livelli; non toglie

che il cittadino sia sovrano nella misura in cui riesce a influenzare le decisioni che lo riguardano, il che si no ad oggi avviene, quando avviene, attraverso la via ma estra degli organi rappresentativi (senza per questo ne gare, come dicevo poc'anzi, l'utile sussidio degli istiti tuti di democrazia diretta)." 287

I, més tard, replicant a Umberto Cerroni, con cretava així el seu punt de vista: "il mio dilemma o demo crazia senso socialismo o socialismo senza democrazia è troppdo rigido (ma non vorrei essere frainteso: el mi o dilemma è una constatazione di fatto non è l'enunciazi one di una contraddizione logica onde il "terzo" non è "escluso")" 288.

Bobbio percep la relació socialisme-democràcia com una contradicció de fet, si bé teòricament superable. Hem vist abans com Kolakowski hi trobava una contradicció irreductible, que obligava a triar: o una cosa o l'altra. El leninisme ortodox hi veu una identitat realitzada: la democràcia socialista, infinitament superior a qualsevol democràcia burgesa, viu al sistema polític de l'estatalisme.

D'altres - els "eurocomunistes"- imaginem un

socialisme bastit sobre la reproducció eixamplada de les llibertats existents al món burgés. Un representant particularment digne de la renovació democràtica del pensament comunista ha pogut fer així una contraposició entre l'estalinisme, sistema de la desconfiança i la hipocresia - on l'estat té els ciutadans-, i la democràcia -sistema de confiança i l'expressió lliure i crítica de les opinions, on els ciutadans tenen l'estat-. Així, en el socialisme autèntic, la democràcia, que ha estat la gran conquesta de la revolució burgesa, "només pot ser superada en un sentit dialèctic, o siga superada en el sentit de conservada, elevada a un nivell superior i també eliminada, en la forma insuficient, imperfecta, que resulta del manteniment de l'explotació capitalista"²⁸⁹. Mentre l'estalinisme és la negació de la democràcia, i la democràcia burgesa és parcial i limitada perquè els ciutadans encara no tenen l'estat, el socialisme i la democràcia s'identifiquen: "En la democràcia socialista tenen vigència tots els drets i llibertats assolits en la democràcia burgesa. Però és eliminat definitivament el privilegi característic del capitalisme, del qual frueixen els qui disposen de capital. Amb aixó esdevé possible la veritable igualtat de tots els ciutadans."²⁹⁰

En la Segona Part d'aquest treball he assajat de mostrar les dificultats que s'alcen front a una realització simultània de la llibertat i la igualtat: de la democràcia i el socialisme, segons apareixen aqueixos dos valors a la consciència contemporània. Sembla haver-hi una contradicció -almenys de fet, com diu Bobbio-. Vull ara insistir sobre aspectes d'aquesta problemàtica apareguts fins ara només lateralment, exposar algunès idees al voltant d'aquestes qüestions, sense més pretensió, no cal dir-ho, que la d'oferir una aportació més a un debat segurament inexhaurible.

La meua opinió és que, ara com ara, els fets, més que a la materialització d'una altra de les alternatives, i més que a la seua realització simultània, apunten a la nefació radical de totes dues. El futur més probable, tal i com van les coses, sembla més aviat aquest: ni socialisme ni democràcia. Bobbio ha pogut percebre el dilema "o socialisme o democràcia", amb un cert verisme, sobre la base de tres suposances implícites: la limitació geogràfica a Europa, la limitació temporal al període següent a 1945 i la identificació dels conceptes de socialisme i democràcia a l'ús dels mateixos més ampliament estès al llarg d'aqueix període. El meu punt

de partida és que la tendència de les coses ens emplaça brutalment front a una dualitat molt diferent: o socialisme i democràcia o desigualtat i totalitarisme: no seria gens encertat de continuar considerant el dilema de Bobbio com una qüestió fàctica, com una descripció correcta del món dels blocs tal i com avui es manifesta.

Abans he argumentat per què a l'estatalisme soviètic no l'escau el mot "socialisme". Cal afegir ara que identificar capitalisme amb democràcia és sols una concessió injustificable a la mitologia del "Món Lliure". Com ha escrit Miliband, en aqueixa bona lliçò de sentit comú sanament empíric que és el seu llibre sobre l'estat, dir "que el capitalisme és incompatible amb l'autoritarisme, o que constitueix una garantia de protecció contra l'autoritarisme, podrà ser bona propaganda, però és molt trista sociologia política"²⁹¹.

Les raons - i em limite a fer-ne un resum per què són força conegudes- són, almenys, les quatre següents:

a) Sota el capitalisme, la democràcia és per força limitada, parcial, igualtat davant la llei i desigualtat arrelada en la vida econòmica, política i cultural. Miliband, parlant de la teoria democràtica-plu-

ralista, diu que és dolenta no per la seua insistència en la competència, sinó per afirmar erròniament que els principals interessos organitzats -sobretot el capital i els treballadors- participen en la competència de tal forma que cap d'aqueixos interessos és capaç d'assolir-hi un avantatge decisiu i permanent. "És ací -afegeix- on apareix la ideologia i l'observació esdevés mite"²⁹². Aquest és el nucli de veritat irreductible de la crítica feta per totes les tradicions del moviment obrer a la democràcia burgesa. De les societats capitalistes avançades pot dir-se encara que "el sistema polític que és el seu orgull és una versió corrupta i baldada d'un ordre veritablement democràtic"²⁹³.

b) El capitalisme, fins ara, ha produït democràcia només com excepció. Genera indefugiblement i riquesa i sistemes parlamentaris d'una part i pobresa i formes horribles de tirania d'altra. El "Món Lliure" inclou les democràcies de França o Anglaterra i les dictadures de Pinochet o Marcos. Sobre la mateixa geografia de l'Europa occidental han coexistit fins fa ben poc les democràcies amb les dictadures feixistes a Portugal, Espanya i Grècia. Avui encara resta Turquia. La relació entre capitalisme i democràcia és ben conflictiva. El capital genera democràcia al temps que la nega. La demo

cràcia capitalista és un luxe dels rics. Com ha escrit Stokley Carmichael, la democràcia capitalista no ha estat sols classista, sinó també racista: "democràcia per als blancs (...) sobre les esquenes dels pobles no-blancs"²⁹⁴.

c) El capitalisme tardà camina acceleradament cap al buidament de la democràcia, fins i tot allí on ha pogut tolerar-la fins ara. El feixisme (amable o no tan amable) s'anuncia sense massa embuts com la nova faç del poder imperial al món capitalista. Com ha dit Carroni, "cada cop ens governen més persones que no hem elegit"²⁹⁵. Si la tendència a la concentració del capital, per una banda, i a la interpenetració dels poders polítics, econòmics i militars, per altra, no és aturada i capgirada, els jorns de les llibertats polítiques semblen comptats.

d) Finalment, res no autoritza la confiança que la llibertat política podrà mantenir-se en el futur com resultat de l'espontaneïtat econòmica i social. Al contrari: el desenvolupament espontani promet atur, alienació, malbarament de les fonts de la vida i destrucció atòmica. Sense sotmetre a un control conscient i col·lectiu les cegues ^{forces} d'anorreament avui actives, no sols serà impossible parlar d'un esdevenidor democràtic,

és que no hi haurà cap futur.

Per aixó, malgrat totes les dificultats fins ací ressenyades, cal repetir-ho: o socialisme i democràcia o barbàrio (encara si, en la pitjor de les hipòtesis, fins i tot la paraula barbàric seria massa dolça).

Igualtat i democràcia.

"L'òrbita de la circulació o del canvi de mercaderies, dins les fronteres de la qual s'acompleix la compra i la venda de la força de treball, era, en realitat, el veritable paradís dels drets de l'home. Dins dels seus límits, regnen sols la llibertat, la igualtat, la propietat i Bentham." 296

K. Marx

Convé d'aturar-se ara, fent un parèntesi i sortint al pas d'una confusió que, com veurem més endavant, té implicacions d'importància.

He parlat adés d'una identificació progressiva de llibertat amb democràcia, d'una banda, i socialisme amb igualtat, d'altra. Açò sembla una qüestió de fet: la consciència comuna de l'esquerra ha assumit aqueixes identificacions. Ho han fet els socialistes, cercant una distribució de la renda més favorable als treballadors en el marc del sistema parlamentari i sense canviar la

forma de la producció. I, també, molts eurocomunistes que parlen de "socialisme en llibertat" pensant, més o menys, una societat que s'acostaria econòmicament als sistemes de l'Est i políticament als de l'Oest.

Hi ha la tendència a entendre que l'ampliació i aprofundiment de la democràcia és sense més desplegament de la llibertat, i a entendre que els elements de socialisme -dins d'aquest marc- són els elements igualitaris: Així, segons sembla, són els fets: la societat es devé més igualitària, en general, a conseqüència de l'acció política i social de l'esquerra, de les forces d'orientació socialista.

Una altra cosa, més complexa, és la relació de tot açò amb el marxisme. Car aquest inclou, en rigor, la negació d'ambdues identifications. En les formulacions més madures de Marx i Engels, la llibertat no és idèntica a la democràcia; més aviat ens hi trobem amb una relació gairebé contradictòria, segons la qual la llibertat -és a dir, el comunisme- és, entre altres coses la negació-superació de la democràcia (tractaré la qüestió al següent capítol). I tampoc no és el socialisme-comunisme la societat de la igualtat, sinó més aviat la societat en la vida pràctica de la qual de l'e-

xigència d'igualtat ja no es trobarà traça²⁹⁷: d'açò tractaré ara.

Per al marxisme, l'exigència d'igualtat en la societat capitalista és, en bona mida, una conseqüència de la llei del valor: per això ha assolit "la ferma d'un pejudici popular"²⁹⁸. I per això també és una exigència formulada en termes diferents i contraposats pels capitalistes i per els treballadors assalariats.

En la societat capitalista, igualtat és la relació establerta al mercat, on "compradors i venedors ~~contracten~~ sols com a posseïdors de mercaderies, canviant equivalent per equivalent"²⁹⁹.

Tanmateix, una de les mercaderies és la força de treball i, així, a l'esfera de la producció, la igualtat no és només de "les condicions d'explotació del treball"³⁰⁰.

La diferència entre circulació i producció fa que la igualtat en la societat capitalista siga sols una parcial i aparent. Parcial perquè sols la trobem en l'intercanvi de mercaderies i, com que aquest exigeix l'eliminació dels privilegis, en la posició formal dels ciutadans davant la llei; perquè la trobem al mercat i mai

no a la fàbrica. Aparent perquè la forma d'igualtat en l'intercanvi amaga la desigualtat en la producció, que condiciona totes les formes de desigualtat real, restant només la igualtat del treball humà en general.

Sortint de l'òrbita de la circulació canvia, segons Marx, la fesomia de les dramatis personae: "L'antic posseïdor de diners encapçala la marxa convertint en capitalista, i després d'ell ve el posseïdor de la força del treball, transformat en obrer seu; aquell pet jant ferm i somrient desdenyós, molt enfeinat; aquest, tímid i recelós, sense cap gana, com qui ha anat a vendre la pròpia pell i sap la sort que l'espera: que li l'adoben" 301.

Per això, "Des del moment que es planteja la reivindicació burgesa de la supressió dels privilegis de classe, apareix al seu costat l'exigència proletària de supressió de les pròpies classes" 302.

Engels sabia, naturalment, que la igualtat ha via esdevingut el crit de combat del proletariat francès, el mot-resum del socialisme. I, per tal de determinar el seu significat va escriure: "... el contingut real de l'exigència proletària d'igualtat és la reivindicació de la supressió de les classes" 303. I va afegir: "Qualsevol

exigència d'igualtat que vaja més enllà d'això desembo-
ca necessàriament en l'absurd" 304.

S'ha oblidat massa ràpidament, àdhuc en les tradicions socialistes, el motiu d'aquesta afirmació, que podem ara resumir així: Igualtat significa, per al socialisme marxista, supressió de les classes; per això és possible concebre una societat en la qual les persones se n'hagen oblidat; per això també comunisme no és societat igualitària, sinó societat on ningú no es planteja ja la necessitat de la igualtat.

Quan Engels deia que "la teoria abstracta de la igualtat continua essent, i ho serà molt de temps, un contrasentit" 305, pensava en les teories relatives a la completa igualtat entre els individus.

Teoritzacions, més o menys abstractes, relatives a la igualtat entre individus, són les implicades en la majoria dels debats pràctics actuals. En moltes ocasions, la base conceptual hi roman confusa. Tanmateix, crec que podria reduir-se a dos models abstractes: el de la igualtat d'oportunitats i el de la igualtat de resultats.

Segons el primer, realitzaria la igualtat aquella societat que situàs tots els seus membres en les ma



teixes condicions en el punt de partida. Des d'aqueix moment, els més capacitats, volenterosos i/o sacrificats, desplegaríen llurs capacitats fins a assolir quotes més altes de riquesa, coneixements i/o poder. Tothom, així, acabaria situat "al seu lloc", amb justícia.

Per al segon model, realitzaria la igualtat aquella societat que actués de tal forma que, amb independència del punt de partida i de la capacitat, voluntat o esperit de sacrifici de cadascú, quotes iguals de riquesa, coneixements i poder correspondrien finalment a tots els seus membres. La justícia, així, seria anivellament de les diferències entre els individus.

Al primer model s'han fet, amb raó, dues crítiques. S'ha dit que fa abstracció de les desigualtats arrelades en l'estructura social, esdevenint així apologetica del capitalisme: les oportunitats diferents derivades de les diferents posicions socials no poden ser mai compensades completament³⁰⁶, àdhuc suposant que hom vulga fer-ho; una veritable igualtat d'oportunitats sols podria realitzar-se en una societat on el classisme, el sexisme, la divisió social del treball i la política (entesa com separació entre dirigents i dirigits) pertanyes sen al passat. S'ha dit que oblida com les nocions d'i-

gualtat i justícia són en primer lloc predicables de la pròpia estructura social, no sols de les oportunitats oferides als individus: així, una societat que ofereix al seus membres iguals oportunitats d'arribar a ser explotador, opressor o dominant -tot i acceptant-la com a possible-, no deixa per això de ser una societat injusta i no-igualitària.

També amb raó ha estat criticat el segon model. Com els individus no són, de fet, iguals, i com a més a més no poden ser-ho en cap situació social imaginable, l'inent d'anivellar-los implica necessàriament la repressió d'algunes de llurs qualitats i capacitat i llur absoluta subordinació a l'estar; la igualtat així assolida comporta una gran quota d'injustícia. I, a més a més, finalment, l'empeny de realitzar la igualtat de resultats degenera en absurd, perquè les diferències entre els individus acabaran sempre imposant-se a qualsevol voluntat anivelladora amb la força d'un fenomen de la naturales. 307

La ideologia de la igualtat d'oportunitats és característica de la perspectiva liberal-burgesa. No importa massa ara considerar com aquesta ideologia és més una eina de legitimació que una aspiració real, més

un mecanisme que impulsa als pobres i oprimits a l'assumpció de llur condició com si fos natural que un model de societat la qual la burgesia s'orienta objectivament. Fins i tot fem abstracció d'aquesta objecció, les adés esmentades conserven vigència.

La pràctica socialista, en canvi, ha contingut una barreja més o menys confusa dels dos models: Per exemple, inspirant pràctiques tendents a la coerecció de les desigualtats existents pel que fa a les oportunitats dels individus (polítiques d'educació obligatòria i gratuïta amb compensacions, polítiques de redistribució de la renda mitjançant el sistema fiscal, etc.) o, en altre sentit, introduint criteris tendents a produir l'anivellament de resultats a través de la intervenció política sobre l'estructura social (quotes d'accés de fills obrers a la universitat als països de l'Est, etc.).

Aquesta barreja reflecteix tant la solució marxiana al problema de la igualtat com als criteris de la tradició del comunisme primitiu (fortament lligats al model de la igualtat de resultats) i del socialisme tecnocràtic (més pròxim al principi de la igualtat d'oportunitats: "a cadascú segons el seu treball"). La con

fusió deriva del caràcter contradictori de la relació entre aqueixes fonts, així com de que rarament el reflex esmentat és plenament conscient.

El tractament marxista de la qüestió, tal i com el trobem a El Capital, l'Anti-Dürhring i la Crítica del Programa de Gotha, conté una crítica a la idea d'igualació dels individus, l'afirmació d'una igualtat relativa a la supressió de les classes i, per tant, la no identificació entre igualtat i socialisme.

Tanmateix, no seria incompatible amb el marxisme una reformació del tema en els termes següents: igualtat comunista és igualtat d'oportunitats de tots els individus per al ple desenvolupament de llurs capacitats i necessitats, sense condicions externes, sense necessitat d'anivellament de rendes, poder i coneixements perquè la noció mateixa de renda perdrà sentit amb la superació de la llei del valor i la satisfacció de totes les necessitats, el poder ho perdrà amb l'extinció de l'estat i el coneixement serà, com el treball, necessitat vital de les persones. no hi haurà negació d'allò individual per tal com l'empeny de fer iguals les persones serà obviament absurd. I no hi haurà la falsa igualtat formal d'oportunitats perquè ningú no podrà u-

tilitzar els altres com un mitjà de la pròpia realització. Així, la dualitat entre igualtat d'oportunitats i de resultats serà superada.

Podem preguntar-nos ara per què els clàssics del marxisme no consideraren aquesta situació com realització de la igualtat. La resposta ens remet a les problemàtiques antropològica i de les necessitats abans examinades. Per al marxisme clàssic la igualtat no és una característica del comunisme perquè en el comunisme els individus, no sols poden desplegar plenament llurs capacitats, sinó que ho fan i, encara més, no poden no fer-ho. Açò es la llibertat realitzada i per això la idea mateixa d'igualtat perd el seu contingut, es devé per a sempre relíquia del passat. L'exigència d'igualtat desapareix perquè es dissol en la realitat de la llibertat i l'abundància.

Tanmateix, si considerem les limitacions que a la llibertat i a l'abundància imposen les condicions reals, tal i com s'ha examinat a la Segona Part, sembla obligada una modificació de la conclusió marxiana.

Aquesta modificació pot tenir la forma d'una regulació moral, com ha proposat Agnes Heller: els principis bàsics de l'ètica socialista serien que "una per-

sona no ha d'usar altra persona com un simple mitjà" i que cal actuar "com si l'alleujament del patiment humà despengués de la teua acció"³⁰⁸, principis ètics correctors de les limitacions, respectivament, de la llibertat i l'abundància. I/o pot tenir també la forma d'una regulació igualitària, democràtica, si acceptem que les limitacions irreductibles de la llibertat i l'abundància exigeixen en qualsevol circumstància imaginable una mediació política.

I així, contra la creença de Marx, comunisme és, entre altres coses, més democràcia.

Eixamplament de la democràcia.

Històricament, ampliació de la democràcia ha estat, sobretot, ampliació de la democràcia política, de les llibertats públiques i el dret de vot. Per aqueix camí han anat la substitució del sufragi censitari per l'universal, l'obtenció del dret de vot per les dones, la reducció de l'edat mínima per votar i ser elegit, la implantació de constitucions amb menys retalls a la sobirania popular (front als poders de les monarquies o dels governs), etc.

En la major part d'Europa Occidental, aquest procés ha assolit nivells substancials en molts aspec-

tes del sistema polític. Si bé seria incorrecte dir que és un procés tancat: reduccions de l'edat exigida per a l'assumpció de tots els drets polítics són encara esperables (si els catorza anys són bons per al treball ¿per què no per al vot) . A l'estat espanyol, després d'una llarga dictadura, han reaparegut aqueixos criteris.

Exixamplament de la democràcia significa, també aplicació de les normes de composició, decisió i funcionament democràtiques als aparells de l'estat sostrets a la representació popular directa (justícia, forces armades, administració...) Certament, aqueixes normes no han de ser necessàriament iguals a les vigents per a les institucions representatives, i àdhuc és improbable que arriben a ser-ho. Però, si com ha dit Miliband, "als països capitalistes avançats ha continuat sent un fet fonamental que la gran majoria d'homes i dones ha estat governada, representada, administrada, jutjada i comandada en la guerra per persones procedents d'altres classes econòmiques i social superiors i relativament allunyades"³⁰⁹, i si la dominació i l'allunyament són certs de les zones més democratitzades de l'estat, ho són encara més de les zones menys democratitzades.

Eixamplament de la democràcia significa, igualment, aplicació de normes democràtiques i conquesta de llibertats i drets nous en diferents terrenys d'allò que Gramsci anomenava societat civil. Cal parlar d'institucions com la família, les esglésies, l'escola, els mitjans de comunicació social... De problemes com ara les relacions de sexes i entre generacions o com l'ordenació de l'espai, la salut, la vida a les grans ciutats, la defensa del medi ambient... Institucions i problemes que, avui, romanen a sovint sotmesos a relacions fortament autoritàries. És a coses com aquestes que hom pot aplicar amb la major propietat l'expressió "democràcia social".

L'avanç de la democràcia en aquests camps tindria particular significat per al reforçament de la democràcia en general i per a l'autoregulació social conscient (elements de socialisme si ara en pot haver-hi),. El desenvolupament d'unes relacions més igualitàries i lliures entre homes i dones, entre joves i adults, entre ensenyants i estudiants, etc., tendeix a una fonda transformació cultural, a un canvi pregon de la ideologia, les normes morals i els valors dominants.

Una tercera línia d'eixamplament de la demo-

cràcia hauria de seguir-se en el terreny econòmic. Començant per la consolidació i desenvolupament de les llibertats i drets sindicals, passant per la introducció de formes de control i d'intervenció dels treballadors a les organitzacions econòmiques i financeres públiques, fins aconseguir que les grans decisions que afecten el desenvolupament econòmic deixen de ser preses, com ara s'esdevé, entre els consells d'administració *dels grans monopolis i els seus anàlegs de l'administració*, i, finalment, sotmetent a la direcció democràtica de la societat el conjunt de l'activitat econòmica.

Eixamplament de la democràcia, doncs, significa democràcia política, més democràcia social, més democràcia econòmica.

Cal dir, també, que l'ampliació de la democràcia no pot realitzar-se plenament sota el capitalisme. Continuament topa amb entrebancs, per tal com les grans decisions econòmiques són preses al marge del control popular; per tal com el creixement i reproducció del capital exigeix retallar les llibertats i drets en moltes direccions.

En cert sentit, l'eixamplament de la democràcia és un procés contínu, necessari abans i en el socialisme. En aquest sentit és cert que el socialisme

hauria de ser, entre altres coses, la plena realització de la democràcia.

Açò no vol dir que l'ampliació de la democràcia pugui ser enterament homogènia, és a dir, de totes les llibertats actuals en totes les direccions. En un moment determinant, tard o d'hora, per tal de continuar desenvolupant la democràcia, caldria suprimir una de les llibertats, l'única exclusivament burgesa de totes: la llibertat d'apropiació privada del producte social.

Aprofundiment de la democràcia.

Per tal de definir allò que és aprofundir la democràcia caldria dir, segurament, que és desenvolupar la democràcia directa, de base o de masses.

La democràcia de base existeix a través d'institucions (com, per exemple, els consells o comitès d'empresa). També mitjançant totes aquelles formes que exigeixen una participació civil real: reunions, assemblees, vagues, manifestacions, etc.

Hi ha un tòpic molt estès segons la qual la democràcia directa o participativa i la democràcia indirecta o representativa són incompatibles. És inexacte. Si, per exemple, un grup nombrós de ciutadans i

ciutadanes fa una manifestació, palesa amb la seua actitud, directament, l'exigència d'una solució per als seua problemes. I és possible que, al mateix temps, intervenint directament, reforce l'actuació dels seus representants(els parlamentaris, per exemple), per tal que aquestes formulen l'esmentada exigència a les instàncies de decisió.

Amb aquesta i amb moltes altres formes de combinació, ambdós nivells de la democràcia poden ser, de fet, complementaris. Més encara, en la nostra època es reclamen i es reforcen mútuament: "... dove trovare altri mezzi per impedire il progressivo collasso della democrazia politica, se non in quelle forme di democrazia diretta, che già sono integrate come utile correttivo dello Stato rappresentativo, e che in esso possono ulteriormente allargarsi e integrarse? Ho l'impressione che si deve a tali forme di democrazia diretta -e intendo com ciò tutti i canali che riescono a esercitare una pressione sulle istituzioni rappresentative e sugli organi del potere esecutivo- se la democrazia è riuscita finora a sopravvivere (...) Non si tratta solo di una contraddizione logica, ma di una opposizione reale attraverso cui vive la nostra democrazia." 310

Fets tals com les assemblees i consells obrers, les assemblees de llauradors o d'estudiants, les associacions de veïns, els arguments professionals, les organitzacions feministes i juvenícoles, etc., són, en primer lloc, eines de reivindicació, de defensa dels interessos immediats del grup afectat.

Però, a més a més, la seua existència contra resta els efectes d'una ideologia que el capital té bona cura de difondre: la ideologia segons la qual cadascú deu "fer la guerra pel seu compte", resoldre els seus problemes sense comptar amb els altres, la ideologia que és el reflex espontani dels mecanismes del mercat. I, així, contribueix a la substitució dels valors estretament individualistes per altres solidaris, col·lectius. D'aquesta manera, la seua existència crea condicions afavoridores de la implantació d'idees socialistes.

És a dir, les formes de la democràcia participativa comporten sobretot elements d'autoorganització de la societat civil.

Cal adonar-se, per altra banda, de com cadascuna d'aqueixes organitzacions expressa interessos d'un grup específic. Els quals no coincideixen automàticament

amb els d'altres grups, fins i tot d'altres grups que també formen part de la classe treballadora (amb la societat dividida en classes, trobem de vegades quelcom més que manca de coincidència: trobem antagonisme).

Cal també, doncs, que hi haja instruments d'unificació de nivell superior. Per exemple: Front als sindicats d'empresa o de branca aïllats ("autònoms", "professionals"), que són segurament corporatius, una gran central sindical no sols dóna més força, és també un instrument capaç d'unificar els interesos diversificats de la classe, tendent a fer marxar el conjunt de la classe en la mateixa direcció.

La unitat sindical convé als obrers, certament, perquè permet de llançar millor les reivindicacions front a una patronal molt a sovint unida. Però això, sense més, podria ser només la base per a una unitat sindical lligada a una pràctica estrictament reivindicativa. A més d'això, la unitat sindical és condició per tal que el conjunt dels treballadors arribi a la capacitat de donar coherència al conjunt dels seus interesos de classe sobre una pluralitat de terrenys: l'econòmic-reivindicatiu, però també l'econòmic-polític, els problemes socials, la política en general...

A la nostra societat, la capacitat d'unificació en principi més gran i més general, la que vol afectar el conjunt de la societat (allò que es diu "l'interés nacional"), pertany als partits polítics i, a través dels partits, a les institucions de la democràcia representativa, com ara el parlament.

Doncs bé, a mesura que els moviments i organitzacions de masses superen el nivell de la fàbrica, del centre de treball, o d'estudi, del barri, etc., és a dir, si es coordinen i adquireixen perspectives generals i no corporatives o gremials, si les institucions de la democràcia de base obtenen la capacitat d'unificació que avui recau en les institucions polítiques representatives, seria possible crear les condicions per al socialisme, per a que l'estat comence a extingir-se. I, abans, seria possible bastir un recolzament quotidià i actiu per a una política inspirada per la voluntat socialista. I, abans encara, seria possible passar del treball per la conservació de la democràcia en la més valuosa eina de la transformació social.

Si, com ha dit Gerratana, la democràcia política viu de la saba aportada per la democràcia directa, si aquesta és l'únic correctiu eficaç per al buidament

dels mecanisme representatius, segons han advertit Gross, Fromm i altres, ens trobem davant d'una identitat pràctica entre democràcia i socialisme. En termes molt concrets, si bé una mica desfigurats per un caire irenista, ho ha dir Cerroni: "Al llarg dels darrers vint anys, el moviment obrer ha realitzat, particularment a Itàlia, un esfrog important d'adequació i d'evolució teòrica. Així, s'ha convençut de la necessitat de caminar cap al socialisme, en certes regions desenvolupades del món, a través de la democràcia política. És ra la tasca dels demòcrates, ja no dels socialistes, comprendre que probablement, en alguna d'aqueixes regions (...), la democràcia política serà impossible de salvar sense passar al socialisme." 311

13.

DUES DEMOCRÀCIES.

"La democràcia és l'interés dels
pobres"³¹².

Aristòtil

Aristòtil va distingir dues formes de govern de la majoria: la república, en la qual la massa governa en funció de l'interés general i una desviació o deformació d'aquesta, la democràcia, govern de la majoria, és a dir, dels pobres, en defensa del seu propi interés³¹³.

Allò que, a Aristòtil, li semblava dolent, l'interés dels pobres, la dictadura del proletariat, ha estat l'aspiració política, la noció de forma millor de la democràcia dels moviments d'emancipació social d'inspiració socialista. Com va dir Lenin, la dictadura del proletariat havia de ser infinitament més democràtica que la més democràtica de les repúbliques burgeses.

Les dues nocions de la democràcia, els dos conceptes de la llibertat, la concepció segons la qual el govern en funció de l'interés general és impossible en la societat de classes, la idea que tota llibertat administrada per un poder classista és indefugiblement parcial, limitada, imperfecta, és un nucli essencial del pensament polític socialista. La nova i justa revalorització de la democràcia política feta darrerament pels

marxistes deu tenir-ne compte. El comunisme sols serà més democràcia si sap ser també altra democràcia.

Les llibertats i les classes.

Umberto Cerroni ha estudiat els trets bàsics de la "mundanització", del tornar a la terra de la noció de llibertat en l'època de la revolució burgesa, després del seu trànsit pels cels teològics.

"Sembla perfectament evident -escriu- que el tret constitutiu i deferencial de la llibertat moderna és el seu caràcter jurídic. Això no significa solament una llibertat fixada per normes jurídiques imposades per l'Estat, sinó més a més, i justament per això, una llibertat "positiva", eminentment mundana i laica."³¹⁴

Aquesta, per fixar una fita, neix amb la Declaració dels drets de l'home i del ciutadà i evoluciona amb les constitucions del segle XIX. A través d'aquest procés, la llibertat individual obté un reconeixement i una sistematització positiva, garantida segons normes que defineixen acuradament els entorns, continguts i límits que aqueixes normes -és a dir, l'estat- tenen l'obligació de respectar. "Aquesta positivació i mundanització de la llibertat està històricament lligada a l'aparició de l'Estat representatiu modern"³¹⁵.

L'individualisme modern apareix com a trencament dels lligams anteriors: com a llibertat, per tant. I la primera llibertat és tot justament la llibertat front a la coerció dels individus dins d'un grup. Però precisament el seu origen socioeconòmic genera la dualitat característica de la llibertat "moderna", de la llibertat burgesa: "La reivindicació jusnaturalista de la prioritat dels valors individuals i la llibertat civil coexisteix amb la recerca d'una figura "nova" d'Estat, d'una relació política alliberada de les determinacions socials i justament per açò en funció de la nova societat civil individualista. La constitució d'una esfera privada real postula ara una esfera "purament" pública, però una esfera que precisament en tant "que purament pública" és una "funció" de les esferes privades autònomes."³¹⁶

El món de la mercaderia - de "les esferes privades autònomes"- demana la creació d'una comunitat sols política, sols pública. L'esclletxa entre política i la societat s'eixampla.

Benjamin Constant deia amb molta claredat que ja no era possible fruir de la llibertat dels antics, basada en la participació activa i constant en el poder col·lectiu, que la nova llibertat (burgesa) havia de

trobar-se en el pacífic goig de la independència privada.

Per altra banda, la dualitat d'allò privat i allò públic, característica del liberalisme burgés, ha anat acompanyada, gairebé des del principi, per la contraposició dels conceptes de llibertat propis de les dues classes fonamentals de la societat capitalista (amb un debat que, en altres coses, ha comportat la voluntat de negar aqueixa separació entre públic i privat, entre estat i societat civil). Engels dixit: des del moment que es planteja la reivindicació burgesa de supressió dels privilegis de classe brolla ensems l'exigència proletària de supressió de les classes mateixes.

L'extensa literatura al voltant de la qüestió, nascuda de totes les tradicions de l'igualitarisme social, s'ha centrat en dos tipus d'arguments, relatius uns a com la igualtat formal resulta desvirtuada per la desigualtat econòmica i, els altres, a com la democràcia burgesa continua essent dominació d'una minoria, dominació de classe, democràcia sols per als rics.

Així, Max Adler, tractant d'especificar el contingut real de les nocions de llibertat, igualtat i fraternitat a la societat capitalista, deia: "En el mi-

llor dels casos, la igualtat davant la llei esdevé igualtat per al domini i l'explotació del capital; la llibertat esdevé llibertat de morir-se de fam per als qui volen sublevar-se contra aquest sistema, i la fraternitat una impostura, una humillant ostentació de caritat. Totes aquestes idees només poden assolir un autèntic contingut social si es fonamenten en un sistema d'igualtat econòmica, quan tota la esclavitud i tota dependència econòmica han estat radicalment eliminades." 317

O, per Lenin, la llibertat dels capitalistes era llibertat de celebrar reunions als millors edificis, de disposar de les imprentes més grans i les millors reserves de paper per a l'expressió de llurs idees, d'enviar al govern homes de la seua classe i d'organitzar en favor seu l'estat: continguts materials de la llibertat que, invertits, constituïen la llibertat dels obrers en la dictadura del proletariat.

I, com a conseqüència d'aquesta orientació classista dels continguts materials de les llibertats, la democràcia sota el capitalisme no deixava de ser el poder de la minoria dominant, marginant continuament de la vida política les grans masses de treballadors: "La societat capitalista (...) ens ofereix una demo-

cràcia si fa no fa completa amb la república democràtica . Però aquesta democràcia s'hi troba sempre comprimida dins de l'estret marc de l'explotació capitalista i, per aquesta raó, és sempre, en essència, una democràcia per a la minoria, sols per a les classes posseïdores, sols per als rics. La llibertat de la societat capitalista continua sent sempre, poc més o menys, allò que era llibertat a les antigues repúbliques de Grècia: llibertat per als esclavistes. En virtut de les condicions de l'explotació capitalista, els esclaus assalariats moderns viuen tan afeixugats per la penúria i la misèria que "no estan per a democràcies", "no estan per a política", i en el curs corrent i pacífic dels esdeveniments, la majoria de la població roman al marge de tota participació en la vida política i social." 319

Aquestes crítiques de la llibertat només política, amagadora de la desigualtat i l'opressió, de la no-llibertat econòmica i social dels treballadors, fan possible parlar de les dues cares, de les dues ànimes de les llibertats i la democràcia modernes: mantenir que, efectivament, hi ha dues democràcies, dos conceptes de la llibertat. Per a Galvano della Volpe són: "La llibertat civil, establerta per la democràcia

parlamentària i teoritzada per Locke, Montesquieu, Humboldt, Kant, Constant; i la llibertat igualitària, establerta per la democràcia socialista i teoritzada explícitament per Rousseau; implícita en Marx, Engels i Lenin"³²⁰.

La llibertat civil és definida així: "La llibertat civil, o burgesa, és, en el seu sentit històric i teòric, la llibertat o conjunt de les llibertats dels membres de la "societat civil", en tant que societat (de classe) d'individus productors: és el conjunt de les llibertats o drets de la iniciativa econòmica individual, de la seguretat de la propietat privada (dels mitjans de producció), de l'habeas corpus, de les llibertats de cult, de consciència, de premsa, etc. (i ja s'ha vist com alguns d'aquests drets transcendeixen l'estat burgés, per la seua aspiració d'universalitat). Eines jurídic-polítiques de la llibertat civil són la separació dels poders de l'Estat i organització del poder legislatiu com representatiu nacional, etc.: parlamentarisme de l'Estat liberal, burgés."³²¹ Els continguts dels valors democràtics per al socialisme són, en canvi, per della Volpe, els anotats en la següent enumeració: "L'altra llibertat expressa una instància

universal : significa el dret de qualsevol ser humà al reconeixement social de les seues aptituds personals (...). És la instància estrictament democràtica del mèrit i, per tant, del dret garantitzat al treball. Finalment, de la potenciació social de l'individu humà en general, de la seua persona. Llibertat igualitària més que llibertat tout court, per ser també justícia (social): veritablement, una mena de llibertat major o efectiva (llibertat de les grans masses)." 322

Per a della Volpe, "l'oposició entre les dues ànimes de la democràcia moderna, entre les dues instàncies distintives de la llibertat, significa en termes polítics el contrast entre liberalisme o llibertat sense igualtat -sense justícia social- i socialisme o llibertat amb justícia social, per a tots (la llibertat igualitària en el seu desenvolupament)" 323.

He triat aquest fragment de della Volpe perquè, malgrat la seua càrrega de confusió (i, de vegades, també la confusió pot esdevenir productiva, com és el cas ací, segons crec, de la insuficient distinció entre socialisme i democratisme radical), està ple d'intuïcions esclaridores. Sobretot, em sembla, pel que fa a la funció de la democràcia en el desenvolupament d'aqueixa

dualitat o, potser, contraposició. No crec possible identificar sense conflicte liberalisme amb democràcia política, almenys si hem de jutjar el tema inclouent-hi el tipus de liberalisme que practica un Pinochet. Però no és açò que vull ocupar-me ara, sinó de les formes de la democràcia socialista. El debat s'ha produït a través de línies diverses. En relació a la democràcia igualitària, com s'ha vist al capítol anterior. Remarcant de vegades la diferència, i àdhuc l'oposició, entre democràcia i llibertat, entre llibertats i llibertat. O al voltant de l'oposició entre democràcia directa i representativa. O entre democràcia burgesa i proletària. O entre democràcia dels ciutadans i dels productors. O entre delegació i participació. Etc., etc. És una qüestió de fet que la tradició socialista ha cregut sempre que hi ha dues democràcies. En canvi, mai no ha acabat d'integrar una concepció unificada. Sempre, l'esmentada creença s'ha palesat mitjançant polèmiques més o menys parcials, unilaterals. No crec que puga dir-se, per exemple, que la tradició del socialisme marxista conté una contraposició teòricament fonamentada entre democràcia burgesa, representativa, dels ciutadans, per delegació, impregnada pel fetixisme de l'estat i democràcia proletària, directa, dels productors, participativa, apuntant al seu propi exhau-

riment en la llibertat. Quelcom (molt) de tot açò hi ha, és cert, Tanmateix, la tradició socialista mai no ha tancat la qüestió, per exemple, de si aqueixes dues formes oposades de la democràcia corresponen a la contraposició entre capitalisme i socialisme, sent alternatives, excloent-se mutuament, o si la democràcia socialista és, sobretot, la fusió d'ambdues, la demostració concreta de la seua condició complementària. La valoració de la democràcia política pels diferents corrents ideològics del moviment obrer no ha acabat mai de ser absolutament clara.

Hi ha, els darrers anys, una forta tendència a veure Lenin com a pare d'una concepció instrumental de la democràcia (aquesta és només un mitjà, però no una finalitat en si mateixa) que hauria estat la base de la posterior degeneració stalinista.

Certament, hi ha raons textuais i pràctiques per a l'esmentada interpretació. En sols dos anys, Lenin va passar de l'exaltat democratisme de L'Estat i la Revolució, de la convicció que la dictadura del proletariat seria més democràtica que el més democràtic règim burgés, al gens amagat instrumentalisme palesat per aquestes paraules: "Nosaltres, el marxistes revolucionaris, no hem fet mai un fetitxe de la democràcia

pura (burguesa). Sabem que Plekhànov era en 1903 un marxista revolucionari (...). I Plekhànov va dir aleshores (...) que en la revolució el proletariat, si calia, privaria de drets electorals els capitalistes, dissoldria qualsevol parlament si aquest resultava ser contrarevolucionari. Aquest és l'únic punt de vista que respon al marxisme (...) **és** un corolari evident de tots els principis marxistes. (...) "Nosaltres", els marxistes revolucionaris, no hem dirigit mai al poble els discursos que agradava de pronunciar als kautskians de totes les nacions en llurs funcions de llepaculs de la burgesia, adaptant-se al parlamentarisme burgés, dissimulant el caràcter burgés de la democràcia contemporània i reclamant tan sols la seua ampliació, la seua aplicació completa." 324

Per a Lenin, el principi democràtic roman sot més al principi revolucionari, a la definició del partit dels interessos de la classe obrera. Per dir-ho amb paraules d'actualitat, per a ell la democràcia pot ser mitjà, mètode i finalitat, però sols circunstancialment, en funció de les necessitats tàctiques de la revolució. Certament, hi ha diferències en això entre Lenin i, per exemple, Kautsky, amb la seua contraposició

entre democràcia política i dictadura del proletariat. I també entre Lenin i Rosa Luxemburg, qui cregué que la revolució podia passar per damunt dels parlaments però mai per damunt de les llibertats de les masses treballadores.

Crec que, tot i sent molt grans, les diferències entre els diferents corrents de definició marxista pel que fa a la qüestió democràtica són en bona mesura de naturalesa tàctica (incloent-hi la recuperació per determinats eurocomunistes del criteri kautskià). Hom pot dir, per exemple, que les excepcionals condicions postrevolucionaries, amb la guerra civil, la fam, l'amenaça de l'imperialisme, etc., inspiren les pàgines més antidemocràtiques de Lenin. O que, pel contrari, la invocació kautskiana del pluralisme i el parlamentarisme fou la justificació ideològica "natural" de la renúncia a la revolució, o almenys la conseqüència tàctica de la convicció de com aquesta estava lluny de ser imminent.

Tanmateix, podem dir igualment que és tot justament en les situacions límits quan la coherència interna d'una teoria és sotmesa a prova, quan ix a la llum la seua jerarquitització interior, la seua ordenació de prioritats.

I, si ens preguntem pel lloc de la democràcia en l'ordenació de prioritats de la teoria marxista, la resposta és ben il·lustrativa. Hi ha l'afirmació marxiana segons la qual la república democràtica havia de ser el marc per al màxim desplegament de la lluita de classes i per a la revolució. Hi ha la convicció del vell Engels, qui feia de la república democràtica el sistema polític de la dictadura del proletariat. Marx i Engels van ser, no cal dir-ho, demòcrates convençuts. Però, al nivell de la teoria, tant pel que fa a la via com al resultat, la revolució i el socialisme són substantius, i la democràcia és adjectiva.

A l'hora de valorar les conseqüències d'una llacuna teòrica com aquesta, no convé minimitzar gens la força dels fets, la pressió de les circumstàncies històriques. Tanmateix, amb les cauteles pròpies de tota atribució de conflictes pràctics a idees, vull suggerir que l'esmicolament divergent de les tendències de definició marxista al voltant d'aquest problema -tal i com va produir-se en la segona dècada del segle XX i tal com encara continua- està lligat a una ambigüitat del mateix Marx (i, també, de tot el socialisme del segle XIX, incloent-hi els utopismes i la tradició lli-

bertària);

El significat pregon de la problemàtica de la democràcia restà vetlat per la suma de tres causes:

1) La polèmica contra la identificació entre democràcia política i llibertat, entre llibertats i llibertat, és a dir, la polèmica contra el fetitxisme de l'estat propi del pensament liberal, democràtic-burgés. La convicció que l'estat no és més que un instrument de classe i que, amb la desaparició de les classes, s'extingiria

2) La convicció que la revolució proletària obriria la porta a formes molt més desenvolupades de democràcia, sent impossible una previsió acurada de la configuració d'aquestes. Que la democràcia dels productors seria superior a la dels ciutadans

3) La referència a l'objectiu comunista com a quelcom pròxim, resultat no immediat però sí ràpid i, per així dir, "automàtic", de la presa del poder pels treballadors. Conseqüència: de la legalitat socialista no calia ocupar-se massa, puix aquesta seria, de bell començament, una legalitat en extinció, amb la democràcia directa substituint la representativa, la participació reemplaçant la delegació.

Democràcia i llibertat.

La filosofia política explicava, des de Locke i Hobbes, que el poder polític, l'estat, el dret, eren formes de mediació per als conflictes de la societat civil. Els homes, perseguint llurs interessos privats, xoquen els uns amb els altres i, per tal d'evitar conseqüències massa negatives d'aqueixes topades, pacten unes regles de joc, organitzen una societat política separada i deleguen el poder en un grup especialitzat. Per al marxisme, pel contrari, l'estat és més que instrument de mediació entre interessos privats- eina de dominació d'una classe sobre les altres: el govern burgès no mitjança més que entre les diferents fraccions de la burgesia, però funciona, front al proletariat, com el consell d'administració dels negocis de la burgesia en el seu conjunt. Per això, després de la revolució, desaparegut el conflicte entre les classes, l'estat començarà a extingir-se, i una vegada liquidades les fonts del conflicte entre els homes amb l'abundància generada pel creixement de les forces productives alliberades per la desaparició de la propietat privada, l'estat serà completament reabsorbit per la societat. I, amb l'estat, perdran sentit també els partits i la mateixa democràcia. Democràcia no és, doncs, igual a llibertat. La llibertat

és un estat de la societat on el interessos de cadascú coincideixen amb els de tots. La llibertat és el comunisme.

A conseqüència d'aquesta visió, el problema de la legalitat socialista -i, per tant, també de la legalitat política, de la democràcia socialista- fou resumit, al llarg de tota una etapa, amb la consideració que la dictadura del proletariat seria un període excepcional de transició al llarg del qual l'estat començaria a exhaurir-se i, amb ell, la forma política de la democràcia. L'expressió paradigmàtica d'aquest punt de vista és l'arxiconegut fragment de Marx: "Entre la societat capitalista i la societat comunista es situa el període de la transformació revolucionària de l'una en l'altra. Al mateix el correspon també un període polític de transició de l'Estat del qual no pot ser altre que la dictadura revolucionària del proletariat."³²⁵

És clar, per tant, que avui, quan cal considerar el socialisme com una nova civilització la transició a la qual és immensament més llarga i complexa del que pogueren preveure els marxistes de final del segle passat i començaments del nostre, la problemàtica de la relació entre socialisme i democràcia té una dimensió

nova i gran.

Tanmateix, la qüestió roman encara enfosquida pel fet que, àdhuc en aquells qui, com el eurocomunistes, han mostrat ser més sensibles a la percepció del problema, la revalorització de la democràcia en el moviment comunista ha anat lligada a la pèrdua de "l'horitzó de la llibertat", no a la redifinició dels objectius del moviment.

Efectivament, el pas a l'etapa següent en la visió marxista d'aquest tema, fou caracteritzat per la liquidació, pas a pas, de l'horitzó de la llibertat, de la referència a la societat comunista com un objectiu històric concret, dialècticament lligat amb les lluites presents, deixant el lloc a una referència remota, a sovint impossible de reconèixer a través de les successives mediacions "estratègiques".

El punt d'inflexió pot situar-se en la que de vegades s'anomena, equívocament, "desfeta dels anys vint". Equívocament perquè la qüestió té dues cares: d'una part desfeta efectiva i feixisme, de l'altra, socialisme en un sol país ("en un sol carrer", va dir amargament un vell dirigent bolxevic).

Gramsci, en 1920, havia caracteritzat el moment com la fase prèvia, bé a la conquesta del poder pel proletariat, bé a una "tremenda reacció per part de la classe propietària i la casta governant". Anys després, verificada la hipòtesi pessimista, va reflexionar fonament sobre la desfeta i, particularment, sobre les dificultats per a la transformació socialista a les societats occidentals. No vull analitzar ara les nocions produïdes per aqueixa reflexió ("hegemonia", "guerra de posicions", "blac històric", etc.), sinó assenyalar com implicaven ja la visió d'una llarga recuperació-preparació, visió que, segons crec, fou assumida i al temps desnaturalitzada pel VII Congrés del Komintern.

Des d'aleshores, les terribles pressions de la realitat van ser racionalitzades pels comunistes, tractant de disfressar "d'estratègia", amb mediacions imaginàries, la progressiva pèrdua de vitalitat de la referència a llurs objectius finals, pèrdua reforçada per l'evolució no socialista del sistema soviètic. Així, les mediacions han adquirit l'aparença d'esgotar-se en si mateixes, de no poder anar més enllà. D'una part, la lluita antifeixista, la defensa i consolidació de la democràcia política o - en la millor possibilitat conce-

bible per a una consciència "realista"- la democràcia "avançada" o "política i social". D'altra, fossilització de la pretesa dictadura del proletariat en formes burocràtiques i totalitàries de dictadura sobre tota societat (i, finalment, desaparegudes la burgesia i la petita burgesia, sobretot sobre el proletariat).

En aquest sentit -sense anar més lluny en la comparació- els processos de Moscou i Bad Godesberg són dues cares de la mateixa moneda: la del replegament del moviment obrer, la de l'ajornament sine die de la realització del socialisme (o comunisme, segons la indistinció marxiana), la de la pèrdua d'un marc mundial de la transformació social. No importa gens que Stalin asseguràs en la dècada dels trentes que "allò" era ja la societat comunista: d'alguna forma calia tapar amb ideologia la crua realitat de l'estat que organitzava la liquidació de la vella guàrdia revolucionària o les deportacions massives. No importa gens si aquells qui van reduir a simple liberalisme allò que en el centre socialista de 1914-1920 era encara pessimisme i substitució de l'empenya revolucionària per una llarga perspectiva de reformes continuen dient-se socialistes.

L'anomenada "tercera via" o "eurocomunisme"

ha percebut la falsedat stalinista. però, fins ara, la seua revalorització del principi democràtic respon, per una part, al convenciment que els pobles de l'Europa occidental no renunciaran als mecanismes de la democràcia política en nom d'una democràcia "superior", també, a la percepció -per altra banda molt justa- de l'acrescufa agressió monopolista a les llibertats, i, finalment, al simple fet de la seua renúncia pràctica a la perspectiva comunista. Encara ~~subsisteix~~ l'autoengany, mitjançant els discursos estratègics i la invocació ritual d'uns principis fossilitzats, però això no canvia gaire el fons de la qüestió. De l'horitzó de la llibertat, ja ni se'n parla. Ha esdevingut invisible.

Convé d'afegir que els continguts que normalment s'associen a la confusa noció de "socialisme en llibertat", és a dir, la perspectiva d'un àrea regional europea-occidental autònoma dels blocs, amb una nova relació amb el Tercer Món i amb formes més desenvolupades de democràcia, no són, ni molt menys, menyspreables (ací rau l'atractiu poderós que encara té el projecte de "l'euroesquerra"), però no són el socialisme.

I, sobretot, poden acabar sent un parany fatal. Car el problema crucial és tot justament el de com pas-

sar d'una línia defensiva a una línia d'ofensiva, del combat - dur i necessari, sens dubte- per la defensa de les llibertats (amençades per tot arreu per les tendències autoritàries del capitalisme madur), a la conversió de les pràctiques democràtiques en motor de la transformació socialista.

Per això cal una fusió estreta de la pràctica de resistència democràtica amb una perspectiva d'alliberament humà radical. per això, també, el tema de l'extinció de l'estat no pot dissoldre's en la problemàtica de la democràcia. Almenys, si volem ser sols moderadament llibertaris, no pot dissoldre's expeditivament, sense percebre i practicar les formes de la democràcia (que no seran tan sols les de la democràcia representativa, si bé també aquestes) que poden generar una tendència real cap a la dispersió del poder en la comunitat.

Gerratana ha pogut encara formular els termes ideals de la qüestió: "Només la lúcida consciència de la inconciliabilitat de principi entre estat i llibertat de principi entre estat i llibertat possibilita una actitud profana vers l'estat socialista, impeding el respecte reverencial per les institucions (...), un respecte que és funest per a un tipus de democràcia que,

com la proletària, deu perfeccionar-se fins a esdevenir superflua. Acceptant la identificació de democràcia i llibertat (...), el marxista vulgar no s'adona de com així acull una premissa teòrica que bloqueja el desenvolupament efectiu de la llibertat..."³²⁷.

Però, ¿on trobariem avui aqueixa "lúcida consciència", aqueixa "actitud profana"? Sembla ben difícil trobar-les ja en les branques envellides de la segona i la tercera fases del moviment socialista, la nascuda en les darreres dècades del segle XIX i la nascuda dels vents de la tempesta del 17.

Democràcia burgesa i democràcia proletària.

Les tradicions socialistes -també, doncs, la marxista- han pensat sempre, més o menys clarament, que la democràcia sota el capitalisme havia de ser, fonamentalment, democràcia per als rics.

Si la política era mediació entre els interessos privats, ho era sobretot entre els interessos privats dels propietaris. Així, el govern no podia ser altra cosa que el consell d'administració de tota la burgesia, vetllant per tal d'evitar que els mecanismes espontanis de la competència actuassen contra l'interés general de la classe dominant. La part amagada de la so

cietat civil, les "classes subalternes", no hi comptaven. La democràcia era, doncs, burgesa.

Cal afegir que aquesta era una molt bona percepció de les coses, pel que fa a la realitat de tots els governs i els sistemes parlamentaris del segle XIX, almenys fins que començaren els bons resultats electorals del socialdemòcrates alemanys.

En conseqüència, és molt natural que el pensant obrer generàs una contrafigura de l'estat burgés: l'estat proletari, la democràcia dels productors.

La conveniència de privar la burgesia de drets polítics podia desprendre's amb facilitat de la tesi segons la qual els drets polítics a un estat determinat són, sobretot, drets d'una classe, de la classe dominant. Essencial era la distadura de classe del proletariat i accidental que aquesta prengués o no la forma de la democràcia política. Engels podis dir, enlluernat pels resultats electorals dels socialistes alemanys, que aqueix era el camí de la revolució, però era una afirmació accidental, relativa a unes circumstàncies concretes, a la qual - malgrat el prestigi del partit de Bebel, Kautsky i Liebknecht- pràcticament ningú no pensà aleshores de donar una dimensió universal.

Sí semblava necessari mantenir la forma democràtica per als treballadors, car calia la mediació dels conflictes que entre ells pogués haver-hi. La visió doctrinària d'una classe obrera totalment homogènia, amb un únic interès, representat per un únic partit, vindria més tard, amb la lògica conseqüència d'acabar negant els drets polítics també als treballadors.

Tanmateix, eren conclusions independents. Per això Rosa Luxemburg pogué, contra Lenin i els bolxevics, reclamar la convocatòria d'eleccions a una nova assemblea constituent, esperant que les onades de l'ambient popular, el pols de la vida popular, actuàs instantàniament "de la forma més meravellosa sobre les institucions representatives"³²⁸, i, al mateix temps, recolzar amb entusiasme l'empenta revolucionària, tot afirmant que els bolxevics tenien "el mèrit històric d'haver proclamat i seguit, des del principi, amb una conseqüència més enllà de qualsevol dubte, l'única tàctica que podis salvar la democràcia i fer avançar la revolució"³²⁴.

En la primera fase del moviment socialista, la de 1848 i la Comuna, la de la I Internacional, les classes treballadores havien sortit a la llum a través

d'espòràdiques explosions revolucionàries. Actuant sem
pre des de fora de l'estat, des de fora del sistema po-
lític, com alternativa radical al mateix, havien creat
per un moment el seu propi embrió d'estat: el poder o-
brer de París que inspirà a Marx el més acabat esbós
de la dictadura del proletariat que arribà a formular. 330

Al llarg de la segona fase, el moviment so-
cialista desplaçà el seu centre de gravetat des de Fran-
ça a Alemanya, on "amb els sacrificis innumbrables de
l'incansable treball quotidià va bastir la més forta *excmg*
organització, creà la premsa més forta,
donà vida als més eficients mitjans d'educació i escla-
riment, va reunir al seu voltant les més imponents ma-
sses d'elector i aconseguí les més nombroses represen-
tacions parlamentàries" 331. Així, a mesura que les cla-
sses subalternes esdevenien "classes perilloses" -se-
gons l'expressió d'un sociòleg americà d'aleshores- pe-
netraven també l'estat i aquest, sense deixar de ser
burgés, encetava noves funcions de mediació social.

La tercera fase - la de la III Internacional-
brollà enllà on el proletariat no havia encara accedit
a l'estat, contra la semifeudal monarquia tsarista.
L'impuls revolucionari es desplaçà la la perifèria del
sistema imperialista mundial. A la zona industrialitza-

da, després de la brutal reacció feixista, les funcions de mediació social de l'estat resultaren fonament modificades. Reforçant les velles funcions fins al límit d'un canvi qualitatiu: la gestió del capitalisme -en la meitat central del segle XX- ha estat cada cop més cosa de l'estat i cada vegada menys cosa dels empresaris particulars. I, també, sistematitzant, interioritzant, una funció de mediació entre les classes organitzades, acceptant els sindicats i partits obrers com a interlocutors.³³² L'estat keynesià-assistencial ha estat la concreció pràctica d'aquesta doble funció i la socialdemocràcia el seu agent històric privilegiat (però no l'únic: amb matisos, aquesta ha estat també la tasca dels partits burgesos).

Avui, quan entrem en la quarta fase, l'oposició entre democràcia burgesa i democràcia proletària apareix molt desdibuixada. Sembla perfectament possible que les mateixes formes de la política (no el mateixos aparells de l'estat) siguin l'escopça democràtica de la societat tecnoburgesa i de la transició al socialisme. Però això ja ho sabia Engels. Nova és més aviat l'evidència de com la transició al socialisme serà impossible sense la democràcia política. I nova, sobretot, és la urgència de la pregunta: ¿quants anys de vida tindran encara a-

queixes formes democràtiques si la transició al socialisme no comença ja? Ho ha dit Rosa Luxemburg, albirant la violència i el terror de la primera meitat del segle: "el moviment obrer socialista és i pot ser l'únic sostenidor de la democràcia, no és que els destins del moviment socialista es lliguen amb la democràcia burgesa, és pel contrari que els destins del desenvolupament democràtic estan lligats al moviment socialista"³³³. Ho havia dit, però ens n'havien oblidat.

Per a Marx, l'estat era mediació interna de la classe dominant i dominació externa sobre les classes dominades. Això era, realment, l'estat burgès de la seua època. Crec que és compatible amb la seua teoria suposar que, sense abandonar la dominació, sense representar mai l'interés general (cap estat pot representar mai l'interés general), sense esdevenir "neutral", per a millor preservar l'interés de la classe dominant i legitimar-se ell mateix, podia arribar a fer seua la funció de mediació entre les classes. I, al cap i a la fi, al marge de la teoria marxiana, ho ha fet.

En la quarta fase, nous problemes brollen. Per exemple, la irrupció de noves "classes" subalternes: les dones, les minories ètniques, els joves. Per exemple, l'alliberament-desplaçament massiu de força de treball. Per exemple,

l'acumulació eixamplada d'excedents de consciència. L'assumpció d'això haurà de suposar noves formes de la democràcia, nous mecanismes de mediació dels conflictes de la societat civil i noves institucions, la consciència de noves limitacions de les estructures de la vella democràcia política.

Encara és possible minimitzar-ho. Oblidant que els porcessos històrics comencen sempre per "coses petites" ³³⁴.

Berlinguer, després del colp polonès, ha parlat de la tercera fase, d'una nova etapa històrica del moviment socialista. Pense que seria més just parlar d'una quarta fase. En qualsevol cas, la intuïció fonamental, relativa a l'esgotament de la dinàmica revolucionària llançada fa més de mig segle als carrers de Petrograd, és encertada.

La nova fase del moviment socialista exigeix també altra democràcia. Que, segurament, no pot reduir-se a l'oposició de la democràcia dels obrers i la dels burgesos.

Democràcia directa i democràcia representativa.

Un tercer element de la tradició socialista generador de desconfiança envers la forma parlamentària

de la democràcia anà configurant-se a través d'una doble orientació. En primer lloc, la interpretació de la democràcia dels productors com quelcom realitzat, fonamentalment, des de les fàbriques i a les fàbriques: la tradició sovietista o consellista. En segon lloc, la crítica de la delegació, el principi del mandat "lligat" i de la revocabilitat dels càrrecs en qualsevol moment, el principi de la democràcia participativa, directa.

El ressò, gairebé literal, arriba a les paraules actuals de, per exemple, E. Mandel, per a qui les tres regles de l'estat proletari són: no separació entre legislatiu i executiu, elecció de tot tipus de càrrecs i salaris dels funcionaris al nivell dels treballadors³³⁵.

És el ressò de la Comuna de París: de la que fou, segurament, la temptativa més acabada de bastir un nou sistema polític en funció d'aqueixos criteris. L'entusiasme de Marx per aquesta visió d'una dictadura del proletariat que substitueix l'exèrcit regular pel poble en armes, que estableix la possibilitat de revocació dels càrrecs en qualsevol moment i que simplifica les funcions administratives fins al punt de fer-les accessibles "a una cuinera", arribà quasi intacte fins a L'Estat i la Revolució.

Convé afegir, sense més dilació, i per tal d'estalviar malentesos, que els soviets deixaren ben a viat de jugar un paper semblant. Que, sobretot, el jugaren des de febrer del 17 fins a la consolidació dels bolxevics al poder. I que no estan del tot mancats de raó els qui han assenyalat que Kronstadt va marcar al final del veritable sistema consellista. Les malalties de la democràcia a la URSS no són tan sols les de la democràcia representativa: també les de la democràcia directa. L'actual sistema d'eleccions amb candidat únic (en realitat, un mecanisme més de cooptació burocràtica) és una pàl·lida caricatura de la democràcia representativa i és absolutament aliè a la democràcia directa.

Rosa Luxemburg i Gramsci ens han legat lúcides reflexions sobre la necessitat de participació directa de les masses i sobre la necessitat de llibertats polítiques que hi facen de marc i de vehicle.

El Gramsci plenament consellista pensava encara la immediata i completa substitució dels sistema parlamentari per les institucions nascudes de la base: "L'estat socialista existeix ja potencialment en les institucions de la vida social característiques de la classe treballadora explotada. La conjugació d'aqueixes

institucions, la seua coordinació i la seua subordinació en una jerarquia de competències i de poders, la seua centralització -respectant, però, la necessària autonomia-, significa la creació, ja des d'ara, d'una veritable democràcia obrera, eficient i activa, en contraposició amb l'Estat burgés en totes les seues funcions essencials de gestió i de domini del patrimoni nacional"³³⁶. En la mateixa època, quan Gramsci creia que la sobirania de la llei no tenia més fonament que la conversió de tothom en gladiador per la competència, per l'atomització de la societat civil capitalista³³⁷, uns altres asseguraven també que "la legalitat mata els consells obrers"³³⁸ i que "el vot, de fet, no és cap acte real, sinó quelcom pitjor: és un fet aparent, l'apariència d'un fet; que no actua promovent cap consciència de classe sinó, pel contrari, enganyant-la"³³⁹. Els anys de formació del leninisme van pertorbar les consciències més lúcides.

Anys després, Gramsci va escriure açò: "L'affermazione che lo Stato si identifica con gli individui (con gli individui di un gruppo sociale), come elemento di cultura attiva (cioè come movimento per creare una nuova civiltà, un nuovo tipo di uomo e di cittadino), de

ve servire a determinare la volontà di costruire nell'involucro della società politica una complessa e bene articolata società civile, in cui il singolo individuo si governi da sé, senza che perciò questo suo autogoverno entri in conflitto con la società politica, anzi diventandone la normale continuazione, il complemento organico." 340

Ja no creia en la possibilitat de dissoldre la democràcia política en la democràcia econòmica. Tal vegada no creia ja que les institucions dels treballadors poguessen ser immediatament un estat alternatiu, sinó els elements de la societat autoreguladora que havia de nàixer i créixer en el marc de la societat política i, per tant, de la democràcia política, car d'altra forma seria impossible: una dictadura política s'oposa sempre a l'autoorganització social.

Reclamava aleshores "una dottrina dello Stato che concepisca questo come possibile tendenzialmente di esaurimento e di risoluzione nella società regolata" on "l'elemento Stato-coercizione si può immaginare esaurienti a mano a mano che si affermano elementi sempre più cospicui di società regolata (o Stato etico o società civile)" 341. Reclamava una classe capaç d'assimilar tota la societat i de portar "alla perfezione questa

concezione dello Stato o del diritto come diventati inutili per aver esaurito il loro compito ed essere stati assorbiti dalla Società civile"³⁴².

Ací Gramsci havia trencat ja, almenys implícitament, amb el projecte d'estat de transició com simple eina de coerció contra l'antiga classe dominant, pensant un estat capaç de servir a la mobilització de les forces socials. Un estat que sols pot ser democràtic perquè, com havia dit Rosa Luxemburg, "amb el sufocament de la vida política arreu del país, també la vida dels soviets resultarà cada cop més paralitzada (...), sense eleccions generals, llibertat de premsa i de reunió sense restriccions, sense una lliure lluita d'opinions diverses, la vida desapareix de totes les institucions públiques, esdevé vida aparent i la burocràcia passa a ser l'únic element actiu"³⁴³. Sense llibertats polítiques, les iniciatives col·lectives es tornen més difícils, no hi ha doncs autoorganització sinó desorganització i atornització dels agents socials, el socialisme s'esfuma.

Pel que fa al significat concret de l'afirmació que, en l'esforç orientat al socialisme, fa complementàries les democràcies directa i representativa, pense que no cal afegir res a les paraules de Gramsci i Rosa.

Altra democràcia.

He tractat de repassar algunes coses del desdibuixament de l'exigència socialista d'altra democràcia. Si l'autoregulació de la societat civil condueix a l'individualisme, el corporativisme i la confrontació, si les llibertats polítiques són la més important compensació d'aqueixa dispersió, si l'extinció de l'estat sembla un objectiu inassolible, aleshores la democràcia representativa moderna, apareix com el màxim horitzó polític del moviment emancipatori.

De fet, aquesta sembla ser la conclusió a la qual ha arribat bona part del moviment socialista, si hem de jutjar per la seua pràctica (pot dir-se igual de molts socialistes i de molts eurocomunistes). Dels altres, dels partidaris del socialisme real, nocal parlar gaire: cada jorn es fa més evident que consideren ja per sempre les formes de pseudoparticipació encobridores del totalitarisme com a realització de la democràcia socialista.

I, tanmateix, en les darreries del segle XX, malgrat les infructuoses i amargues experiències acumulades, cal repetir una vegada més que ens cal una democràcia més autèntica. La crisi dels sistemes parlamen-

taris, cada cop més impotents front als executius, l'administració civil i els grups de pressió militars, la massiva desconfiança en la delegació que expressa el fenomen de l'abstènció electoral, la constricció de la pluralitat política per influència del poders concentrats, etc., anuncien que la forma de la democràcia assajada des de 1945 s'enfronta amb nous i grans problemes.

Tan grans que, segurament, per tal de salvar la democràcia en general, caldrà fer una nova democràcia. I, tal i com es planteja el problema, els vells ideals socialistes tornen a ser completament vigents. Puix caldria que la nova democràcia fos menys "estatal", amb la descentralització, la desconcentració i la tornada a la gestió directa per la comunitat de molts afers. I caldria que fos, en bona mida, democràcia dels productors, autogestió, car la concentració econòmica fa impensable la continuació per molt de temps d'un poder polític mínimament independent. I caldria, finalment, que fos directa, amb la possibilitat que els ciutadans i ciutadanes decidissin personalment, no per delegació, molts dels problemes importants.

L'autoorganització conscient de les classes subalternes de la societat actual, base de la vella es

perança socialista relativa a una democràcia alternativa, és la condició bàsica per a enfrontar el buidament dels sistemes reguladors de les llibertats i dels drets d'avui.

Caldria bastir, en primer lloc, un continuum d'institucions representatives, des dels nuclis centrals dels estats fins als nivells més propers a la base social, amb una corresponent distribució de competències (descentralització política, principi autonòmic). Perquè és inútil el discurs sobre la condició complementària de la democràcia representativa i la directa si una i altra continuen existint en la forma de l'oposició i la separació, si la primera s'identifica amb l'estat i la segona roman externa a l'estat, si la relació d'ambdues reproduïx la separació estat-societat civil: un estat "penetrat de societat civil" és un estat que, molt embrionàriament, molt incipientment encara, comença a esdevenir superflu. Perquè "la participació activa en la vida política requereix un màxim de descentralització a nivell industrial i polític"³⁴⁴, com ha dit un crític gens sospitós de tradicionalisme qui, sense inhibicions "realistes", ha afegit: "les funcions governatives no han de ser delegades als estats, els quals

no són més que un conglomerats enormes, sinó a administracions locals relativament reduïdes, en les quals els individus puguen encara conèixer-se i jutjar-se recíprocament, i, per això, participar activament en les decisions que fan referència a la problemàtica de llur comunitat"³⁴⁵.

Caldrien mecanismes autogestionaris, a l'economia i la política. Fromm ha demanat "de conferir més poder a petites seccions en l'àmbit de tal o tal empresa, i dividir les empreses gegantines en petites entitats"³⁴⁶. Caldria organitzar les "respostes a la crisi de desorganització social" que "expressen creixents necessitats humanes de participació i comunitat"³⁴⁷. Caldria comprendre que "ni els antics ni els nous buròcrates poden coexistir amb un sistema de democràcia participativa, perquè l'esperit burocràtic és incompatible amb l'esperit de participació activa individual"³⁴⁸, que l'administració no burocràtica és possible, a condició de considerar la capacitat de reaccionar espontàniament de l'administrador, i de no fer un fetitxe de l'es talvi d'esforços³⁴⁹. Caldria, en definitiva, trencar amb el principi del rendiment a l'administració (principi la realitat del qual és avui, per altra banda, tan discutible) i , alhora, amb els privilegis de l'adminis-

tració.

Caldria, finalment, posar en pràctica, assajar noves formes de participació directa en les decisions. No cal cap coincidència amb el desfermat panlossisme tecnològic d'un Toffler per tal d'acceptar que algunes de les seues suggerències sobre noves formes de democràcia són molt més asenyades, per tal de coincidir amb algunes de les seues imaginatives indicacions sobre la democràcia del segle XXI ³⁵⁰. Quan escriu, per exemple, que "la fallida de la negociació, l'embús decisional, la cada cop més greu paràlisi de les institucions representatives significa, a llarg termini, que moltes de les decisions que ara són preses per nombres pettis de pseudorepresentants caldrà possiblement que tornen gradualment cap al propi electorat" ³⁵¹, cal reconèixer que mostra una bona percepció de les coses i una bona valoració sobre el camí de la solució. I cal reconèixer que l'afirmació sobre l'existència de possibilitats tecnològiques al respecte és igualment suggerent. Quan narra la reunió del "primer ajuntament electrònic del món", per exemple, on els habitants de Columbus (Ohio) podien votar sobre propostes de la comissió local de planificació i participar als debats des de ca

sa seua, cal acceptar que aquest és un futur possible i, certament, difícil, però més desitjable que l'anunciat per la passiva perllongació de les desgastades institucions del present.

Però tot això no seria més que una manipulació encara més gran si, simultàniament, no augmenten les formes directes de comunitat humana. Perquè vivim en l'època de la pseudoparticipació.

Tothom, des de tots els poders, ens demana que participem. Ens recordem que pugen la inflació i l'atur per manca de participació nostra, que la ciutat i els boscs s'embruten per manca de participació nostra, que l'aire és irrespirable per manca de participació nostra, que l'administració s'atura i es bloquetja per manca de participació nostra. I se'ns demana sempre una pseudoparticipació consistent en col.laborar amb la realització de decisions preses per altres sense cap participació nostra. I s'assaja de convertir aqueixa pseudoparticipació en nous mecanismes d'alienació i d'integració.

Primer que res cal denunciar aqueixa mentida. Perquè la pseudoparticipació amb joguines electròniques seria potser més entretinguda, però igualment falsa.

Sense això, sense organització social real, les noves possibilitats de participació, derivades de l'excedent de consciència, de l'augment del temps lliure i de les noves condicions tecnològiques, quedarien en no-res.

Descentralització, autogestió, participació.

Heus ací el programa mínim de l'altra democràcia, que no és negació sinó preservació i superació de la d'avui.

14.

CRISI DE CIVILITZACIÓ.

"Sols si sabem que hem baixat realment a les regions infernals on no ens espera més que "la mort de la societat i... l'extinció de totes les relacions civilitzades", podrem reunir el coratge i la imaginació necessaris per al "cagpirament de les coses", per a una metanoia". 352

E. F. Schumacher

"L'home està arribant ràpidament a una situació en la qual no sols pot canviar totalment les condicions de vida al nostre planeta sinó, a més a més, fer que esdevinga inhabitable per sempre." 353

P. Kapitza

Hom parla de crisi de civilització. L'expressió ha fet fortuna i sovinteja en anàlisis comunistes i, en general, en la literatura radical. El seu significat, però, mai no s'ha aclarit massa. De vegades, parlar de crisi civilitzatòria és una forma de suggerir que l'actual problemàtica mundial remet a quelcom més que una crisi econòmica "tradicional", a quelcom **relacionat** amb la pròpia existència de la humanitat, les estructures del treball, els valors morals o fins i tot la base antropològic-cultural (o potser amb totes aquestes coses alhora).

Habermas fou un dels primers que assajà un examen sistemàtic de les tendències de crisi del capitalism

me madur, basant-se en el següent esquema:

LLOC D'ORIGEN	CRISI DE SISTEMA	CRISI D'IDENTITAT
sistema econòmic	crisi econòmica	-
sistema polític	crisi de racionalitat	crisi de legitimació
sist. sociocultural	-	crisi de motivació

354

Sense cap fidelitat a l'anàlisi habermasiana, i limitant-nos a una simple agregació de factors, podríem dir que la crisi actual té un abast relatiu -almenys- a totes les qüestions següents:

Problemes derivats de la relació població-recursos-medi ambient³⁵⁵. Desenvolupament de la revolució científica i tecnològica: una "revolució de l'estructura i la dinàmica de les forces productives"³⁵⁶. Una nova divisió internacional del treball³⁵⁷. Canvis en la divisió social i el propi contingut del treball, que fan possible identificar una tendència per la qual "la plena automatització eliminarà a llarg termini el treball humà en el sentit tradicional de la paraula"³⁵⁸. Elements de crisi econòmica localitzables al mercat de treball i al sistema monetari, l'ordre econòmic mundial, les estructures industrials i les reglamentacions estatals³⁵⁹. Pro

bles de dèficit de racionalitat del sistema polític, per tal com "l'aparell estatal no està en condicions d'assegurar les suficients prestacions de control positiu per al sistema econòmic"³⁶⁰ i problemes "d'un procés de legitimació que procura la lleialtat de les masses, però que al mateix temps n'evita la participació"³⁶¹. Incapacitat de l'estat-nació com a forma d'articulació de les relacions internacionals i de concreció material de la dialèctica nacionalisme-internacionalisme³⁶². Crisi dels sistemes reguladors de les relacions interpersonals, singularment del patriarcat, institució recolzada en dos principis fonamentals: "el mascle ha de dominar la femella i el mascle de més edat ha de dominar el més jove"³⁶³. Finalment, crisi del principi del rendiment, de l'individualisme possessiu, de l'augment de la fe en la ciència, de la moral universalista o de l'art modern; en síntesi: crisi cultural i de motivació per "noves necessitats"³⁶⁴.

I tot açò marcat per l'amenaça nuclear, que ha restat fora de l'enumeració perquè no és pròpiament una disjuntiva de la civilització, sinó de l'espècie. És possible que l'última guerra no acabàs amb totes les formes de vida sobre la terra, és fins i tot possible que

no acabàs amb tots els elements de vida i cultura humans, però és segur que crearia una situació en la qual el debat sobre la crisi civilitzatòria ja no tindria cap sentit.

Feta la llista, més o menys acuradament, convé afegir que ni tan sols la desinhibició metodològica que permet la forma assaig, tan abusivament emprada al llarg d'aquest treball, podria justificar l'intent de fer una síntesi d'aquest munt de problemes sense més reursos que una informació bibliogràfica limitada i una encara més limitada imaginació sociopolítica. Sí voldria dir que, segons jo veig la cosa, la reconstrucció del projecte socialista, pel que fa a la seua dimensió teòrica i a la seua realitat pràctica, depén en bona mesura de l'augment de la sensibilitat envers aqueixos problemes i de l'augment de la capacitat de formular síntesis lligades a les lluites socials i als valors més resistents de la voluntat emancipatòria. I afegir que, segons crec, el temps a l'abast per a tal tasca ja és curt.

Dit això, limitaré aquest capítol final a tres objectius: la formulació d'algunes observacions sobre la noció de crisi de civilització, l'examen (en termes molt generals) de certs elements d'aquesta mateixa que

em semblen particularment significatius i l'enunciat d'algunes propostes sobre les realacions entre la crisi civilitzatòria, les lluites socials i al pluralitat de models de societat possibles.

Qüestions de concepte.

La manca de claredat dels usos habituals de la noció de crisi de civilització és deguda a la multiplicitat gairebé inextricable de les tendències operants a les nostres societats, i també a les notables imprecisió i equivocitat que el terme "civilització" ha tingut i té encara en la teoria social.

Civilització, segons algunes versions, és: "El conjunt dels mitjans col·lectius a l'abast de l'home per tal d'exercir un control sobre si mateix, créixer intel·lectualment, moralment i espiritualment. Les arts, la filosofia, la religió i el dret serien doncs els elements bàsics de la civilització"³⁶⁵. Aquesta orientació és identificable en algunes formulacions que, en parlar de crisi de civilització, semblen voler donar a entendre que els conflictes actuals no són sols econòmics sinó també relatius a la cultura, a la moral, a les relacions personals, etc. La crisi seria, doncs, de civilització, a més de ser econòmica, per tenir aquestes característi

ques (de vegades enteses dogmàticament com a característiques adicionals).

Altres apliquen la noció de civilització "als mitjans que serveixen les finalitats utilitàries i materials de la vida humana col·lectiva (...) el progrés de les condicions físiques i materials del treball, de la producció, de la tecnologia"³⁶⁶. Així és possible descriure com canvis civilitzatoris, per exemple, les anomenades revolucions industrial i científico-tècnica. El concepte de "crisi de civilització", llavors, denotaria "una mutació completa de l'estructura de les forces productives, és a dir, de la base sencera de civilització de la vida humana"³⁶⁷.

Per altra banda, sociòlegs i antropòlegs contemporanis han emprat sovint els termes "cultura" i "civilització" com pràcticament intercanviables, segons una tradició que es remunta a Taylor. (No entraré ara en aquesta qüestió. Sols diré que em sembla necessari de mantenir la distinció per tal de resoldre alguns dels problemes analitzats més endavant, per exemple, els relatius a una definició de l'internacionalisme com projecte d'una comunitat de nacions lliures o, dit altrament, d'una pluralitat de cultures sobre una base civilitzatòria co

muna, definició sense la qual em sembla difícil concebre alternatives a una o altra modalitat d'imperialisme.)

Malgrat aquestes distincions metodològiques, en la pràctica, l'estudi de les civilitzacions antigues s'ha ocupat de trets molt diversos de la realitat social. "Per avaluar el grau de civilització d'una societat són emprats, com a criteris, l'eficiència interna, l'avanç tècnic i el científic i el desenvolupament de l'escriptura, així com la institucionalització de l'ordre moral, l'heterogeneïtat orgànica (és a dir, la diferenciació funcional de subcultures: l'alta i la baixa, la urbana i la rural, etc.), la complexa divisió del treball i la concentració dels poders polític i econòmic"³⁶⁸. Seguint aquest costum, s'entendrà ací per base civilitzatòria les estructures fonamentals de la tecnologia i la divisió del treball, dels sistemes polítics i de les institucions reguladores de les relacions interhumanes. Una crisi de civilització, doncs, serà un canvi generalitzat d'aqueixes estructures.

Les innovacions tecnològiques són dades significatives que permeten la identificació de canvis de la base civilitzatòria (i així hom parla, per exemple, de revolució neolítica o de revolució industrial). Als efectes d'aquest treball, entenem que el canvi tecnològic és

una condició necessària del canvi civilitzatori però no suposem cap determinisme: "civilització industrial", per exemple, voldria dir maquinisme, especialització del treball, estat-nació, urbanització, família nuclear, etc. El procés de canvi civilitzatori s'entén com a totalitat.

Dit açò, la pregunta per la crisi de civilització contemporània significa, més exactament, açò: ¿Hi ha, o no, tendències bàsiques de canvi en l'organització tècnica i en la divisió del treball? ¿I en les estructures del poder? ¿I en les institucions reguladores de les relacions interpersonals?

Segons crec, la resposta a les tres preguntes ha de ser afirmativa. Les seccions següents tractaran d'esbossar aquestes respostes, enllestint-les amb algunes opinions sobre les noves condicions de la disjuntiva emancipació-opressió, de la disjuntiva socialisme-barbàrie.

¿Capitalisme sense proletaris?

"Donat un progrés de la productivitat industrial fins al punt que sols un terç de la població participa directament en la producció material, i no dos terços com abans, aleshores un terç proporciona els mitjans perquè visca la totalitat, mentre que abans hi calien els dos terços (...). Siga com siga la contradicció de classes,

tota la nació necessitaria sols ja un terç del temps per a la producció directa, mentre que abans li calien dos terços. Si la distribució fos igual, tothom tindria ara dos terços del temps per al treball no productiu i per a l'oci. Però en la producció capitalista tot sembla contradictori i és contradictori." ³⁶⁹

K. Marx

Forces productives són, segons les indicacions dels Manuscrits i dels Grundrisse, almenys les següents:

a) materials: el cos humà, la terra, l'energia, els materials naturals; b) socials: cooperació i divisió del treball, màquines i tecnologia, aplicació de la ciència, habilitat del ser humà, caràcter col·lectiu de la producció, mitjans de comunicació, masses de població, mercat mundial, ...

Un dels primers estudis sobre els canvis en l'estructura i la dinàmica de les forces productives resultants de la revolució científica i tècnica sintetitzava així les seues conclusions:

a) El desenvolupament dels instruments de treball supera els límits de les màquines mecàniques, i fa d'aqueixos instruments estructures de producció autònomes.

b) La revolució industrial sols va modificar

les proporcions dels materials tradicionals (ferro, fusta, matèries primes agrícoles, etc.). En canvi, la revolució científica i tècnica introdueix moltes novetats relatives als objectes de treball.

c) Desapareixen progressivament les funcions de producció directa realitzades per la força de treball simple. La tècnica va substituïnt l'home en les funcions directes d'execució, de mantenció, de manipulació i de regulació. Així canvia radicalment l'aspecte subjectiu de la producció, que havia romàs invariable durant segles.

d) Noves forces productives socials s'incorporen al procés directe de producció (la principal és la ciència i les seues aplicacions tècniques), amb el consegüent desenvolupament de les forces humanes, rerefons de tota activitat creadora³⁷⁰.

D'aquestes quatre tendències de canvi deriven problemes socials. Les dues primeres, per exemple, s'han manifestat a través de tecnologies intensives en energia i capital constant, amb conseqüències ecològiques i socials que han estat analitzades anteriorment. Ara s'examinaran alguns efectes relatius al desplaçament massiu de força humana de treball fora del procés productiu i,

en la secció següent, els elements lligats a les noves formes de la divisió del treball.

La tendència a "l'eliminació en bona mesura del treball humà en el sentit tradicional de la paraula"³⁷¹ ha estat ja reconeguda per molts observadors. Schaff, per exemple, és tallant: "ningú, conscient de la tendència del món, no podrà negar que disminuirà la necessitat de treball físic, i que la jornada laboral serà cada vegada menor en els camps de la producció i els serveis tradicionals"³⁷². A finals dels seixanta, i situant la fase d'automatització completa cap a la tercera dècada del segle vinent, l'equip de Richta va formular la següent previsió:³⁷³

QUADRE 1

És innegable el caire especulatiu d'una prospectiva d'aquest tipus. Però, al marge del seu possible encert, ens permet de reconèixer una tendència efectivament existent a la separació entre l'activitat dels sers humans i la producció directa de llurs condicions materials de vida. I crec que ningú no gosaria negar que un canvi de tal abast és, realment, un canvi en la pròpia

PRODUCCIÓ BASADA EN	OBRERS NO QUALIFICATS	OBRERS ESPECIALITZATS	OBRERS QUALIFICATS	QUADRES MITJANS	QUADRES SUPERIORS
a) Principi industrial tradicional					
a) Sèries de màquines uni- versals	15	20	60	4	1
a) Cadena mecànica	-	57	33	8	2
b) Principi automàtic					
b) Automatit- zació parcial	-	38-3	44-55	13-30	4-12
b) Automatit- zació completa	-	-	40-0	40-60	20-40

QUADRE 1. Richta, R. La civilización..., cit., p. 158.

base de la civilització.

En la secció següent explicaré perquè no crec que, en condicions capitalistes o estatalistes, l'esmentada teoria pugui materialitzar-se linealment. Vull centrar-me ara en quatre problemes relatius a una consideració global de la qüestió:

a) La disminució del temps de treball socialment necessari per a la producció material implica un creixement de l'excedent de capacitats humanes.

b) En condicions capitalistes, el desenvolupament d'aquesta tendència significa augment de l'atur. La forma social directa de l'excedent de capacitats és la de l'exèrcit en reserva.

c) És previsible un progressiu desplaçament del centre dels conflictes socials cap a l'exterior del sistema productiu.

d) La contradicció entre les capacitats excedents i la seua forma social com a exèrcit de reserva pot resoldre's en la producció d'un excedent de consciència (és a dir, en autèntic alliberament de capacitats humanes), però també en simple desplaçament d'aquestes (és a dir, en "una cruel destrucció massiva de les capa

citats i potencialitats humanes" ³⁷⁴).

Segons Schaff, en la societat resultant de la "revolució" de la microelectrònica, les ocupacions humanes seran la investigació, l'art, els serveis socials -educació, sanitat, assistència jurídica-. l'assistència social i civil, l'organització de l'oci i les activitats tècniques ³⁷⁵. Tanmateix crec que, abans de llançar-se a la formulació d'utopies sobre un món de sers humans creatius, alliberats del treball productiu directe, és més realista assumir que, pel moment, la tendència d'evolució de les forces productives sols assegura un excedent de capacitats humanes, un desplaçament massiu de forces de treball. La qual cosa no implica automàticament la substitució de les activitats rutinàries i alienants per ocupacions creatives.

Una conseqüència versemblant d'aquesta situació és la reducció numèrica -en termes relatius i, probablement, també absoluts- de la classe obrera industrial, del proletariat. El fenomen s'ha observat ja, des de fa anys, als països més desenvolupats. Hom podria pensar que, a escala mundial, la industrialització dels països endarrerits ³⁷⁶ podria compensar aquesta tendència. Tanmateix, és raonable pensar que "amb l'automatització, la

mà d'obra més barata és l'absència de mà d'obra"³⁷⁷ i, per tant, que l'atur estructural conegut pels països industrialitzats assolirà nivells més greus a escala mundial (potser amb efectes catastròfics, com d'altres problemes).³⁷⁸

Fins i tot si acceptem que a un nivell elevat d'automatització pot ser més interessant econòmicament estalviar capital i materials i emprar mà d'obra³⁷⁹, tot indicà ara que el trajecte fins a tal situació serà llarg.

El que sabem fins ara ens permet de preveure una reducció del temps de treball socialment necessari per a la producció de les condicions d'existència i, per tant, un increment de les capacitats humanes excedents i, per tant, una major plasticitat social o més grans possibilitats de canvis orgànics. Però res no ens assegura que aqueixos canvis seran cap a una societat igualitària de sers humans lliures. Pel contrari: el capitalisme sense proletaris és més que possible; és el futur més probable.

L'atur és, per a molts, la nafra més greu de les nostres societats. És pràcticament impossible, a ho res d'ara, delimitar quina part n'és deguda a l'estagna_{ció} econòmica, quina part a les inversions de reestruc-

turació i quina a la tendència històrica a la substitució del treball humà. Tanmateix, sembla raonable afirmar que la reducció del temps de treball socialment necessari és àmpliament independent de les condicions per a un eventual relançament del creixement i, per tant, que sense canvis radicals en la distribució del treball no és gens previsible l'eliminació de l'atur.

Al cap dels setantes, Herbert Marcuse ja va parlar de "l'amenaça de desocupació tecnològica que ni tan sols la més opulenta societat serà ja capaç de compensar mitjançant la creació de encara més treball improductiu i parasitari"³⁸⁰. Segons Abendroth, "les noves forces productives (...) amenacen de fer cada cop més superflu el treball manual (la qual cosa vol dir, dins d'un sistema capitalista tardà, que amenacen amb la producció d'una creixent desocupació estructural...) i amb el trencament de l'equilibri de la societat"³⁸¹. Per a Lamborghini, "tots els recursos es concentren en les (inversions) destinades a l'estalvi de mà d'obra i energia (...) sembla improbable que aquesta situació canvie la dècada dels anys 80"³⁸². Fröbel, Heinrichs i Kre^{ye} han afirmat que "en un número cada vegada més gran de branques industrials dels països més industrialitzats d'Occident s'anuncien reduccions en la producció, exe-

cèdents de capital, reduccions en la jornada de treball i despatxaments massius"³⁸³. Segons Nora i Minc, per la influència de la telemàtica i l'automatització, "els serveis reduïan personal i les gran empreses industrials es desenvoluparan amb personal constant"³⁸⁴. Per a Friedrichs: " Com a resultat del progrés, molts països avançats que ja pateixen elevats nivells d'atur no seran capaços de reduir-los"³⁸⁵.

D'entre les causes actuals de la desocupació, algunes (inlfació, disminució de la demanda d'articles perdurables, empitjorament del comerç, baixes taxes de creixement) podrien ser contrarestades per mesures de política econòmica o per l'evolució del cicle. Altres, en canvi, semblen de naturalesa estructural (la nova tecnologia , el creixement democràtic, el preu en alça de l'energia i les matèries primeres)³⁸⁶. Cal afegir que, a diferència del que s'esdevingué en anteriors períodes de reestructuració tecnològica (amb fenòmens de desocupació causats per la introcució de tecnologia perfeccionada amb la finalitat d'augmentar la productivitat i estalviar mà d'obra, però superats posteriorment mitjançant una intensificació del treball humà), ara són **previsibles desplaçaments no reabsorbibles** -a causa de les particulars característiques de l'automatització i

la computerització en tant que els processos de substitució de mà d'obra per capital ³⁸⁷. Així, àdhuc en condicions de relançament, cal esperar "un enorme increment del volum d'output, acompanyat d'una disminució del volum d'ocupació"³⁸⁸.

En aquestes condicions, i almenys a curt termini, el vell argument patronal segons el qual els treballadors han d'acceptar reduccions del salari real per tal d'afavorir l'augment de la inversió i la consegüent creació de llocs de treball és particularment falag. El fet és que una part important de les capacitats d'inversió així generades serien dedicades a la reestructuració i la reconversió tecnològica, amb el resultat, no de la creació d'ocupació, sinó del desplaçament d'enca-més força de treball. A Espanya, per exemple, hem vist darrerament, com a fenòmens simultanis, la reducció dels salaris reals i l'augment de l'atur (segurament, la causa no és sols l'apuntada però, segurament també, la seua incidència és més gran del que hom sol acceptar).

Per altra banda, ja no és gens plausible la tasi que l'atur pot compensar-se mitjançant la creació de més treball improductiu, segons la tendència històrica de la societat capitalista que ja va descriure Marx³⁸⁹.

En el seixantes, alguns informes americans ³⁹⁰ aconsellen de compensar la desocupació tecnològica amb una industrialització extensiva artificialment provocada per l'estat. És possible que polítiques socialdemòcrates tracten de fer quelcom d'això. Els efectes a curt termini podrien ser positius però, en qualsevol cas, sen se eliminar el cercle viciós de producció i malbaratament propi d'un sistema on tot sembla contradictori i ho és.

Per això, és ben escaient el comentari Rich-
ta: "¡Quina paradoxa més gran: s'empren la tècnica més moderna per tal de crear noves ocasions per a un treball inútil! ¡Mantenen la utilització industrial de l'home quan la tècnica permet d'abolir-la! Volen preservar, "en interès dels homes", el treball simple tradicional -que és un feixuc poder sobre l'home- (...). L'alienació que rau en el treball és, així, portada al límit de l'absurd: els homes, preocupats per no esdevenir superflus, mante nen el nivell de treball que llurs pròpies forces creadores fan cada cop més superflu"³⁹¹.

Amb independència de les possibles variants immediates, sembla clar que sols una redistribució radical del temps de treball socialment necessari -és a

dir, reduccions de jornada obtingudes d'una o d'altra forma- podrà fer front a l'amenaça de desocupació estructural.

Així, les capacitats excedents eixirien de la gàbia de l'exèrcit laboral de reserva on romanen empresonades, i esdevindrien disponibles per a la seua transformació en consciència excedent, és a dir, en capacitats d'organització i autoregulació social en estat pràctic. Tanmateix, aquesta és sols una possibilitat. En condicions capitalistes, és més probable que la desocupació estructural genere un subproletariat de desocupats permanents, marginats del procés productiu i mantinguts amb subsidis, arribant fins a la configuració d'una quasi-classe.

Un efecte important de la reducció del temps de treball socialment necessari és el desplaçament de les contraposicions i les lluites socials a l'exterior del sistema productiu. Ens hem acostumat a veure un món on la relació econòmica bàsica, l'establerta entre el capital i el treball assalariat, era també la relació social fonamental, configuradora de l'ordre social global, de les lluites de classes, dels conflictes polítics. D'ahí ve bona part de les determinacions que han concreu

tat el pensament socialista des de fa segle imig: la centralitat dels fets econòmics, la classe obrera com a portadora privilegiada del projecte d'emancipació, etc.

Ens enfrontem ara a la perspectiva de que la contadicció entre el capital i el treballasslariat arribe a la seua solució històrica a través de la desaparició d'aquest, és a dir, que la classe dels obrers deixi de ser " la classe ^{més} nombrosa i més la útil" ³⁹² (que així la va descriure una vegada, amb belles paraules d'homenage, Flora Tristàn).

Tradicionalment, els marxistes han considerat que aquesta situació d'un capitalisme sense proletaris és un pur impossible històric, i alguns n'han deduit que l'automatització és un porcés que per se demana socialisme. Així, segons Richta, "els convis que van produint se en la base material de la via de l'home ("revolució cibernètica") tenen una qualitat nova que els fa incompatibles amb la civilització insdustrial actual i ans les possibilitats del sistema insdustrial del capitalisme" ³⁹³.

Tanmateix, no hi ha res de lògicament impossible en una producció totalment automatizada i de propie

tat privada (i això seria, en el límit, un capitalisme sense proletaris). Marx va identificar capitalisme amb explotació i, efectivament, el capitalisme no ha estat fins ara més que una forma històrica de producció basada, com les anteriors, en l'explotació de força del treball humana. Però el lligam entre propietat privada i explotació desapareix si ja no hi ha cap treball humà necessari per a la producció. Segons Marx, o segons allò que alguns han llegit en Marx³⁹⁴, aquesta situació és impossible en condicions capitalistes, en virtut de consideracions relatives a la taxa de benefici. Però, segons crec, aquestes consideracions són necessàries per a la teoria.

Podem fer especulacions sobre la substitució massiva dels blue-collar i els white-collar pels iron-collar (és a dir, pels robots, la "nova classe obrera" que fins fa quatre dies no ho fou només de les novel·les de ciència ficció i que avui és ja la experiència quotidiana dels obrers humans de les cadenes de muntatge). Podem imaginar sucoses interrogacions per als dogmàtics (¿quin serà aleshores el subjecte revolucionari? ¿caldrà promoure la dictadura del robotariat?, etc., etc.). Podem formular precipitats adéus al proletariat. Però tot açò tindria molt poca relació amb les realitats que

anem a viure encara llargament.

Sí és important, en canvi, adonar-se de com la centralitat de les lluites socials internes al sistema productiu va cedint terreny a lluites socials externes, marginals (és a dir, marginals a la producció capitalista) i de com, per tant, el futur de les alternatives de la societat -i el futur del projecte socialista- depèn més i més de conflictes i grups socials configurats fora de la contraposició entre el treball assalariat i el capital (fins i tot si -com sens dubte serà el cas- bona part dels integrants d'aqueixos grups són també treballadors assalariats). Així, si entenem per classes les forces participants en els conflictes socialmen bàsics, esdevé legítim parlar no sols dels obrers sinoó també de les dones, els joves, els qui són pacífics com les colomes i els amics del arbres com a noves classes subalternes (és a dir, classes sotmeses a relacions de dominació -patriarcalisme, exterminisme, productivisme destructiu- cada cop més centrals per a l'evolució social).

El veritable interès de la hipòtesi d'un capitalisme sense proletaris no rau tant en la seua eventual realització com la seua col.laboració a un millor comprensió de com 'una anàlisi purament econòmica ja no

permet d'establir prognosis"³⁰⁵, de com és possible que la propietat privada dels mitjans de producció continue éssent el determinãt bàsic de totes les relacions socials i que, malgrat això, els qui prediquen una revolució alhora de la majoria i exclussivament proletària estan indefugiblement condemnats a l'absurd.

Finalment, podem fer un intent de formular una categoria general per les contradiccions socials "externes al sistema productiu". Més o menys així: A les societats d'industrialització avançada i automatització incipient, la contradicció capital-treball assalariat és acompanyada per altra, establerta entre capacitats excedents i la necessitat del sistema de mantenir-les en la forma passiva d'exèrcit laboral de reserva.

Així en fa possible parlar, per exemple, d'una contradicció de l'ensenyament, conseqüència de l'alliberament massiu de força de treball jove, establerta entre la creixent demanda social d'instrucció i les necessitats d'ajustament entre el sistema educatiu, el sistema productiu i les expectatives de status. O de la contradicció del lleure, establerta entre les capacitats humanes susceptibles de realitzar-se en activitats d'autoorganització social i la reacció del sistema mitjançant

una indústria de l'alienació massiva destinada al manteniment d'un model de societat basat en la combinació del mercat i l'administració. Etc., etc.

Les preguntes pel subjecte revolucionari, és a dir, per l'estructura de necessitats que exigeix una alternativa de societat, deuen respondre's en funció de la situació concreta de l'articulació de les forces socials. Els centres, els eixos sols poden determinar-se en funció del grau concret d'alienació per relació al sistema dels grups socials alternatius.

Resumint: hi ha contradicció perquè res no assegura que l'excedent de capacitats siga sense més examplament dels subjectes revolucionaris. La contraposició entre capacitats excedents i reserva laboral pot conduir al naixement d'una veritable consciència excedent de les classes subalternes, però també a un sistemàtic malbaràment de recursos humans de dimensions sense precedents.

Divisió del treball i lluites de classes.

"Bonic socialisme el que eternitza la professió de peó!".³⁹⁶

F. Engels

La literatura sobre la revolució científica i tecnològica ha estat massa sovint carregada d'un injus-

tificat optimisme al voltant de les potencialitats alliberadores del canvi tecnològic (de l'automatització, so bretot). Així, s'ha pensat que aqueix canvi implicaria una transformació qualitativa de la força de treball, des del treball manual directe al treball d'investigació, aplicació i control. S'ha esmentat abans la previsió de l'equip Richta, qua calculava, aproximadament per a l'any 2020, la pràctica extinció de totes les formes de treball no tènic.

Aquesta creença ha generat expectatives de ràpida superació de les formes tradicionals de la divisió social del treball, amb formulacions com les següents:

"... l'aplicació cada vegada més àmplia de la ciència i el reflux cada com més net de l'activitat simple, impliquen noves possibilitats tècniques de superar la divisió tradicional del treball, principalment el tren cament entre el treball d'execució i el de direcció, en tre el treball físic i l'intel.lectual. Aquest fenomen comportaria per una banda la desaparició dels intel.lectuals com a capa especial, exclusiva; per altra banda originaria un canvi essencial en el caràcter de la clas se obrera; i, en general, una mutació pregona en la relació entre l'home i la seua professió." 397

O, segons un altre autor:

"A conseqüència de l'automatització global de la producció i de la gestió i de la creació de mitjans tècnics que no solament realitzen operacions mecàniques sinó també lògiques, estan canviant radicalment les funcions laborals de l'home. Un important efecte social d'aquesta transformació es que s'hi creen les condicions tècniques i materials per la superació de distincions bàsiques entre treball mental i manual, entre treball agrícola i l'industrial, entre ciutat i camp, entre el sector productiu i el no productiu."³⁹⁸

Efectivament, l'alliberament dels sers humans del treball directe apareix ara com una possibilitat. Tanmateix, formulacions com les anteriors poden entendre's com massa simplistes, com si aqueix resultat fos una conseqüència directa i linial de les innovacions tècniques. La qual cosa ha permès crítiques molt àcides, que han presentat el discurs de la RCT com una nova ideologia de la dominació: "Ce discours, nous començons à le connaître: c'est le nouveau discours du capital: fin prochaine du travail à la chaîne, enrichissement des tâches, direction participatrice par objectif, formation permanente et profil de carrière pour tous, etc."³⁹⁹

Crec que un apropament més acurat a la qüestió obligaria a matisar ambdues actituds, introduint-hi visions molt menys linials. Per exemple, la possible simultaneïtat de l'atur estructural, l'augment de la qualificació de certes ocupacions i la desqualificació d'altres (incloent-hi moltes no manuals), amb el consegüent perill de fragmentació del treballadors col·lectiu. Així, la tendència immediata, més que a una superació de la divisió del treball, ~~podria apuntar a una creixent complexitat de les diferenciacions socials relatives a la divisió del treball dins de la classe eixamplada dels assalariats.~~

Estudis més recents indiquen, per exemple, que "la microelectrònica pot emprar-se per a l'eliminació de quantitat de treballs repetitius que no necessiten gaires habilitats especials i també per a l'standardització i la simplificació de molts treballs qualificats"⁴⁰⁰. Una investigació sobre quaranta aplicacions de robots en una companyia automovilística alemanya va concloure que, per terme mitjà, "un robot va substituir quatre operaris, creant, en canvi, un nou lloc de treball (...). Una tercera part dels llocs creats era d'inferior qualitat que els desapareguts, a causa d'una disminució del contingut"⁴⁰¹

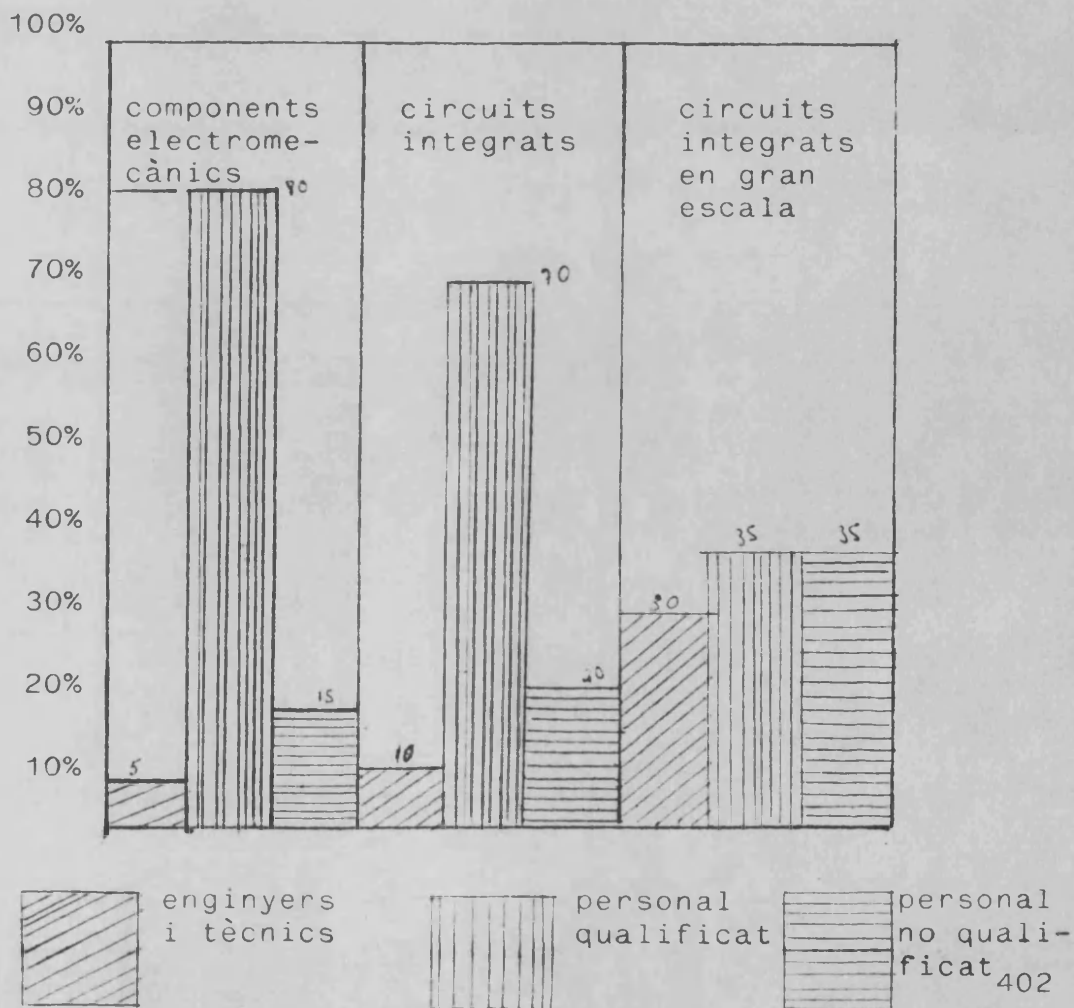
Podem acceptar que l'horitzó de la pràctica

desaparició del treball directe no és cap utopia. Però, almenys d'igual importància, segons crec, és l'anàlisi de les formes socials d'aquesta tendència al llarg del període de transició el qual, àdhuc per a les estimacions més optimistes, com la de Richta, haurà de compredre més de cinquanta anys. Tres de les possibles conseqüències socials em semblen de particular interès per a la problemàtica central del present treball.

Amb la motivació exclusiva d'augmentar la productivitat (és a dir, en condicions capitalistes o amb la forma actual de l'estatalisme), la nova tecnologia augmentarà la polarització de l'estructura de la força de treball. Crearà més treballs d'alta qualificació, més treballs no-qualificats i més atur. Això pot tenir efectes significatius sobre la dinàmica del "treballador col·lectiu". La tradició del moviment obrer ha estat fortament caracteritzada pel paper central del grup dels treballadors qualificats, nombrós i amb "consciència dirigent". Podria ser que ens trobàssem ara amb una tendència a la disgregació d'aquest aglutinant tradicional.

És impossible sense estudis empírics confirmar l'existència d'una dinàmica així. Tanmateix, certes investigacions parcials indiquen que no és gens menys-

preable la hipòtesi d'una fragmentació de la classe treballadora en quatre grups de dimensions aproximadament iguals: els tècnics, els obrers qualificats, els obrers no qualificats i els desocupats, amb les consegüents dificultats d'articulació per manca d'una fracció socialment determinant de la classe. Per exemple, un estudi del canvi en la composició de la mà d'obra en la indústria de components electrònics (és a dir, una indústria tecnològicament d'avantguarda i amb una forta potencialitat de difusió) estableix la següent evolució:



Generalitzar les proporcions concretes és, naturalment, impossible. Tanmateix, sobre la base d'exemples d'aquest tipus, Evans sí creu possible generalitzar la tendència a l'augment del treball tècnic i del no qualificat i a la disminució del treball qualificat i del volum global de llocs de treball. Convé, doncs, examinar les possibles conseqüències d'aqueixa tendència sobre l'organització i la consciència dels treballadors assalariats.

Cal esperar, per exemple, un augment considerable de l'alienació vers el sistema productiu dels desocupats (sobretot dels joves) i dels treballadors reduïts a llocs no-qualificats, amb la possible pèrdua relativa d'un component tradicional de la cultura obrera ("l'orgull dels qui creen la riquesa amb llurs mans"). A l'extrem contrari, és previsible que els treballadors tècnics tendiran cada cop més a l'autodefinició, amb l'eventual reclamació d'una funció dirigent: "L'efectiva incorporació de la RCT al procés productiu equival a la transformació dels treballadors qualificats científicament i tècnica que canvien llur treball per capital en la fracció objectivament dominant dins de la classe treballadora" 403.

És a dir, no sols topem amb problemes quantitius, sinó també amb problemes culturals. Cal preveure una certa erosió de la cultura obrera tradicional (i, per tant, de la consciència socialista) en dues direccions, pels seus dos extrems: d'una part, la marginació (real isubjectiva) dels desallotjats de la producció i la creixent desproporció entre la preparació educativa i la rutinària condició de molts treballs (àdhuc de molts treballs nous: perforistes, etc.); d'altra, el brollar de formes espontànies de consciència tecnocràtica.

Per al moviment obrer (per als sindicats, els projectes polítics i la ideologia), l'assimilació de les subcultures de les fraccions en expansió de la classe treballadores esdevé més i més indefugible.

Fins avui, les actituds dominants al respecte en les diverses tradicions socialistes són molt insuficients. Per exemple, la millor aproximació d'origen comunista (allò de l'aliança de les forces del treball i la cultura) se n'ha anat en orri per manca d'aprofundiments teòrics i de coherència pràctica. Entre els socialistes, s'accepta molt sovint la reducció del fenomen a diverses variants de la teoria funcionalista de les no-

ves classes mitjanes o a la constatació positivista de la dissolució aparent de la consciència de classe.

Convé afegir que el nucli de contradiccions en l'actual transformació de l'estructura de la força de treball ha estat percebut fins i tot pels analistes més motivats per la confiança en les virtuts superadores de conflictes socials de la tecnologia. Així, Richta ha escrit: "...la societat socialista s'enfrontarà a un problema seriós, el de la coexistència i cooperació a llarg termini de dues capes distintes: els qui realitzen un treball creatiu complex i els qui executen operacions simples. Transitòriament, aquestes dues categories de treballadors són de la mateixa utilitat per a la societat; tanmateix, a cadascuna li corresponen interessos, motivacions, necessitats, aspiracions i formes de vida una mica diferents." 404

Richta afegeix que les disparitats no tenen cap caràcter de classe. Però, en realitat, aquesta és una afirmació discutible. Podem arribar a tenir-lo: Aquestes formes de la divisió social del treball podrien arribar a la constitució d'una base social orgànicament subalterna de la tecnocràcia, o fins i tot a una classe tecnocràtica en sentit estricte. La història no està

escrita perquè una de les característiques dels canvis actuals de les forces productives és la plasticitat de les seues conseqüències socials, la seua compatibilitat amb models de societat i formes d'organització de la vida i el treball molt diferents.

Segons Evans, "l'experiència ha demostrat que la microelectrònica pot tenir dos efectes contraris: despolaritzar l'estructura de la societat industrial o augmentar la centralització i la polarització. L'elecció és social o política, no tecnològica."⁴⁰⁵

"Si s'adopta la microelectrònica sols per tal d'augmentar la productivitat, aleshores sí provocarà la polarització de les qualificacions"⁴⁰⁶. Però també és cert que "les experiències d'instal·lació de sistemes alternatius basats en la microelectrònica han revelat les oportunitats positives existents per a millorar altres factors i no sols la productivitat"⁴⁰⁷.

Un comentari del propi Evans ens dona la clau per a una interpretació política de la qüestió: "si la societat és veritablement democràtica, és inconcebible que hi coexistissen certs nivells de vida, consciència política i democràcia, d'una part, i una estructura laboral polaritzada i tayloriana, d'altra"⁴⁰⁸.

La majoria dels teòrics marxistes de la revolució científica i tècnica han suposat que aquesta és incompatible amb el capitalisme. Però, en realitat, els canvis civilitzatoris lligats amb el desplaçament massiu de força de treball i amb la reestructuració de la divisió social del treball són compatibles amb models de societat ben diferents, entre ells amb una forma modificada del capitalisme.

Podem imaginar, almenys els tres següents:

Un capitalisme "sense proletaris", amb extrema concentració de la propietat privada, fragmentació i desagregació dels treballadors assalariats, amb un gros volum de desocupats permanents transformats en un subproletariat parasitari, amb formes molt accentuades d'autoritarisme polític i extrema alienació.

Una societat tecnoburocràtica, sense propietat privada o amb formes subalternes de propietat privada, en la qual la fragmentació entre treball intel·lectual i manual haja assolit una cristallització classista, compatible amb formes autoritàries i amb formes democràtico-representatives de dominació política.

Una societat de transició al comunisme, sense propietat privada o amb formes subalternes de propi

etat privada, amb una nova articulació global dels treballadors assalariats en tant que classe, amb formes flexibles i no polaritzades de divisió del treball i sistemes polítics de democràcia participativa i representativa.

Nacionalisme, internacionalisme.

"La forma clàssica de l'Estat modern és l'Estat nacional".⁴⁰⁹

K. Kautsky

"La nació és allò que hi ha d'històric en nosaltres".⁴¹⁰

O. Bauer

"Les classes dominants no són nacionals, sinó nacionalistes".⁴¹¹

Ber Boròjov

"Non più nemici, non più frontiere

Sui confini rosse bandiere!"

(cançó revolucionària)

L'estat (l'estat -nació) ha estat i és una de les estructures més característiques de la civilització industrial. La forma-estat ha permet el desenvolupament capitalista, amb la constitució de marcats unificats superadors dels entrebancs feudals. "L'era de l'expansió de les nacionalitats i de l'ascens dels nacionalismes és també la de l'arribada al poder de la burgesia"⁴¹². Ha actuat com una mediació fonamental de les relacions

socials, amb efectes contradictoris. I ha fonamentat ideologies extremadament poderoses (amb moments alliberadors -les revolucions burgeses, l'anticolonialisme i l'antiimperialisme, les resistències antifeixistes- i moments d'enorme irracionalitat justificadora de l'opressió -el nazisme, el feixisme...-). Les relacions internacionals -comercials, culturals, polítiques- han estat en bona mesura relacions interestatals. I això, segons sembla, és tan vàlid per al capitalisme com per a l'estatalisme. Hem vist com els dirigents de societats pretensament socialistes prenen decisions segons els criteris més tradicionals de la política de potència o de la raó d'estat, incloent-hi decisions relatives a ocupacions militars i guerres.

La història del nacionalisme ha justificat ben bé l'apreciació de Rosa Luxemburg: "El nacionalisme reflecteix tota mena d'interessos, matissos i situacions històriques imaginables. És un arc del cel, És no-res i és tot; és només l'esforça ideològica; tot depèn de quin siga el nucli determinant"⁴¹³.

És sabut que les relacions entre marxisme i el nacionalisme han estat sempre força conflictives. I no sols pel que fa a la teoria. Aquesta no ha produït massa coses, si exceptuem algunes percepcions dels automarxis-

i la lúcida intuició leninista sobre el potencial alliberador del principi d'autodeterminació dels pobles en el món de l'imperialisme⁴¹⁴. Pel que fa a la pràctica, cal reconèixer que ha abonat massa vegades l'afirmació de Boròjov: " hi ha en totes les èpoques un cert antagonisme entre la consciència de classe i la consciència nacional"⁴¹⁵.

No faré cap repàs d'aquestes relacions. Vull únicament formular algunes reflexions al voltant de tres punts relatius a la relació entre el principi nacional i el projecte socialista en les condicions contemporànies.

a) És ja àmpliament admés -front a l'estaliana anàlisi "per trets"- que "el fenomen nacional no pot ser separat de l'anàlisi de l'Estat"⁴¹⁶. El fet nacional és sempre relatiu als conflictes de classes, a l'articulació de blocs històrics i, per tant, a les lluites pel poder polític, així com al voltant de la seua estructura i la seua organització. Aquest enfocament va permetre a Otto Bauer, el més perspicaç estudiós de la qüestió nacional entre els clàssics del socialisme, lligar la solució històrica dels problemes nacionals a la perspectiva marxista de l'extinció de l'estat: "No és per casualitat -afirmà- si la victòria del socialisme coinci

deix amb la realització del principi de nacionalitat"⁴¹⁷. No hi ha cap casualitat, segons Bauer, perquè "la col·lectivitat socialista s'oposa (...) no sols a l'Estat modern, sinó a totes les formes històriques d'Estat"⁴¹⁸ i perquè "de la mateixa forma que la producció capitalista de mercaderies ha acabat triomfat sobre el feudalisme, i els principis capitalistes de formació de l'Estat i de demarcació de les seues fronteres han acabat imposant-se absolutament (...), desfent les formes feudals de l'Estat, també la societat socialista acabarà realitzant els seus principis de formació i de demarcació de les col·lectivitats (Gemeinwesen) sobre les runes dels antics Estats capitalistes"⁴¹⁹.

Aquestes formulacions prenen la seua inspiració del projecte de mantenir la unitat de les nacions sotmeses a l'imperi austríac mitjançant un sistema d'autonomies. Però, al marge d'aquest concret lligam pràctic, trencaven amb el principi clàssic del nacionalisme burgés ("cada nació, un estat) i oferien una perspectiva concreta a la tesi abstracta segons la qual l'estat nacional és sols "una de les solucions possibles de la qüestió nacional"⁴²⁰. Aquesta visió de les coses diferia també la línia analítica inspirada per Kautsky i continuada per Lenin, per a la qual l'experiència de

que, "al igual com a la nació dominant, a les nacions dominades apareix l'aspiració a crear el seu propi Es tat nacional"⁴²¹, conté en si mateixa el principi de la solució en totes les circumstàncies.

No vull de cap manera suggerir que l'opinió de Bauer (i també, en açò de Luxemburg) sobre el dret d'autodeterminació tinga una validesa universal. De fet, ni tan sols va coincidir amb els fets als països per als quals fou formulada (Polònia, Txecoslovàquia, etc.). És a dir, ni tan sols podem dir que, com a criteri par ticular, concret, fos el millor per a L'Europa central de començaments de segle. A més a més, la resistència a reconèixer sense embuts el dret de les nacions a ser independents, a la sobirania, resistència que de vegades s'ha adornat amb frases "classistes", "internacionalistes" (l'alliberament de les colònies serà la conseqüència de l'accès al poder del proletariat de les metròpolis, etc.), ja acabat massa vegades sent l'aroma teòric de simples concessions de principi als interessos colonialistes de la burgesia de la pròpia nació.

Sí crec, en canvi, que la línia analítica oberta per Bauer pot ser molt productiva de cara a la solució dels conflictes de les "nacionalitats sense es

tat" a l'Europa actual .Aquest conflicte ha renascut amb molta força des dels seixanta. La connexió dels nous moviments de nacionalisme popular amb els corrents antiburocràtica de fons que travessen, a l'Est i a l'Oest, l'Europa d'avui, d'Ucraïna a Còrsega, d'Escòcia a Euskadi o als Països Catalans, seria molt més senzilla i, possiblement, més fonda, si la teorització socialista substituís el criteri leninista d'un altre estat pel criteri antiestatalista bauerià.

b) El replantejament de la temàtica de l'internacionalisme exigeix d'examinar les manifestacions de la mateixa en la història del socialisme. L'internacionalisme hi ha tingut una concreció plenament reivindicable: l'afirmació de la unió de classe dels treballadors contra la guerra imperialista. I ha tingut també manifestacions que crec espúries: El mite del llenguatge universal; les manifestacions de cosmopolitisme proletari abstracte (que "representa la primera i més primitiva presa de posició de la classe obrera front a les lluites nacionals del món burgés"⁴²² i que és hereu del catecisme catòlic i de l'il.luminisme burgés); o, finalment, allò que podríem anomenar "uninacionalisme" (la URSS, pàtria de tots els obrers, etc.) Al cap i a la fi, si el Manifest deia que els proletaris no

tenen pàtria, no era tant perquè fossen aliens a les formes socials de comunitat com perquè el capital els en privava. (De la veritat pregona d'açò podrien sens dubte donar fe milers i milers de treballadors espanyols, italians, turcs, portuguesos, marroquís, etc., qui s'han vist forçats a recórrer Europa sense més bagatge que llurs mans.)

Internacionalisme hauria de ser, en realitat, "distribució de la humanitat en nacions lliures"⁴²³, comunitat (és a dir, "fonda interacció recíproca", segons la definició kantiana) de nacions lliures (lliures les unes de les altres i lliures també de classes i d'estat).

Avui sabem que l'homogeneïtzació universal és una de les característiques de la dominació capitalista (i de la dominació estatalista, tant en la seua forma actual com en la seua eventual forma tecnocràtica). Aquesta tendència unificadora és desigual: "Opera amb una força gairebé irresistible al nivell de les tècniques industrials de producció, en el camp de les formes de consum, "estils de vida", etc. ... Opera amb una força ja atenuada als dominis ideològic i polític. I opera amb una gran feblesa en el camp de l'ús de les llengües."⁴²⁴

En general, podem coincidir amb Samir Amin quan diu: "La tendència a la uniformització és una tendència al reforçament de l'adequació de la superestructura a les exigències de la infraestructura capitalista

(...) És doncs, una tendència reaccionària (...) L'homo consumens (¿universalis o americanis?) no és cap necessitat indefugible..."⁴²⁵

En aquest sentit, el principi nacional és un component del projecte alternatiu, amb una condició: que aquest afirme convençut que "comunisme significa Varietat"⁴²⁶, que el comunisme és també "apologia de la diversitat"⁴²⁷. Diversitat cultural sobre una base civilitzadora comuna, sabent a més a més que aquesta no és necessàriament ni tan sols tecnologia comuna. (Les actuals capacitats de diversificació tecnològica deurien de ser, entre altres coses, aprofitades per a potenciar formes orgàniques de desenvolupament dels països pobres. Hom parla molt, per exemple, de l'energia solar com alternativa per a l'Occident i claudria afegir les moltes aplicacions que serien possibles per a la modernització productiva i l'amillorament de les condicions de vida a moltes comunitats rurals del Tercer Món.)

c) Supraestatalitat i descentralització són els dos pols de la crisi de l'estat-nació a les societats contemporànies.

Kautsky ja va dir que "la concentració i la separació de les societats modernes en Estats nacionals



fou un dels impulsos més importants per al desenvolupament econòmic modern: però, a partir d'un cert límit, aquesta separació esdevingué supèrflua i fins i tot obstaculiza la continuació d'aquest mateix desenvolupament" ⁴²⁸

Setanta anys després d'aquesta afirmació és clar que "en el nou horitzó de la societat mundial que la xarxa global de les possibilitats de comunicació ha creat, han brollat noves formes d'organització supreestatal amb competències i possibilitats de govern quasi estatals" ⁴²⁹.

I, més important, que aqueixes formes institucionals supraestatals són també, de vegades, poders supraestatals: "De la mera inexistència d'un Estat mundial és il·lícit d'inferir la permanència de la sobirania estatal individual" ⁴³⁰. Per a Habermas tres d'aquestes formes d'articulació tenen un efecte limitador de la sobirania i, per tant, contradictori amb la forma-estat d'organització del poder nacional: ^{el desenvolupament de la tècnica armamentista} el desenvolupament transnacional del capital i la instància moral d'un públic mundial ⁴³¹.

Ens troben, doncs, amb una obsolescència de la forma política estat-nació, reforçada, agreujada, pel sorgiment d'una nova problemàtica d'abast global. I amb la necessitat, per tant, d'una reviviscència de l'internacionalisme en els projectes alternatius.

Per altra part, les tendències antiburocràti-

ques apunten a la necessitat de la descentralització, de l'establiment del principi autonòmic, de l'organització del màxim possible de relacions socials en comunitats de "grandària raonable": les funcions de l'estat haurien de consistir "en el màxim augment de l'autonomia, en la creació d'unes condicions en les quals esdevinga possible que un nombre màxim de decisions siguin preses perifèricament"⁴³².

Així les coses, la dialèctica nacionalisme-internacionalisme ha de ser objecte d'una preocupació renovada en el projecte de societat alternativa. La realitat de les pràctiques existents, que han substituït l'antic internacionalisme (limitat pel cosmopolitisme i deformat per les desqualificacions abstractes d'arrel staliniana: "tot nacionalisme és burgès"...), per un pragmatisme més o menys limitat a les fronteres de l'estat-nació, ha de ser superada, obrint camí a un plantejament dels problemes d'abast global i capaç d'integrar els elements transformadors dels moviments nacional-populars, dels programes d'alliberament nacional a la perifèria de l'imperialisme i de construcció nacional a les nacions sense estat d' Occident.

En realitat, el contingut del programa alterna

tiu sobre les qüestions nacionals podria reduir-se a la negació de tot nacionalisme (és a dir, de tota manifestació d'opressió o dominació nacional) si no fos perquè, òbviament, aquest esfrog -antiimperialista, anti-centralista- pot coincidir amb manifestacions nacionalistes dels pobles de les "nacions sense poder". Els partidaris de la transformació social tornarien a equivocar-se amb la malfiança envers aquestes manifestacions en nom de la purea ideològica. Al cap i a la fi, el socialisme finalment realitzat no haurà de ser la superació de les diferències nacionals, sinó sols de l'opressió nacional: l'afirmació d'una "pluritat sense domini". Renner va captar molt bé la incompatibilitat de fons entre estat i nació: "Estat i nació són antinòmics de la mateixa forma que ho són Estat i societat en general. L'Estat és autoritat territorial de dret, i la societat associació de persones de fet." ⁴³³ . Bauer, per la seua part va descriure així la inadequació de fons entre els principis estatal i nacional existent al món burgés: "Però les àmplies masses populars no constitueixen la nació -ja no la constitueixen perquè l'antiga comunitat d'origen ja no les lliga prou, i encara no la constitueixen, perquè encara no estan prou onclofes en la comunitat d'educació del futur. La dificultat de trobar una definició satisfactòria de la nació està, doncs, històricament con

dicionada. I quan s'ha volgut descobrir la nació en la nostra societat de classes, ha resultat que l'antiga comunitat d'origen rigorosament delimitada s'ha desintegrat en una infinitat de grups regionals, i la nova comunitat d'educació en vies de formació encara no ha pogut reunir aquestos petits grups en un tot nacional".⁴³⁴

La temàtica del nacionalsime es lliga igualment amb la característica modificació present d'una antiga equació (la de les contraposicions innovació/conservació i socialisme/capitalisme). Veiem ara com la conservació de certes coses (la naturalesa, la cultura nacional-popular, etc.) front a la dinàmica destructora i homogeneïtzadora del sistema, la transconservació caldria potser dir més exactament, és un element integrant de la perspectiva alternativa.

Diversitat sense dominació, transconservació, autonomia, antiburocratisme, comunitat... Heus ací les categories generals que fan possible una fonda integració del projecte alternatiu universal i els corrents de nacionalisme popular arreu del món.

El problema que ja té nom.⁴³⁵

"La doble maldició que obligava l'home a treballar la terra amb la suor del seu front i la dona a parir amb patiment i dolor, es veuria anul·la

da gràcies a la tècnica, fent que la vida realment humana siga per primera vegada una possibilitat." 436

Shulamith Firestone

"Jo sóc d'aquells qui estimen, no d'aquells qui odien."

Antígona

A l'igual com les formes de producció de la vida material i l'articulació de la dominació política i del dret, també les institucions reguladores de les relacions interpersonals són sensibles a les transformacions civilitzatòries en curs. Les convulsions de l'ordre moral, des de finals de la dècada del seixantes, han tingut una concreció particularment significativa amb el moviment de dones. Com ha dit Rossana Rossanda, "les feministes són la senyal d'una crisi general de les relacions en la nostra societat" 437. Hi ha d'altres senyals, però segurament aquesta és la més pregona i la més significativa.

La majoria de les anàlisis fetes des de l'esquerra, fins i tot des de posicions obertes, "comprehensives" o àdhuc militants, s'han fet sobretot la pregunta: ¿què aporten els moviments que volen l'abolició del patriarcat? És una pregunta escaient. Però, sense dubte, insuficient sense acompanyar-la d'altra: ¿i què neguen? ¿i què està equivocat 438? El que aporten és més aviat evident: el pertinaç recordatori de com s'ha oblidat la

meitat del cel⁴³⁹ . Tanmateix, més important és, probablement, prendre consciència del que neguen: "No és veritat que la cultura de les dones siga un pou del qual hom pot extraure per tal d'enriquir una civilització que fins ara n'era ignorant. No és veritat que, com el feminisme veu l'altra cara del món, si sumem la seua visió a la masculina veurem els dos vessants del planeta. La cultura del feminisme és una crítica veritable i, per això, unilateral, antagònica, negadora de l'altra cultura. No la completa, la qüestiona."⁴⁴⁰

La qüestiona negant, per exemple, la possibilitat de reduir totes les relacions de dominació a causes econòmiques. És cert que, mitjançant l'anàlisi de les funcions de la família en la reproducció de les condicions de producció i, particularment, en la producció i reproducció de la força del treball, s'ha assajat una reducció de la dialèctica sexual^{al} de les classes econòmiques. Així, per exemple, s'ha escrit que la família és "una unitat que té la funció de manteniment i reproducció de la força del treball; és a dir, l'estructura de la família està determinada per les necessitats del sistema econòmic en un període de temps determinat i per a un tipus de força de treball determinat"⁴⁴¹. Aquestes frases són molt coherents amb la tradició i -sobretot-

amb el doctrinarisme socialista, però ¿què dir quan el sistema econòmic formula exigències contradictòries a l'estructura familiar, pressionant d'una banda per la seua disolució en pro del consumisme individual i demanant d'altra el seu enfortiment per tal d'amagar la inclusió forçosa de les dones i els joves en els rengles de l'exèrcit de reserva?

La literatura feminista té sovint un altre punt de partida, segons el qual la família té la funció de mantenir i reproduir el patriarcat, és a dir, la dominació dels mascles adults de l'espècie humana sobre les dones i els joves i que, al capdavant, aquesta forma de la dominació social és tan bàsica com (o més bàsica que) qualsevol altra. Les teoritzacions d'aquesta perspectiva no sempre són fàcilment assumibles. Així, per exemple, la idea de Firestone sobre les tres dialèctiques (la de les classes econòmiques, la de les classes sexuals i la de la cultura), poden considerar-se com una suggerent contribució al replantejament de l'empeta revolucionària i com l'embrió d'un criteri d'explicació històrica, però difícilment com una teoria acabada. O l'afirmació de Millet (segons la qual "totes les formes de desigualtat humana brollaren de la supremacia masculina i de la subordinació de la dona, és a dir, de la

política sexual, que pot ser considerada com la base històrica de totes les estructures socials, polítiques i econòmiques" ⁴⁴²) és, probablement, expressió d'una tesi massa reduccionista. Segurament, l'atribució al patriarcat de tot el mal social és tan unilateral com l'atribució a la propietat o al poder. Segurament, la intuïció del vell Engels lligant des de l'origen les tres formes de la desigualtat fou una intuïció plena de saviesa.

En qualsevol cas, cal dir que totes les temptatives fins ara hagudes de fer tornar la qüestió a la pleta de l'economisme s'han limitat a unglejar la superfície de l'afer. És, per exemple, curiosa la forma de certs "marxistes" minimitzen els arguments antipatriarcal mitjançant la constatació de l'existència de diferències de classe (econòmiques) entre les dones. Certament, la pregunta sobre si lady Astor oprimeix el recol·lector dels seus residus és escaient i, al meu parer, d'òbvia resposta afirmativa. Però fins i tot l'economista més tossut hauria de preguntar-se, si més no, per l'opressió entant que dones de les dones de la classe obrera. És a dir l'error no és indicar que hi han més oppressions, a més de la sexual, sinó utilitzar el fet que lady Astor sí oprimeix els assalariats del seu marit

per tal de mantenir amagades les necessitats d'igualtat i alliberament de (com a mínim) les assalariades del seu marit. És a dir, les preguntes "¿oprimeix lady Astor el recol.lector dels seus residus?" i "¿oprimeix la seua dona el recol.lector dels residus de lady Astor?" (o "¿és lady Astor oprimida per lord Astor?") són lògicament independents. Adues poden tenir -i de fet tenen- respostes afirmatives. Una altra qüestió (encara no resolta, segons crec) és la de si és possible bastir una teoria que fonamente aqueixes respostes, totes dues, sobre els mateixos principis. El marxisme encara no ho ha fet.

Una segona negació és la relativa a la condició mateixa del món dels homes. A tres nivells.

El primer és la denúncia de la falsedat i la injustícia contingudes per la divisió sexual (o dels gèneres⁴⁴³) i consagrades per fòrmules reiterades sense gaire modificació a través dels segles. Fòrmules com aquella de Sant Pau: "L'home és la imatge i la glòria de Deu; però la dona és la glòria de l'home". O de Hitler: "L'home sosté la nació, la dona sosté la família". o allò "més líric" de Tennyson:

"L'home al camp de batalla, i la dona a la llar;
l'home amb l'espasa, i la dona amb l'agulla;

l'home amb cap, i la dona amb cor;
l'home a governar, i la dona a obeïr;
si no és així, regna la confusió".

La denúncia, doncs, de les racionalitzacions amb les quals s'ha acostumat a justificar la triple separació (producció-consum, treball-tasques domèstiques, públic-privat⁴⁴⁴) que ha concretat la desigualtat maculí-femení a les societats històriques. (És indiferent ací, malgrat el seu interès teòric, el debat sobre si l'origen d'aquesta situació és exclusivament social ⁴⁴⁵ o si s'arrela en diferències biològiques ⁴⁴⁶).

El segon nivell és el corresponent a la correlativa exigència d'igualtat, el nivell de l'emancipació ("la demanda de paritat té un nom, emancipació"⁴⁴⁷). La problemàtica hi inclosa respon en general al següent resum: "Savia on feia niu el meu enemic més astut: en l'antiga resistència femenina a decidir pels altres, en la vocació de ser segona, tercera, quarta, marginada però també protegida"⁴⁴⁸.

El tercer nivell, que apunta a la transformació radical de l'ordre social existent i que és l'aportació específica del feminisme més recent, és el de la negació, ja no sols de la falsedat i la desigualtat, sinó "dels rols, de les institucions, dels valors, dels

comportaments que imperen com a normes de la ciutat, sobre la base d'allò que, una vegada més, aporten les dones unides: el lema de l'alliberament". Com ha escrit Millet: "Tot i si acceptem que, donada la fonda separació existent en l'actualitat entre les dues cultures sexuals, sols seria possible d'assolir un equilibri humà mitjançant la col.laboració d'ambdós grups i de la seua fragmentada personalitat col.lectiva, cal adoptar una posició més radical i exigir la disseminació entre els membres dels dos sexes d'aqueixos trets socialment desitjables que fins avui es trobaven únicament adscrits a l'home o a la dona, així com l'eliminació de la bel.li cositat d'aquell i de l'exagerada passivitat d'aquesta" 450.

Tres nivells doncs: Negació de la cultura que creu naturals les desigualtats existents; negació d'aqueixes desigualtats desvetllades en la seua opressiva realitat; negació de l'ordre social mateix i els seus valors, més enllà de la sola exigència d'igualtat dins d'aqueix ordre.

Una tercera negació, lligada amb les anteriors, deriva de la constatació de l'alteritat del món de les dones. Les afirmacions il·lustratives del tema sovintegen en la literatura. Així, si entenem bàsica l'estructura de les classes econòmiques podem comprendre el grau

d'alienació d'arguments d'aquest caire: "Com a grup, les dones no frueixen de molts dels beneficis que qualsevol classe ofereix als varons, i viuen, en cert sentit, al marge del sistema de classes"⁴⁵¹. (O: "La dona no pot ser considerada com una classe entre les classes; més aviat és quelcom que està "front" a les classes, conformant l'hemisferi amagat del món classista del capital"⁴⁵²). No vull entrar ací en la polèmica sobre si les dones són una classe, si "en tant que tals no són de cap classe"⁴⁵³ o si formen part de les classes econòmiques existents (després, en altre context, faré una observació sobre açò). En qualsevol cas, l'experiència, la vivència potser, de l'alterietat per relació al món del homes ha generat en grups de dones un allunyament conscient dels problemes de la producció, de la política, de la vida pública en general. Ha general la idea que la seua participació en tals terrenys és potser obligatòria però secundària, per dir-ho així, superficial: "Les dones (...) han de moure's en dues direccions: dins i fora de les institucions, però sabent que dins no poden fer-ho segons llur veritat pregona, que hi són dins d'un món que continua sent masculí i que hi deuen realitzar llur experiència. Però llur veritat, i el principi de reconstrucció dels valors que les és inherent, romanen fora de la llei política i, per tant,

fora de l'Estat." ⁴⁵⁴ És la percepció, més o menys fosca però que arriba molt al fons dels problemes, de com "l'espai públic" no és solament l'espai masculí, sinó també quelcom estretament lligat al mal social. De com les formes institucionals més "universals", més "generalitzadores", no sols són falsament universals, sinó també malament universals.

Una vegada fet aquest resum, em sembla prudent seguir el consello de John Stuart Mill -un home que d'açò sabia molt- i no caure en la pressumpció de qui voldria imposar " a la dona el seu propi concepte de la vocació femenina" ⁴⁵⁵. Em limitaré, doncs, a fer cinc consideracions, que haurien de ser fetes aproximadament igual si el feminisme no hagués existit, però que gràcies a ell podem veure amb nova llum. Perquè, d'alguna manera, les ha anticipades i, en bona mesura, resoltes.

a) Hem trobat abans, amb ocasió de la proposta harichiana d'un comunisme homeostàtic, una idea que pot resumir-se lapidàriament: el món dels homes (és a dir dels varons) s'ha d'acabar si ha de continuar havent-hi món. Les formes d'organització social, les pràctiques i els valors d'un món dominat pel caçador-lluitador-follador són els propis de l'extermini. Els homes, és a dir, els varons, deixen l'espasa i el camp de

batalla o deixarà d'haver humanitat (encara que, gràcies a la bomba de neutrons, podria sobreviure alguna que altra espasa radiactiva). Primera conclusió, doncs; Cal, abans que siga massa tard, una reconversió radical dels valors que depose per a sempre al museu de la barbàrie el ¡se sienten, coño! (és a dir, aquella convicció d'un mascle molt més refinat que el sr. Tejero, D.H. Lawrence, segons la qual "els collons són l'arrel del seny"). Aquesta és una conclusió que caldria traure en qualsevol cas, amb o sense el moviment de dones, però és indubtable que, si més no, aquest ha llançat propostes de valor que constitueixen una referència mols útil. La pietat és revolucionària.

b) Una segona consideració connecta amb dues de les qüestions anteriorment examinades: la de la relació igualtat-socialisme i la del principi de nacionalitat. Hom pot tenir qualsevol opinió sobre la polèmica feminista de la igualtat i la diferència, però cal reconèixer que ha enriquit molt les idees sobre com fer que el treball per l'alliberament no haja de pagar el preu de l'uniformisme. "Per a mi -ha dit una feminista italiana- comunisme és la possibilitat de coexistir en la diversitat de les actituds, de la capacitat, sense ser desiguals"⁴⁵⁶. Les bones raons d'aquest punt de vis

ta són predicables d'altres camps, a més del corresponent a la contraposició masculí-femení.

c) ¿És legítim parlar de classes sexuals? Crec que sí 457.

Si s'accepta que el patriarcat és la forma bàsica d'institucionalització de la desigualtat social, la conclusió és evident. Segons Millet, per exemple: "El patriarcat és, necessàriament, el punt de partida de qualsevol canvi social radical. I açò, no sols perquè constitueix la forma política a la qual roman sotmea la majoria de la població (les dones i els joves), sinó també perquè representa el bastió de la propietat i dels interessos tradicionals" 458. Si considerem que, en el llenguatge de Millet, la noció de patriarcat inclou les de família, societat i estat 459, podria pensar-se que la discrepància amb el marxisme és només terminològica, i que "abolició del patriarcat" és una consigna amb continguts equivalents als de la consigna proletèria d'abolició de la societat burgesa.

En qualsevol cas, crec innecessari acceptar que el patriarcat és la forma bàsica de la desigualtat social, i que les altres hi són reductibles (en realitat, crec que aquesta és una afirmació falsa, però al capdavall s'hi tracta d'una qüestió empírica que ha-

uran de resoldre els historiadors). Tanmateix, podem prescindir d'acceptar-la i, malgrat això, coincidir en el fet que d'alguna forma, la desigualtat dels "gèneres" s'arrela en un terreny encara més profund que el de la propietat privada, com és també el cas amb la divisió social del treball. És a dir, al marge de com es teoritze la relació entre patriarcat, propietat i estat, sembla evident que la superació del primer és un objectiu sine qua non del projecte alternatiu. I no veig cap raó que faci impossible parlar de classes a l'hora de descriure l'articulació contradictòria de grups socials al voltant de qualsevol dels eixos esmentats.

Naturalment, l'acceptació de la possibilitat de parlar de classes sexuals (o, engeneral, de pluralitat dels criteris d'articulació de relacions classistes) és enutjosa per als esquematismes de les dues classes (i cal afegir: ho és tant per als esquematismes socialistes com per als feministes).

Situant-nos, per exemple, dins del primer, tindríem un "model de perpleixitat" si no fa així: ¡Puix estem bons; no sols hi ha d'altres classes, a més de la burgesia i el proletariat, sinó que algunes d'aqueixes classes són "interclassistes"!...

Dit seriosament: L'adopció de la noció de classes sexuals implica, bé que la posició per relació als mitjans de producció no és el criteri de definició de classe, bé que tal posició es determina pels altres factors a més de la propietat, o bé que la noció de classe és relativa a totes les relacions de dominació social significatives. Pense -no puc desenvolupar ara la idea- que és possible formular teories equivalents seguint les opcions segona i tercera. Implica, igualment, que la delimitació de les classes no és bidimensional, sinó polidimensional: no pot traçar-se cap mapa de les classes sobre un plànol. Açò pot empenyar els qui volen saber exactament i fe forma fàcilment intuïtiva on acaba la seua classe i on comencen les dels enemics, però no és cap dificultat teòrica particularment empipadora⁴⁶⁰.

d) Quart: qüestions relatives a la relació entre antipatriarcalisme, capacitats excedents i consciència excedent.

Una vegada més, la literatura feminista ens ofereix suggerències engrescadores: "el camp de batalla de la revolució sexual abraça en major grau la consciència humana que les institucions socials"⁴⁶¹.

Les dones i els joves han ocupat posicions subalternes durant mil·lenaris. Amb l'adveniment del món

burgés començaren a alçar la veu i demanar el final de la desigualtat (principi de l'emancipació). Amb la crisi civilitzadora del capitalisme madur, no sols mantenen les velles exigències sinó que gosen començar un qüestionament radical de l'ordre social mateix. Ja no exigeixen ser admeses/os com a iguals sinó que els grups més avançats reclamen ja que la igualtat siga avaluada amb altres valors (un grup social comença a eixir de la subalternitat quan no demana ja la supressió dels privilegis de classe sinó la supressió de les classes mateixes, quan no demana ja ser iguals en el món dels altres sinó un món diferent, bastit a la seua mida, i més encara quan dona al projecte d'aqueix món un abast universal). És clar que una part almenys del moviment de dones dels setantes ha assolit totes aquestes dimensions.

Sols una situació caracteritzada per l'existència d'excedentsde capacitats humanes (amb formes més o menys desenvolupades d'excedents de consciència) pot permetre, en la pràctica, el canvi de les relacions personals i de les relacions humanes en general, el canvi més enllà de les relacions de treball o de poder polític. I, més important encara: una situació així significa que la ^{configuració} confució global dels models de societat depèn cada cop més dels conflictes plantejats sobre terrenys

situats més enllà o més ençà del treball i el poder.

e) Finalment, una observació sobre alternatives dins de la crisi civilitzadora.

L'esgotament històric del patriarcat sembla evident i, segurament, és irreversible (malgrat el reforçament exasperat que podria derivar-se de la necessitat del sistema de mantenir resignament -i, si fos possible, inconscientment- dones i joves als rengles de l'exèrcit laboral de reserva). Crec, fins i tot, que l'eventual duresa, l'especularitat o la diversa sort reservades als conflictes lligats amb el tema ^{que} apareixen com directament polítics (lleis d'avortament, per exemple), amaguen a penes el gens espectacular però massiu esfondrament de la dominació patriarcal en molts diversos àmbits de la vida social.

Firestone ha escrit que " el nostre objectiu últim ha de ser l'eliminació de la condició infantil i de la condició femenina que ara comporten aquesta aliança en l'opressió, preparant així el camí per a una condició "humana" plena" ⁴⁶².

Deixant ara a banda la possiblement sucosa polèmica sobre si l'objectiu és últim, segon o primer, crec que, si considerem la condició infantil i la condi

ció femenina tal i com han estat històricament a les so-
cietats burgeses, llur eliminació ja no es farà esperar
massa. Tanmateix, no és gens segur que sobre les ruïnes
cresca la "condició humana plena". Res no ens garanteix
que l'alternativa a les formes conegudes del patriarcat
serà "aqueixa comunitat basada en el treball democràtic
que les autoritats socialistes anomenaren matriarcat"⁴⁶³.

Hom pot coincidir amb Firestone quan escriu:
"Les dues perspectives, el control demogràfic i la cyber-
nation, produeixen la mateixa resposta artificial perquè
en ambdós casos el problema subjacent és un problema sen-
se precedents: un canvi qualitatiu de les relacions hu-
manes, amb relació a la producció i a la reproducció"⁴⁶⁴.
Però cal saber que la direcció del canvi roman indeter-
miada. Que, en més d'un sentit, podria ser un canvi a
pitjor.

Abans he comentat com veia possible (més en-
cara: probable) un capitalisme sense obrers, un sistema
on, paradoxalment, l'eliminació de l'esclavitud assala-
riada reduiria masses humanes immenses a una condició
moralment i social menys desitjable que la dels prole-
taris d'aquest segle. D'una foma anàloga, la lluita de
les classes sexuals podria acabar, no amb una revolució
alliberadora, sinó amb l'afonament de les classes en

lluita, amb la formació d 'una mena de patriarcalisme sense patriarques, on la igualació dels rols sexuals i generacionals coincidirà amb la ^{reducció de la immensa majoria de la població a} condició de dona-nen ^{permanent} perfectament front al gran i únic pare-estat o pare-capital.

De fet, la dissolució de les relacions patriarcales al capitalisme tardà va coincidint amb una massiva destrucció de capacitats d'emoció o de relacions veritablement humanes, segons indiquen molts estudis psicològics i sociològics ⁴⁶⁵. L'exasperant i traumàtic combat per tal de "mantenir-se jove" podria coincidir -macabrament- amb la supressió de la infantesa (no mitjançant la reinserció dels xiquets en la vida social sinó a través del dràstic expedient d'una perpetuació de la infantesa al llarg de la vida sencera.

La perspectiva de masses humanes per a les quals el fenòmen que els sociòlegs han descrit com "adolescència forçosa" esdevinga l'únic horitzó vital (ser educats, alimentats, vestits, protegits, guarits i soterrats a càrrec d'altres o de l'estat-pare i a canvi únicament de l'obediència i d'alguna que altra expressió d'afecte no importa gens si falsa) comença a ser una perspectiva massa pròxima per a prendre-la amb riure.

Inútil afegir que el feminisme no ha estat la causa d'aquest malson, sinó el seu lúcid missatger.

Alternatives de societat en el canvi civilitzatori.

Un repàs a les contradiccions que comencem a viure -àdhuc si és tan imprecís i malordenat com aquest- fonamenta el meu parer un conclusió d'abast general: els canvis en curs de les formes de treball, del poder i de la cultura són compatibles amb models de societat diversos.

Els estadis anterior de la civilització han generat diferents formes de l'organització social. Diferents també podriem ser les formes socials de l'esdevenidor. Res no ens permet de dir que, per la força de les coses, amb la força d'una llei natural, el món serà de tal o tal manera. Més que en qualsevol moment anterior de la història, el futur de l'humanitat depèn de la capacitat d'anticipació, de la capacitat de dissenyar alternatives, "models de vida socialment desitjables", de les formes d'organització de la consciència.

La producció massiva de capacitats humanes excedent és compatible amb una distribució igualitària del treball, el temps i la riquesa i amb una desigualtat més gran i, sobretot, més irracional, més inútil, que la

d'avui. L'afebliment de les estructures de la sobirania territorial és compatible amb la cristallització jurí-dico-política supraestatal de les actuals relacions in-ternacionals d'explotació imperialista i amb el desenvolupament d'institucions de cooperació global i de comu-nitats nacionals. L'esfondrament del mil·lenari patri-arcisme és compatible amb un exasperat reforçament de la competència individual i l'alienació i amb l'aparició d'una enriquidora diversitat de les formes de l'existèn-cia humana. Podem albirar com seria el "millor curs de la història". L'esforç a ell orientat exigeix, abans que res, la capacitat d'identificar les alternatives.

Indubtablement, la reconstrucció del programa de la llibertat serà més fàcil i més productiva si és feta sense trencament amb les tradicions emancipatòries existents i, particularment, amb el moviment obrer. Alguns recorden ara que la classe obrera encara existeix. Certament, així és. Però cal dir més. Perquè la qüestió és més aviat si l'herència que el moviment obrer deixarà als revolucionaris del segle XXI serà activa o inert, si serà capaç de viure en cossos nous o s'autoestancarà al museu de la prehistòria.

Sense endinsar-se en la tasca impossible de predir el futur sí convindrà, potser, acabar indicant

tres "models ideals" de formes socials de la nova civilització.

El corresponent a la dinàmica tardoburgesa del capitalisme sense proletaris. On ,segons l'àcida observació de Marx, un terç, o una dècima part, o una centèsima part, treballaran per tots, sota un sistema de propietat arxiconcentrada, de consolidat totalitarisme polític internacional i de màxima desemparança dels sers humans. La probabilitat de destrucció atòmica o "ecològica" seria aleshores molt gran. Però no segura: una supervivència sense llibertat i sense dignitat és possible.

El corresponent a la tendència tecnoburocràtica, la societat de l'estatalisme universal, basada en la racionalitat instrumental i compatible amb la conservació relativa de formes de democràcia formal i autonomia individual.

El corresponent a la possibilitat comunista democràticament reguladora de les relacions encara sotmeses a la necessitat. Podem ara, amb un mínim de consistència, concloure que socialisme democràtic és , avui, moviment anticapitalista, antiexterminista, antiburocràtic, antitecnocràtic i antipatriarcal. El principi orientador d'aquest moviment és, segons les observacions del

vell Marx, la societat sense propietat privada ni classes, sense guerres ni estat, sense divisió del treball ni denominació patriarcal. La investigació dels possibles reguladors polítics i morals d'una transició tal vegada interminable (la història no té cap final, el paradís no existeix pas) és un tema central per a tal projecte.

Segons un cert paral·lelisme amb els models de societat suava esmentats, els impulsos de progrés són identificables en tres direccions:

La del treball per la conservació de les llibertats polítiques i els drets individuals que són la millor herència del món burgès.

La de l'esforç per la superació de la contradicció entre el caràcter privat de la propietat i el caràcter global (social-mundial) dels problemes.

La de la reconstrucció-recuperació de l'horitzó de la llibertat, és a dir, d'una perspectiva radical de l'emancipació.

Les tres direccions tenen arrels en les nostres societats, però moltes vegades son divergents.

La limitació de la perspectiva a la primera

equivaldria a entestar-se en un desesperat combat defensiu front a cada cop més fortes tendències a l'anorreament de les llibertats nascudes del capitalisme tardà i de l'estatalisme. Un combat, a més a més, condemnat tard o d'hora a la desfeta.

La segona ens obre només un horitzó que té com a vessant pitjor el món orwelià i com a sostre màxim no ves formes de desigualtat suavitzades amb formes democràtiques de gestió dels conflictes.

La tercera, deslligada de l'empenta democràtica i anticapitalista, és a dir, deslligada dels valors de les llibertats individuals i del moviment obrer, romandria sempre llastada per l'amenaça de quallar massa tard.

Sols una articulació concreta de totes tres podria donar carn i sang en les condicions de les darreries del segle XX a la vella veritat del projecte d'emancipació social. En sembla evident que tal articulació dista d'ésser feta. I evident també que el pragmatisme que ha acabat dominant les tradicions més arrelades dels moviments socialista i comunista realment existents no serà mai la filosofia capaç d'inspirar-la.

NOTES.

NOTES A LA INTRODUCCIÓ.

1. Marcuse, H.: "Liberation from the Affluent Society". A Cooper, D. (ed.): The Dialectics of Liberation. Harmondsworth: Penguin, 1968, p. 175.

2. Sacristán, M.: Sobre el lloc de la filosofia en els estudis superiors. Trad. de R. Folch i Camarasa. Barcelona: Nova Terra, 1968, p. 8.

3. Brus, W.: Sistema politico e proprietá sociale nel socialismo. Trad. it. B. Norton. Roma: Riuniti, 1974, p.29.

4. Un útil recull d'informació empírica a Matthews, M.: Clases y sociedad en la Unión Soviética. Trad. cast. A. de la Cruz & M. García. Madrid: Alianza, 1977.

NOTES A LA PRIMERA PART.

5. Veure, sobretot:

La alienación como fenómeno social. Trad. cast. A. Venegas. Barcelona: Crítica, 1979. (Particularment el capítol sobre "Socialismo y alienación", pp. 276-341).

I, també:

"Burocracia del partido y democracia socialista".(A DD.AA.: Vías democráticas al socialismo. Madrid: Ayuso, 1981, pp. 271-300).

"¿Qué pueden aprender los comunistas de su pasado?". Cuadernos de Nuestra Bandera, nº1, 1981.

6. Schaff fa esment del conegut passatge que comença: "en la producció social de la seua vida, els homes contreuen determinades relacions necessàries, independents de llur voluntat, relacions de producció, que corresponen a una determinada fase de desenvolupament de les forces productives materials..." Marx emprà l'expressió "formació econòmica de la societat (equivalent, segons crec, a la de "mode de producció") en el context d'una descripció de l'evolució històrica: "A grans trets, podem designar com altres èpoques de progrés, en la formació econòmica de la societat, el mode de producció asiàtic, l'antic, el feudal i el modern burgés. Les relacions burgeses de producció són la darrera forma antagònica del procés social de producció." (K. Marx i F. En-

gels: Obras escogidas. Vol. I. Moscú: Progreso, 1976, pp. 348-349).

7. Schaff, A.: "Problemas de análisis del socialismo real". (Vías democráticas al socialismo, cit., p. 130).

8. Ibid., p. 130. Aquestes sorprenents afirmacions ad hoc d'independència de les sobrestructures són moneda corrent dels discurs leninista. Així, Althusser: "Tanmateix, tot allò que s'ha dit del "cult a la personalitat" pertany tot justament a l'àmbit de la sobreestructura, i per tant de l'organització de l'estat i de les ideologies; i a més a més remet, en línies generals, a l'àmbit aquest, del qual sabem, en teoria marxista, que té una "autonomia relativa" (la qual cosa explica molt senzillament, en teoria, que la infraestructura socialista haja pogut desenvolupar-se, essencialment, sense perjudicis, al llarg d'aqueix període d'errors que han afectat la sobreestructura)", (Althusser, L.: Pour Marx. París: Maspero, 1968, pp. 247-248. Hi ha traducció catalana, de J.Ll. Blasco: Per Marx, València, Garbí, 1973.)

És a dir, l'autonomia relativa-segons Althusser, clar- esdevé absoluta. Per a un comentari àcidament crític d'aquestes ocasionals separacions radicals de base i sobrestructures, veure Thompson, E.P.: Miseria de la teoria. Trad. cast. J. Sempere. Barcelona: Crítica, 1981, pp. 245 ss.

9. Ibid., p. 130.

10. Ibid., p. 131.

11. Ibid., p. 132.

12. Ibid., p. 136.

13. Ibid., p. 134.

14. Ibid., p. 132.

15. Therborn, G.: Ciencia, clase y sociedad. Trad. cast. S. Julià. Madrid: Siglo XXI, 1980, p. 376.

16. Ibid., pp. 386-387.

17. Bahro, Voslenski, Konrád i Szelenyi, etc.

18. Sobretot, els darrers esdeveniments polonesos.

19. Therborn, op. cit., p. 382.

20. "En la societat burgesa, el treball viu és només un mitjà d'incrementar el treball acumulat. En la societat comunista, el treball acumulat és sols un mitjà d'eixamplar, enriquir i fer més fàcil la vida dels treballaa

dors". (K. Marx i F. Engels: Manifiesto Comunista. Obras escogidas. Vol. I. Moscú: Progreso, 1966, p. 33.)

21. Materiales del XXVI Congreso del PCUS. Moscú: Novosti, 1981, p. 105.

22. Finalitat, almenys, immediata, subjectiva: Tik-lònov n'està convençut. Més endavant faré esment de com, per raons diverses, Bahro i Harich coincideixen en l'apreciació que el socialisme real no conté una exigència d'acumulació com a element de la seua lògica interna.

23. Materiales..., cit., p. 117.

24. Zinoviev, A.: Radiante porvenir. Trad. cast. M. i F. Carrasquer. Barcelona: Ruedo Ibérico, 1980.

25. Therborn, op. cit., p. 383.

26. Marx, K. & F. Engels.: Obras escogidas. Vol. I Moscú: Progreso, 1966, p. 39

27. Bharo, R.: La alternativa. Contribución a la crítica del socialismo realmente existente. Trad. cast. G. Muñoz. Barcelona: Materiales, 1979.

28. Voslensky, M.: La Nomenklatura. Trad. cast. M. Morales. Barcelona: Argos-Vergara, 1981.

29. Robespierre: La revolución jacobina . Trad. cast. J. Fuster. Barcelona: Península, 1978, p. 195.

30. Mathews, op. cit., (particularment, caps. 2 i 3).

31. Djilas, M.: La Nueva Clase: un análisis del régimen comunista. Trad. cast. L. Echévarri. Barcelona: Edhasa, 1957.

32. Ibid., p. 50.

33. Bahro, op. cit., p. 17.

34. Ibid., p. 113.

35. Ibid., p. 186.

36. Ibid. (Vid. cap. VI, pp. 187-211).

37. Ibid., p. 261.

38. Ibid., p. 174.

39. El llibre de Voslenski és tan eficaç en la descripció dels elements empírics, gairebés quotidians, de la desigualtat social a la URSS, com superficial en el tractament teòric de la qüestió. Tanmateix, em sembla una referència indefugible.

40. Vid. Voslensky, op. cit., pp. 25-26.

41. Bahro, op. cit. p. 256.

42. Ibid., p. 279.

43. Konrád, G. -Szelenyi, I. : Los intelectuales y el poder. Trad. cast. J. Rovira. Barcelona: Península, 1981, p. 159.

44. Ibid., p. 51.

45. Ibid., p. 169.

46. Ibid., p. 45.

47. Ibid., pp. 242-249.

48. Ibid., p. 243.

49. Ibid., pp. 8-9.

50. Ibid., p. 34.

51. Ibid., p. 75.

52. Gouldner, A.: El futuro de los intelectuales y el ascenso de la Nueva Clase. Trad. acst. N. Míguez. Madrid: Alianza, 1980.

53. És raonable d'acceptar, sense necessitat de compartir l'optimisme tecnològic à la Richta, que quelcom de tot això hi ha. Ignorant-ho limita massa l'anàlisi. Les modificacions de l'estructura manual/intel·lectual en la composició de la força de treball han estat sistemàticament estudiades pel grup dirigit per aquest investigador txec. (Richta, R.: La civilización en la encrucijada. Vid. nota 356).

54. Segons això, el conflicte social a l'Est no implica, ara com ara, alternatives de societat. A tot estimar, tensions de família protagonitzades pels tres prototipus de la classe dominant: l'ideòleg, l'economista i el policia. (Konràd i Szelenyi, op. cit., p. 162).

55. Ibid., p. 249.

56. Giddens, A.: La estructura de clases en las sociedades avanzadas. Trad. cast. J. Bello. Madrid: Alianza, 1979. Vid. caps. 12 i 13.

57. Ibid., pp. 284-285.

58. Ibid., p.285.

59. Ibid., p. 347.

60. Quan ja havia acabat la redacció d'aquest treball he tingut ocasió de conèixer les conferències de Paul Sweezy publicades amb el títol de Four Lectures on Marxism (New York: MRP, 1981). Sweezy hi parla de "societats estatals" per tal de descriure la formació social dels països de l'Est. És evident la coincidència amb el sentit amb el qual s'empra ací el mot "estatalisme". En qualsevol cas, l'origen de l'expressió és tan obvi que, segurament, té molts precursors que ~~em~~ són desconeguts. (Veure la quarta de les conferències al llibre de Sweezy).

61. Medvedev, R.: La democracia socialista. Buenos Aires: Francisco de Aguirre, 1974, p. 123.

62. Los cuatro primeros Congresos de la Internacional Comunista. (Primera Parte). Cuadernos de Pasado y Presente, 43, 1973, p.113.

63. Staline: Les bases du léninisme. Paris: Union Générale d'Editions, 1969, pp. 170-171.

64. Deutscher, I.: Trotsky: El profeta desarmado. Trad. cast. J.L. González. México: Era, 1968.

65. Stalin, op. cit., pp. 245 ss.

66. Vid. Ragioneri, E.: "Lenin y la Internacional Comunista". A Los cuatro primeros Congresos..., cit., p. XLI.

67. Therborn, G.: ¿Cómo domina la clase dominante?. Trad. cast. J. Fomperosa. Madrid: Siglo XXI, 1979, p.60.

68. Hegedüs, A.: Socialismo y burocracia. Trad. cast. J.F. Ivars. Barcelona: Península, 1979, pp 100 ss.

69. Ibid., pp. 102-103.

70. Ibid., p. 116.

71. Ibid., p. 93.

72. Havemann, R.: Comunismo en libertad. Trad. cast. R. Reig. Barcelona: Laia, 1980, pp. 117 ss.

73. Havemann, R.: La libertad como necesidad. Trad. cast. R. Reig. Barcelona: Laia, 1979, p. 206.

74. Ibid., pp. 257-278.

75. Medvedev, op. cit., p. 111.

76. Ibid., p. 117.

77. Ibid., p. 115.

78. Ibid., p. 122.

79. Hegedüs, op. cit., p.277.

80. Ibid., p.268.

81. Ibid., p. 283.

82. Ibid., p. 287.

83. Medvedev, op. cit., p. 26.

84. Pannekoek, A.: Lenin filósofo. Bilbao: ZYX, 1976,
p. 31.

85. Ibid., pp. 31-32.

86. Ibid., p. 128.

87. Ibid., p. 130.

88. Lange, O.: Economía política I. Trad. cast. S.
Ruiz. México: F.C.E., 1966, p.23.

89. El Capital. Vol. I. Trad. cast. W. Roces. México: F.C.E., 1968, p. 132.

90. Therborn, G.: Ciencia..., cit, pp. 262-263.

91. Touraine, A.: El postsocialismo.

92. Habermas, J.: La reconstrucción del materialismo histórico. Trad. cast. J.N. Muñoz & R.G. Cotarelo. Madrid: Taurus, 1981, p. 143.

93. Vid., p. e., Bell, D.: El advenimiento de la sociedad postindustrial. Trad. cast. R. García & E. Gallego. Madrid: Alianza, 1976, pp. 138 ss.

94. Richta, R., op. cit.

95. Morin, E.: Para salir del siglo XX. Trad. cast. J. Fibla. Barcelona: Kairós, 1982, pp. 66-67.

96. Haraszti, M.: A destajo. Trad. cast. A. Kovacsics. Barcelona: Montesinos, 1981, p. 15.

97. Podem remuntar-nos, a la recerca de precedents, a Saint-Simon. Per a un estudi de l'industrialisme saint-simonià, vid. Campillo, N.: Henri de Saint-Simon y el problema de la construcción de una ciencia de la sociedad. Tesi doctoral. Universitat de València, 1977.

98. Bell, op. cit., pp. 138 ss.

99. Touraine, op. cit., pp. 14-15.

100. Ibid., p. 31.

101. Ibid., p. 52.

102. Ibid., p. 36.

103. Ibid., pp. 159-160.

104. Vid. Azcárate, M.: Crisis del eurocomunismo.
Barcelona: Argos-Vergara, 1982, pp. 191 ss.

105. S'hi tracta del dilema segons el qual l'augment dels nivells d'igualtat implica sempre una reducció de les llibertats i, inversament, més llibertat és objectiu sols assolible al preu de la renúncia a l'igualitarisme. Vid. referències bibliogràfiques sobre diverses versions a la nota 204.

106. Bahro, op. cit., p. 78.

107. Ibid., p. 16.

108. Marcuse, H.: "Protosocialismo y capitalismo avanzado". A Bahro, R.: Por un comunismo democrático. Trad. cast. A. Domènech, G. Muñoz & R. Salcedo. Barcelona: Fontamara, 1981, p. 126.

109. Bahro, La alternativa, cit., p. 9.

110. Marx, K. & F. Engels.: Obras escogidas. Vol. II. Madrid: Akal, 1975, vid. pp. 15-17.

111. Ibid., p. 17.

112. Marx K. & F. Engels.: La ideologia alemanya (Feuerbach). Trad. d'A. Ferrer. Barcelona: 62, 1969, p.35.

113. És el cas dels qui defensen una combinació de treball manual i intel·lectual al marge de tota consideració tècnica o de productivitat. Amb freqüència, sobre la base de veure tot discurs tecnològic com una expressió més de la ideologia de la classe dominant.

114. És un passatge dels Manuscrits de 1844. Tanmateix, la idea central és gairebé una constant al llarg de l'obra de Marx. Un estudi sistemàtic del tema en A. Schaff: La alienación... .

115. Màrkus, G.: Marxismo y antropologia. Trad. cast.

M. Sacristán. barcelona: Grijalbo, 1973, p. 56.

116. El Capital I, ed. cit., pp. 648-649.

117. Engels, F.: Anti-Dühring. Trad. cast., M. Sacristán. México: Grijalbo, 1968, p. 335.

118. Ibid., p. 335.

119. La ideologia alemanya, cit., p. 36

120. Manifiesto Comunista (Obras escogidas. Vol I, cit., p. 38).

121. "Alienació", ací, en el sentit que dona Schaff a l'expressió "alienació obhectiva". Comunisme, doncs, seria pràctica orientada a l'apropiació col·lectiva dels elements fonamentals de la vida social. (Vid. La alienación..., cit., pp.92 -118 i 143-162).

122. Saint-Simon, H.: Oeuvres, VI. Paris: Anthropos, 1966, p. 437.

123. Lichteim, G.: Los orígenes del socialismo. Trad. cast. C. Piera. Barcelona: Anagrama, 1970, p. 16.

124. Ibid., p. 35.

125. Lletre de Marx a ruge, setembre de 1843.

126. De l'Exposition de 1830. L'Exposition de les doctrines de Saint-Simon era un compendi de conferències donades entre 1828 i 1830 per deixebles seus: Enfantin, Bazard, Transon, Lechevalier i altres.

127. Cfr. Lichteim, op. cit., p. 58.

128. Segons Lichteim, en la bibliografia francesa, la paraula "socialisme" apareix per primera vegada el 13 de febrer de 1832, al periòdic saint-simonià Le Globe, dirigit aleshores per Pierre Leroux. A Anglaterra, en novembre de 1827, el Cooperative Magazine anomenava socialistes els seguidors d'Owen.

129. Lichteim, op. cit., p. 63.

130. Therborn, Ciencia..., cit., p. 404.

131. Marcuse, H.: "Reexamination of the concept of revolution". A DD.AA.: Marx and Contemporary Scientific Thought. The Hague: Mouton, 1969, p. 479.

NOTES A LA SEGONA PART.

132. Marcuse, "Protosocialismo...", cit., p. 126.

133. Ibid., p. 140.

134. Ibid., p. 128.

135. Ibid., p. 143. Veure, també, Marcuse, H.: "Marxisme et féminisme". Actuels, Galilée, Paris, 1976.

136. Ibid., p. 148.

137. Ibid., p. 128.

138. Ibid., p. 128.

139. Ibid., p. 128.

140. Ibid., pp. 128-129.

141. Ibid., p. 127.

142. Bell, D.: The Cultural Contradictions of Capitalism. London: Heinemann, 1979, pp. 71-72.

143. Ibid., p. 51. El subratllat és meu.

144. Ibid., p. 78.

145. Ibid., p. 74.

146. Vid. Ibn Jaldún: Introducción a la Historia Universal (Al Muqaddimah). Trad. cast. J. Feres. México: F.C.E., 1977. Llibre Tercer, caps. XI-XV.

147. Del pamflet anònim "Carta al Rey". Cit. de Urbano, P.: Con la venia... yo indagué el 23-F. Barcelona: Argos-Vergara, 1982, p. 402.

148. Berlinguer, E.: "Riflessioni sull'Italia dopo i fatti del Cile". A La "questione comunista". Roma: Riuniti, 1975, Vol. II, pp. 609-640.

149. Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno. Roma: Riuniti, 1971, p. 174. Entre les ja nombroses publicacions sobre Gramsci en castellà, cal ressenyar, pel que fa al nucli del problema ací plantejat, Ingrao, P. (et al.): Gramsci y el "eurocomunismo". Trad. cast. A. Nicolás & R. Grasa. Barcelona: Materiales, 1978.

150. Marx, K. & F. Engels.: Obras escogidas. Vol. I. Moscú: Progreso, 1966, p. 347.

151. Morin, op. cit., p. 354.

152. Lletre d'Engels a Bebel, 28 de març de 1875.

153. El càlcul sobre quantes vegades ens podria matar a tots l'arsenal atòmic existent podria molt bé ser qualificat com "el càlcul més imbècil del nostre temps", car els més optimistes accepten que, almenys, dues vegades. La descripció més crua que conec de la cosa és deguda a Jost Herbig: "... les arxidenunciades capacitats de multimatança dels dos bàndols, que podrien atomitzar deu vegades cada home, cremar-lo vint vegades i desfer-lo per radiactivitat quaranta vegades". (Herbig, J.: "Olor a chamusquina". Mentrestant 9, 1981, p. 42.)

154. "Eurocomunismo" y Estado, de Santiago Carrillo, ha estat entre nosaltres la consagració comunista oficial de la doctrina del "capgirament": "Mientras no elaboramos una concepción sólida sobre la posibilidad de democratizar el aparato de Estado capitalista, transformán dole así en una herramienta válida para construir una sociedad socialista, sin necesidad de destruirle radicalmente, por la fuerza, o bien se nos acusará de tacticismo, o bien se nos identificará con la socialdemocracia." ("Eurocomunismo" i.... Barcelona: Crítica, 1977, p. 17.)

155. En el curs del debat sobre el leninisme amb motiu del IX Congrés del PCE, vaig oposar mecànicament la proposta de transformació de l'estat al principi leninista de destrucció de l'estat, afegint només: "... si la transformació de l'estat no és al mateix temps reducció dels mecanismes de la burocràcia (...) aleshores és (...) contradictori plantejar-se el problema". Encara no sé com sortir de l'embolic. Estic, en canvi, molt més convençut que aleshores de la necessitat de no separar democratzació i extinció de l'estat, ni tan sols metodològicament. (Vid. el col.loqui sobre el leninisme a Nuestra Bandera, nº 92, 1978, pp. 1-40.)

156. Circular amb motiu de l'explosió experimental d'Alamogordo.

157. Senghaas, D.: Armamento y militarismo. Cit. del Dossier de les Jornades sobre militarisme, perill de guerra i alternatives. València, febrer 1982, p. 17.

158. Segons el resum fet per F. Barnaby de les estimacions del SIPRI (Stockholm International Peace Research Institute), les despeses en armaments del món han crescut del 6 al 8% del PNB des de 1945, mentre que abans de les guerres mundials mai no havien ultrapassat el 3%.

159. Thompson, E.P.: "El exterminio: último estadio de la civilización". Debats, nº 1, València, 1982, p. 64.

160. Ibid., p. 65.

161. Ibid., p. 67.

162. Ibid., p: 53.

163. Ibid., p. 51.

164. Baran, P.A. & P.M. Sweezy: El capital monopolista. Trad. cast. A. Chávez. México: Siglo XXI, 1968. (Sobretot el cap. VII: "La absorción de excedentes: militarismo e imperialismo").

165. Ibid., p. 143.

166. Ibid., p. 152.

167. Ibid., p. 167.

168. Ibid., p. 167.

169. Ibid., p. 166. Ignore si això de "lliure de perills" és una ironia infernal.

170. Cit. se Sweezy i Baran, op. cit., p.170.

171. Senghaas, op. cit., p. 36.

172. Lletre de Marx a Engels, 25 de setembre de 1857.

173. Baran i Sweezy, op. cit., p.143.

174. El programa MX aprovat enguany (1982) té aquest sentit. El general Guy Hecker ha descrit així el projecte de la xarxa de sitges: "és una empresa més imponent que la gran muralla xinesa o que les piràmides d'Egipte". (El País, 20 d'agost de 1982). El general americà coincideix en açò amb Thompson qui -evidenment amb molt menys d'entusiasme- escriu: "Indubitablement, el sistema de cohets MX serà l'artefacte més extraordinari que mai haja tingut cap civilització. Serà el definitiu temple laberíntic de l'exterminisme". ("El exterminio...",cit., p. 59).

175. L'estudi ja està fet. Vid. El País, 21 d'agost de 1982.

176. Vid. Herbig, op. cit., pp. 35-40.

177. Ibid., p. 29.

178. Ubid., p. 39 (el subratllat és meu).

179. Ibid., pp. 36-37.

180. Ibid., p. 37.

181. Harich, W.: "Quince tesis para una política de paz". Mentrestant, nº 11, pp. 107-121.

182. "El exterminio...", cit., p. 55.

183. Thompson, E. P. : "Protesta y sobrevive". Mentrestant, nº 5, pp. 33-35, i nº6, pp. 85-109. Vid., particularment, 5, pp. 40 ss.

184. Senhaas, op. cit., p 39.

185. Shaplev, D. : "Arms Control as a regulator of Military Technology". Daedalus. nº 109. hivern 1980.

186. "El exterminio...", cit., p. 54.

187. "Protesta...", cit., p. 94

188. "El exterminio...", cit., p. 60.

189. Ibid., p. 69.

190. Ibid., p. 52.

191. De vegades, la doctrina xinesa sobre la inevitabilitat de la guerra entre imperialistes i socialimperialistes, i sobre la bomba atòmica com un tigre de paper, sembla respondre al càlcul que una guerra nuclear acabaria amb el món industrialitzat, però no amb el camp, que emergiria dirigit pels supervivents, entre ells, la Xina socialista, o almenys bona part d'aquesta. Segons crec, entre això i el socialisme de les caverne, la diferència no podria ser massa gran.

192. És, obviament, un sí de tipus moral. De fet, no pot haver un sí o no científics per a una pregunta així. Una vegada, Einstein restà esbalaït quan un interlocutor li digué que no veia cap raó per a salvar la humanitat d'una guerra atòmica. (Vid. Einstein, A.: Mis ideas y opiniones. Trad. cast. J.M. Álvarez & A. Goldar. Barcelona: Antoni Bosch, 1980, p. 134.)

193. "El exterminio... ", cit., p. 70.

194. Bobbio, N.: "Quali alternative alla democrazia rappresentativa?". A Bobbio, N. (et al.): Il marxismo e lo Stato. Quaderni di Mondoperaio 4, 1976, p. 24. (Hi ha trad. catalana a Taula de Canvi, nº 1, setembre-octubre 1976).

195. Ingrao, P.: "Democrazia borghese o stalinismo? No: democrazia di massa". A Bobbio, op. cit., p. 160. (hi ha trad. catalana a Taula de Canvi 1). Una visió global del discurs polític lligat a les idees ací defensades per Ingrao al seu llibre Masse e potere. Roma: Riu niti, 1977.

196. Ibid., p. 158.

197. Ibid., p. 159.

198. Aquesta és la raó per la qual el "realista" Hegel justifica el sistema burocràtic.

199. Casals, J.: El socialisme sòlid. Barcelona: Nova Terra, 1981, p. 157.

200. Bobbio, op. cit., pp. 24-25.

201. Manifiesto Comunista. Cit. segons Obras Escogidas, vol. 1, ed. cit., p. 39.

202. Aquesta idea, procedent del cap. VI de El Capital, fou represa per Lukács.

203. Kolakowski, L.: Las principales corrientes del marxismo. (I-II). Trad. cast. J. Vigil. Madrid: Alianza, 1980, 1982. Main Currents of Marxism (III). Trad. angl. P.S. Falla. Oxford: Clarendon Press, 1978.

204. Una part important de l'argumentació de Kolakowski és una reformulació del vell dilema segons el qual és impossible la realització simultània de la igualtat i la llibertat. Hem trobat el tema en Touraine i a les paradoxes de Bobbio. El podem veure, també, a Socialisme i Estat; de Kelsen, remembrat fa ben poc per Colletti (Tramonto dell'ideologia. Bari: Laterza). O als popperians The Open Society and its Enemies i The Poverty of Historicism. O a Daniel Bell (The Cultural Contradictions of Capitalism i The Coming of the Post-Industrial Society); Bell ha reconegut fins i tot la centralitat del tema de l'abundància en la solució marxiana del dilema. A la inversa, podem reconèixer el dilema en moltes formulacions de la tradició leninista, o en propostes de socialisme autoritari à la Harich.

205. Kolakowski, L.: "El mito de la autoidentidad humana". Trad. cast. J. Álvarez. València, Cuadernos Teorema, nº 9, 1976.

206. Las principales..., cit., vol. I, p. 62.

207. Ibid., p. 417.

208. Ibid., p. 227.

209. Ibid., p. 329.

210. Vid. les pàgines de la Crítica del Programa de Gotha dedicades contra el lema lassalleà sobre la qüestió (ed. cit., pp. 13-19).

211. Las principales..., vol. I. p. 332.

212. Ibid., p. 333.

213. "El mito...", cit., p. 29.

214. Las principales..., vol. II, pp. 375-516.

215. La ideologia alemanya, ed. cit., pp. 94-95.

216. La idea de la substitució de l'administració sobre els homes per l'administració de les coses és deguda a Saint-Simon.

217. Marx, K.: El Capital, vol. III. Trad. cast. W. Roces. México: F.C.E., 1968, p. 759.

218. Aquesta interpretació s'inspira en la feta per Adam Schaff: "la llibertat humana sols pot realitzar-se (...) superant l'alienació en l'activitat de producció" (La alienación..., cit., p.67).

219. Així és, per exemple, la interpretació de Valentino Gerratana: "Quan un marxista abandona Marx". Trellat, nº 4, primavera-estiu 1981, pp. 18-22. Les declaracions explícites de Kolakowski són nombroses. Per exemple, el balanç final comença dient que el marxisme "ha estat la més gran fantasia del nostre segle" (Main Currents... (III), ed. cit., p. 523) i acaba declarant que "avui, el marxisme no interpreta el món ni el canvia" (Ibid., p. 530). O, en un altre moment, escriu que el marxisme és una doctrina de confiança cega en un paradís universal immediatament al nostre abast (Ibid., p. 526). Tanmateix, del que podríem anomenar el seu "millor marxisme" (una combinació de la filosofia del jove Marx i la interpretació política de Gramsci), Kolakowski diu sols que és de dubtosa realització, que té un caire utòpic per tal com implica "una combinació de valors que és incompatible per raons empíriques, no pas per raons lògiques" (Ibid., p.526). El tret més antimarxista de Kolakowski és el seu rebuig de la possibilitat de construcció conscient d'un ordre social sense conflictes.

220. No deixa de ser significatiu que l'únic llibre d'interés produït pels escandalosos nous francesos haja tingut un ressò reduït. Em referesc a Les Maîtres Penseurs, d'A. Gluksmann. Paris: Grasses, 1977.

221. Gerratana, op. cit., p. 20.

222. Ibid., p. 20.

223. Las principales..., cit., vol. I, p. 164.

224. "El mito...", cit., p. 23.

225. Ibid., p. 24.

226. Ibid., p. 24.

227. En realitat, més que ignorar el tema de l'abundància, sembla que Kolakowski el considera irrellevant per raons empíriques: "En l'actualitat, és obvi per a tothom, excepció feta d'una colla d'adolescents de la New Left, que el socialisme no pot "satisfer totes les necessitats"" (Main Currents... (III), ed. cit., p. 528). Al igual com qualsevol altre sistema socioeconòmic, el socialisme sols pot aspirar a una distribució justa de recursos insuficients, la qual cosa ens planteja el problema de definir "just" i de decidir els mitjans esca-

ients a l'objectiu en cada situació particular. D'aquesta opinió deriva Kolakowski el conflicte de valors que fa el marxisme o incoherent o despòtic: "La idea de la igualtat perfecta. és a dir, d'una porció igual de tots els béns per a tothom, no sols és econòmicament irrealitzable, sinó que és autocontradictòria: la igualtat perfecta només pot ser imaginada sota un sistema d'extrem despotisme, però el despotisme implica desigualtat -almenys pel que fa a vantatges tan bàsics com la participació en el poder i l'accés a la informació. (Per la mateixa raó, els gauchistes contemporanis mantenen una posició insostenible quan demanen més igualtat i menys govern: en la vida real, més igualtat significa més govern, i absoluta igualtat significa govern absolut)". (Main Currents... (III), ed. cit., p. 528).

Aquesta formulació de la "paradoxa del socialisme" (més igualtat = més govern) és equivalent a la de Bobbio (més socialisme = més burocràcia) i, per tant, criticable en el mateix sentit. Tanmateix, la qüestió relativa a la solució específicament marxiana del dilema (superació de l'exigència d'igualtat per satisfacció de les necessitats) exigeix un examen concret més que no una desqualificació com a utopia gauchiste.

228. Ibid., p. 28.

229. Las principales..., cit., vol. II, p. 501.

230. "El mito...", cit., p. 22.

231. Segurament, la "llibertat completament realitzada" (la completa extinció de l'estat, la satisfacció de totes les necessitats) és efectivament un mite: no hi ha cap final de la història. Així, podem acceptar que són inevitables els conflictes "entre llibertat i igualtat, planificació i autonomia dels grups petits, democràcia econòmica i gestió eficient, que aqueixos conflictes poden només ser mitigats per compromisos i solucions parcials" (Main Currents... (III), ed. cit., p. 528), i que, per tant, "si el socialisme ha de ser quelcom més que una presó totalitària, només potser un sistema de compromisos entre valors diferents que es limiten mútuament" (Ibid., p. 528). Tanmateix, no veig perquè ens caldria considerar equivalents tots els compromisos. De fet, pense que un determinat compromís, d'orientació específicament socialista i, segons crec, no incompatible amb el marxisme, és necessari per tal de salvar tots el valors implicats.

232. Manifiesto Comunista, cit., p. 25

233. Segons ha escrit Manuel Sacristán a propòsit de Harich.

234. Harich, W.: ¿Comunismo sin crecimiento? Babeuf

y el Club de Roma. Trad. cast. G. Muñoz i A. Domènech. Barcelona: Materiales, 1978.

235. Heilbroner, R.L.: An Inquiry into the Human Prospect (Updated and Reconsidered for the the 1980s). New York: W.W. Norton & Co., 1980.

236. Vid. Harich, op. cit., pp. 41-163 i Heilbroner, op. cit., pp. 31-77.

237. Harich. op. cit., pp. 136-137.

238. Heilbroner. op. cit., pp. 43-44.

239. Vid. Harich, op. cit., p. 207.

240. Ibid., p. 55.

241. Les referències principals són els dos primers informes al Club Roma: (Meadows, D. & D. Meadows (et al.): Los límites del crecimiento. Trad. cast. S. Loaeza. México: F.C.E., 1975. Mesarovic, M. & E. Pestel: La humanidad en la encrucijada. Trad. cast. M.A. Cardenas. México: F.C.E., 1975.). Un útil repà de la polèmica econòmica sobre els límits al creixement a Tamames, R.: Ecología y desarrollo. Madrid: Alianza, 1977.

Sobre la qüestió demogràfica, Ehrlich, P.R. & A.H.

Ehrlich: Population, Resources, Environment: Essays in Human Ecology. San Francisco: W.H. Freeman, 1970.

Sobre els efectes i condicionaments socials de l'equilibri de població, Hieser, R.O.: "The Economic Consequences of Zero Population Growth". The Economic Record, vol. 49, nº 126, juny, 1973.

Sobre el tema de les fonts d'energia, Commoner, B.: La escasez de energía. Trad. cast. R. Margalef. Barcelona: Plaza & Janés, 1977.

242. Harich, op. cit., p. 50.

243. Per a una exposició de les formes de contaminació d'origen tecnològic, vid. Commoner, B.: El círculo que se cierra. Trad. cast. J. Ferrer. Barcelona: Plaza & Janés, 1977.

244. Harich, ¿Comunismo..., cit., p. 89.

245. Ibid., p. 148.

246. Heilbroner, op. cit., p. 50. Segons Ayres i Kneese, l'actual emissió d'energia és més o menys 1/15.000 del flux solar absorbit. Però si la taxa de creixement actual continuàs 250 anys més, les emissions serien el 100% del flux solar. La temperatura de la Terra, aleshores, hauria augmentat 50°C. En general, la descripció

dels límits ecològics feta per Heilbroner és un resum clar i contundent (vid. pp. 47-58).

247. Ibid., p. 47.

248. Hairich, ¿Comunismo..., cit., p. 94.

249. Ibid., p. 81.

250. Commoner, B.: El círculo que se cierra, cit., p. 238.

251. Harich, op. cit., p. 141.

252. Ibid., p.214. (Harich defineix així necessitat anticomunista: aquella que no pot ser satisfeta per a tots els membres de la societat (xalets a voramar, cotxes privats, etc.). De forma tal que "el trànsit del socialisme al comunisme està lligat indestriablement a la renúncia a tal necessitat" (Ibid., p. 215)).

253. Heilbroner, op. cit., p. 38.

254. Ibid., p. 130.

255. Ibid., pp. 132-133.

256. Ibid. pp. 172-173.

257. Ibid., p. 157.

258. Harich, ¿Comunismo..., cit., p. 130.

259. Ha escrit Harich (ibid., p. 213, el subratllat és meu): "Caldria distingir selectivament entre les necessitats a conservar, assumibles com herència cultural, així com, en casos concrets, les que àdhuc caldria suscitar i fins i tot incrementar, i aquelles altres de les quals caldria desacostumar la gent, si fos possible mitjançant la reeducació i la convicció de la persuasió, però en cas de necessitat també mitjançant rigoroses mesures coactives (...) curacions de deshabitacions de masses legalment organitzades".

260. Harich, W.: "La mujer en el apocalipsis. Nota sobre feminismo y ecología". Materials, nº 8, març-abril 1978, p. 38.

261. Ibid., p. 43.

262. Harich, ¿Comunismo..., cit, p. 223.

263. Heller, A.: Teoría de las necesidades en Marx. Trad. cast. J.F. Ivars. Barcelona: Península, 1978, p.171.

264. Ibid., p. 171.

265. Ibid., p. 171.

266. Ibid., p. 172.

267. Ibid. pp. 179-181.

268. Ibid., p. 172.

269. Vid. Heller, A.: La revolución de la vida cotidiana. Trad. E. Pérez & G. Vilar. Barcelona: Materiales, 1979. También Heller, A.: Per cambiare la vita. Roma: Riuniti, 1980.

270. Baudrillard, J.: La génesis ideológica de las necesidades. Trad. cast. J. Jordà. Barcelona: Anagrama, 1976, p. 68.

271. Heller, A.: "Sobre 'verdaderas' y 'falsas' necesidades". El Viejo Topo, nº 50, noviembre 1980, p.36.

272. Ibid., p. 36.

273. Màrkus, op. cit., p. 53.

274. Teoría de las necesidades..., cit., pp. 180-181.

275. Fromm, E.: Tenir o Ésser? Trad. de J.M. Piñol. Barcelona: Claret, 1980.

276. Ibid., p. 27.

277. Vid. Marqués, J.V.: No és natural. València: Prometeo, 1980, p.8.

278. Vid. Crozier, M., S. Huntington & J. Watanuki: The Crisis of Democracy. New York: Univ. Press, 1975.

279. Gross, B.: Friendly Fascism: The New Face of Power in America. New York: Evans, 1980, p. 1.

280. Ibid. p. 162.

281. Ibid., p. 341. (Hook, S.: "The Fallacy of the Theory of Social Fascism". A Filler, L. (ed.): The Anxious Years. New York: Putnam, 1963.)

282. Miliband, R.: El Estado en la sociedad capitalista. Trad. cast. F. González. México: Siglo XXI, 1970, p. 261.

283. Poulantzas, N. (ed.): La crisis del Estado. Trad. cast. S. Vilar. Barcelona: Fontanella, 1977, p. 72. (Els elements d'aqueix autoritarisme són enunciats a pp. 73-76).

284. Gross, op. cit., p. 336.

285. Ibid., p. 347.

NOTES A LA TERCERA PART.

286. Manifiesto Comunista, ed. cit., p. 38.

287. Bobbio, N.: Il marxismo e lo Stato, cit., p. 36.

288. Ibid., p. 211.

289. Havemann, R.: Respuestas aclaratorias a la administración Central de Verdades Eternas. Trad. cast. J.L. Verma. Barcelona: Ariel, 1981, p. 115.

290. Ibid., p. 117. (El subratllat és meu).

291. Miliband, op. cit., p. 22.

292. Ibid., p. 141.

293. Ibid., p. 258.

294. Carmichael, S.: "Black Power". (A Cooper, op. cit., p. 157.

295. Cerroni, U.: El marxismo y la sociedad democrática. Trad. cast. S. Furió. Barcelona: Avance, 1977, p.25.

296. El capital, vol. I, ed. cit., p. 128.

297. Engels, F.: Anti-Dühring. Trad. cast. M. Sacristán. México: Grijalbo, 1968, p. 335.

298. Marx, K.: El capital, ed. cit., vol. I, p. 26.

299. Ibid., p. 129.

300. Ibid., p. 326.

301. Ibid., p. 129.

302. Engels, op. cit., p. 96.

303. Ibid., p. 96.

304. Ibid., p. 96.

305. Ibid., p. 335.

306. La literatura sobre sociologia de l'educació conté abundants elements analítics sobre la qüestió. Vid., p. e., DD.AA.: Política, igualdad social y educación (Madrid: MEC, 1978); DD.AA.: Educación compensatoria (Madrid: MEC, 1977).

307. Sobre la crítica liberal al principi d'igualtat de resultats, vid. Bell, D.: The Cultural Contradictions of Capitalism, cit., pp. 260 ss.

308. Heller, A.: "The Legacy of Marxian Ethics Today". Praxis International, 1982. (Trad. catalana en preparació per a Trellat).

309. Miliband, op. cit., p. 67.

310. Gerratana, V.: "Quando la democrazia è sovversiva". A Bobbio, op. cit., p. 88.

311. Cerroni, El marxismo y la sociedad democrática, cit., p. 38.

312. Política. Trad. cast. J. Marías & M. Araujo. La Habana, 1968, p. 434.

313. Vid Pérez-Royo, J.: Introducción a la teoría del Estado. Barcelona: Blume, 1980, pp. 133 ss.

314. Cerroni, U.: La libertad de los modernos. Trad. cast. R. de la Iglesia. Barcelona: Martínez Roca, 1972, p. 11.

315. Ibid., p. 13.

316. Ibid., pp. 91-92.

317. Adler, M.: Consejos obreros y revolución. Trad. cast. R. Ormazábal. México: Grijalbo, 1972, p. 14.

318. Lenin, V.I.: Obras escogidas (vol. III). Moscú: Progreso, 1970, pp. 79-80.

319. Ibid., vol. II, pp. 361-362.

320. Della Volpe, G.: Rousseau y Marx. Trad. cast. A. Méndez. Barcelona: Martínez Roca, 1969, p. 57.

321. Ibid., pp. 57-58.

322. Ibid., p. 58.

323. Ibid., p. 58.

324. Lenin, op cit., vol. III, p. 106.

325. Marx, K.: Crítica del Programa de Gotha. Barcelona: Materiales, 1978, p. 112.

326. Vid. Gramsci, A.: L'Ordine Nuovo. Torino: Einaudi, 1954, pp. 116-123.

327. Gerratana, V.: Investigaciones sobre la historia del marxismo. Trad. cast. F. Fernández Buey. Barcelona: Grijalbo, 1975, vol. II, p. 38.

328. Luxemburg, R.: Escritos políticos. trad. cast. G. Muñoz. Barcelona: Grijalbo, 1977, p. 580.

329. Ibid., p. 560.

330. Vid. La guerra civil en Francia. (Obras Escogidas, vol. I, ed. cit., pp. 487-535).

331. Luxemburg, op. cit., p. 260.

332. Per a Habermas, el fet respon a necessitats de legitimació. Vid. La reconstrucción del materialismo histórico, trad. cast. J. Nicolàs & R.G. Cotarelo,, Madrid, Taurus, 1981, pp. 260-261. I: l'aparell d'Estat, front als interessos en pugna de les distintes fraccions del capital, no assumeix sols el paper del capitalista global, sinó que ha d'atendre també els interessos generalitzables de la població en la mesura necessària per a evitar que l'agulla de la lleialtat de masses baixi del punt on la retirada de legitimació adquireix caràcters conflictius. L'Estat ha d'auscultar els marges d'aquestos tres àmbits d'interessos (els interessos capitalistes particulars i globals i els interessos generalitzables) ...". (Ibid., p. 285). Vid. també Therborn, ¿Cómo domina la clase dominante?, cit., pp. 268 ss.

333. Luxemburg, op. cit., p.114.

334. Gramsci, A.: Elementi di politica. Roma: Riuniti, 1972, p. 112.

335. Mandel, E.: La teoría marxista del Estado. Barcelona: Anagrama, 1976, pp. 51-53.

336. "Democràcia obrera". A L'Ordine Nuovo. Cit. de Gramsci, A.: Consejos de fábrica y Estado de la clase obrera. Trad. cast. G. Gaya. México: Roca, 1973, pp. 20-21.

337. "La sobirania de la llei". Ibid., pp. 10-11.

338. Lukács, G.: Revolución socialista y antiparlamentarismo. Córdoba (Arg.): Cuadernos de Pasado y Presente, 1973, p. 22. (L'article de Lukács d'on he tret aquestes frases va meréixer el següent comentari de Lenin: "és molt esquerrà i molt dolent". L'article és: "Sobre la qüestió del parlamentarisme"; publicat a Kommunismus, en 1920.)

339. Ibid., p. 20.

340. Gramsci, A.: Passato e Presente. Roma: Riuniti, 1971, p. 219.

341. Note sul Macchiavelli, sulla politica e sullo stato moderno. Roma: Riuniti, 1971, p. 174.

342. Ibid., p. 172.

343. Luxemburg, op. cit., p. 587.
344. Fromm, op. cit., p. 216.
345. Ibid., pp. 216-217.
346. Ibid., p. 217.
347. Gross, op. cit., p. 335.
348. Fromm, op. cit., p. 219.
349. Ibid., p. 219.
350. Toffler, A.: La Tercera Ola. Trad. cast. A. Martín. Barcelona: Plaza & Janés, 1980, pp. 379-425.
351. Ibid., pp. 411-412.
352. Schumacher, E.F.: Guía para los perplejos. Trad. cast. G. Sáiz-Calleja. Madrid: Debate, 1981, p. 198.
353. Cit. de Richta, R.: "La función de las ciencias sociales". (A DD.AA.: Repercusiones sociales de la revolución científica y tecnológica. Madrid: Tecnos-UNESCO, 1982, p. 86).

354. Habermas, J.: La crisi della razionalità nel capitalismo maturo. Trad. it. G. Backhaus. Bari: Laterza, 1975, p. 51.

355. Barney, G.O. (dir.): El mundo en el año 2000. Trad. cast. dir. per J. Herrán. Madrid: Tecnos, 1982.

356. Richta, R.: La civilización en la encrucijada. Trad. cast. D. Iríbar. Madrid: Artiach, 1972, p. 290.

357. Fröbel, F., J. Heinrichs & O. Kreye: La nueva división internacional del trabajo. Paro estructural en los países industrializados e industrialización de los países en desarrollo. Trad. cast. J.A. Cánovas. Madrid: Siglo XXI, 1980. Attali, J.: "Crisis y nuevo orden económico internacional". (A Arrighi, G. (et al.): La izquierda ante la crisis económica mundial. Madrid: Fundación Pablo Iglesias, 1980.)

358. Friedrichs, G. & A. Schaff: Microelectrónica y sociedad. Trad. cast. M.A. Fernández. Madrid: Alhambra, 1982, p. 277.

359. G.E.M.: Contraproyecto para Europa. Trad. cast. P. Mandeville. Madrid: Blume, 1981, pp. 111-112.

360. Habermas, La crisi..., cit., p. 53

361. Habermas, La reconstrucción..., cit., p. 278.

362. Poulantzas, N.: "L'internationalisation des rapports capitalistes et l'État-Nation". Les Temps Modernes, nº 319, febrer 1973, pp. 1456-1500.

363. Millet, K.: Política sexual. Trad. cast. A.M. Bravo. México: Aguilar, 1975, p. 34.

364. Habermas, La crisi..., cit., p. 56; La reconstrucción..., cit., pp. 289 ss.

365. Rocher, G.: Introducción a la sociología general. Trad. cast, J. Pombo. Barcelona: Herder, 1979, p.109.

366. Ibid., p. 109.

367. Richta, La civilización..., cit., p. 64.

368. "Civilització". Gran Enciclopèdia Catalana.

369. Marx, K.: Teorías de la plusvalía. (Vol. 1). Madrid: Alberto Corazón, 1974, pp. 171-172.

370. Richta, La civilización..., cit., pp. 35-36.

371. Schaff, A.: "Ocupación y trabajo". A Friedrichs & Schaff, op. cit., p. 276.

372. Ibid., pp. 275-276.
373. Richta, La civilización..., cit., p. 158.
374. Baran, P.A. & P.M. Sweezy, op. cit., p. 263.
375. Schaff, "Ocupación y trabajo", cit., pp. 278-279.
376. Fröbel, F.: "Sobre la evolución actual de la economía mundial". Mentrestant 9 (pp. 65-93) i 10 (pp. 105-127).
377. Rada, J.F.: "Perspectiva del tercer Mundo". A Friedrichs & Schaff, cit., p. 179.
378. Un informat estudi sobre l'augment de l'atur a escala mundial, relacionat amb la nova divisió internacional del treball i amb la problemàtica població-recursos-medi ambient- guerra, a Barnet, R.J.: The Lean Years. New York: Simon & Schuster, 1980, caps IX i X.
379. Friedrichs, G.: "La automatización, el cambio tecnológico, social y económico y las actividades conexas en la RFA", A DD.AA., Repercusiones..., p. 286.
380. Marcuse, "Liberation...", cit., p. 187.

381. Abendroth, W.: Sociedad antagónica y democracia política. Trad. cast. M. Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1972, p. 131.
382. Lamborghini, B.: "Repercusión en la empresa". A Friedrichs & Schaff, op. cit., p. 98.
383. Fröbel, Heinrichs & Kreye, op. cit., p. 7.
384. Nora, S. & A. Minc: La informatización de la sociedad. Trad. cast. P. García & R. Ruza. México: FCE, 1980, p.56.
385. Friedrichs, G.: "Microelectrónica y Macroeconomía". A Friedrichs & Schaff, op. cit., p. 165.
386. Ibid., p. 170.
387. Friedrichs, "La automatización...", cit., p. 286.
388. Friedrichs, "Microelectrónica...", cit., p. 169.
389. Marx, K.: Teoría de la plusvalía, ed. cit. vol. 2, p. 128.
390. Technology and the American Economy. Washington, 1966.

391. Richta, La civilización..., cit., pp. 139-140.

392. Tristán, F.: Feminismo y utopía (Unión Obrera). Trad. cast. Y. Marco. Barcelona: Fontamara, 1977, p. 81.

393. Richta, La civilización..., cit., p. 23.

394. Segons Sweezy (Four Lectures on Marxism, cit., cap. 2), seria incorrecte atribuir a Marx la seqüència amb la qual és ordinàriament presentada la cosa (l'automatització augmenta la composició orgànica del capital, per tant agreuja la tendència al descens de la taxa de ganància fins a un límit zero), explicació emparentada amb les teories de "l'esfondrament" de començaments de segle. Per a Sweezy, aquest argument és imbècil, àdhuc matemàticament. Tant si el responsable és Marx com si no ho és pas, l'argument és marginal de la teoria.

395. Habermas, J.: "Crisis del capitalismo tardío y posibilidades de la democracia". Materiales, nº 11, p.14.

396. Anti-Dühring, ed. cit., p. 195.

397. Richta, La civilización..., cit., pp. 68-69.

398. Gvishiani, D.M.: "La ciencia, la tecnología y el progreso social". A DD.AA., Las consecuencias sociales..., cit., p. 185.

399. Pignon, D. & J. Querzola: "Dictature et démocratie dans la production". A Gorz, A.: Critique de la division du travail. Paris: Seuil, 1973, p. 105.

400. Evans, J.: "El trabajador y el puesto de trabajo". A Friedrichs & Schaff, op. cit., p. 132.

401. Ibid., pp. 133-134.

402. Font: Correa de Matos, H.: Tecnología y países en vías de desarrollo en la Unión Internacional de Telecomunicaciones (ITU). III Foro Mundial de Telecomunicaciones, Génève, 1979, vol. I, p. 11.

403. Martín Serrano, M.: Los profesionales en la sociedad capitalista. Madrid: Tecnos, 1982, p. 63. (El subratllat és meu). Per a Martín Serrano, "la condició de fracció de classe objectivament dominant suposa la condició objectiva de fracció de classe més explotada" (ibid., p. 64). Al marge d'aquesta discutible justificació, la seua teorització reflecteix bé el que de real i de problemàtic hi ha en la qüestió.

404. Richta, La civilización..., cit., p. 295.

405. Evans, op. cit., p. 152. (El subratllat és meu).

406. Ibid., p. 150.

407. Ibid., p. 150.

408. Ibid. p. 153.

409. Kautsky, K.: "La nacionalidad moderna". (A Marx, K. (et al.): El marxismo y la cuestión nacional. Trad. cast. J.M. Colomé. barcelona: Avance, 1976. p. 50).

410. Bauer, O.: "El concepro de nación". (A Marx (et al.), op. cit., p. 107).

411. Ber borojov: Nacionalismo y lucha de clases. Trad. cast. S. Mastrángelo. México: Pasado y Presente, 1979, p. 72.)

412. Suratteau, J.R.: La idea nacional. Madrid: Edí cusa, 1975, p. 52.

413. Luxemburg, op. cit., p. 601.

414. Efectivament, l'anticolonialisme i les lluites d'alliberament nacional han estat un dels processos de transformació social més decisius del segle XX. Ací, Le nin tenia molta raó quan deia que "l'alliberament de les colònies no és altra cosa que l'autodetreminació de les nacions" ("Sobre la caricatura del marxismo", a Marx (et al.) , op, cit., p. 259) front a , per exemple, l'opinió

de Luxemburg: "Sols una miopia completament formalista pot pretenir que, per exemple, la nació xinesa "decidesca" actualment el seu propí destí" ("La cuestión nacional y la autonomía", a Marx (et al.), op. cit., p. 195).

415. Bojorov, op. cit., p. 71.

416. Samir Amin: Clases y naciones en el materialismo histórico. Barcelona: El Viejo Topo, 1979, p. 22.

417. Bauer, O.: "El socialismo y el principio de nacionalidad". A Marx (et al.), op. cit., p. 128.

418. Ibid., pp. 12-123.

419. Ibid., p. 121.

420. Renner, K.: "Estado y Nación". A Marx (et al.), op. cit., p. 148.

421. Kautsky, K.: "Nacionalidad e internacionalismo". A Marx (et al.) op. cit., p. 74.

422. Bauer, 'El concepto...', cit., p. 111.

423. Bauer, 'El socialismo...', cit., p. 128.

424. Samir Amin. op. cit., p. 182.

425. Ibid., p. 184.

426. Ibid., p. 182.

427. Rodinson, M.: Sobre la cuestión nacional. Trad. cast. J. Jordá. Barcelona: Anagrama, 1975, p. 26.

428. Kautsky, op. cit., p. 55.

429. Habermas, La reconstrucción..., cit., p. 102.

430. Ibid., p.102.

431. Habermas observa, per exemple, que les "reaccions a la guerra de Vietnam (...) s'han polaritzat més aviat segons els models de guerra civil que segons fronteres d'Estat" (La reconstrucción..., p. 102).

432. Taylor, G.R.: "El impacto en el hombre y en la estructura social". A DD. AA., Repercusiones..., cit., p. 171.

433. Renner, op. cit., p. 148.

434. Bauer, "El concepto de nación", cit., p. 118.

435. Betty Friedan va parlar del "problema que no té nom", fent esment de la insatisfacció latent de les dones americanes a finals dels cinquanta. (Veure La mística de la feminitat. Trad. J. Solé-Tura. Barcelona: 62, 1975 vol. 1, pp. 11-~~55~~.)

436. Firestone, Sh.: La dialéctica del sexo. Trad. acst. , R. Ribé. Barcelona: Kairós, 1976, p. 253.

437. Rossanda, R.: Las otras. Trad. cast., A. Arriola. Barcelona: Gedia, 1982, p. 128.

438. Lester, J.: Revolutionary Notes. New York: Grove Press, 1970, p. 133.

439. "Són parcials. Han fet la meitat de l'intent de revolució. Han prescindit de la meitat del cel". Manuela Fraire. (A Rossanda, op. cit., p. 240).

440. Rossanda, op. cit., p. 258.

441. Morton, P.: "Women's work is never done". A DD. AA.: Women Unitel. Toronto: Women's Educational Press, 1972, p. 53.

442. Millet, op. cit., p 162.

443. La distinció entre els conceptes de sexe (mascle-femella, relacionat amb l'anatomia i la fisiologia) i "gènere" (masculí-femení, relatiu a trets psicològics -afectes, pensaments, fantasies, etc.-) procedeix de Stoller, R.J. (Sex and Gender, New York, Science House, 1968). La distinció és igualment escaient pel que fa a categories sociològiques (rol, etc.) o a la generalització feta per Miller barrejant categories psicològiques i sociològiques (diferències en status, rol i temperament, diu Millet -op. cit., p. 82-).

444. Hamilton, R.: La liberación de la mujer. Patriarcado y capitalismo. Trad. cast. P. di Masso. Barcelona: Península, 1980, p. 37.

445. Per a Millet, per exemple, "el sexe és una categoria social impregnada de política". (Op. cit., p. 32, els subratllats són meus).

446. Aquesta és la tesi de Firestone: "el feminisme es constitueix en la inevitable resposta de la dona al desenvolupament d'una tecnologia capaç d'alliberar-la de la tirania de les seues funcions sexo-reproductives -la pròpia constitució biològica bàsica i els sistema de classes sexuals que s'hi basa i que permet d'assegurar-ne la consistència". (Op. cit., p. 44).

447. Rossanda, op. cit., p. 246. Aquesta demanda fou, en la pràctica, el contingut fonamental del període que Millet ha anomenat "primera fase de la revolució sexual".

448. Rossanda, op. cit., p. 20.

449. Ibid., p. 246.

450. Millet, op. cit., p. 280.

451. Ibid., p. 51.

452. Abba, L. (et al.): Conciencia de explotada. Trad. cast. C. Torres i F. Tomás. València: Fernando Torres, 1978, p. 143.

453. Ibid., p. 144.

454. Rossanda, op. cit., p. 205.

455. "The Subjection of Women". A Three Essays by J. S. Mill. London: Oxford Univ. Press, 1966, p. 457.

456. Manuela Fraire. A Rossanda, op. cit., p. 235.

457. Els preocupats per la fonamentació marxològica de les coses han de recordar ací allò que va dir el vell Engels: en la família, l'home és el burgés i la dona el proletari. I, a més a més, no deurien suposar mai que un dels pares fundadors podia dir una cosa així com una boutade, o una analogia intranscendent.

458. Millet, op. cit., p. 48.

459. Ibid., pp. 44-45.

460. Les dificultats que ofereix la delimitació de les classes als sociòlegs "bidimensionals" ajuda a entendre l'esmentada preocupació com un prejudici. Per altra part, als efectes pràctics d'interés pel que fa a cada contraposició concreta (burgés-proletari, per exemple) no hi ha cap dificultat especial.

461. Millet, op. cit., p. 84

462. Firestone, op. cit., p. 132.

463. Millet, op. cit., p. 224

464. Firestone, op. cit., p. 251

465. Veure, per exmple, Gordon, S.: Lonely in Ame-
rica. New York: Simon & Schuster, 1976.

BIBLIOGRAFIA.

- Abba, L. (et al.): La coscienza di sfruttata. Milano: Gabriele Mazzota, 1976.
- Abendroth, W.: Sociedad antagónica y democracia política. Barcelona: Grijalbo, 1972.
- Adler, M.: Consejos obreros y revolución. México: Grijalbo, 1972.
- Althusser, L.: Pour Marx. París: Maspero, 1968.
- Amin, S.: Clases y naciones en el materialismo histórico. Barcelona: Iniciativas editoriales, 1979.
- Astelarra, J.: "Marx y Engels y el movimiento de mujeres" A priori, nº 0, abril/juny 1982, vol. I, pp. 41-55
- Azcárate, M.: Crisis del eurocomunismo. Barcelona: Argos-Vergara, 1982.
- Bahro, R.: La alternativa. Contribución a la crítica del socialismo realmente existente. Barcelona: Materiales, 1979.
- Baran, P. & P. Sweezy.: El capital monopolista. México: Siglo XXI, 1968.
- Barnet, R.J.: The Lean Years. New York: Simon & Schuster, 1980.

- Barney, G.O. (dir.): El mundo en el año 2000. Madrid: Tecnos, 1982.
- Baudrillard, J.: La génesis ideológica de las necesidades. Barcelona: Anagrama, 1976.
- Bell, D.: El advenimiento de la sociedad postindustrial. Madrid: Alianza, 1976.
- Bell, D.: The Cultural Contradictions of Capitalism. London: Heinemann, 1979.
- Berlinguer, E.: La "questione comunista". (2 vols.) Roma: Riuniti, 1975.
- Bobbio, N. (et al.): Il marxismo e lo Stato. Quaderni di Mondoperaio, 1976. (Hi ha traducció catalana de quatre dels articles continguts en aquest llibre a Taula de Canvi, nº 1, 1976).
- Borojov, B.: Nacionalismo y lucha de clases. México: Cuadernos de Pasado y Presente 83, 1979.
- Brus, W.: The Economics and Politics of Socialism. London: Routledge & Kegan Paul, 1973.
- Brus, W.: Sistema politico e proprietà sociale nel socialismo. Roma: Riuniti, 1974.

- Caldicott, H.: Nuclear Madness. Brookline (Mass.): Autumn Press, 1978.
- Campillo, N.: Henri de Saint-Simon y el problema de la construcción de una ciencia de la sociedad. Tesis doctoral. Universitat de València, 1977.
- Carmichael, S.: "Black Power". A Cooper, D.: The Dialectics of Liberation, cit., pp. 150-175).
- Carrillo, S.: "Eurocomunismo" y Estado. Barcelona: Crítica, 1977.
- Casals, J.: El socialisme sòlid. Cròniques de l'any 2025. Barcelona: Nova Terra, 1977.
- Casanova, A. (et al.): La proletarización del trabajo intelectual. Madrid: Alberto Corazón, 1975.
- Cerroni, U.: La libertad de los modernos. Barcelona: Martínez Roca, 1972.
- Cerroni, U.: Teoria politica e socialismo. Roma: Riuniti, 1973.
- Cerroni, U.: La teoría de las crisis sociales en Marx. Madrid: Comunicación, 1975.

- Cerroni, U.: La relación hombre-mujer en la sociedad burguesa. Madrid: Akal, 1976.
- Cerroni, U.: El marxismo y la sociedad democrática. Barcelona: Avance, 1977.
- Cerroni, U.: Problemas de la transición al socialismo. Barcelona: Crítica, 1979.
- Claudín, F.: Eurocomunismo y socialismo. Madrid: Siglo XXI, 1977.
- Claudín, F.: La oposición en el "socialismo real". Madrid: Siglo XXI, 1981
- Colletti, L.: La superación de la ideología. Madrid: Cátedra, 1982.
- Commoner, B.: El círculo que se cierra. Barcelona: Plaza & Janés, 1973.
- Commoner, B.: La escasez de energía. Barcelona: Plaza & Janés, 1977.
- Commoner, B.: Energías alternativas. Barcelona: Gedisa, 1980.
- Cooper, D. (ed.): The Dialectics of Liberation. Harmondsworth: Penguin, 1968.

- Crozier, M., S. Huntington & J. Watanuki.: The Crisis of Democracy. New York: Oxford University Press, 1975.
- DD.AA.: Marx and Contemporary Scientific Thought. The Hague: Mouton, 1969.
- DD.AA.: Educación compensatoria. Madrid: M.E.C., 1977.
- DD.AA.: Política, igualdad social y educación. Madrid: M.E.C., 1978.
- DD.AA.: Vías democráticas al socialismo. Madrid: Ayuso, 1981.
- DD.AA.: Repercusiones sociales de la revolución científica y tecnológica. Madrid: Tecnos-UNESCO, 1982.
- Della Volpe, G.: Rousseau y Marx. Barcelona: Martínez Roca, 1969.
- Della Volpe, G.: La libertad comunista. Roma: Savelli, 1972.
- Deutscher, I.: Trotsky. El profeta desarmado. México: Era, 1968.
- Dinnerstein, D.: The Mermaid and the Minotaur. New York: Harper, 1977.
- Djilas, M.: La nueva clase. Barcelona: EDHASA, 1957.

- Domhoff, G.W.: Who Really Rules? Santa Mónica: Goodyear, 1978.
- Domhoff, G.W.: The Powers that Be: Processes of Ruling Class Domination in America. New York: Vintage, 1979.
- Ehrlich, P.R. & A.H. Ehrlich.: Population, Resources, Environment: Essays in Human Ecology. San Francisco: W.H. Freeman, 1970.
- Elleinstein, J.: Histoire du phénomène stalinien. Paris: Grasset, 1975.
- Engels, F. & K. Marx.: La ideologia alemanya (Feuerbach). Barcelona: 62, 1969.
- Engels, F. & K. Marx.: Obras escogidas. (2 vols.). Moscú: Progreso, 1966.
- Engels, F.: Anti-Dühring. México: Grijalbo, 1968.
- Faith, Science and the Futur. Geneva: World Council of Churches, 1978.
- Falcón, L.: Mujer y sociedad. Barcelona: Fontanella, 1969.
- Feenberg, A.: Más allá de la supervivencia. El debate ecológico. Madrid: Tecnos, 1982.
- Firestone, Sh.: La dialéctica del sexo. Barcelona: Kairos, 1976.

- Fontana, J.: Historia. Análisis del pasado y proyecto social. Barcelona: Crítica, 1982.
- Frankel, H.: Capitalist Society and Modern Sociology. London: Lawrence and Wishart, 1970.
- Friedan, B.: La mística de la feminitat. Barcelona: 62, 1965.
- Friedrichs, G. & A. Schaff.: Microelectrónica y sociedad. Madrid: Alhambra, 1982.
- Fröbel, F., J. Heinrichs & O. Kreye.: La nueva división internacional del trabajo. Paro estructural en los países industrializados e industrialización de los países en desarrollo. Madrid: Siglo XXI, 1980.
- Fröbel, F.: "Sobre la evolución actual de la economía mundial". Mentrestant 9, pp. 65-93 i 10, pp.105-127.
- Fromm, E.: Tenir o ésser? Barcelona: Claret, 1980.
- G.E.M.: Contraproyecto para Europa. Madrid: Blume, 1981.
- Gerratana, V.: Investigaciones sobre la historia del marxismo (vol. 2). Barcelona: Grijalbo, 1975.
- Gerratana, V.: "Quando la democrazia è sovversiva". A Bobbio, cit, pp. 81-91.

- Gerratana, V.: "Quan un marxista abandona Marx". Trellat,
nº 4, primavera-estiu 1981, pp. 18-22.
- Giddens, A.: La estructura de clases en las sociedades
avanzadas. Madrid: Alianza, 1979
- Gorz, A. (ed.): Critique de la division du travail.
Paris: Seuil, 1973.
- Gouldner, A.: El futuro de los intelectuales y el ascen-
so de la Nueva Clase. Madrid: Alianza, 1980.
- Gramsci, A.: L'Ordine Nuovo (1919-1920). Torino: Einaudi,
1954.
- Gramsci, A.: Socialismo e fascismo (1921-1922). Torino:
Einaudi, 1971.
- Gramsci, A.: Gli intellettuali e l'organizzazione della
cultura. Roma: Riuniti, 1971.
- Gramsci, A.: Note sul Machiavelli, sulla politica e
sullo Stato moderno. Roma Riuniti, 1971.
- Gramsci, A.: Il materialismo storico e la filosofia di
Benedetto Croce. Roma: Riuniti, 1971.
- Gramsci, A.: Passato e Presente. Roma: Riuniti, 1971.
- Gross, B.: Friendly Fascism: The New Face of Power in
America. New York: Evans, 1980.

- Habermas, J.: La crisi della razionalità nel capitalismo maturo. Bari: Laterza, 1975.
- Habermas, J.: La reconstrucción del materialismo histórico. Madrid: Taurus, 1981.
- Hamilton, R.: The Liberation of Women. London: George Allen & Unwin, 1978.
- Haraszi, M.: A destajo. Barcelona: Montesinos, 1981.
- Harich, W.: ¿Comunismo sin crecimiento? Babeuf y el Club de Roma. Barcelona: Materiales, 1978.
- Harich, W.: "Quince tesis para una política de paz". Mentrestant, nº 11, abril 1982, pp. 107-121.
- Havemann, R.: La libertad como necesidad. Barcelona: Laia, 1979.
- Havemann, R.: Comunismo en libertad. Barcelona: Laia, 1980.
- Havemann, R.: Respuestas aclaratorias a la Administración Central de Verdades Eternas. Barcelona: Ariel, 1981.
- Hegedüs, A.: Socialismo y burocracia. Barcelona: Península, 1979.
- Heilbroner, R.L.: An Inquiry into the Human Prospect. Updated and Reconsidered for the 1980s. New York: Norton, 1980.

- Heller, A.: Teoría de las necesidades en Marx. Barcelona: Península, 1978.
- Heller, A.: La revolución y la vida cotidiana. Barcelona: Materiales, 1979.
- Heller, A.: "Sobre 'verdaderas' y 'falsas' necesidades". El Viejo Topo, nº 50, noviembre, 1980.
- Heller, A.: Per cambiare la vita. Roma: Riuniti, 1980.
- Heller, A.: Por una filosofía radical. Barcelona: 2001, 1980.
- Heller, A.: "The Legacy of Marxian Ethics Today". Praxis International, 1982. (Traducció catalana en preparació per a Trellat).
- Herbig, J.: "Olor a chamusquina". Mentrestant, nº 9, 1981, pp. 25-47.
- Hoffmann, L.J. (ed.): Computers and Privacy in the Next Decade. New York: Academic Press, 1980.
- Hoyle, F.: ¿Energía o extinción?. Madrid: Alianza, 1981.
- Illich, I.: La convivencialidad. Barcelona: Barral, 1974.
- Ingrao, P.: "Democrazia borghese o stalinismo? No: democrazia di massa". A Bobbio, cit, pp. 153-163.

- Ingrao, P.: Masse e potere. Roma: Riuniti, 1977.
- Ingrao, P. (et al.): Gramsci y el eurocomunismo. Barcelona: Materiales, 1978.
- Jackson, P.M.: The Political Economy of Bureaucracy. Oxford: Philip Allan, 1982.
- Kolakowski, L.: "El mito de la autoidentidad humana". València: Cuadernos Teorema, nº 9, 1976.
- Kolakowski, L.: Las principales corrientes del marxismo. (I i II). Madrid: Alianza, 1980, 1982.
- Kolakowski, L.: Main Currents of Marxism (III). Oxford: Clarendon Press, 1978.
- Konrád, G. & I. Szelenyi.: Los intelectuales y el poder. Barcelona: Península, 1981.
- Kuron, J. & K. Modzelewski.: ¿Socialismo o burocracia? Alençon: Ruedo Ibérico, 1968.
- Lange, O.: Economía política. México: F.C.E., 1966.
- Larguía, I. & J. Dumoulin.: Hacia una ciencia de la liberación de la mujer. Barcelona: Anagrama, 1976.
- Lenin, V.I.: Obras escogidas (3 vols.). Moscú: Progreso, 1970.

- Leontieff, W.: The Future of the World Economy. Oxford: University Press, 1977.
- Lester, J.: Revolutionary Notes. New York: Grove Press, 1970.
- Libertini, L.: Tecnici, impiegati, classe operaia. Roma: Riuniti, 1974.
- Lichtheim, G.: Los orígenes del socialismo. Barcelona: Anagrama, 1970.
- Los cuatro primeros Congresos de la Internacional Comunista. (2 vols.). Córdoba (Arg.): Cuadernos de Pasado y Presente, 1973.
- Los países del Este. Zona Abierta, nº 26, pp. 22-100.
- Lučkács, G.: Revolución socialista y antiparlamentarismo. Córdoba (Arg.): Cuadernos de Pasado y Presente, 1973.
- Luporini, C. & E. Sereni.: El concepto de formación "económica-social". Córdoba (Arg.): Cuadernos de Pasado y Presente, 1973.
- Luxemburg, R.: Escritos políticos. Barcelona: Grijalbo, 1977.
- Mandel, E.: La teoría marxista del Estado. Barcelona: Anagrama, 1976.

Marcuse, H.: El marxismo soviético. Madrid: Alianza, 1969.

Marcuse, H.: "Liberation from the Affluent Society". A
Cooper, cit, pp. 175-193.

Marcuse, H.: "Reexamination of the Concept of revolution".
A DD.AA.: Marx and Contemporary Scientific Thought,
cit., pp. 476-483.

Marcuse, H.: "Marxisme et féminisme". Actuels, Galilée,
Paris, 1976.

Marcuse, H.: "Protosocialismo y capitalismo avanzado". A
Bahro, R.: Por un comunismo democrático, cit., pp.
125-150.

Marqués, J.V.: No és natural. València: Prometeo, 1980.

Martín Serrano, M.: Los profesionales en la sociedad ca-
pitalista. Madrid: Taurus, 1982.

Markus, G.: Marxismo y antropología. Barcelona: Grijalbo,
1973.

Marx, K.: El capital. México: F.C.E., 1968.

Marx, K.: Teorías de la plusvalía. Madrid: Alberto Cora-
zón, 1974.

Marx, K. (et al.): El marxismo y la cuestión nacional.
Barcelona, Avance, 1976.

Materiales del XXVI Congreso del PCUS. Documentos y Re-

soluciones. Moscú: Novosty, 1981.

Matthews, M.: Clases y sociedad en la Unión Soviética.

Madrid: Alianza, 1977.

Meadows, D. & D. Meadows.: Los límites del crecimiento.

México: F.C.E., 1975.

Medvedev, R.A.: La democracia socialista. Buenos Aires:

Aguirre, 1974.

Mesarovic, M. & E. Pestel.: La humanidad en la encrucijada.

México: F.C.E., 1975.

Miliband, R.: El Estado en la sociedad capitalista. Mé-

xico: Siglo XXI, 1970.

Miller, A.S.: The Modern Corporate State: Private Govern-

ments and the American Constitution. Westport: Green-

wood Press, 1976.

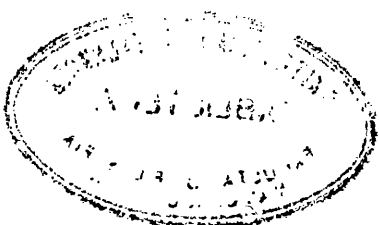
Millet, K.: Política sexual. México: Aguilar, 1975.

Morin, E.: Para salir del siglo XX. Barcelona: Kairós,

1981.

Mumford, L.: The Pentagon of Power. New York: Harcourt,

1970.



- Nicolaus, M.: El Marx desconocido. Barcelona: Anagrama, 1972.
- Nisbet, R.: History of the Idea of Progress. New York: Basic Books, 1980.
- Nora, S. & A. Minc.: La informatización de la sociedad. México: F.C.E., 1980.
- O'Connor, J.: Fiscal Crise of the State. New York: St. Martin's Press, 1973.
- Paccino, D.: El embrollo ecológico. Barcelona: Avance, 1975.
- Pannekoek, A.: Lenin filósofo. Bilbao: ZYX, 1976.
- Panzieri, R. (et al.): La división capitalista del trabajo. Córdoba (Arg.): Cuadernos de Pasado y Presente, 1972.
- Pérez-Royo, J.: Introducción a la teoría del Estado. Barcelona: Blume, 1980.
- Pollution, the Neglected Dimension. Worldwatch Paper, nº 27, març 1979.
- Ponomarev, B.N.: Marxism-Leninism, a Flourishing Science. New York: International Publishers, 1979.



- Poulantzas, N.: Poder político y clases sociales en el Estado capitalista. México: Siglo XXI, 1969.
- Poulantzas, N.: Hegemonía y dominación en el Estado moderno. Córdoba (Arg.): Cuadernos de Pasado y Presente, 1969.
- Poulantzas, N.: "L'internationalisation des rapports capitalistes et l'État-nation". Les Temps Modernes, nº 319, febrer 1973, pp. 1456-1500.
- Poulantzas, N. (dir.): La crise de l'État. Paris: P.U.F., 1976.
- Poulantzas, N. (et al.): El problema del Estado y la dictadura del proletariado. Puebla: Universidad autónoma, 1978.
- Richta, R.: La civilización en la encrucijada. Madrid: Artiach, 1972.
- Rodinson, M.: Sobre la cuestión nacional. Barcelona: Anagrama, 1975.
- Rossanda, R.: Las otras. Barcelona: Gedisa, 1982.
- Rowbotham, Sh.: Feminismo y revolución. València: Fernando Torres, 1978.

- Rubio, F. (ed.): Marxismo y liberación de la mujer. Madrid: Dédalo, 1977.
- Saint-Simon, H. de: Oeuvres (vols. V, VI). Paris: Anthropos, 1966.
- Schaff, A.: La alienación como fenómeno social. Barcelona: Crítica, 1979.
- Schaff, A.: "Sobre la alienación de la revolución". Materials, nº 8, març-abril 1978, pp. 7-37.
- Schaff, A.: "Qué pueden aprender los comunistas de su pasado?". Cuadernos de Nuestra Bandera, nº 1, 1981.
- Schaff, A.: "Problemas de análisis del 'socialismo real'"
A DD.AA.: Vía democráticas al socialismo, cit., pp. 127-141.
- Schiller, H.: The Mind Managers. Boston: Beacon, 1973.
- Schumacher, E.F.: Small is Beautiful. New York: Harper & Row, 1973.
- Schumacher, E.F.: Guía para los perplejos. Madrid: Debate, 1981.
- Shapley, D.: "Arms Control as a regulator of Military Technology". Daedalus, nº 109, hivern 1980.

Sohn-Rethel, A.: Trabajo manual y trabajo intelectual.

Barcelona: El Viejo Topo, 1979.

Soper, K.: On Human Needs. Brighton: Harvester, 1981.

Staline: Les bases du léninisme. Paris: Union Générale
d'Éditions. 1969.

Sweezy, P.M.: Four Lectures on Marxism. New York: MRP, 1981.

Tamames, R.: Ecología y desarrollo. Madrid: Alianza, 1977.

Therborn, G.: ¿Cómo domina la clase dominante? Madrid:
Siglo XXI, 1979.

Therborn, G.: Ciencia, clase y sociedad. Madrid: Siglo
XXI, 1980.

Thompson, E.P.: "Protesta y sobrevive". Mentrestant, nº 5,
pp. 33-55 i nº 6, pp. 85-109.

Thompson, E.P.: Miseria de la teoría. Barcelona: Crítica,
1981.

Thompson, E.P.: "El exterminio: último estadio de la ci-
vilización". Debats, nº 1, pp. 50-72.

Toffler, A.: La Tercera Ola. Barcelona: Plaza & Janés,
1980.

Touraine, A.: La société post-industrielle. Paris: Deno-
ël, 1969.

Touraine, A.: El postsocialismo. Barcelona: Planeta, 1982.

Voslensky, M.: La Nomenklatura. Los privilegiados en la URSS. Barcelona: Argos-Vergara, 1981.

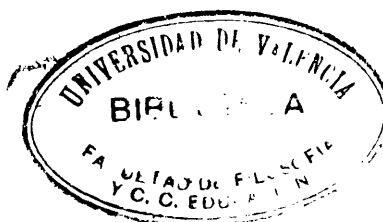
Waters, M.A.: Marxismo y feminismo. Barcelona: Fontamara, 1979.

Wells, D.: Marxism and the Modern State. Brighton: Harvester, 1981.

Zinoviev, A.: Radiante porvenir. Barcelona: Ruedo Ibérico, 1980.

INDEX.

INTRODUCCIÓ.....	3
PRIMERA PART: LA REVENJA DE SAINT-SIMON	
1. <u>Adam Schaff: el "socialisme real" és socialisme</u>	17
2. <u>De qui és l'Estat?</u>	24
La distribució dels mitjans de producció.....	26
L'objectiu de la producció.....	31
Les relacions socials que estructuraren la producció...	35
Conclusió.....	37
3. <u>Obrers i directors</u>	38
La burocràcia com a classe dominant.....	41
Els intel·lectuals com a classe dominant.....	50
Altres teories.....	64
Conclusions.....	68
4. <u>Centralisme democràtic i dictadura política</u>	71
La democratització del partit.....	75
La democratització de l'estat.....	80
Pluralisme polític i estatalisme.....	87
Conclusions.....	95
5. <u>Capitalisme i estatalisme</u>	99
La revolució "impura".....	102
L'hismat i Marx.....	105
El postsocialisme.....	111
El protosocialisme.....	117
Conclusions.....	119
6. <u>El socialisme és una nova civilització</u>	121
El socialisme marxista.....	123
L'estatalisme i la utopia realitzada.....	134
Estatalisme i comunisme marxista.....	143
SEGONA PART: EL CERCLE INFERNAL	
7. <u>Els límits de la consciència excedent</u>	151
El cercle infernal.....	153
El quadrat diabòlic.....	161



8.	<u>La paradoxa tecnoburocràtica</u>	169
	La guerra i la pau.....	174
	Pacifisme i lluita de classes.....	189
	La xarxa burocràtica.....	200
9.	<u>La paradoxa antropològica</u>	211
	L'antimarxisme de Leszek Kolakowski.....	214
	La raó i la llibertat.....	223
	Les classes i la llibertat.....	235
	La tècnica d'unificació de la societat.....	239
10.	<u>La paradoxa ecològica</u>	244
	La dictadura sobre les necessitats.....	248
	De tiranies bondadoses i tiranies dolentes.....	254
	La transformació de les necessitats.....	258
	Sobre l'abundància realitzada.....	266
11.	<u>El feixisme amb faç humana</u>	272
TERCERA PART: LA QUARTA FASE		
12.	<u>Més democràcia</u>	286
	Igualtat i democràcia.....	296
	Eixamplament de la democràcia.....	307
	Aprofundiment de la democràcia.....	311
13.	<u>Dues democràcies</u>	317
	Les llibertats i les classes.....	319
	Democràcia i llibertat.....	332
	Democràcia burgesa i democràcia proletària.....	339
	Democràcia directa i democràcia representativa...	345
	Altra democràcia.....	351
14.	<u>Crisi de civilització</u>	358
	Qüestions de concepte.....	363
	¿Capitalisme sense proletaris?.....	366
	Divisió del treball i lluites de classes.....	383
	Nacionalisme, internacionalisme.....	394
	El problema que ja té nom.....	405
	Alternatives de societat en el canvi civilitzatori	423
NOTES.....		428
BIBLIOGRAFIA.....		487
ÍNDIX.....		506