

R. 14.742

U
323.1
MAR

**el concepto socialista
de nación**

leopoldo mármora

traducción de
olga pissani

edición a cargo de
marfi soler

96
CUADERNOS
DE
PASADO Y
PRESENTE

INDICE

PRIMERA PARTE:

NACIÓN E INTERNACIONALISMO DESDE MARX HASTA STALIN	9
1. Sobre la ausencia de una teoría marxista de la nación	10
2. Revolución y nación en la concepción inicial de Marx y Engels	13
3. Crítica a la concepción original de Marx	27
4. Marx diferencia y amplía su concepción original	40
5. La continuación de las posiciones marxistas después de la muerte de Marx y Engels	52
6. El aporte teórico y práctico de Lenin	56
7. De Lenin a Stalin	69
8. Del internacionalismo proletario al nacionalismo ant imperialista	78
9. Las definiciones del concepto marxista de nación	84

SEGUNDA PARTE:

LA CONSTITUCIÓN CONTRADICTORIA DE LA "NACIÓN BURGUESA"	95
1. En las raíces materiales de las naciones	95
2. Los componentes contradictorios del pensamiento nacional burgués	116
3. Otras funciones de la nación en su relación con la burguesía y el capitalismo	154
4. La nación como sistema de hegemonía	172

TERCERA PARTE:

HACIA UNA NACIÓN POPULAR DEMOCRÁTICA	189
1. De Lenin a Otto Bauer	190

primera edición en español, 1986
© ediciones pasado y presente
impreso y distribuido por siglo XXI editores s.a. de c.v.
av. cerro del agua 248, México 20, d.f.

ISBN 968-23-1383-X

título original: probleme und perspektiven eines spezialistischen
nationbegriffes

© leopoldo mármora

derechos reservados conforme a la ley
impreso y hecho en México
printed and made in México

6

2. Crítica de Otto Bauer 197

3. De la nación burguesa autoritaria a la nación popular democrática 230

4. De la liberación nacional a la hegemonía nacional 238

ANEXO: POPULISTAS Y SOCIALISTAS: DESENCUENTRO Y CONVERGENCIA (NOTAS SOBRE LA NACIÓN Y LA DEMOCRACIA EN ARGENTINA) 251

NOTAS 281

1. Introducción y visión en el campo de la izquierda y la derecha

2. El concepto de nación

3. Las diferencias y similitudes de las concepciones de la nación

4. La concepción de la nación de los socialistas

5. El concepto de Marx y Engels

6. El concepto de la nación y el partido de la izquierda

7. De la nación a la clase

8. Del internacionalismo proletario a la revolución mundial

9. Las definiciones de la nación en el marxismo

10. El concepto de nación en el marxismo

11. El concepto de nación en el marxismo

12. El concepto de nación en el marxismo

13. El concepto de nación en el marxismo

14. El concepto de nación en el marxismo

15. El concepto de nación en el marxismo

16. El concepto de nación en el marxismo

17. El concepto de nación en el marxismo

18. El concepto de nación en el marxismo

19. El concepto de nación en el marxismo

20. El concepto de nación en el marxismo

21. El concepto de nación en el marxismo

22. El concepto de nación en el marxismo

23. El concepto de nación en el marxismo

24. El concepto de nación en el marxismo

25. El concepto de nación en el marxismo

26. El concepto de nación en el marxismo

27. El concepto de nación en el marxismo

28. El concepto de nación en el marxismo

29. El concepto de nación en el marxismo

30. El concepto de nación en el marxismo

31. El concepto de nación en el marxismo

32. El concepto de nación en el marxismo

33. El concepto de nación en el marxismo

34. El concepto de nación en el marxismo

35. El concepto de nación en el marxismo

36. El concepto de nación en el marxismo

37. El concepto de nación en el marxismo

38. El concepto de nación en el marxismo

39. El concepto de nación en el marxismo

40. El concepto de nación en el marxismo

41. El concepto de nación en el marxismo

42. El concepto de nación en el marxismo

43. El concepto de nación en el marxismo

44. El concepto de nación en el marxismo

45. El concepto de nación en el marxismo

46. El concepto de nación en el marxismo

47. El concepto de nación en el marxismo

48. El concepto de nación en el marxismo

49. El concepto de nación en el marxismo

50. El concepto de nación en el marxismo

A BRIGITTE, MILENA Y NICOLÁS

NACIÓN E INTERNACIONALISMO DESDE MARX
HASTA STALIN

Después de décadas de bloqueo, en los últimos años el potencial crítico del marxismo ha hecho irrupción nuevamente. Hoy el marxismo no se detiene tampoco ante las propias deficiencias ni ante los propios principios petrificados en dogmas. El marxista francés Louis Althusser, por ejemplo, destaca las dificultades del marxismo en cuestiones teóricas sobre el estado: "Podemos decirlo: no existe *verdaderamente* 'teoría marxista' del estado. No es que Marx y Lenin se hayan desviado de la cuestión: está en el centro de su pensamiento político. Pero lo que se encuentra en nuestros autores es, ante todo, bajo la forma de la relación del estado con la lucha de clases y la dominación de clase (indicaciones decisivas, pero no analizadas), una advertencia repetida de apartarse de las concepciones burguesas del estado: por lo tanto una demarcación y una definición esencialmente negativas." ¹

De la misma manera, el marxista italiano Lucio Coletti centra su crítica en la carencia de un marco teórico sobre el estado: "Al marxismo le falta este marco porque la teoría marxista de la política y del estado es, en realidad, la teoría de la 'extinción' de ambos. Con otras palabras: el marxismo no ha elaborado una ciencia de la política porque lo que ha hecho ha sido exactamente lo contrario: la teoría de la disolución progresiva de la política y del estado, la teoría de la abolición (si bien en forma gradual) de la diferencia entre gobernantes y gobernados." ²

Althusser y Coletti son sólo dos ejemplos entre muchos autores ³ que vienen señalando la falta de una teoría marxista sobre el papel, la función y la forma de las instituciones políticas durante el pasaje al socialismo. A su vez Althusser también alude a la falta de una teoría de las ideologías. Pero, a pesar de la abundante teoría especializada en el tema, el "problema nacional" aún no se ha planteado en esos mismos tér-

minos. Y sin embargo las afirmaciones de Althusser y de Coletti se pueden extender casi totalmente a la noción marxista de nación, pues, en efecto, el marxismo no contiene ninguna definición o determinación teórica positiva de la misma.

1. SOBRE LA AUSENCIA DE UNA TEORÍA MARXISTA DE LA NACIÓN

En un esfuerzo plenamente justificado, proveniente de las raíces libertarias de su pensamiento, Marx trató de refutar el concepto hegeliano del estado concebido como la única realidad verdadera (porque racional), separada e independiente de la esfera privada de la "sociedad civil".⁴ Pero tratando de negar y desmitificar así la supuesta "soberanía" del Príncipe, Marx invirtió las relaciones, convirtiendo entonces a estado y nación en variables dependientes o simples reflejos de la sociedad civil.

"Por tanto, la *necesidad natural*, las *cualidades esenciales humanas*, por extrañas las unas a las otras que puedan parecer, el *interés*, mantienen en cohesión a los miembros de la sociedad burguesa, y la vida *burguesa* y no la vida *política* es su vínculo real. No es, pues, el *estado* el que mantiene en cohesión los átomos de la sociedad burguesa, sino el que sean esto, *átomos*, solamente en la representación [...] Solamente la *superstición política* puede imaginarse todavía en nuestros días que la vida burguesa debe ser mantenida en cohesión por el estado, cuando en la realidad ocurre al revés, que es el estado quien se halla mantenido en cohesión por la vida burguesa."⁵

De esta manera Marx se proponía invertir el sistema de Hegel "colocándolo de nuevo sobre los pies". El tipo de relación que Marx trataba de establecer quedaba formulado teóricamente en la cadena causal: burguesía-mercado nacional-nación-estado nacional. Entre burguesía y nación Marx construía una relación unilateral de causa y efecto, de acuerdo con la cual la burguesía genera y "crea" la nación y el estado nacional. Que esa cadena de determinaciones efectivamente existe, no se puede poner en duda. Las objeciones están dirigidas más bien contra las determinaciones e implicaciones reduccionistas de esa teoría, que ignoran o subestiman las repercusiones provenientes de la dirección contraria. Al deducir la nación y el estado

de una esfera anterior de relaciones económicas y sociales, negándoles así todo espacio para una autonomía relativa propia, la teoría del estado nacional queda reducida a una simple teoría de la sociedad civil, y la nación y el estado quedan ligados a la burguesía en relación de dependencia absoluta.

Por otra parte, la falta de una teoría del estado nacional, es decir su reducción a una teoría de la sociedad burguesa, acarrea como consecuencia la falta de una teoría marxista de las relaciones políticas internacionales: el internacionalismo marxista no contiene ninguna definición positiva de las relaciones entre las naciones durante la transición al socialismo. Más bien contiene una negación teórica de esas relaciones y de su necesidad. El marxismo sólo reconoce una teoría, la teoría de la superación de las naciones como resultado automático de la eliminación de la sociedad capitalista de clases. Su estrategia internacionalista se limita a la lucha de clases del proletariado contra la burguesía.

El marxismo clásico rechaza globalmente el principio burgués-liberal de las nacionalidades, el pacifismo cristiano y el federalismo anarquista, sin integrar ni elaborar siquiera algunos elementos de los mismos en su propia concepción. Y ya que la estrategia marxista, desde el principio, estuvo orientada hacia el último y decisivo crac contra el capitalismo mundial, después del cual el problema de las relaciones internacionales se solucionaría por sí solo, no quedó espacio —ni teórica ni prácticamente— para la cuestión de cómo reglar institucionalmente la convivencia internacional durante el pasaje al socialismo.

Ciertamente hay muchos autores que llaman la atención sobre la falta de una teoría marxista de la política internacional, por ejemplo Walter Lipgens, quien sostiene que Marx y Engels, "sin duda, afirmaban, junto con los socialistas democráticos y societarios, la necesidad de un estadio final internacionalista, cooperativo y pacífico. Pero todo estaba subordinado previamente al choque revolucionario, a la destrucción de las otras clases, antes de lo cual no podría haber ningún internacionalismo sustancial, y después de lo cual todo se arreglaría por sí solo".⁶

A su vez H. Soell afirma que "el desarrollo teórico de Engels y Marx en el terreno de las relaciones internacionales no superó ciertos esbozos parciales y, en todo caso, nunca llegó a

constituir un concepto viable de organización y cooperación internacional que trascendiera el mundo estatal vigente".⁷

Sin embargo estos autores no llegan a relacionar esa ausencia de una teoría de la política internacional con la falta de una definición positiva de nación. Y ésta es precisamente la cuestión central que pretendemos desarrollar en este trabajo. Se tratará pues de demostrar que en el marxismo no hay espacio teórico para lo nacional, y por lo tanto tampoco para el concepto de "nación popular-democrática" ni para una teoría de la forma nacional de transición socialista. El marxismo limitó su interés a la problemática de la desaparición de las naciones. De esa manera no logró comprender el nexo complejo y necesario de efectos recíprocos entre desarrollo y disolución de las naciones.

Es necesario ahora diferenciar en forma más concreta, e incluso relativizar en parte, las tesis formuladas hasta aquí en una primera instancia todavía demasiado global y general. Es que, en efecto, referirse al marxismo en general es por demás impreciso, pues:

1] Dentro del marxismo, respondiendo a su vocación crítica y antidogmática, ha habido una evolución, de modo tal que su toma de posición ante lo nacional como problema teórico, decididamente negativista en su versión original de los años 1846-1848, fue relativizada más tarde, en parte por los mismos Marx y Engels, y más profundamente aún por Lenin.

2] Correspondería hacer otra diferenciación, esto es, entre el marxismo como teoría viva de la revolución y el marxismo como petrificación ideológica con sus diversas variantes y matices.⁸ Pero además, ubicado el propio marxismo como objeto de estudio, habría que aplicar en su análisis los mismos métodos y patrones de medida por él desarrollados. Esto significaría en primer término que también el marxismo debe ser analizado siempre en relación con una determinada praxis histórica. Vista entonces desde ese ángulo histórico, la praxis de los marxistas en relación con la cuestión nacional ha estado orientada sucesivamente por dos paradigmas principales: el internacionalismo proletario y el nacionalismo antimperialista. Ambos correspondieron respectivamente a determinadas fases históricas diferentes: el internacionalismo proletario tuvo su edad de oro en el siglo pasado, en una fase en que el proletariado de Europa occidental se constituye e integra como clase

social en la nación burguesa, en un proceso impulsado primero por los anarcosindicalistas, luego por los marxistas, y finalmente por los socialdemócratas. El nacionalismo antimperialista, por su parte, surgió en el siglo xx, en el contexto de un proceso de descolonización y modernización capitalista en el ámbito de los países atrasados. Todos estos aspectos de la diferencia entre el marxismo como teoría viva de la revolución, por un lado, y como petrificación ideológica, por el otro, deberán ser analizados detalladamente más adelante, sobre todo en el capítulo octavo. Pero previamente queremos comenzar con la primera de las diferencias mencionadas, es decir, aquella que se refiere a la evolución del pensamiento marxista, desde su versión original de 1846-1848 en adelante.

2. REVOLUCIÓN Y NACIÓN EN LA CONCEPCIÓN INICIAL DE MARX Y ENGELS

La razón por la cual en el pensamiento de Marx y Engels la nación ocupa un lugar subordinado y de que éstos no desarrollaran ni siquiera implícitamente una teoría de la nación no reside por supuesto en que ignoraran la problemática. Muy por el contrario, en la obra de Marx y Engels se encuentra abundante material, reflexiones e indicaciones sobre la función y naturaleza de las naciones. El mérito de haber demostrado todo esto sigue correspondiendo a Solomon Bloom, cuyo estudio al respecto continúa siendo insuperable.⁹ Y sin embargo, a partir de todas estas reflexiones e indicaciones, en cierta medida muy contradictorias, no es posible diseñar una teoría sistemática. Para poder reconstruir la posición y el significado exactos de la cuestión nacional en el pensamiento de Marx y Engels, por lo tanto, no es lo más adecuado partir de aquellos juicios y expresiones en que los mismos se manifestaron directa y expresamente sobre el tema, por más numerosas y plenas de contenido que esas exteriorizaciones hayan sido. Mucho más adecuado es colocar en el centro del análisis la concepción general de la revolución que ellos elaboraron, pues ése y no otro es el centro que anima y da lógica a todas las posiciones teóricas y prácticas de Marx y Engels frente al problema nacional.

No se trata entonces ni de ordenar con algún criterio determinado ni de exponer aquí en todos sus detalles los juicios explícitos de Marx y Engels sobre la cuestión nacional, pues, entre otras cosas, existen ya muchas de esas exposiciones sistemáticas, algunas de las cuales, por otra parte, son excepcionales.¹⁰

La verdadera armazón de nuestro trabajo estará dada, en cambio, por la teoría de la revolución en Marx y Engels, de la cual habrán de ser deducidas las implicaciones concernientes a la cuestión nacional. Sólo con la luz que nos dará ese entorno será posible comprender los juicios y opiniones expresamente emitidos por Marx sobre el tema de la nación en su lógica interna y en su contexto correcto.

a. *Marx y Engels en su condición de demócratas alemanes y comunistas internacionales*

La teoría marxista de la revolución maduró en el período comprendido entre 1845 y la revolución de 1848. En los escritos correspondientes a este lapso se registraron también las reflexiones iniciales más relevantes respecto de la cuestión nacional. Como ejemplo tomaremos el caso de Polonia, a propósito del cual, esto es la lucha nacional de los polacos, Marx y Engels se expresaron por primera vez públicamente en Londres en un mitin efectuado el 29 de noviembre de 1847. Marx fue el primero en tomar la palabra para decir lo siguiente:

"La unificación y fraternización de las naciones es una frase que está actualmente en boca de todos los partidos, en especial de los librecambistas burgueses [...]"

"Para que los pueblos puedan unificarse realmente, sus intereses deben ser comunes. Para que sus intereses puedan ser comunes, es menester abolir las actuales relaciones de propiedad, pues éstas condicionan la explotación de los pueblos entre sí; la abolición de las actuales relaciones de propiedad es interés exclusivo de la clase obrera [...]"

"Por eso, el triunfo del proletariado sobre la burguesía es, al mismo tiempo, la señal para la liberación de todas las naciones oprimidas.

"Desde luego que la antigua Polonia está perdida, y sería-

mos los últimos en desear su restauración. Pero no sólo está perdida la vieja Polonia. La vieja Alemania, la vieja Francia, la vieja Inglaterra, toda la vieja sociedad está perdida. Pero la pérdida de la vieja sociedad no constituye una pérdida para quienes nada tienen que perder en la antigua sociedad, y en todos los países actuales ese caso se da para la gran mayoría. Por el contrario, tienen todo que ganar con el ocaso de la vieja sociedad [...]"

"De todos los países, Inglaterra es aquel en el cual más desarrollada se encuentra la contradicción entre el proletariado y la burguesía. Por ello, el triunfo de los proletarios ingleses sobre la burguesía inglesa es decisivo para el triunfo de todos los oprimidos contra sus opresores. De ahí que a Polonia no haya que liberarla en Polonia, sino en Inglaterra. Por eso vosotros, los cartistas, no debéis formular deseos irrealizables por la liberación de las naciones. Batid a vuestros enemigos internos y podréis entonces estar orgullosamente conscientes de haber derrotado a toda la antigua sociedad."¹¹

Engels, el siguiente orador del mencionado acto, planteó al respecto algo muy distinto:

"Permitidme, amigos míos, que hoy me presente, por excepción, en mi condición de alemán. Pues nosotros, los demócratas alemanes, tenemos especial interés en la liberación de Polonia. Han sido príncipes alemanes quienes obtuvieron ventajas de la división de Polonia, y son soldados alemanes quienes oprimen, aun hoy, Galitzia y Posnania. A nosotros, alemanes, y en especial a nosotros, demócratas alemanes, debe interesarnos limpiar esta mácula de nuestra nación. Una nación no puede llegar a ser libre y a la vez seguir oprimiendo a otras naciones. La liberación de Alemania no puede hacerse efectiva, pues, a menos que se haga efectiva la liberación de Polonia con respecto a la opresión de la misma por alemanes. Y por ello Polonia y Alemania tienen un interés en común, y los demócratas polacos y alemanes pueden trabajar mancomunados en la liberación de ambas naciones."¹²

Estos discursos, pronunciados el mismo día en el mismo lugar, representan dos formas de aproximación a la cuestión nacional, que son no sólo distintas sino incluso diametralmente opuestas: Marx ubica en primer orden a la revolución social; Engels, en cambio, otorga prioridad a la revolución nacional. La disolución de las naciones es el objetivo de Marx; el de

Engels su liberación. Marx ve el centro de la revolución en Inglaterra; Engels en Alemania y Polonia. Según Marx la única perspectiva o probabilidad de éxito para la causa polaca se encuentra en Inglaterra, pues solamente aquí, dice, debe y puede decidirse el destino de la liberación polaca; según Engels la tarea prioritaria es liberar a Polonia y, a saber, en la misma Polonia.

¿Cómo interpretar ahora esas exteriorizaciones de Marx y Engels tan opuestas la una de la otra? ¿Se trata de una contradicción? René Levrero ve, en efecto, una contradicción entre aquella posición inicial de Marx y su juicio favorable a la liberación de Polonia postulado años después.¹³ Sin embargo, mucho más adecuada parece ser la interpretación de David Riázanov,¹⁴ quien llama la atención sobre el hecho de que en aquella ocasión Marx se dirigió en su carácter de comunista internacional a la dirección del movimiento cartista inglés, mientras que Engels adoptaba el punto de vista de un demócrata alemán. A pesar de todo esto, lo que no queda en claro es por qué Marx y Engels pudieron tomar la palabra para hablar al mismo tiempo en su condición de comunistas internacionales y de demócratas alemanes. Pero aquí cabe una pregunta: ¿Qué les permitió articular y conciliar ambos puntos de vista? Para responder a esta pregunta es necesario analizar la teoría de la revolución de Marx y Engels en vísperas de los acontecimientos revolucionarios de 1848.

b. La teoría de la revolución y del capitalismo en Marx y Engels hasta la revolución de 1848

Marx y Engels tenían como expectativa que dos procesos sociales de naturaleza enteramente diferente habrían de cruzarse y finalmente fundirse el uno con el otro: en el centro y el este de Europa (Italia, Hungría, Polonia y también Alemania) una revolución democrático-burguesa y en Europa occidental (Francia e Inglaterra) una revolución proletario-socialista. Las diferencias entre ambos procesos serían mínimas y desaparecerían casi totalmente en el marco de una transición fluida y sin quiebres. Marx y Engels se guiaban, generalizándolo, por el modelo de la revolución francesa y de las guerras napoleónicas que le siguieron. Si desde 1789 hasta 1793 esta revolución ha-

bía sufrido una radicalización rápida y constante, ¿no era lógico y consecuente esperar de la próxima revolución en Alemania —es decir en un país en que la constitución del proletariado estaba mucho más avanzada— que la transición de una revolución burguesa, democrática y nacional a una revolución proletaria, socialista e internacional fuera aún mucho más inmediata y radical de lo que había sido en Francia entre 1789 y 1793?¹⁵

Confiando en que el paso de una fase revolucionaria a la otra sería tan fluido y rápido, concluyeron que las diferencias entre ambas, por irrelevantes, no merecían mencionarse, llegando incluso a negar lisa y llanamente su existencia:

“La revolución francesa fue desde el principio hasta el fin un movimiento social, y después de ella una democracia puramente política es un perfecto absurdo.

“La democracia es hoy día el comunismo. Otra clase de democracia sólo puede existir en las cabezas de visionarios teóricos[...]. La democracia se ha convertido en un principio proletario, en un principio de las masas [...]. pues, exceptuando a los que no cuentan, en el año 1846 todos los demócratas europeos son más o menos claramente comunistas.”¹⁶

Así se expresaba Engels en un discurso del año 1845, oportunidad en la que con toda claridad hacía coincidir, en forma prácticamente total, democracia con comunismo y, de esa manera, movimiento nacional con movimiento internacional, liberación con disolución de las naciones.

En nuestra búsqueda de las premisas que hicieron posible que Marx y Engels adoptaran simultáneamente el punto de vista de un demócrata alemán y de un comunista internacional, un primer resultado ha quedado a la vista: lo que les permitió asumir ambas posiciones sin caer en una contradicción fue el modelo de revolución por el que se guiaron, una revolución que, abarcando todo el mundo “civilizado” de aquel entonces, habría de unificar las múltiples luchas de los más diversos movimientos políticos y sociales provenientes tanto de los países avanzados como de los atrasados, en un solo gran contexto global y en torno a una única y común perspectiva. Éste es uno de los elementos más esenciales de la teoría revolucionaria sustentada por Marx y Engels.

La cuestión que queda aún por resolver es la siguiente: ¿cómo se explican las esperanzas de Marx y Engels en esa

perspectiva común, en esa dinámica de la revolución por venir y que debería abarcar y unificar al mundo entero? En su *Principios del comunismo*, escrito en 1847, Engels nos da la respuesta:

"La gran industria, al crear el mercado mundial, ha unido ya tan estrechamente todos los pueblos del globo terrestre, sobre todo los pueblos civilizados, que cada uno depende de lo que ocurre en la tierra del otro [...] la burguesía y el proletariado se han erigido en las dos clases fundamentales de la sociedad, y la lucha entre ellas se ha convertido en la principal lucha de nuestros días. Por consecuencia, la revolución comunista no será una revolución puramente nacional, sino que se producirá simultáneamente en todos los países civilizados, es decir, al menos en Inglaterra, en Francia y en Alemania." 17

A su vez, en 1845-1846, en *La ideología alemana*, Marx mismo, junto con Engels, había escrito:

"El comunismo, empíricamente, sólo puede darse como la acción 'coincidente' o simultánea de los pueblos dominantes." 18

La primera de las citas ya permite reconocer la idea que se hacían los fundadores del marxismo respecto de una revolución "que se extendía simultáneamente" por todo el mundo ("civilizado" de aquel entonces). Se trata de una idea que, como ya se ha dicho, constituye el primero de los elementos sin duda más esenciales en la teoría marxista de la revolución. Pero esa idea está condicionada a su vez por dos convicciones básicas generadas en el análisis que hacían del capitalismo. Ambos estaban convencidos:

1) de que el capitalismo (la burguesía y la gran industria) desempeñaba en la historia un papel eminentemente revolucionario;

2) de que, bajo el capitalismo, la sociedad se polariza en dos clases fundamentales y que, en razón de ello, se produce una simplificación y universalización de la lucha de clases.

Estas dos convicciones o conclusiones, sacadas de sus estudios teóricos sobre el capitalismo, constituyen la base sobre la que se fundamentaba la idea que Marx y Engels se hacían de la futura revolución.

Antes de avanzar más valdría la pena detenerse un poco en estos dos últimos pilares de la construcción teórica del marxismo para tratar de reconstruir, eslabón por eslabón, la plaza que ocupaba dentro de la misma, y pasar luego a ver más

concretamente de qué manera esa comprensión del capitalismo era el fundamento que prefiguraba las visiones y expectativas de Marx y Engels con respecto a la futura revolución. En el *Manifiesto del partido comunista*, obra con la que, desde el punto de vista teórico y programático, culmina y concluye esa fase decisiva en la biografía de Marx y Engels que se extiende hasta los inicios de febrero de 1848, leemos:

"La burguesía ha desempeñado un papel extremadamente revolucionario en la historia [...] La burguesía no puede existir sin revolucionar permanentemente los instrumentos de producción, vale decir las relaciones de producción y, por ende, todas las relaciones sociales." 19

La burguesía desataría una dinámica que destruiría todas las relaciones feudales y patriarcales existentes hasta el momento. Su desarrollo se condicionaba mutuamente con el desarrollo del maquinismo y del mercado mundial. La gran industria moderna y el mercado mundial —en opinión de Marx y Engels— destruirían el aislamiento de las naciones, tornándolas interdependientes y confiriendo un carácter cosmopolita a la producción y el consumo. El carácter fragmentario y disperso de los medios de producción, de la propiedad y de la población quedaría superado. Un aumento y una concentración extraordinaria de la riqueza llegaría forzosamente. El resultado natural y necesario de todo esto sería finalmente la centralización del poder político:

"Provincias independientes, apenas aliadas y con intereses, leyes, gobiernos y aranceles diferentes, han sido comprimidas para formar una nación, un gobierno, una ley, un interés nacional de clase y una línea aduanera." 20

Pero este enorme avance de las fuerzas productivas, gracias al cual la burguesía logra derrotar al feudalismo —continúan Marx y Engels— pronto se vuelve en contra de ella misma. Las riquezas producidas por la sociedad entran en contradicción con las relaciones burguesas de propiedad y producción que ahora resultan demasiado estrechas. La burguesía no puede controlar ya los medios de producción y de circulación que ella misma ha generado. Es que éstos invierten su carácter: de armas contra las relaciones feudales, que habían sido, se convierten en armas contra las relaciones burguesas.

Marx y Engels describen a continuación el papel y la función que atribuyen al proletariado y a las clases medias. Por su

particular importancia en el marco interpretativo que desarrollaremos más adelante, es de gran utilidad transcribir los pasajes más significativos en forma textual:

"Pero la burguesía no sólo ha forjado las armas que le darán muerte; también ha engendrado a los hombres que manejarán esas armas: los obreros modernos, los proletarios.

"En la misma medida en que se desarrolla la burguesía, es decir el capital, se desarrolla el proletariado [...]

"De todas las clases que enfrentan hoy en día a la burguesía, sólo el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria. Las clases restantes decaen y perecen con la gran industria [...]

"Las pequeñas capas medias existentes hasta la fecha, los pequeños industriales, comerciantes y rentistas, los artesanos y campesinos, todas estas clases se van sumiendo en el proletariado [...]

"El sirvo evolucionó a miembro de la comuna dentro de la servidumbre, así como el pequeño burgués se elevó a burgués bajo el yugo del absolutismo feudal. En cambio el obrero moderno, en lugar de elevarse con el progreso de la industria, se hunde cada vez más por debajo de las condiciones de su propia clase. El obrero se convierte en indigente y la indigencia se desarrolla aún con mayor celeridad que la población y la riqueza."²¹

En un escrito anterior Marx había descrito al proletariado alemán como "una clase con cadenas radicales [...], una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa; [...] un estado que es la disolución de todos los estados; [...] una esfera que posee un carácter universal por sus sufrimientos universales [...]"²²

Posteriormente Marx y Engels precisaron esa definición, generalizándola por extensión al proletariado de todos los demás países:

"Los proletarios, en cambio, tienen en todos los países los mismos intereses, los mismos enemigos y se enfrentan en todas partes a la misma lucha; la gran masa proletaria está ya, por naturaleza, al margen de los prejuicios naturales, y toda su cultura y todo su movimiento son esencialmente de signo humanitario, antinacional."²³

En el *Manifiesto del partido comunista* se insiste en esa noción de proletariado como clase desposeída de toda forma de

propiedad y de todo tipo de interés particular. En razón de esa definición negativa, es decir de sus "sufrimientos universales", el proletariado se convierte en la encarnación de la humanidad en general. No puede liberarse sin hacer estallar la antigua sociedad en su conjunto y sin acabar con toda forma de explotación y dominación, introduciendo así la emancipación humana en general.

Volviendo ahora a la pregunta inicial —es decir en qué basaban Marx y Engels esa visión de una revolución universal capaz de unificar en una sola dinámica todos los aspectos parciales aún dispersos de las más diversas luchas y movimientos de liberación de tipo político, social y nacional— podemos decir que estamos en condiciones de contestarla a través de ciertas afirmaciones de Engels:

"Porque en Inglaterra la industria moderna, las máquinas, agrupan a todas las clases oprimidas en una única gran clase con intereses comunes, en la clase del proletariado; porque a causa de ello, en la clase opuesta también se han unido todas las clases de opresores en una única clase, la burguesía. De esta manera, la lucha se ha simplificado y podrá decidirse de un único y gran golpe."²⁴

"¡Seguid luchando valerosamente, pues, oh señores del capital! Por ahora os necesitamos y en algún que otro lugar hasta precisamos de vuestra hegemonía. Debéis limpiar de nuestro camino los resabios del Medioevo y la monarquía absoluta, debéis aniquilar el patriarcalismo, debéis centralizar, debéis transformar para nosotros a todas las clases más o menos desposeídas en auténticos proletarios, en reclutas, debéis suministrarlos, con vuestras fábricas y comunicaciones comerciales, la base de los medios materiales que requiere el proletariado para su liberación. En recompensa por ello podéis gobernar por breve lapso."²⁵

Consecuentes con esa convicción incuestionada respecto del papel eminentemente revolucionario del capitalismo en la historia, Marx y Engels eran decididos defensores del libre comercio como instrumento para la creación del mercado mundial. El libre comercio, decía Marx, "desintegra las antiguas nacionalidades y exacerba el antagonismo entre el proletariado y la burguesía. En una palabra, el sistema de la libertad comercial acelera la revolución social."²⁶

Y cuando no era posible de otra manera, Marx y Engels

saludaban incluso el uso de la fuerza como medios de expansión de las relaciones capitalistas en el mundo. Engels, por ejemplo, comentaba en 1847 la anexión de casi la mitad del territorio mexicano por parte de la Unión norteamericana con estas palabras:

"En América hemos contemplado la conquista de México y nos hemos alegrado por ella. También es un progreso el que un país que hasta el presente se ha ocupado exclusivamente de sí mismo, al cual sempiternas guerras civiles han desgastado, impidiéndole toda evolución, que a un país al cual le esperaba, a lo sumo, el convertirse en un vasallo industrial de Inglaterra, que un país semejante haya sido arrastrado por la fuerza dentro del movimiento histórico. Favorece los intereses de su propio desarrollo el hecho de que, en el futuro, sea puesto bajo la tutela de Estados Unidos."²⁷

De esa manera, sirviéndose de los más variados medios, la burguesía se construiría "un mundo a su propia imagen y semejanza",²⁸ es decir un mundo burguesamente homogéneo.²⁹ Para subrayar este propósito, Marx afirmaba:

"El país industrialmente más desarrollado no hace sino mostrar al menos desarrollado la imagen de su propio futuro."³⁰

Ya bien entrada la década de 1850, pese a condenar moralmente sus métodos, Marx seguía creyendo aún que el colonialismo británico en la India conducía al país a una capitalización e industrialización rápida e integral, nivelando e igualando sus condiciones generales de vida a aquellas del modelo occidental-europeo:

"Inglaterra tiene que cumplir en la India una doble misión: una destructora, la otra regeneradora; la aniquilación de la vieja sociedad asiática y la colocación de los fundamentos materiales de la sociedad occidental en Asia." Y luego agregaba: "Ya sé que la industriocracia inglesa trata de cubrir la India de vías férreas con el exclusivo objeto de extraer, a un costo más reducido, el algodón y otras materias primas necesarias para sus fábricas. Pero una vez que se ha introducido la maquinaria en el sistema de locomoción de un país que posee hierro y carbón, ya no es posible impedir que ese país fabrique dichas máquinas. No se puede mantener una red de vías férreas en un país enorme sin organizar en él todos los procesos industriales necesarios para satisfacer las exigencias inmediatas y corrientes del ferrocarril, de las cuales debe surgir

la aplicación de la maquinaria a otras ramas de la industria no directamente relacionadas con el transporte ferroviario. El sistema ferroviario se convertirá por lo tanto, en la India, en un verdadero precursor de la industria moderna."³¹

c. La revolución de 1848 y la "guerra mundial"

En estrecha relación con su creencia en el carácter revolucionario de la burguesía, Marx y Engels creían también: a) que la universalización, simplificación y polarización de la lucha de clases era una tendencia en avance constante, imposible de detener, y b) que el "gran crac" decisivo, que ellos nunca dejaron de esperar, ya era inminente. En julio de 1846 ya estaban convencidos de que la fase decisiva de la lucha entre burguesía y proletariado se había iniciado y de que muy pronto el movimiento cartista habría de llevar al proletariado británico al poder.³² Que la revolución en Europa y, con ella, la revolución proletaria en Occidente eran prácticamente inminentes, constituye una expectativa que, culminando en el *Manifiesto comunista*, atraviesa todos sus análisis de la coyuntura de aquel tiempo. Y, en efecto, antes de que los primeros ejemplares del *Manifiesto* salieran de la casa editorial estalla en Europa la revolución: la revolución obrera en Francia parecía ligarse con la revolución burguesa en Alemania, y ésta con la revolución nacional de los polacos, húngaros, checos, etc. Sin embargo, todo esto no era suficiente. En enero de 1849, en la *Nueva Gaceta Renana* Marx afirmaba: "Inglaterra brilla como el peñasco donde naufragan las olas revolucionarias." Una revolución "que se diese en todo el continente europeo sin incluir a Inglaterra sería como una tormenta en un vaso de agua". Y a continuación formulaba la idea que él se hacía de los acontecimientos de la siguiente manera:

"La vieja Inglaterra sólo podrá ser derribada por una guerra mundial, la única que pueda ofrecer al partido de los cartistas, al partido obrero inglés organizado, las condiciones para un levantamiento fructífero contra sus opresores tiránicos [...]. Inglaterra se presenta, al igual que en la época napoleónica, en la vanguardia de los ejércitos contrarrevolucionarios, pero, por la guerra misma, ha sido arrojada a la cabeza del movi-

miento revolucionario, saldando así la deuda que contrajo con la revolución del siglo XVIII." 83

Las esperanzas y los esfuerzos de Marx y Engels se concentraban en esa guerra, pues de ella habría de emerger la nueva sociedad. Según ese punto de vista la guerra era un instrumento al servicio del progreso técnico y de la emancipación política y social.⁸⁴ Ahora bien, ¿cómo se explica esa valoración tan positiva de la guerra? Para responder a esta pregunta es necesario tener presente la situación europea desde 1789 hasta 1848, tal como aparece representada en los análisis de Marx y Engels: pasada la revolución francesa, a partir de 1815, la reacción europea se había formado en la Santa Alianza. Su principal soporte se encontraba en la Rusia zarista. La estabilidad interna del zarismo le permitía asumir, hacia afuera, por toda Europa, un papel activo y ofensivamente contrarrevolucionario.⁸⁵ Debido al estancamiento y al atraso históricos de la formación social rusa, arraigados en los orígenes mongólicos de la misma, y debido a la falta de un movimiento democrático interno de renovación, el zarismo podía ser abatido únicamente desde afuera, mediante una guerra del "Occidente civilizado" contra el "Oriente bárbaro". Esa guerra era la prueba de fuego por la que inevitablemente habrían de pasar tanto la revolución burguesa como la proletaria. Por esta razón constituía el centro en torno al cual giraban todas las consideraciones estratégicas de Marx y Engels.

d. Sobre el derecho a la autodeterminación: dos tipos de naciones

Habiendo pasado revista a la teoría de Marx y Engels sobre la revolución será posible ahora comprender las posiciones que ambos asumieron ante los problemas nacionales durante la revolución de 1848. Si bien ambos apoyaron apasionadamente a los alemanes, polacos, italianos y húngaros en sus reivindicaciones por la unidad e independencia nacional,⁸⁶ con igual firmeza combatieron a los movimientos nacionales de los "pueblos sin historia". Así acostumbraba llamar Engels a los checos, ucranianos, eslovacos, rumanos, etc.⁸⁷ Marx y Engels se negaban a aceptar el "principio de las nacionalidades" sustentado por el liberalismo, según el cual cada nación tenía derecho a un estado nacional propio. El único derecho a la autodetermina-

ción nacional que reconocían era el de las "grandes naciones históricas". Ambos juzgaban y diferenciaban a los numerosos movimientos nacionales, que en aquel entonces existían en Europa, según fueran favorables o no a las siguientes tendencias y necesidades históricas:

- 1] a la lucha de los demócratas europeos contra la Rusia zarista y sus aliados;
- 2] a la máxima centralización posible, política y territorialmente hablando.

Ad 1: Uno de los principales criterios por el que Marx y Engels decidían reconocer a tal o cual nación oprimida en lucha por su liberación un derecho a la existencia era la postura que llegara a adoptar ante las grandes dinastías de los Hohenzollern, de los Habsburgo y sobre todo de los zares rusos. Las aspiraciones de los alemanes, polacos, húngaros e italianos estaban dirigidas en contra de esos estados absolutistas que oprimían y desmembraban a sus respectivas naciones. Por el contrario, la mayoría de los pueblos eslavos buscaba su salvación en un orden paneslávico bajo hegemonía rusa. Por los más variados motivos, muchos de esos pueblos se sentían amenazados por sus propias aspiraciones nacionales, e incluso en su existencia nacional, por las pretensiones y aspiraciones de las grandes naciones "históricas". Todo esto los acercaba a los enemigos de sus enemigos. Fue el caso, por ejemplo, de los checos, en oportunidad en que en la asamblea nacional de Frankfurt, entre otras cosas, se los quiso obligar a hablar en alemán, prohibiéndoseles el uso de su propio idioma. De la misma manera se sintieron amenazados los ucranianos por los polacos, los croatas por los húngaros, etc. Esa amenaza, a veces imaginaria, pero en la mayoría de los casos efectivamente real, condujo a que —en la gran batalla por la democracia de los años 1848 y 1859 en Europa central y oriental— esos pueblos tomaran partido por la contrarrevolución, haciendo causa común con los antiguos poderes de la Santa Alianza. Con lo cual, al no superar esa prueba de fuego histórica, según Marx y Engels, firmaron su sentencia de muerte. Y cuando se trataba de ejecutar una sentencia de la historia, no tenían cabida ni los reparos morales ni las simpatías por un pueblo oprimido. Un ejemplo: en un artículo en la *Nueva Gaceta Rerum* del 17 de junio de 1848 Engels manifestaba su compren-

sión por el pueblo checo y, refiriéndose al levantamiento de Praga, escribía: "El alzamiento podrá concluir como quiera, pero la única solución posible que aún queda es una guerra de exterminio de los alemanes contra los checos."³⁸

La oposición entre naciones opresoras y naciones oprimidas no era, para Marx y Engels, un criterio de importancia para analizar y evaluar los conflictos nacionales. Lo decisivo era qué partido tomaban en la lucha del Occidente revolucionario contra el Oriente contrarrevolucionario. Éste era el criterio fundamental de acuerdo con el cual Marx y Engels trazaban una línea distintiva entre las naciones. Sin embargo el uso de ese criterio no es suficiente para comprender las políticas frente a las nacionalidades trazadas por Marx y Engels desde la redacción de la *Nueva Gaceta Renana* durante la revolución de 1848-1849. Muchas preguntas quedan sin respuesta. Roman Rosdolsky, por ejemplo, en su estudio —que Ernest Mandel calificaba como "primer muestra lograda de una crítica marxista a Marx mismo"—³⁹ se pregunta:

"¿Y por qué [...], en virtud de qué fatal necesidad debía la insurrección de Praga arrojar a los checos en brazos de los rusos? ¿Por qué no se podía llegar a una 'convivencia pacífica' de ambas nacionalidades mediante concesiones razonables sobre el terreno de la autoadministración nacional, la igualdad de derechos lingüísticos y el sistema escolar nacional (¡los checos no reclamaban más!)? Y por último: ¿qué clase de 'libertad' se proclamaba, pues, al pueblo checo si sólo se le permitía o bien desaparecer o bien vivir junto a los alemanes en el estado alemán? ¿No son éstas puras contradicciones?"⁴⁰

En verdad aquí no hay contradicción alguna. La habría si efectivamente Marx y Engels se hubieran orientado solamente por el primero de los criterios mencionados, diferenciando únicamente entre naciones revolucionarias y naciones contrarrevolucionarias. Pero esto no fue así. Junto a ese primer criterio aplicaban un segundo, sin el cual, indudablemente, sería imposible comprender por qué Marx y Engels negaban a ciertas naciones, por principio, toda probabilidad histórica, a pesar de haber demostrado ya más de una vez ser poseedoras de un gran potencial revolucionario.

Ad 2: Para ellos tenía igual importancia la distinción entre naciones grandes, por un lado, y naciones pequeñas, y por tanto

no viables ni política ni económicamente, por el otro. No hay que olvidar que los movimientos nacionales emergentes no sólo entraban en contradicción con los antiguos estados de la Europa absolutista, sino que muchos de ellos se enfrentaban entre sí tan pronto como el desarrollo y las aspiraciones de uno iban directamente en perjuicio del otro. En ese caso Marx y Engels se decidían por "el derecho" de las naciones grandes y viables, el cual —conforme a ellos— tenía sus raíces en una ley general del desarrollo histórico, tendiente a la creación de espacios económicos cada vez más amplios e integrados. Esa postura contrastaba con la de Bakunin, cuya aspiración a la igualdad y libertad de todas las naciones⁴¹ llevaba a una articulación de la sociedad en pequeñas comunidades predominantemente agrarias. El notorio antagonismo entre esta concepción y aquella por la que se regía Marx, basada en un rápido desarrollo y la máxima centralización de las fuerzas productivas, del maquinismo y la gran industria, es evidente. Consecuentemente, la *Nueva Gaceta Renana* y su redactor en jefe, Marx, rechazaban todas las posibles soluciones de tipo federalista, defendiendo el punto de vista de la germanización, húngarización, etc., de los pueblos y naciones menores, o sea propugnando su radical asimilación dentro de las grandes naciones italiana, polaca, húngara y sobre todo alemana. Si hubiera sido por Engels, la frontera meridional de Alemania habría llegado hasta el mar Mediterráneo.⁴²

3. CRÍTICA A LA CONCEPCIÓN ORIGINAL DE MARX

A estas alturas, y en vista de las formulaciones tan provocadoras de Engels, se impone una crítica. Sin duda el marxismo se distanció muy tempranamente del punto de vista de sus fundadores con respecto a los eslavos en Austria y Hungría. Karl Kautsky afirma:

"Que en nuestros tiempos no sea tan fácil como en el siglo XVIII que un pueblo desarrollado obligue a un pueblo atrasado a renunciar a su idioma era, a mediados del siglo pasado, bastante confuso. Así, en 1848, podían Marx y Engels, molestos por la ayuda que ciertos pueblos eslavos proporcionaban a la contrarrevolución, considerarlos destinados al mismo caso

que los galos y los bretones [...] Esto fue un error. Nuestros maestros no volvieron, ni aún más tarde, a ocuparse del tema."⁴³

Esta crítica demasiado superficial y —cómo bien lo señala Roman Rosdolsky— con demasiada complacencia procuraba descargar a Engels con el argumento de que éste, supuestamente, habría modificado su posición años después. Por el contrario, Rosdolsky dice que "en el fondo, su imagen de la esperada revolución centroeuropea —incluso en los años sesenta, setenta y ochenta— siguió siendo la misma que en 1848".⁴⁴

Aunque la crítica excepcionalmente rigurosa de Rosdolsky a la teoría de los "pueblos sin historia" está muy lejos de ser superficial es, en cierto sentido, deficiente:

1] porque, partiendo de un antagonismo en realidad inexistente entre Marx y Engels, el objeto de la crítica queda restringido a este último;⁴⁵

2] porque reduce los "errores" de Marx y Engels a un aspecto práctico de su actividad política, negándose a verlos en el contexto global de la teoría marxista de la revolución. Rosdolsky hace hincapié en la necesidad de trazar una "línea de separación" entre el "internacionalismo" y los "conocimientos generales" de la "teoría científica" de Marx, por un lado, y la praxis política de Engels en relación con el problema de las nacionalidades, por el otro.⁴⁶

La tesis que aquí se trata de fundamentar es precisamente la opuesta, esto es, la praxis política concreta de Marx y Engels en relación con los conflictos entre las distintas nacionalidades implicadas en los acontecimientos de 1848-1849 sería incomprendible si no se la explica a partir de su relación sistemática con los postulados teóricos generales de Marx, en especial con su análisis del capitalismo y su teoría de la revolución. La crítica a las posiciones de Marx y Engels frente a las nacionalidades en la revolución de 1848-1849 no debe ser superficial ni detenerse ante ninguna sacralización doctrinal. Pero tampoco debería ser ahistórica ni por lo tanto ser llevada al marxismo desde afuera del mismo (sobre la posibilidad y necesidad de una crítica marxista al marxismo hablaremos más adelante).⁴⁷ Argumentar "desde dentro" significa en este caso concreto, primero, desplegar la crítica a partir de las categorías y conceptos del marxismo y, segundo, reconstruir la relación entre teoría marxista e historia. Argumentar "desde dentro"

significa entonces no remitirse al marxismo como a una doctrina atemporal, ya sea en sentido apologético o crítico.

Con estas reflexiones metodológicas nos basta por el momento. Comencemos ahora con la revisión crítica anunciada. El primer tema a abordar es el de la absorción y asimilación de las naciones, tema que por otro lado ya hemos mencionado. A ese respecto todo juicio o condena prematura que parta de nuestra actual visión del mundo, sin tomar en cuenta el contexto histórico concreto de aquel momento, sería falso. Los movimientos de lucha por la unidad nacional se dirigían contra las estructuras políticas establecidas por la reacción absolutista y, en ese sentido, les cabía aún una función emancipatoria. Las grandes naciones en formación aparecían todavía como portadoras de una misión histórica progresista. En el contexto de esa lucha democrático-revolucionaria de la burguesía europea contra los estados absolutistas de la Santa Alianza, muchas de las naciones pequeñas servían a la contrarrevolución como elementos de división y debilitamiento de las grandes naciones en su lucha por la liberación. Por toda Europa reinaba la agitación revolucionaria, y la memoria de la revolución francesa era omnipresente. En esa atmósfera intelectual, la rápida asimilación nacional de pueblos enteros era una expectativa totalmente común y natural para cualquier demócrata, por lo menos para todos aquellos que nunca habían sufrido la opresión nacional en carne propia (y entre éstos se contaba Marx). En uno de los mejores artículos escritos sobre el tema, no sólo por parte de autores marxistas, Otto Bauer analizaba en 1912 las diferentes condiciones objetivas y subjetivas de la asimilación nacional:

"En época de lucha cultural, social, política o religiosa es cuando con mayor facilidad se logra la asimilación nacional. Cuando la lucha por los grandes objetivos de la humanidad desencadena las pasiones, encuentran los hombres que las diferencias nacionales son vanas y toman con mayor facilidad otra nacionalidad. Por ello, en tiempos de la Reforma, de las grandes revoluciones inglesa y francesa, fueron asimilados fuertes sectores populares. Como Marx y Engels creían, la revolución de 1848 había de preparar, en toda Europa, una época revolucionaria que duraría un decenio, por lo que esperaban la rápida asimilación de los checos, eslovenos y rutenos. Constru-

yeron a partir de la fuerza asimiladora que surge de todo movimiento revolucionario.”⁴⁸

Si se parte de los presupuestos mencionados al comienzo, la confianza en una rápida “germanización”, “húngarización” y “polonización” de los pueblos menores en la Europa meridional y central es comprensible y consecuente. Estos presupuestos eran, por un lado, el carácter revolucionario de la burguesía en general y, en este caso concreto, de la burguesía alemana en particular y, por el otro lado, la rápida internacionalización de la revolución. Ambos formaban parte del paradigma clásico de la revolución francesa. En un esfuerzo por fundamentar su posición frente al conflicto de las nacionalidades, Engels, en repetidas ocasiones, se refirió expresamente a esa experiencia histórica. Por ejemplo en un escrito contra Arnold Ruge, en el que haciendo un esbozo de la “nacionalidad francesa del sur”, expresaba las siguientes ideas: en la Edad Media, la Provença había sido una de las regiones más desarrolladas de Europa, con un idioma plenamente evolucionado y con una identidad propia, marcadamente definida, “sin más parentesco con la francesa del norte que actualmente la polaca con la rusa”. Pero —prosigue Engels— Francia del sur fue ocupada por los franceses del norte:

“Trescientos años duró el despotismo francés septentrional sobre la Francia del sur, y sólo entonces compensaron los franceses del norte su opresión... mediante la aniquilación de los últimos restos de independencia meridional. La Constituyente destruyó las provincias independientes, el férreo puño de la Convención convirtió a los habitantes del sur de Francia primeramente en *franceses*, dándoles luego, como indemnización por su nacionalidad, la democracia.”⁴⁹

Las expectativas de Marx y Engels deben ser, pues, cotejadas con referencia al paradigma histórico y revolucionario francés. ¿Puede decirse que hayan sido corroboradas? Tomando en consideración la revolución en Alemania y en toda Europa central de 1848-1849, ¿cuál es la respuesta que corresponde a esa pregunta? La burguesía alemana y sus aliados principales, la nobleza húngara y polaca, que se encontraban en lucha de años contra la opresión rusa, prusiana y austriaca, no liberaron al campesinado, no le dieron “la democracia en compensación por la nacionalidad”. Con respecto a los campesinos, la revolución de 1848 prosiguió la vieja política de opresión

de las monarquías absolutas. Ahora bien, ya que —como el mismo Engels lo expresaba en el artículo citado, y en esto tenía toda la razón— la cuestión de las nacionalidades estaba directamente relacionada con la cuestión campesina, la asimilación nacional no tuvo lugar. Por el contrario, ya en 1848-1849, mucho antes de la era imperialista, todos los conflictos nacionales se agudizaron.⁵⁰ De modo que las enormes expectativas puestas por Marx y Engels en la revolución de 1848 con relación a la liberación de los campesinos y a la asimilación de las nacionalidades menores, ya en aquel entonces revelaron ser meras ilusiones. Así lo señala Rosdolsky cuando escribe:

“¿Cómo iban a poder los hacendados nobiliarios húngaros y polacos aportar una democracia agraria a las masas campesinas serbias, croatas, eslovacas, rumanas y ucranianas si ni siquiera se la concedían a su propio campesinado? Pero, como se sabe, ¡tampoco la burguesía alemana mostró el más mínimo deseo de resarcir de tal manera a los pueblos campesinos eslavos ‘por la pérdida de su nacionalidad!’”⁵¹

¿Por qué Marx y Engels se entregaron a esa ilusión? El motivo fue doble. En primer lugar, porque creyeron que la guerra mundial contra la Rusia zarista era inevitable. La única posibilidad que en esa guerra le habría quedado a la nobleza patriótica en Hungría y Polonia para garantizar la supervivencia de sus naciones habría sido, efectivamente, en ese caso, introducir la democracia agraria con el objeto de movilizar a las masas campesinas en defensa de la patria. Ahora bien, la premisa de que la guerra contra el zarismo era inevitable se basaba a su vez en una segunda premisa, aún más fundamental. Marx estaba convencido de que la revolución burguesa en Alemania no iba a tolerar ninguna forma de coexistencia con los viejos poderes absolutistas, ni en las propias fronteras ni fuera de las mismas. Por lo tanto, las consecuencias de la revolución serían su radicalización social interna y su internacionalización, es decir, hacia fuera, la guerra contra el este bárbaro.

Pero Marx sobrevaloraba el carácter revolucionario de la burguesía y de la dinámica del desarrollo capitalista al erigir el modelo revolucionario francés en único paradigma, sin considerar —por ejemplo— el modelo británico. Una falta que no cometió la burguesía alemana, que había aprendido bien la lección de la revolución francesa y reconoció ahora el verda-

dero peligro de una sublevación popular o incluso proletaria. Mientras que Marx partía del supuesto de que impulsada por una necesidad objetiva la burguesía correría hacia su perdición, ésta, por el contrario, actuó con plena conciencia política. El modelo británico de reformas escalonadas en dirección a una monarquía constitucional en estrecha alianza con una parte de la nobleza pareció ofrecerle la garantía de poner fuera de juego y mantener bajo control político a las masas populares de la ciudad y del campo. Al mismo tiempo, al preferir una alianza con la nobleza reformista en lugar de hacerlo con el campesinado, echaba bases mucho más favorables para el desarrollo capitalista en el campo que si lo hubiera hecho a través de la parcelación de la gran propiedad rural en una masa enorme de pequeñas propiedades.

En contra de un prejuicio profundamente arraigado en la tradición marxista ortodoxa, Albert Saboul, y últimamente también Fernando Claudín,⁵² lo han demostrado claramente: la estrategia de la burguesía francesa de 1789 denota un grado de desarrollo social y político relativamente menor. A la inversa, la estrategia de la burguesía alemana en 1848-1849 no revela una pronta decadencia o —como Marx solía impugnar— una autotraición; más bien es una muestra de la madurez social y política alcanzada por ella. Pero Marx, como decíamos, no lo veía de esa manera:

"La burguesía francesa de 1789 no abandonó ni por un instante a sus aliados, los campesinos. Sabía que el fundamento de su dominación era la destrucción del feudalismo en el campo, el establecimiento de una clase campesina libre y propietaria de la tierra.

"La burguesía alemana de 1848 traiciona sin decencia alguna a estos campesinos, que son sus aliados más naturales, que son carne de su carne, y sin los cuales se halla impotente frente a la nobleza.

"La continuación, la sanción de los derechos feudales, en la forma de esta (ilusoria) redención es, pues, el resultado de la revolución alemana de 1848."⁵³

Lo que Marx (y con él hasta hoy la historiografía oficial en la República Democrática de Alemania)⁵⁴ apostrofó de impotencia e indecisión fue, en realidad, una consecuencia del grado avanzado de las relaciones capitalistas en Alemania, situación que condujo a que una parte de la nobleza se acomodara a las

relaciones burguesas de producción. Esa nobleza, y no el campesinado, fue la que se constituyó en el "aliado más natural" de la burguesía. Una revolución agraria fuera de control no sólo habría cuestionado la propiedad feudal, sino que también habría puesto en peligro el desarrollo de la propiedad burguesa. La política de acuerdos entre parlamento y corona representada por el ministro Camphausen y su teoría llamada precisamente del compromiso, o la estrategia reformista de la "continuidad legal", o las leyes de liberación de las cargas feudales mediante el pago de sumas de rescate, todas esas medidas eran expresiones del interés y de la conciencia de clase de los dirigentes liberales burgueses, empeñados en aliarse con un sector de la nobleza y en llegar a un arreglo con la monarquía. En ese sentido cabe preguntarse con Fernando Claudín:

"Al buscar la vía no revolucionaria, reformista, de alianza con los sectores aburguesados de la nobleza, la vía pactista, la burguesía alemana, ¿daba pruebas de cobardía y debilidad o de inteligencia política?, ¿traicionaba a los campesinos y al pueblo o a las ilusiones que éstos se hacían sobre la burguesía?"⁵⁵

El éxito que empezó a hacerse evidente en la segunda mitad del siglo responde por sí solo a esa pregunta: en una variación del paradigma británico, la burguesía alemana logró encontrar su propia "vía prusiana". Indudablemente Marx no podía prever la conformación definitiva de esa vía, pero ¿por qué desoyó de semejante manera los signos y tendencias que fácilmente podían haberse deducido de la experiencia británica? ¿Qué respuesta o explicación puede darse a esa pregunta?

Una primera explicación se encuentra en la interpretación que Marx, en los tiempos del *Manifiesto comunista*, daba a la existencia de leyes de la acumulación capitalista que, como una especie de necesidad objetiva o mecanismo de fuerza, impulsaba un desarrollo revolucionario que debería conducir del feudalismo al capitalismo y finalmente al socialismo en un movimiento de ascenso lineal e interrumpido. El paradigma de la revolución francesa del siglo XVIII se adecuaba mucho más a esta concepción que el de la revolución inglesa del siglo XVII. Marx presuponía la existencia de una esfera social independiente de toda voluntad subjetiva y de toda influencia política, en la que las contradicciones económicas podían desplegar plenamente su propia legalidad. A partir de esta esfera,

la dinámica del desarrollo social era irradiada —para decirlo con la metáfora clásica— “de abajo hacia arriba”, por todos los demás ámbitos. Ningún otro tipo de desarrollo capitalista burgués, por ejemplo el proceso puesto en marcha por Luis Bonaparte en Francia en el transcurso de 1851, encajaba en la concepción de Marx. La caída de la república parlamentaria y el establecimiento de la dictadura bonapartista de ninguna manera podían aparecer a Marx como medios para acelerar y estabilizar la revolución burguesa. Para él eran indicios de la debilidad de la burguesía, síntomas de que ésta ya no era capaz de gobernar y de que se estaba en un prelude de la revolución proletaria.⁵⁶ Ninguna estrategia de compromisos entre burguesía y sectores no burgueses y, en general, ningún modelo de desarrollo “de arriba hacia abajo”, expresión que Engels utilizó poco antes de su muerte para caracterizar las vías prusiana y bonapartista, fueron considerados por Marx y Engels como vías o medios de la revolución burguesa sino más bien como señales de su decadencia.

Como resultado de la confrontación efectuada hasta aquí entre la teoría de la revolución de Marx —en la época del *Manifiesto*— y la revolución real —tal cual efectivamente tuvo lugar— llegamos a las cuestiones más de fondo. Marx y Engels partieron de las premisas siguientes:

1] De una separación entre “infraestructura” y “superestructura”, es decir de la existencia de relaciones económicas puras en una esfera autónoma animada de una legalidad o dinámica propia, de carácter cuasi natural (*naturgesetzlich* es el término alemán utilizado por Marx). En su prólogo a la primera edición de *El capital* se refiere, en este sentido, a las “leyes naturales de la producción capitalista” y a las “tendencias que operan y se imponen con férrea necesidad”.⁵⁷

2] Hablando en términos de Engels, de una “determinación en última instancia” del estado y de la política por la sociedad y la economía.⁵⁸ En su “Prólogo” a la *Contribución a la crítica de la economía política*, Marx escribe:

“Con la modificación del fundamento económico, todo ese edificio descomunal se trastoca con mayor o menor rapidez. Al considerar esta clase de trastocamientos, siempre es menester distinguir entre el trastocamiento material de las condiciones económicas de producción, fielmente comprobable desde el punto de vista de las ciencias naturales, y las formas jurí-

dicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas, dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen.”⁵⁹

La concepción de una determinación de la superestructura político-ideológica por la infraestructura económica presupone ante todo, como premisa básica, una separación entre ambas esferas y no un nexo en el sentido del término articulación empleado por Ernesto Laclau.⁶⁰ Bajo estas condiciones la separación o abstracción analítica de una esfera económica aislada es enteramente legítima y contribuye a una comprensión más profunda de las formaciones sociales capitalistas-burguesas. Pero esas condiciones no pueden ser ni olvidadas ni ignoradas. Marx mismo insistía en esto al señalar, repetidas veces, que su análisis de las leyes del movimiento del capital estaba condicionado por ciertas premisas. En *El capital*, por ejemplo, se dice:

“Para concebir el objeto de la investigación en su pureza, libre de circunstancias accesorias perturbadoras, hemos de enfocar aquí a todo el mundo comercial como una nación y presuponer que la producción capitalista ha arraigado en todas partes y que se ha apoderado de todos los ramos de la industria.”⁶¹

El mundo entero como una única nación, sin relaciones hacia fuera y sin relaciones internas con otras formas no capitalistas de producción. Ésta es una condición o presuposición fundamental, pero tan sólo una entre muchas otras⁶² que, por otra parte, no tienen nada de arbitrario sino que están fundamentadas en tendencias características del modo de producción capitalista efectivamente existentes. Pero, y aquí radica el verdadero problema, Marx consideraba que todas esas presuposiciones no portarían eternamente el carácter de simples tendencias. En un plazo no demasiado largo, y con la necesidad de un hecho natural, terminarían por imponerse en toda la línea, de modo que la realidad concreta, rápidamente, se iría aproximando a su concepto abstracto y pronto coincidiría totalmente con el mismo. Por ese motivo la búsqueda de formas y niveles concretos de “articulación” entre el concepto y la realidad de la formación social capitalista, entre economía y política, etc., no era de mayor relevancia y podía ser descuidada. Por eso también el repliegue de las abstracciones analíticas efectuadas al comienzo y la inclusión de lo político-ideológico con pleno reconocimiento de su efectividad propia

y de su autonomía relativa tomaban tan poco espacio en la obra de Marx. Por cierto que existen muchos análisis concretos de situaciones concretas en las cuales Marx concede una función de preferencia al plano de lo político; pero, como señala José Aricó:

“El privilegiamiento del carácter ‘político’ de ciertas situaciones, que no dejará nunca de recorrer el pensamiento de Marx, pertenecerá más bien a los ‘puntos de fuga’ del sistema, antes que ser deducible del sistema mismo.”⁶³

Las mediaciones entre el “concepto” y la “realidad” de la formación social capitalista y, de esa manera, lo nacional y lo político en su condición de niveles en que esas mediaciones tienen lugar, deberían, sin embargo, formar parte del núcleo sistemático de la teoría marxista. Puesto que ni a corto ni a largo plazo es posible hablar de una inevitable [*naturnotwendige*] coincidencia entre tendencias conceptuales y realidad histórica, para no ir más lejos tomemos la separación entre “infraestructura” y “superestructura” político-ideológica; en realidad la burguesía no observó, en ninguna fase de su historia, los términos de esa separación.⁶⁴ En ese sentido no estamos pensando solamente en las primeras fases mercantilistas caracterizadas por ser directamente el estado el que puso en marcha y sirvió de motor al desarrollo del capital. Mucho antes de que el capitalismo hubiera desplegado todas sus potencialidades, la burguesía se vio forzada a contrarrestar los efectos de un desarrollo absolutamente libre de las relaciones de capital. Intervenciones políticas o impulsos “de arriba hacia abajo” estuvieron a la orden del día no sólo al comienzo, cuando las relaciones de capital y la burguesía todavía eran relativamente débiles y subdesarrolladas. También más tarde estuvieron presentes denotando ahora el poder creciente de la burguesía para hacer prevalecer su voluntad y sus intereses. Por lo tanto no pueden ser correlacionados tan sólo con una fase del desarrollo capitalista, sea ésta de ascenso o de decadencia.

En variadas formas y funciones acompañaron a ese desarrollo a través de toda su historia. Sin ellos ésta es inimaginable. Primero para llegar al poder, y después para conservarlo, la burguesía corrigió y modificó las consecuencias de las leyes económicas de la acumulación capitalista a través de intervenciones permanentes políticamente motivadas. Las repercusiones del capitalismo que, en efecto, habrían sido inevitables bajo la

premisa de un despliegue absolutamente libre de sus condiciones económicas, o sea bajo la premisa de una “determinación en última instancia” y sin trabas de la superestructura por la infraestructura, no se verificaron. Por ejemplo, el hundimiento de las clases medias, la polarización entre burguesía y proletariado, la absoluta pauperización de este último, la universalización y simplificación de la lucha de clases, la eliminación de todos los restantes particularismos nacionales y sociales y, finalmente, el gran crac internacional, la revolución mundial.

Ahora bien, las modificaciones de los efectos de las leyes capitalistas no son la consecuencia directa o mecánica de la voluntad política de la burguesía sino que se dieron como resultado de la acción convergente de todas las fuerzas implicadas en la lucha de clases. También el proletariado aportó su contribución en la medida en que se vio obligado a resistir la opresión y la explotación. Los salarios no fueron convergiendo en todos los países hasta nivelarse al más bajo de los escalones. Al contrario. Por ejemplo, la legalización en Inglaterra de la jornada de 10 horas puso en marcha un proceso de rápida diferenciación que concluyó por abrir un abismo entre los obreros británicos y los irlandeses. Pero eso no es todo. Las antiguas clases medias, por ejemplo el campesinado francés y los artesanos alemanes, evidenciaron una longevidad totalmente opuesta al pronóstico del *Manifiesto comunista*, en el que se anunciaba su rápida desaparición. Y además surgieron y se desarrollaron nuevas clases o capas medias. La burguesía, por su parte, se alió con sectores de las antiguas clases dominantes, permitiéndoles de esa manera sobrevivir.⁶⁵

La historia efectivamente real del capitalismo remite entonces a un desarrollo desigual que, muy lejos de acabar con todo particularismo social y nacional, se apoya precisamente en ellos, creándolos y reproduciéndolos en forma ampliada y permanente, y poniendo así a la orden del día una estrategia que habrá que dominar: la estrategia de la hegemonía nacional. La burguesía logró consolidar su dominación y, a saber, no sólo como resultado de la evolución continua de las relaciones capitalistas de producción sino también mediante alianzas y compromisos de naturaleza político-ideológica con otras clases o capas no burguesas de la nación. Esto último, y no única o primeramente la formación de mercados capitalistas naciona-

les, constituyó el fundamento de todos los estados nacionales modernos.

La estrategia de hegemonía nacional, sin embargo, no sólo es relevante para la burguesía. Así como ésta no pudo fundar su dominación sólo en la dinámica inherente a su infraestructura económica, tampoco el proletariado habrá de poderlo. No es posible —al estilo de Marx— seguir considerando al proletariado como a “la clase con las cadenas radicales” cuyos “sufrimientos universales” lo predestinarían a encarnar automáticamente en su lucha la lucha por la emancipación humana en general. Es decir que ya no es posible presuponer una coincidencia tendencial entre los intereses particulares del proletariado y los intereses globales de la sociedad en su conjunto. En la medida en que dentro del proletariado existe una diferenciación y en la medida en que las clases medias y otros intereses particulares son reproducidos permanentemente como parte del sistema en su totalidad, se plantea la cuestión del trato político entre las clases sociales que constituyen las mayorías nacionales. La cuestión de la hegemonía adquiere de esa manera también para el proletariado una importancia de primera línea.

En la segunda y tercera partes de este libro se consagrará a esa problemática una atención especial. Para concluir el presente capítulo realizaremos ahora algunas observaciones finales.

En razón de que la tendencia, que señalamos, hacia la diferenciación (dentro de cada formación social por separado y entre las naciones) no fue incorporada en sus análisis del capitalismo, Marx y Engels consideraron que los “restos” de particularismo de tipo sectorial o nacional serían rápidamente eliminados por una única y relativamente breve ola revolucionaria a escala mundial. Entre varias consecuencias, todo esto tuvo las siguientes derivaciones que en este caso nos importa destacar:

1] Marx y Engels exageraron sus expectativas con respecto a la “misión revolucionaria” de la burguesía, mientras que, al mismo tiempo, subestimaron el papel de relativa autonomía que social y políticamente podían desempeñar los sectores medios, en especial el campesinado. Según ellos los campesinos eran aliados naturales de la burguesía o bien estaban condenados a descender al proletariado. El hecho de que bajo ciertas circunstancias actuasen como fuerza independiente era una po-

sibilidad que excluían por principio. El Marx de la época del *Manifiesto del partido comunista* no se planteaba en absoluto la cuestión de la hegemonía o de una alianza a largo plazo entre el proletariado y los sectores medios.⁶⁶ Existe un nexo inherente entre la manera en que Marx reflexionaba sobre la relación entre los proletarios franceses y alemanes frente al campesinado y al artesanado y la manera en que reflexionaba sobre la relación de la nación alemana con las nacionalidades eslavas oprimidas (conformada, mayoritariamente y en general, por campesinos).

2] Marx y Engels conceptualizaron la revolución socialista en términos de una reacción en cadena: si se rompe un eslabón de la misma, todo el resto se derrumba. Por eso apostaron siempre a la nación que les pareció ser el “eslabón más débil” de la cadena, atribuyéndole una misión histórica universal. Bajo ninguna condición estaban dispuestos a reconocer como legítimos los intereses nacionales particulares ni a buscar fórmulas de mediación o equilibrio entre los mismos. En su lugar, equiparaban los intereses particulares de las naciones “históricas” y de sus aliadas con los intereses universales de la revolución y combatían entonces, por contrarrevolucionarios, a los intereses particulares de las naciones restantes. De esa manera llegaron a la contraposición criticada por Rosdolsky entre “pueblos totalmente revolucionarios” y “pueblos totalmente contrarrevolucionarios”.⁶⁷ De esta forma también llegaron a equiparar la expansión del capitalismo y de la civilización con la expansión de ciertas naciones y regiones, por ejemplo con la germanización o la europeización de los “pueblos sin historia”.

3] Paralelamente con la sobrevaloración del carácter revolucionario de la burguesía y de su misión universal, Marx tendía a exagerar la importancia de los “soportes externos” de la reacción en Europa y era propenso a personalizar y a responsabilizar a ciertas “camarillas de conspiradores” o agentes extranjeros por la supuesta “traición” a las tareas históricas de la revolución burguesa. Así se explica su aversión personal contra el ministro británico de Asuntos Exteriores, Palmerston, o también su odio desorbitado hacia Rusia, a cuya diplomacia secreta él y Engels atribuían, no siempre con razón, la última responsabilidad de prácticamente todo lo que hiciera o manifestara la contrarrevolución. Todavía en 1891 Engels consideraba a la

política exterior de la revolución francesa como un "instrumento del zar".⁶⁸ Este acento excesivo del papel contrarrevolucionario de Rusia y de su influencia sobre la república francesa, junto con la subestimación de los peligros representados por el militarismo alemán, indujeron a Engels, hacia comienzos de la década de 1890, a ir creando dentro de la socialdemocracia alemana una atmósfera propensa a la guerra contra Francia,⁶⁹ fenómeno que finalmente se concretó en el estallido de 1914.

4. MARX DIFERENCIA Y AMPLÍA SU CONCEPCIÓN ORIGINAL

Existen numerosos indicios y evidencias de que Marx, después del fracaso de la revolución de 1848-1849, amplió, diferenció, relativizó y, en parte, incluso modificó su análisis del capitalismo y su teoría de la revolución. Desde Londres, el sitio más adecuado para tal empresa durante la década de 1850, se abocó sistemáticamente al estudio del mercado capitalista mundial. Uno de los resultados es que Marx modifica su concepción original de que la burguesía habría llegado a los límites de su capacidad de expansión. En los artículos que escribe para el *New York Daily Tribune* analiza la expansión del capitalismo que, en esa década de 1850, se extiende aceleradamente por todo el mundo. Marx llega a la conclusión de que mientras el desarrollo del capital no haya penetrado en todas las regiones más importantes del viejo mundo, especialmente en Asia, la burguesía europea podía postergar indefinidamente su desaparición de la escena histórica.⁷⁰

Otro resultado de esos estudios es que ahora el mundo de los países más atrasados comienza a desempeñar un papel importante en la teoría de la revolución de Marx. Una posibilidad que comienza a ser considerada es que ciertas colonias en Asia lleguen a liberarse por sus propios medios. Asimismo Marx reflexiona sobre las repercusiones positivas que pueden tener para la revolución en Europa los movimientos nacionales (anticoloniales) en aquellos países. Muy pronto, en 1853, el levantamiento de Taiping, iniciado en 1851, suscita en Marx estas reflexiones sobre China:

"Una vez que Inglaterra provocó la revolución en China,

surge el interrogante de cómo repercutirá con el tiempo esa revolución en Inglaterra, y a través de ésta en Europa. Este problema no es de difícil solución.

"A menudo hemos llamado la atención de nuestros lectores hacia el crecimiento sin paralelo de las manufacturas británicas desde 1850. No resultaba difícil señalar, en medio de la más sorprendente prosperidad, los síntomas de una inminente crisis industrial. A pesar de California y Australia, a pesar de inmigración inmensa y sin precedentes, siempre es inevitable, si no surge algún accidente especial, que llegue a su debido tiempo un momento en que la extensión de los mercados no pueda seguir el ritmo de desarrollo de la manufactura británica; esta desproporción provocará una nueva crisis, con la misma enoxorabilidad con que lo hizo en el pasado. Pero si uno de los mercados se contrae en forma repentina, la aparición de la crisis necesariamente se acelera. Pues bien, por el momento la rebelión china deberá ejercer precisamente ese efecto sobre Inglaterra [...]

"En tales circunstancias, y como el comercio británico recorrió ya la mayor parte del ciclo comercial regular, puede pronosticarse con certeza que la revolución china arrojará una chispa en la mina excesivamente cargada del actual sistema industrial, y provocará el estallido de la crisis general que se prepara desde hace tiempo y que, al propagarse al exterior, será seguida muy de cerca por revoluciones políticas en el continente."⁷¹

Finalmente en 1857 la crisis de sobreproducción pronosticada por Marx, la primera crisis capitalista mundial de tipo general, se hizo realidad. Considerando entonces como inminente el estallido de la revolución social, en julio de ese año Marx escribe:

"Es sin embargo manifiesto que, a su caída —en caso de que un importante estallido revolucionario desde el continente europeo demostrara ser imposible—, ha quedado al desnudo igualmente la imposibilidad de recuperar la orgullosa posición que vino a ocupar en 1848 y 1849, aun cuando esté indefensa por los soldados que se encuentran luchando en la guerra china o en la revolución india."⁷²

Si bien es cierto que la revolución en Europa no tuvo lugar y que las sublevaciones en Asia fueron sofocadas, no menos cierto es que Marx había dado un primer paso teórico para

integrar la revolución anticolonial en Asia en el marco de su concepto de la revolución proletaria en Europa. Sin embargo ese paso dado en la década de 1850 no fue más que un subproducto secundario de su pensamiento. Esto dejó de ser así en la segunda mitad de la década siguiente, cuando Marx se volcó al estudio de la problemática irlandesa. A partir de entonces esas reflexiones dejaron de tener un carácter principalmente periodístico, para convertirse en una cuestión política y estratégica de primer orden en los marcos de la Asociación Internacional de Trabajadores fundada en 1864. En la manera de abordar y resolver esta nueva cuestión se delinea ya claramente una determinada metodología. En una carta a Engels, escrita el 2 de noviembre de 1867, Marx decía:

"Yo acostumbraba a pensar que la separación de Irlanda de Inglaterra era imposible. Ahora creo que es inevitable, si bien después de la separación puede venir una *federación*." ⁷³

Dos años más tarde, en otra carta, esta vez escrita el 10 de diciembre de 1869, Marx completa su distanciamiento total de los postulados proclamados por él en 1847-1848, por lo menos en lo que se refiere a Irlanda:

"Durante mucho tiempo creí que sería posible derrocar al régimen irlandés con el avance de la clase obrera inglesa [...]. Pero un estudio más profundo del problema me ha convencido de lo contrario. La clase obrera inglesa *no podrá hacer nada* mientras no se libere de Irlanda. Hay que emplear la palanca en Irlanda. Por eso es que la cuestión irlandesa tiene tanta importancia para el movimiento social en general." ⁷⁴

En contra de toda ortodoxia vigente a la sazón, aun de la propia, Marx escribe el 1 de enero de 1870:

"La actitud de la Asociación Internacional en el problema de Irlanda es absolutamente clara. Su primer objetivo es acelerar la revolución social en Inglaterra. Con tal fin es preciso asestar el golpe decisivo en Irlanda." ⁷⁵

Los elementos esenciales que definen esa rectificación que Marx introduce a su pensamiento pueden ser resumidos de la siguiente manera:

1] La liberación nacional de Irlanda no sólo es posible —como Marx ya había considerado en la década de 1850 para la India y China— sino que además es ahora una tarea necesaria e incluso la tarea central de la Asociación Internacional. Desde 1867 hasta la guerra franco-prusiana de 1870, como una idea

fija, esa tarea absorbió sus energías políticas en el consejo general de la Internacional.

2] En directa oposición a su convicción personal original formulada en 1848, la liberación de la colonia (Irlanda) se convierte ahora en precondition de la revolución social en la metrópoli (Inglaterra).

3] Marx no favorece ya la centralización, la asimilación y la absorción de la nación más pequeña por parte de la más grande. Por lo menos en lo que se refiere a este caso concreto de Irlanda, exige ahora su completa separación estatal.

4] Por último esboza un programa para la revolución irlandesa, en el cual, a diferencia de antes, no se proclama el libre-cambio sino que se exige "protección aduanera contra Inglaterra". Marx fundamenta esa reivindicación con el siguiente argumento:

"Entre 1783 y 1801 empezaron a florecer todas las ramas de la industria irlandesa. La Unión, que derogó los aranceles proteccionistas establecidos por el parlamento irlandés, destruyó toda la vida industrial en Irlanda." ⁷⁶

¿Qué fue lo que indujo todas estas rectificaciones? La respuesta es que Marx había reconocido el hecho del desarrollo desigual, extrayendo todas las consecuencias políticas del caso. Las condiciones generales de vida en Irlanda e Inglaterra no habían sido niveladas como resultado del desarrollo capitalista. Por el contrario, en lugar de aproximarse se habían alejado aún más. Irlanda se había convertido en un país agrario subdesarrollado e Inglaterra en una moderna potencia industrial. Marx, por su parte, reconociendo que el desarrollo de la metrópoli bloqueaba el de la colonia, había comprendido la íntima relación entre el desarrollo inglés y el subdesarrollo irlandés. Ese reconocimiento, por otra parte, lo vertió en *El capital*, su obra principal. ⁷⁷

Pero eso no fue todo. El avance del capitalismo británico en las regiones rurales de Irlanda provocaba la desocupación de mano de obra. Al mismo tiempo, en razón de que el desarrollo de la industria irlandesa estaba bloqueado, las masas agrarias desocupadas no podían ser proletarizadas en Irlanda. Los salarios irlandeses, bajo la presión del desempleo, bajaban, mientras que en Inglaterra subían. Los irlandeses emigraban entonces a Inglaterra, lo que traía como consecuencia que el proletariado británico se dividiera en una fracción inglesa,

que gozaba de ciertos privilegios, y otra, mal pagada, de origen irlandés. Finalmente Marx había comprendido que la estabilización de la dominación burguesa en Inglaterra estaba íntimamente relacionada con esta situación, lo mismo que las derrotas del movimiento cartista y el aburguesamiento de una parte considerable del proletariado, que, por ejemplo, en 1867, después de haber sido introducido el sufragio universal, no votó por sus propios candidatos sino que, en contra de lo que generalmente se esperaba, eligió a los de la burguesía.

La esperanza puesta en los movimientos revolucionarios de las regiones periféricas del sistema capitalista mundial, que ya se había anunciado en la década de 1850, adquirió en la década siguiente, en el caso de Irlanda, contornos bien definidos e incluso fue sistematizada en un esbozo programático. También en la década de 1850 Marx y Engels exteriorizaron por primera vez sus esperanzas en un despertar revolucionario de Rusia, país que, después de su derrota frente a Turquía en la guerra de Crimea (1853-1856) y de la liberación campesina decretada desde lo alto en 1861, había comenzado a salir de su inmovilidad interna tradicional. En 1863 Marx creyó, una vez más, que la "era de la revolución está ya abierta en Europa". Y en la misma carta a Engels del 13 de febrero, escribía lo siguiente: "Esperemos que esta vez la lava corra de este a oeste, y no a la inversa."⁷⁸

El surgimiento de un movimiento moderno de liberación dentro de la intelectualidad rusa fue la motivación que indujo a Marx a aprender el ruso e iniciar sus estudios de la estructura social rusa, en especial de la "comunidad agraria" tradicional. Esta tarea le pareció tan importante que hasta el fin de sus días no la abandonó más, interrumpiendo por ella incluso sus trabajos de *El capital*, de modo que, supuestamente por esta razón, dejó inconclusa la obra de su vida. Engels no siempre mostró comprensión por esta empresa de su amigo, ya que no estaba tan convencido como él de la relevancia de esos estudios.⁷⁹ ¿Cuál fue, finalmente, el resultado de estos estudios? A este respecto Marx dice:

"Llegué a esta conclusión: si Rusia sigue por el camino que ha seguido desde 1861, perderá la mejor oportunidad que jamás le haya ofrecido la historia a una nación, y sufrirá todas las fatales vicisitudes del régimen capitalista."⁸⁰
En la carta a la redacción de la revista *Otichestviennie*

Zapiski, Marx responde a la pregunta en torno a la que se centran la mayor parte de las discusiones de la intelectualidad progresista rusa. Vera Zasúlich la formulaba en una nota a Marx del 16 de febrero de 1881:

"En los últimos tiempos hemos solido oír que la comuna rural es una forma arcaica que la historia, el socialismo científico, en una palabra, todo cuanto hay de indiscutible, condenan a perecer. Las gentes que predicán esto se llaman discípulos por excelencia de usted: 'marxistas' [...] Comprenderá entonces, ciudadano, hasta qué punto nos interesa su opinión al respecto y el gran servicio que nos prestaría exponiendo sus ideas acerca del posible destino de nuestra comunidad rural y de la teoría de la necesidad histórica para todos los países del mundo de pasar por todas las fases de la producción capitalista."⁸¹

Marx se opuso entonces a ese primer ensayo de ortodoxia "marxista", aunque él mismo haya tenido mucho que ver con ella antes de encontrarse con el fenómeno del desarrollo desigual.⁸² Al contrario de Marx, esa ortodoxia —que por otra parte en las décadas siguientes habría de encontrar en la II Internacional suelo fértil— desconocía que las leyes del movimiento del capital por él estudiadas no siempre y en todas partes tenían que producir necesariamente los mismos efectos. Esa noción básica del desarrollo desigual fue formulada por Marx en la carta a *Otichestviennie Zapiski* ya citada:

"Así, pues, sucesos notablemente análogos pero que tienen lugar en medios históricos diferentes conducen a resultados totalmente distintos. Estudiando por separado cada una de estas formas de evolución y comparándolas luego, se puede encontrar fácilmente la clave de este fenómeno, pero nunca se llegará a ello mediante la llave maestra universal de una teoría histórico-filosófica general cuya suprema virtud consiste en ser supra-histórica."⁸³

A la pregunta de si el desarrollo capitalista en el agro tenía que imponerse y por ende desaparecer la comunidad rural, o bien si sería posible que ésta sobreviviera, Marx respondía de la siguiente manera.

"Incluso desde el punto de vista económico, Rusia puede salir de su atolladero agrícola mediante la evolución de su comuna rural; en vano trataría de salir de allí por la introduc-

ción del arrendamiento capitalizado a la inglesa, al que se oponen todas las condiciones rurales del país." ⁸⁴

En los diversos esbozos de respuesta a la carta de Vera Zastülich, Marx fue exponiendo los resultados de sus largos años de estudios sobre el tema e hizo un intento de esbozar una especie de programa para el "renacimiento social" de Rusia con la comunidad rural y el campesinado como eje. Los dos pilares de ese programa eran:

1) El desarrollo de la agricultura con base en cooperativas y en la introducción de maquinarias en gran escala. ⁸⁵

2) La organización política del país "a través de una asamblea de campesinos escogidos por las mismas comunas y que sirviera de órgano económico y administrativo de sus intereses". ⁸⁶

Con este programa Marx daba un paso más en el sentido de una diferenciación o modificación de su concepción original de la revolución:

1) Ahora reconocía y aceptaba la posibilidad de eludir la vía capitalista de industrialización y

2) veía al campesinado (generalmente en conexión con un movimiento de la intelectualidad progresista) como sostén principal en el desarrollo hacia el socialismo.

¿Cuál es el nexo que une todas estas ideas nuevas de Marx, elaboradas a partir de la década de 1860, con su concepción original? ¿En qué relación de continuidad y ruptura se ubican? Una posible interpretación consiste en ver un giro radical, una ruptura, entre el Marx clásico de fines de la década de 1840 y el Marx de la segunda mitad de la década de 1860 en adelante. Mientras que el primero se caracterizaría por su "eurocentrismo", el segundo habría sido una especie de precursor teórico de los modernos movimientos revolucionarios de los países periféricos actuales. Para citar un ejemplo, Carlos Franco ⁸⁷ cree reconocer en las expresiones y los puntos de vista del Marx maduro una teoría global de la "descentración de la historia". En realidad esa teoría no existe. Si bien es cierto que Marx diferenció y relativizó su teoría original del capitalismo y de la revolución, procurando incluir en ella otros procesos y realidades nacionales provenientes de la periferia del sistema capitalista mundial, no puede afirmarse que lo haya modificado en sus aspectos básicos. Un buen ejemplo son los resultados de sus estudios sobre Rusia, pues por más revolu-

cionarios que parezcan ser punto por punto en relación con sus opiniones anteriores, no se puede dejar de lado el contexto global del que formaban parte:

"La revolución rusa será la señal para una revolución proletaria en Occidente, de manera que se completen una a otra, así la actual comuna rural rusa servirá como punto de partida de un desarrollo comunista." ⁸⁸

En el análisis de Carlos Franco, y también en el de Renato Levrero, no se hace ninguna referencia a esta precondition fundamental de la vía esbozada por Marx para el socialismo en Rusia, esto es, "la revolución proletaria en Occidente". Marx ponía mucho el acento en la especificidad del caso ruso: la estructura de la comunidad rural se había conservado a escala nacional, pero simultáneamente Rusia estaba geográfica, histórica y culturalmente en contacto directo con el Occidente capitalista. Por ese motivo era posible partir de una interacción entre ambas revoluciones. En todo caso la revolución mundial, es decir la revolución proletaria en Europa occidental fue y siguió siendo siempre el único "centro" de la teoría de Marx. ⁸⁹

Los textos sobre Irlanda, más aún que los textos sobre Rusia, parecerían aun más apropiados para fundamentar la tesis de que Marx habría pasado de una concepción eurocéntrica a una teoría de la "descentralización de la historia". Así, por ejemplo, Carlos Franco dice al respecto:

"El interés de Marx y Engels [por Irlanda] fue, en un primer momento, un interés derivado de la preocupación central por la evolución de Inglaterra y de su clase obrera, reino y clase que constituían su apuesta en la transformación mundial. Pero pronto, el descubrimiento del tipo específico de dependencia (económica y política) de Irlanda respecto de Inglaterra y, ulteriormente, de las retroacciones existentes, los condujeron, y muy especialmente a Marx, a elaborar un planteamiento drásticamente diferente de aquel que habrá guiado su pensamiento y acción en el pasado [...] las relaciones entre Inglaterra e Irlanda se constituyeron en una suerte de realidad privilegiada a partir de la cual Marx se asomaba a la construcción de un modelo de las relaciones más generales entre la economía industrial desarrollada y las economías campesinas, entre metrópolis y colonias, entre Occidente y Oriente." ⁹⁰

En 1972, Renato Levrero ya había sustentado una interpretación similar de los textos de Marx sobre Irlanda:

"En 1847 creía que la liberación de Polonia se realizaba en Inglaterra, y en 1870, al contrario, que la liberación de las metrópolis procedía de las colonias. Marx ya no se alejó de esta posición que expresaba el desarrollo desigual de la revolución como resultado del desarrollo desigual del capitalismo."

La relación muy especial existente entre Irlanda e Inglaterra se ve generalizada y transformada aquí en una teoría global de las relaciones entre metrópolis y colonias. Pero entonces se impone preguntar: ¿Por qué Marx otorgó a la cuestión colonial en general tan poca atención? ¿Por qué no inscribió la liberación de todas las colonias inglesas en el programa de la Asociación Internacional? ¿Por qué solamente la liberación de Irlanda? En nuestra opinión, G. Haupt y C. Weill aportan mucho más al esclarecimiento de esta cuestión:

"El caso irlandés, que introduce una temática nueva y marca una evolución importante en el pensamiento de Marx y Engels, no constituye, como a menudo se ha sostenido, un vuelco en la visión de conjunto de la problemática nacional. Más que de una circunstancia evolutiva de la reflexión de Marx, se trata de una prueba de fuego distinta dictada por una situación precisa." 92

En efecto, Marx hizo suya y puso tanta vehemencia en la causa de la liberación irlandesa a raíz de ciertas características muy específicas de los vínculos existentes entre Irlanda e Inglaterra. La cuestión irlandesa se caracterizaba y distinguía de la problemática de las otras colonias británicas por una doble peculiaridad, que analizaremos inmediatamente:

1] Según Marx la tarea prioritaria de la revolución proletaria en Inglaterra era derrocar a la oligarquía terrateniente. Pero en su mayor parte los *landlords* ingleses conformaban simultáneamente la burguesía rural en Irlanda. Y su caída era más fácil de lograr en Irlanda porque la lucha contra ellos adquiría allí el carácter de una lucha nacional contra una clase extranjera. Una vez derrocados en Irlanda, Marx creía que también habrían de caer en Inglaterra.

2] Una muy buena parte de la clase obrera en Inglaterra estaba constituida por irlandeses. Ahora bien, mientras los obreros ingleses siguieran identificándose con los intereses de su propia burguesía en contra de los de Irlanda, y mientras Ir-

landa siguiera dependiente de Inglaterra, en este último país el proletariado seguiría escindido en dos bandos: uno inglés y el otro irlandés. Esa escisión constituía —según Marx— una de las mayores debilidades del movimiento socialista revolucionario en Inglaterra.

¿Por qué, entonces, Marx y Engels hicieron suya la causa de la liberación de Irlanda? No porque profesaran ahora los principios de una teoría general del desarrollo desigual (Levrero) o de "la descentralización de la historia" (Franco), tampoco porque consideraran que la revolución proletaria en Inglaterra había pasado a ser cuestión de segundo rango, sino más bien todo lo contrario, esto es, porque seguían guiándose por un concepto global de la revolución a escala mundial cuyo centro seguía siendo la revolución proletaria en Occidente. Lo hicieron porque confiaban en que la revolución nacional en Irlanda repercutiría en Inglaterra, desbloqueando la revolución socialista y actuando como detonador de la misma. Lo hicieron porque en ningún momento dudaron de la misión universal que le atribuían al proletariado inglés, y no porque supuestamente, como afirman Franco y Levrero, hubieran reconocido que los intereses universales de la revolución socialista se encarnaban ahora en los movimientos de liberación nacional de los países periféricos.

Tan sugestivos en otros aspectos, los análisis de Levrero y Franco no representan entonces ningún avance en la cuestión que aquí tratamos de responder. El interrogante sigue vigente: ¿Cómo interpretar la enorme diferencia entre los puntos de vista de Marx sobre Polonia en 1847 y sobre Irlanda en 1867? ¿Qué es lo que verdaderamente había cambiado? Hagamos una recapitulación. En aquella ocasión Engels había tomado partido por la liberación de Polonia, asumiendo así la posición de un demócrata alemán. Marx, en cambio, como comunista internacional, había afirmado que Polonia podía ser liberada en Inglaterra mediante una revolución proletaria. Ya se ha visto que entre ambas posiciones no había una contradicción sino una transición sin discontinuidades. Pues bien, veinte años más tarde Marx sostiene para Irlanda aparentemente lo mismo que anteriormente Engels para Polonia. ¿Se trata entonces de la misma diferencia en ambos casos? ¡De ningún modo! El punto de vista de Marx en 1867 sólo aparentemente es igual al de Engels en 1847. Engels había defendido la causa polaca en su

condición de demócrata alemán, mientras que ahora Marx toma partido por Irlanda en su condición de comunista y miembro dirigente de la Asociación Obrera Internacional. ¡Esta es la diferencia que estábamos buscando! Por otra parte cabe añadir que esa nueva posición de Marx y Engels no se limitaba solamente a Irlanda. También la liberación de Polonia les interesaba ahora desde ese nuevo punto de vista. En una carta a Kautsky, de febrero de 1882, Engels escribía:

"Un movimiento internacional del proletariado sólo es posible entre naciones independientes [...] Mientras Polonia siga dividida y sojuzgada no podrá desarrollarse un fuerte partido socialista en el país, no podrá haber un verdadero intercambio internacional entre polacos que no estén en la emigración y los demás partidos proletarios de Alemania, etc. Cada campesino y cada obrero polaco que sale de su letargo para participar en los intereses generales se enfrentan de inmediato con el hecho de la sumisión nacional, que es el primer obstáculo que se levanta en su camino. Suprimir ese obstáculo es la condición fundamental de todo desarrollo libre y sano. Los socialistas polacos que no querían poner la liberación de su país en el primer punto de su programa, me recuerdan a los socialistas alemanes que no querían reivindicar como objetivo prioritario la supresión de las leyes de excepción contra los socialistas, la libertad de prensa, de asociación y de reunión. [...] Creo entonces que hay dos naciones en Europa que tienen no sólo el derecho, sino también el deber de ser nacionalistas antes de ser internacionalistas: los irlandeses y los polacos. Cuanto más nacionales sean, más internacionales serán."⁹⁸

Ahora sí es posible interpretar exactamente el carácter y la dimensión de las modificaciones introducidas por Marx y Engels en sus juicios sobre Polonia, y en especial sobre Irlanda. La liberación de esas naciones no era ya una cuestión de lucha por la democracia europea contra la nobleza y el absolutismo sino que se había convertido en parte de la lucha del proletariado internacional contra la dominación capitalista-burguesa. A partir de la década de 1860, Marx y Engels no argumentaron más desde el punto de vista de la democracia alemana y europea. Según ellos la burguesía, como fuerza revolucionaria, había agotado ya sus posibilidades históricas. Por esa razón abandonaron la concepción estratégica de una revolución democrático-burguesa (que en su segunda fase se desarrolla en

forma rápida e ininterrumpida hacia una revolución proletaria) en favor de una revolución socialista desde el comienzo. Más que nunca colocaban ahora los intereses universales de la revolución en manos del proletariado. El problema nacional se convirtió, a partir de entonces, en un residuo de la época democrático-burguesa, en un obstáculo que amenazaba dividir al proletariado, apartándolo de sus objetivos socialistas.

A manera de resumen queremos hacer dos observaciones finales para definir de una manera más precisa la interpretación que hemos tratado de exponer y evitar algún posible malentendido:

1] Si bien la revolución burguesa no ocupaba más el centro de esa estrategia, esto no quiere decir que Marx había abandonado también su noción de un proceso lineal progresivo e ininterrumpido que, partiendo del feudalismo y pasando por el capitalismo, desembocaría en el socialismo. Lo único que en realidad había ocurrido es que Marx se había desplazado a lo largo de esa línea evolutiva y ya no se ubicaba él mismo en la fase democrático-burguesa sino en la proletario-socialista. Pero el esquema había permanecido intacto, sin ruptura ni interrupción. Por el contrario. Su opinión era precisamente que la burguesía, al no encontrarse ya en una línea de ascenso revolucionario, se encontraba automáticamente en la fase de su decadencia definitiva e inevitable. En consecuencia, desde el momento mismo en que la burguesía no es ya capaz de impulsar adelante el progreso social, el proletariado ocupa su lugar. Es fácil reconocer entonces que las premisas básicas de Marx no habían cambiado: el progreso histórico social sin pausa, potencialmente acelerado, y una creciente polarización y universalización de la lucha de clases, seguían estando en la base de su concepción.

2] De ese modo las tendencias a la diferenciación (como, por ejemplo, el desarrollo desigual, etc.) no fueron incluidas e integradas en su concepción básica. Marx consideró a los particularismos sociales y nacionales existentes en términos de residuos del pasado que serían barridos rápidamente en la primera gran crisis revolucionaria. En este sentido, para Marx los objetivos nacionales de las revoluciones polaca e irlandesa no eran de carácter proletario-socialista sino que seguían siendo tareas burguesas, aun cuando la burguesía, por haber perdido su

élan revolucionario, no quisiera asumirlas ella misma y el proletariado tuviera que hacerlo en su lugar.

En la concepción de Marx y Engels había habido indudablemente una evolución, pues, para ellos, la nación había sido primero una tarea democrática en el marco de una revolución dirigida por la burguesía, y luego se convirtió en un residuo de la revolución democrático-burguesa inconclusa dentro del marco general de una revolución conducida ahora por el proletariado socialista. En ese nuevo marco tenían cabida todas las tareas democrático-burguesas aún pendientes. Sin embargo ninguno de los clásicos del marxismo, ni Marx ni Lenin después, dio nunca el paso siguiente, paso éste que habría consistido en conceptualizar a la nación como una característica esencial del socialismo y un objetivo a largo plazo del mismo. Este paso fue dado sólo por Otto Bauer, Antonio Gramsci y José Carlos Mariátegui. A ellos, precisamente, está dedicada la parte III de este libro.

5. LA CONTINUACIÓN DE LAS POSICIONES MARXISTAS DESPUÉS DE LA MUERTE DE MARX Y ENGELS

En los años que siguieron a la muerte de Marx y Engels, todos los conflictos se agudizaron aún más, situación doblemente grave para sus continuadores en la medida en que no habían heredado ningún instrumento teórico válido para encarar con éxito esta problemática. Los esbozos analíticos y programáticos de Marx, resultantes de sus estudios sobre la cuestión irlandesa y sobre la comunidad rural en Rusia, permanecieron durante décadas enteras ocultos al conocimiento de la generación marxista siguiente. La correspondencia entre Marx y Engels, que pone de manifiesto la dimensión de su compromiso con la causa de la liberación irlandesa, fue publicada sólo en 1913. Los textos sobre la comunidad rural en Rusia apenas fueron descubiertos en 1919. Ni siquiera esos esbozos fragmentarios, sin pretensiones de generalidad, formaron parte entonces de la herencia teórica de la II Internacional, fundada en 1899, y de la más relevante de sus secciones nacionales: la socialdemocracia alemana.

H. U. Wehler escribe: "Así como la falta de claridad de

la teoría del estado en Marx y Engels —el proyecto fragmentario de una comunidad socialista futura— dejó un vacío en las representaciones liberales, así la falta de un programa especial en la política de las nacionalidades dejó sin determinar su espacio de acción. Pero una vez que el partido socialdemócrata se introdujo en el sistema competitivo parlamentario y tuvo que señalar puntos y consecuencias concretos en su programa al enfrentarse, por una parte, al dilema básico entre la conjura verbal-revolucionaria del futuro y por la otra a la necesidad, cayó —así podemos suponerlo— en una identificación subjetivamente sincera entre su posición y el derecho a la propia determinación: en el programa liberal de Marx y Engels, la exigencia de un trato humano digno, igualitario de todos los ciudadanos sin tomar en cuenta su idioma. En la medida en que siguieron pensamientos liberales, de derecho natural y humanitarios, lo entendieron como un trato en todo el sentido del marxismo."⁹⁴

A la muerte de Marx el movimiento socialista recurrió a un principio que aquél siempre había rechazado y combatido, un principio que, de manera totalmente abstracta, proclamaba la igualdad formal de todas las naciones, soslayando las verdaderas relaciones de dependencia condicionada por factores económicos y sociales. El recurso a ese principio, todavía en un primer momento, fue suficiente como para que la socialdemocracia alemana fundamentara y organizara con base en él una valiente oposición a los abusos y excesos cometidos por el poder público contra las minorías nacionales dentro del propio estado nacional (los polacos, los daneses de Slesvig y los alsacianos). Pero no supo cómo articular una política positiva y consecuente, capaz de dar una solución con perspectiva socialista a los conflictos entre las nacionalidades. Sin una clara visión de cómo conformar en concreto y de manera activa la autonomía nacional, la invocación del derecho a la autodeterminación no tenía otro efecto que el de una mera apelación a la buena voluntad de los gobernantes para que trataran a las minorías nacionales un poco más humanamente. Por detrás del universalismo burgués ostentado por los socialdemócratas, y por detrás de su modo liberal de invocar la igualdad de todas las naciones y callar sobre las desigualdades fácticas, acecha ya el nacionalismo de las grandes naciones opresoras, nacionalismo éste que hacia el fin del siglo terminó por irrumpir en las filas

de la socialdemocracia internacional bajo la forma de una corriente abiertamente chovinista y socialdarwinista.⁹⁵

Mientras que los marxistas ortodoxos, de manera más o menos pasiva, esperaban que el capitalismo se derrumbara bajo el peso de sus propias tendencias internas y que entonces el poder cayera automáticamente en manos de la socialdemocracia, la única fuerza social y políticamente aún intacta (Dieter Groh califica a esta estrategia de "atentismo revolucionario"),⁹⁶ el chovinismo de gran potencia y en general las tendencias a la integración en el estado imperialista ganaban terreno en cada una de las cuestiones políticas concretas de todos los días. En la medida en que los movimientos socialistas en sus respectivos países se convertían en una fuerza política considerable, el nuevo peso así adquirido exigía de ellos que tomaran posiciones claras con respecto a todos los temas y problemas políticos en discusión. Por el otro lado, con el advenimiento del imperialismo a finales del siglo, todos los conflictos nacionales se intensificaron, obligando a los socialistas a definirse. Precisamente cuando, gracias al incremento de su peso político, tendrían que haber pasado a plasmar sus principios en realizaciones políticas prácticas, percibieron la densidad de las realidades nacionales que les impedía articular una política internacionalista consecuente y al mismo tiempo concreta. En esas circunstancias la insuficiencia del principio liberal de la autodeterminación nacional quedó al descubierto.

Los impulsos desde el seno mismo del marxismo tendientes a una elaboración teórica de la cuestión nacional y a una definición más concreta del derecho a la autodeterminación nacional provinieron de los grandes estados multinacionales y de aquellas regiones en que la agitación y las disputas nacionales, si no habían impedido ya desde un principio la unidad política del proletariado, amenazaban ahora con romperla; tal era el caso de la Prusia polaca, de Austria-Hungría y de Rusia.

Tiene indudablemente mucho que ver con su dependencia y sus experiencias checo-austriacas el hecho de que desde la ortodoxia marxista haya sido precisamente Karl Kautsky quien más se destacó por sus contribuciones a la discusión de la problemática nacional.

Las posiciones del marxismo radical las elaboró y sostuvo Rosa Luxemburg, motivada por las discusiones entre los socialistas polacos. Pero los aportes más significativos vinieron des-

de Austria, a través de la persona de Otto Bauer, y de Rusia, por intermedio de Lenin. Si se comparan los puntos de vista de Marx y Engels sobre las nacionalidades oprimidas por el régimen de la doble monarquía austro-húngara con las proposiciones de los austromarxistas (además de Otto Bauer mencionemos a Karl Renner) no se puede dejar de reconocer el enorme progreso que representan estos últimos. Mientras que Marx y Engels proponían la radical asimilación de las minorías nacionales, aferrándose este último hasta su muerte a la concepción de los "pueblos sin historia", los austromarxistas se esforzaron por revertir el proceso de agudización de esa situación extremadamente compleja mediante arreglos y compensaciones tendientes a satisfacer las aspiraciones de las nacionalidades oprimidas. Sin embargo cabe objetar que esos esfuerzos se inscribieron en el marco global de una estrategia que tenía por objetivo conservar las formas estatales vigentes, reformándolas desde adentro. La interpretación austromarxista del derecho a la autodeterminación de las naciones se daba en términos de un derecho a la autonomía cultural de las mismas.⁹⁷ En última instancia este concepto no reportó los resultados esperados, esto es, mantener la unidad del estado austro-húngaro por medio de reformas. Como sabemos, éste no sobrevivió a la guerra de 1914-1918.

La estrategia de una revolución democrática, vinculada al reconocimiento del derecho de las naciones oprimidas a la separación estatal, tal como fue proclamado por los bolcheviques, resultó ser, para Rusia, una estrategia mucho más realista y que además se adecuaba mejor a la tendencia (que ya se vislumbraba y que finalmente fue predominante en el siglo xx) hacia la descolonización y la formación de nuevos estados, primero en Europa central y meridional, luego en Asia y finalmente en África. Esta circunstancia contribuyó de manera considerable a que la interpretación leniniana del derecho a la autodeterminación nacional, así como sus reflexiones teóricas en torno a la nación, ejercieran una influencia decisiva sobre las futuras generaciones marxistas y se abriera un camino en la historia de las ideas socialistas, mientras que el enfoque teórico de Otto Bauer cayó prácticamente en el olvido a pesar de contener elementos notables para una teoría y una definición positiva de la nación articulada desde el marxismo. Con su concepto de nación en tanto que comunidad prioritaria-

mente económica y política, Lenin contribuyó a nuestra comprensión de la naturaleza y la dinámica de la nación burguesa. Acentuando las determinantes psicológico-culturales de la nación, Otto Bauer, por su parte, ha aportado la piedra angular para la elaboración de un concepto de nación popular-democrática en transición al socialismo. En la tercera parte de este libro habrá de encararse, pues, una discusión detallada de su enfoque.

6. EL APORTE TEÓRICO Y PRÁCTICO DE LENIN

a. El derecho a la autodeterminación nacional

Lenin fue el único entre los socialistas de la II Internacional ubicados en la tradición marxista que logró superar la interpretación liberal y abstracta del derecho a la autodeterminación de las naciones, llenándolo del contenido que emana de la realidad histórica concreta y articulándolo, simultáneamente, con la teoría general del capitalismo y de la revolución de Marx. Lenin logró ligar el paradigma socialista del internacionalismo proletario con el paradigma democrático-burgués del derecho a la autodeterminación nacional. Al contrario de otros marxistas radicales, y sobre todo al contrario de Rosa Luxemburg, que, con la excepción de un solo escrito,⁹⁸ rehusaba reconocer el derecho general a la autodeterminación nacional, Lenin propugnaba el reconocimiento de ese derecho en el sentido del derecho a la fundación de un estado independiente propio. Pero en contraposición a los adversarios polacos de Rosa Luxemburg organizados en el Partido Socialista de Polonia, que colocaban la unidad polaca por encima de la unidad de los obreros rusos, alemanes y austriacos con los obreros polacos, Lenin no renunciaba a la perspectiva estratégica del internacionalismo proletario.

"El derecho de las naciones a separarse libremente —decía— no debe confundirse con la conveniencia de la separación de una nación determinada en un momento determinado. Esta última cuestión debe resolverla el partido del proletariado de un modo absolutamente independiente en cada caso concreto, considerando los intereses de todo el desarrollo social y los in-

tereses de la lucha de clase del proletariado por el socialismo."⁹⁹

Lenin distingue netamente lo que significa reivindicar el derecho y la libertad de separación, por un lado, de lo que significa reivindicar una efectiva y real separación, por el otro. Reivindicar por principio el derecho a la separación, es decir a la autodeterminación, según Lenin, es deber de todo socialista sin distinción de nacionalidad ni de contexto específico. Por el contrario, la decisión de si va o no a reivindicar tal o cual separación estatal concreta debe ser tomada en cada caso según las peculiaridades y tipo de relaciones internas e interrelaciones externas de las naciones involucradas. Profundizando y clarificando su pensamiento, Lenin escribe lo siguiente:

"En este aspecto es necesario dividir a los países en tres tipos principales.

"Primero, los países capitalistas adelantados de Europa occidental y Estados Unidos. Los movimientos nacionales burgueses progresistas terminaron en ellos hace muchos años. Cada una de estas 'grandes' naciones oprime a otras en las colonias y dentro del país. Las tareas del proletariado de estas naciones dominantes son exactamente iguales a las del proletariado en Inglaterra en el siglo XIX con respecto a Irlanda.

"Segundo, el este de Europa: Austria, los Balcanes y particularmente Rusia. Aquí el siglo XX desarrolló en particular movimientos nacionales democrático-burgueses e intensificó la lucha nacional. La tarea del proletariado en estos países, tanto en lo que atañe a la terminación de sus reformas democrático-burguesas como en lo que respecta a prestar ayuda a la revolución socialista en otros países, no pueden cumplirse sin defender el derecho de las naciones a la autodeterminación. Aquí la tarea más difícil y más importante es unir la lucha de clase de los obreros de las naciones opresoras con la de los obreros de las naciones oprimidas.

"Tercero, los países semicoloniales, como China, Persia y Turquía, y todas las colonias, con una población total de casi 1.000 millones de habitantes. En estos países los movimientos democrático-burgueses o bien apenas se han iniciado o tienen un largo camino por recorrer. Los socialistas deben no sólo exigir la inmediata e incondicional liberación de las colonias sin compensaciones —y esta exigencia, en su expresión política, no significa otra cosa que el reconocimiento del derecho de la

autodeterminación—; los socialistas deben dar el apoyo más decidido a los elementos más revolucionarios de los movimientos democrático-burgueses de liberación nacional en estos países y ayudar a su sublevación —o guerra revolucionaria, en caso de que la hubiese— contra las potencias imperialistas que los oprimen.”¹⁰⁰

En lo que se refiere a las categorías extremas primera y segunda, las cosas están claras: de un lado, para los socialistas de los países imperialistas se trata prioritariamente de reivindicar el derecho de autodeterminación de las naciones oprimidas por el país en que ellos viven. Además deben desenmascarar todos los intentos que haga la propia burguesía por utilizar el principio de autodeterminación de las naciones para justificar sus intenciones imperialistas. Del otro lado están las naciones oprimidas incluidas en la categoría tercera. Aquí la lucha por la liberación nacional debe estar en el centro de toda política revolucionaria. Las verdaderas dificultades comienzan sólo cuando se trata de determinar una línea política socialista para los países incluidos en la segunda categoría. Es justamente la confrontación con estas dificultades y su superación teórica y práctica lo que constituye al aspecto central de las posiciones leninistas en torno a la cuestión nacional.

Este tipo de naciones, agrupadas en la categoría segunda, está constituido por los llamados *Vielvölkerstaaten* o *Nationalitätenstaaten*, cuyas características predominantes son, primero, que la nación opresora y la oprimida conforman una unidad territorial; segundo, que en esos estados el movimiento obrero de la nación (o naciones) oprimida(s) representa un factor político de gran importancia debido a su desarrollo relativamente avanzado. Para evaluar bien el significado de estas dos características basta con establecer una comparación con el tipo de relaciones existentes entre los países de la primera categoría y los de la tercera; éstos, por lo general, se encuentran separados geográficamente y, además, el nivel de su desarrollo socioeconómico es muy desigual. Es así que el peso político del proletariado en las naciones oprimidas (tercera categoría) es muy poco o casi nulo, mientras que las naciones opresoras (primera categoría) ya están maduras, y hasta se podría decir super-

Volviendo ahora a los países de la segunda categoría, se puede decir que en ellos las cosas son completamente distintas.

La mayor dificultad para la definición de una política socialista correcta resulta del hecho de que una separación estatal por parte de la nación oprimida significaría necesariamente, hablando desde el punto de vista político y organizativo, una escisión en el movimiento obrero de ambas naciones. Si por el contrario se renuncia a una separación tal, decidiendo la permanencia dentro del estado opresor, la unidad de los objetivos y de las condiciones de la lucha proletaria en ambos países queda asegurada.

Pero, ¿cómo es posible para los socialistas de las dos naciones adaptar su acción a condiciones tan dispares?, ¿cómo conciliar el aspecto general común, por un lado, a su situación con el aspecto específico, nacional, de la misma, por el otro? ¿Cómo se puede, en una situación semejante, luchar consecuentemente contra la división del movimiento obrero pero también, y al mismo tiempo, contra la opresión nacional? Ya hemos mencionado anteriormente cómo los socialistas polacos respondieron a este dilema: los “socialpatriotas” del PPS colocaron la cuestión nacional, prioritariamente, por encima de los intereses internacionales de la clase obrera. Rosa Luxemburg y Karl Rádek, pero también otros, renunciando completamente a toda la lucha contra la opresión nacional, cayeron en el extremo contrario. Veamos ahora cómo veía Lenin tal dilema y qué solución proponía:

“¿Por qué nosotros, los gran rusos, que hemos oprimido a más naciones que ningún otro pueblo, debemos negar el derecho de Polonia, de Ucrania, de Finlandia, a separarse? Se nos propone que nos convirtamos en chovinistas, porque con ello favoreceremos la posición de los socialdemócratas en Polonia [...] Pero hay personas que no quieren entender que para reforzar el internacionalismo no es menester repetir las mismas palabras. Lo que hay que hacer, en Rusia, es subrayar la libertad de las naciones oprimidas de separarse y, en Polonia, subrayar la libertad de unirse. La libertad de unirse presupone la libertad de separarse. Nosotros, los rusos, debemos destacar la libertad de separación, mientras que los polacos deben destacar la libertad de unión.”¹⁰¹

Detrás de esta formulación hay mucho más que una simple propuesta de solución al problema específicamente polaco, pues en ella está contenido el programa leninista para la construcción paso a paso de una república socialista mundial.

"En otras palabras, nosotros, los obreros gran rusos, debemos exigir de nuestro gobierno que se vaya de Mongolia, de Turquestán, de Persia; los obreros ingleses deben exigir que el gobierno inglés se vaya de Egipto, de la India, de Persia, etc. ¿Pero acaso esto significa que nosotros, los proletarios, queremos separarnos de los obreros egipcios y de los fellahs, de los obreros y campesinos mongoles, turquestanos o indios? ¿Significa esto acaso que nosotros aconsejamos a las masas trabajadoras de las colonias que se 'separen' del proletariado europeo con conciencia de clase? Nada de eso [...]

"Haremos todos los esfuerzos posibles para alentar la unión y la fusión con los mongoles, los persas, los indios y los egipcios. Consideramos que ello es un deber para nosotros y que está en nuestro interés, pues de lo contrario, el socialismo en Europa será frágil. Trataremos de prestar a estos pueblos, más atrasados y más oprimidos que nosotros, 'una ayuda cultural desinteresada', para emplear la feliz expresión de los socialdemócratas polacos. En otras palabras, los ayudaremos a pasar al empleo de maquinaria, a aliviar el trabajo, a la democracia, al socialismo.

"Si exigimos la libertad de separación para los mongoles, persas, egipcios y para todas las naciones oprimidas y atropelladas sin excepción, no lo hacemos porque estemos por su separación, sino sólo porque estamos por la unión y la fusión libre y voluntaria y no por la unión coercitiva. ¡Ésa es la única razón!"¹⁰²

Con su fórmula dialéctica de separación y unificación, Lenin reglaba no sólo las relaciones internas de los países agrupados en la segunda categoría sino también las relaciones entre las naciones oprimidas y las opresoras en general. La diferencia existente entre ambos casos radicaba solamente en que el lapso que distancia el proceso de separación del de unificación, en el primero de los casos, es decir para las naciones de la segunda categoría, según las expectativas de Lenin, habría de ser más corto, mientras que en el segundo caso, en general, ese lapso se habría de agrandar en proporción a la magnitud del atraso de la respectiva nación oprimida.¹⁰³ Pero, tanto para un caso como para el otro, tenía validez el mismo principio. Éste fue el aporte de Lenin.

Resumamos una vez más el contenido de este principio: el deber o la tarea de los socialistas en la nación opresora es luchar por el derecho de la nación oprimida a determinar

libremente si se quiere separar de la nación opresora para formar un estado nacional independiente o no. También los socialistas de la nación oprimida deben reivindicar la igualdad de derecho y la libertad de la nación; un objetivo con respecto al cual concordarán y por el cual lucharán de común acuerdo con su burguesía nacional.

Pero mientras que, después de lograr la igualdad de derechos para su nación, el socialismo buscará la incorporación a una república socialista, la burguesía nacional querrá realizar el recién obtenido derecho a la autodeterminación de otro modo, esto es, constituyendo un estado nacional separado. Con el logro de la independencia nacional, por la cual la burguesía nacional y los socialistas combatieron, se termina esta comunidad de objetivos. Para terminar, vale la pena aún hacer mención a los presupuestos que condicionan el proceso de unificación descrito anteriormente:

1] es necesario que la nación oprimida haya logrado su independencia;

2] en lo que respecta a la nación opresora, que ésta se haya convertido entre tanto en una república socialista.

Refiriéndose a esto, Lenin sostiene:

"Queremos unidad revolucionaria proletaria, unión y no división. Queremos unión revolucionaria. Es por ello que nuestra consigna no llama a la unión de todos los estados en general, pues la revolución social sólo exige la unión de los estados que han pasado o están pasando al socialismo, de las colonias que están conquistando su libertad, etc. Queremos unión libre."¹⁰⁴

La solución de Lenin se resuelve en la fórmula siguiente: separación del estado imperialista y fusión en una comunidad estatal socialista.

b. Sobre el carácter democrático-burgués de los movimientos nacionales

Cuando Lenin analiza el problema nacional se refiere siempre a la opresión política directa de una nación a través de la otra, excluyendo explícitamente la forma, mucho más común

en nuestra época, de opresión económica indirecta. En la primera de sus *Tesis sobre la cuestión nacional* escribe:

"El párrafo de nuestro programa (sobre la autodeterminación de las naciones) sólo puede ser interpretado en el sentido de la autodeterminación política, es decir, del derecho a la separación y a la formación de un estado de manera independiente." 105

Lenin insiste repetidas veces en esa idea. Así, por ejemplo, lo hace en un escrito de 1916, en el que se plantea la siguiente pregunta: ¿Qué es, en general, una insurrección nacional? y la contesta de la siguiente manera:

"Es una insurrección cuyo objetivo es realizar la independencia política de la nación oprimida, es decir, la creación de un estado nacional separado." 106

Esta concepción habría de tener las consecuencias importantes que serán tematizadas más adelante, en la tercera parte, cuando se trate —por su carácter paradigmático— el ejemplo de América Latina. Por el momento será suficiente, como anticipación, con una breve referencia a esa problemática: de acuerdo con la concepción de Lenin los países latinoamericanos, por ser políticamente independientes, no tenían ya ningún objetivo nacional por el que luchar. Y ésta es la razón por la cual no los incluyó en su esquema ya citado de tres categorías diferentes de países. Recordemos: bajo la primera categoría no podían ser clasificados porque no eran potencias imperialistas. Tampoco entraban en la tercera categoría porque la mayoría de las naciones latinoamericanas gozaban del derecho a la autodeterminación en el sentido de la soberanía estatal.

El hecho de que no quisiera o no pudiera reconocer a los países latinoamericanos ningún objetivo o reivindicación nacional, significa acaso que Lenin no sabía de la opresión a la que estaban sometidas esas naciones? Que no fue así lo demuestran sus propias palabras:

"El gran capital financiero de un país puede siempre acaparar a sus competidores de otro país, políticamente independiente, y constantemente lo hace. Esto es completamente realizable desde el punto de vista económico. La 'anexión' económica es plenamente 'realizable' sin la anexión política y tiene lugar a menudo. En la literatura sobre el imperialismo encontrarán a cada paso informaciones de que la Argentina, por ejemplo, es en realidad una "colonia comercial" de Inglaterra

o que Portugal es en realidad un 'vasallo' de Inglaterra, etc. Y en realidad es así: la dependencia económica respecto de los bancos ingleses, las deudas a Inglaterra, la adquisición, por parte de Inglaterra, de sus ferrocarriles, minas, tierras, etc., todo ello permite a Inglaterra 'anexarse' estos países económicamente, sin violar su independencia política." 107

En resumen, y para destacar una vez más esa noción central en el pensamiento de Lenin, puede decirse que, según éste, por tratarse de estados formalmente independientes, con igualdad de derechos, las repúblicas latinoamericanas carecían de objetivos nacionales válidos por los cuales luchar en el sentido del socialismo internacional. Los pueblos latinoamericanos no tenían por delante la lucha por el derecho formal a la autodeterminación nacional sino más bien la lucha por poner en práctica ese derecho en la realidad concreta. Pero, a su vez, desde el punto de vista del proletariado con conciencia de clase, esto último sólo podía ocurrir en un marco socialista-internacionalista, pues, según Lenin, los socialistas tenían el deber de luchar por la igualdad de todas las naciones y en contra de todo privilegio nacional. Podían sublevarse contra la desigualdad política, contra las formas directas y especialmente contra las formas coloniales y semicoloniales de opresión nacional sin violar el principio del internacionalismo, ya que en esos casos, y solamente en ellos, se trataba de un problema "nacional" en el verdadero sentido de la palabra. Pero, por el contrario, no contra las formas económicas de opresión, pues en esos casos no se trataba ya de un problema nacional sino que se estaba incuestionablemente frente a un problema de índole internacional.

Detrás de esa concepción de Lenin subyacía la reflexión siguiente: cuando el obrero de una nación oprimida se alza contra la opresión económica de su nación llevada a cabo por una burguesía extranjera, sin sublevarse al mismo tiempo contra todo tipo de opresión capitalista, o sea también contra la opresión efectuada por su propia burguesía, asume el punto de vista de un nacionalista burgués, que prefiere ser explotado por su burguesía nacional por el hecho de considerarla como propia.

Ahora es el momento de responder a algunas preguntas básicas que ya resulta imposible soslayar: ¿En qué consiste la diferencia fundamental entre independencia política e independencia económica? Y, además, ¿qué clase de derecho es ese que

las naciones pueden reivindicar y adquirir pero no pueden inmediatamente realizar y ejercer en forma concreta e integral. La noción de derecho inspirada en Marx con que Lenin operaba es la clave para responder a estas preguntas:

"Ciertamente —dice Marx— tenemos aquí 'derecho igual', pero es todavía un 'derecho burgués', que, como todo derecho, implica desigualdad. Todo derecho significa la aplicación de una medida igual a personas distintas, que en realidad no son semejantes, no son iguales entre sí; por ello el 'derecho igual' constituye una violación de la igualdad y una injusticia." 108

El derecho burgués proclama la igualdad ante la ley precisamente para consolidar la posición de poder de la burguesía (basada exclusivamente en la propiedad capitalista) con respecto a las masas populares desposeídas y con respecto a los privilegios estamentarios de los sectores feudales que no están basados en la propiedad de capital. El derecho democrático-burgués hizo posible que las relaciones mercantiles del capitalismo penetraran y se impusieran en todos los ámbitos de la producción social e hizo posible la conversión del siervo de la gleba en el esclavo asalariado. Asimismo puso en un plano de igualdad a los poseedores de fortuna y a los que no la tenían, consolidando de esa manera el poder de los primeros. En el campo de las relaciones internacionales el derecho burgués tuvo su máxima expresión en la reivindicación del derecho a la autodeterminación de las naciones. Pero el derecho democrático-burgués no proclama y no aspira a una igualdad efectiva entre las naciones sino meramente a su igualdad formal. En resumen, entonces, y para dejar bien subrayada esta noción central del pensamiento leniniano: el derecho a la autodeterminación nacional emerge de los principios liberales de la democracia burguesa. La lucha de las naciones por su independencia política es una lucha por la adquisición de derechos democrático-burgueses.

"La autodeterminación de las naciones —escribe Lenin— es sólo una de las reivindicaciones democráticas y no difiere, en principio, de otras reivindicaciones democráticas." 109

Mientras que la "adquisición" de ese derecho implica la liberación política de las naciones, la "realización" del mismo, es decir la eliminación de la opresión económica, presupone la lucha por la supresión de todas las diferencias nacionales

y, con ello, la eliminación de las naciones mismas, así como el establecimiento de la democracia socialista a escala mundial.

En contra de la concepción que acabamos de exponer los críticos de la izquierda radicalizada objetaban que la época del imperialismo no daba ya lugar a movimientos nacional-democráticos, pues hacía mucho tiempo que la fase de las revoluciones democrático-burguesas había sido clausurada. Lenin no compartía esa apreciación y la refutaba con el argumento del desarrollo desigual del capitalismo, desigualdad ésta que subyacía a su categorización en tres tipos de países. En su folleto sobre *El derecho de las naciones a la autodeterminación*, Lenin se expresaba así:

"En Europa oriental y en Asia, el período de las revoluciones democrático-burguesas sólo comenzó en 1905. Las revoluciones en Rusia, Persia, Turquía y China, las guerras de los Balcanes: tal es la cadena de acontecimientos mundiales de nuestro período en nuestro Oriente. Y solamente un ciego puede dejar de ver en esta cadena de acontecimientos el despertar de toda una serie de movimientos nacionales democrático-burgueses que procuraban crear estados nacionalmente independientes y nacionalmente homogéneos. Precisamente y únicamente porque Rusia y los países vecinos atraviesan ese período, debemos tener en nuestro programa un punto sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación." 110

c. Revolución mundial: premisa básica de la programática leninista

¿Cuál era el elemento de vinculación o nexo entre movimiento burgués nacional y movimiento socialista internacional, entre liberación formal y liberación real, entre separación y fusión de las naciones? Estas interrogantes tienen sentido porque evidentemente se trata aquí de momentos o factores contradictorios entre sí. A tales preguntas le sigue de suyo otra: ¿Cuál era la condición que posibilitaba ser demócrata y socialista, pertenecer a un movimiento internacional y a la vez apoyar uno nacional? A todas estas preguntas Lenin daba la misma respuesta que en su tiempo había dado Marx, esto es, que la síntesis entre esas oposiciones se constituye a través de la soli-

daridad internacional del proletariado que se realiza en un contexto revolucionario global a escala mundial. Ese contexto determina la unidad perfecta de todas las oposiciones y permite a las naciones oprimidas pasar de la lucha por la independencia política a la lucha por la independencia económica, es decir de la revolución democrático-burguesa a la revolución socialista. Bajo las condiciones de una época revolucionaria mundial, el proletariado latinoamericano, por ejemplo, podría concentrar todas sus fuerzas en luchar contra su propia burguesía nacional, sin temor a fortalecer y consolidar de esa manera las posiciones de la burguesía imperialista, puesto que ésta, al mismo tiempo, estaría siendo atacada en sus país por su propio proletariado.

A partir de ciertas exteriorizaciones de Lenin es posible reconstruir ahora ciertas ideas precisas en lo relativo a cómo concebía él las formas que esa época revolucionaria a escala mundial habría de ir adoptando. A su entender la guerra de 1914 había iniciado una fase preparatoria en cuyo transcurso iría madurando el levantamiento general del proletariado internacional. En 1916, mientras transcurría esta fase, es decir antes de que la revolución internacional del proletariado haya alcanzado el punto de su más acabada madurez, tuvo lugar en Irlanda un levantamiento nacional contra la dominación colonial británica.

"La desgracia de los irlandeses está en haberse sublevado prematuramente, cuando la sublevación europea del proletariado todavía no había madurado. El capitalismo no está constituido de modo tan armónico como para que las distintas fuentes de la sublevación confluyan por sí mismas inmediatamente, sin fracasos ni derrotas. Por el contrario, justamente el hecho de que las sublevaciones se produzcan en diferentes momentos, formas y sitios garantiza la amplitud y profundidad del movimiento general; sólo pasando por la experiencia de movimientos revolucionarios extemporáneos, parciales, dispersos, y por eso condenados al fracaso, las masas adquirirán experiencia, aprenderán, reunirán sus fuerzas, conocerán a sus líderes auténticos, los proletarios socialistas, y en esa forma se prepararán para la ofensiva general, tal como las huelgas parciales, las demostraciones locales y nacionales, los motines en el ejército, los estallidos en el campesinado, etc., prepararon la ofensiva general en 1905." 111

La función que Lenin atribuía a los movimientos de liberación nacional-democráticos durante esa fase preparatoria era la siguiente:

"La dialéctica de la historia es tal —afirmaba—, que las naciones pequeñas, impotentes como factor *independiente* en la lucha contra el imperialismo, desempeñan su papel como uno de los fermentos, uno de los bacilos que ayudan para que aparezca en escena la verdadera fuerza anti-imperialista, es decir, el proletariado socialista." 112

De acuerdo con el razonamiento de Lenin los levantamientos nacionales en esa fase prerrevolucionaria serían aún "inoportunos", "dispersos", faltos de coordinación, sin conducción y por lo tanto, por regla general, impotentes ante el imperialismo. Sin embargo, en conexión con todas las otras luchas democráticas parciales, configuran el fundamento preparatorio imprescindible para —según las palabras de Lenin— "la ofensiva general". Si bien en ese momento el "verdadero adversario del imperialismo" todavía no había entrado en acción, tan pronto como esto sucediera la verdadera época revolucionaria mundial habría de comenzar. Pero conviene ver cómo define Lenin esa época y cuáles son los acontecimientos que, según él, habrían de caracterizarla:

"En tanto que el proletariado de los países avanzados derroca la burguesía y rechaza sus intentos contrarrevolucionarios, las naciones no desarrolladas y oprimidas no se quedan esperando, no dejan de existir, no desaparecen. Y si aprovechan inclusive una crisis de la burguesía imperialista como la guerra de 1915-1916 —crisis pequeña comparada con la revolución social—, para sublevarse (las colonias, Irlanda), no cabe duda que con mayor razón aprovecharán la gran crisis de la guerra civil en los países avanzados para sublevarse.

"La revolución social sólo puede producirse en la forma de un periodo en el que se combinan la guerra civil del proletariado contra la burguesía en los países avanzados con toda una serie de movimientos democráticos y revolucionarios, incluido el movimiento de liberación nacional, en las naciones no desarrolladas, atrasadas y oprimidas." 113

Las ideas implícitas en la reflexión leniniana se pueden resumir y formular de la siguiente manera: las luchas democráticas parciales y los movimientos nacionales en la fase prerrevolucionaria preparan el terreno para el gran asalto revolucionario

del proletariado socialista de los países avanzados. Tan pronto como éste se pone en movimiento, la guerra civil que de esta manera estalla en los centros vitales del capitalismo provoca a su vez explosiones revolucionarias en las regiones periféricas, o sea que la revolución comienza a moverse ahora del centro a la periferia. Ese proceso revolucionario a escala mundial es conducido por el proletariado internacional, pues el proletariado europeo y norteamericano arrastra en su lucha a todas las naciones oprimidas, resumiendo y compactando todas sus luchas parciales y aspiraciones particulares en un solo ataque concéntrico contra los fundamentos del sistema capitalista mundial. De esta manera se constituye y realiza la unidad revolucionaria entre nacionalismo e internacionalismo, entre democracia y socialismo:

"La revolución socialista en Europa —escribe Lenin— *no puede ser* otra cosa que un estallido de lucha de masas por parte de todos los oprimidos y descontentos. Sectores de la pequeña burguesía y obreros atrasados participarán inevitablemente en esta lucha —sin tal participación *no* es posible una *lucha de masas*, no es posible *ninguna* revolución—, e igualmente inevitable es que lleven al movimiento sus prejuicios, sus fantasías reaccionarias, sus debilidades y errores. Pero, *objetivamente*, atacarán *al capital*, y la vanguardia con conciencia de clase de la revolución, el proletariado avanzado, que expresará esa verdad objetiva de la lucha de masas multiforme, discordante, heterogénea y exteriormente dispersa, podrá aglutinarla y orientarla, conquistar el poder, apoderarse de los bancos, expropiar los *trusts*, odiados por todos (¡aunque por diferentes causas!), y realizar otras medidas dictatoriales que componen en suma el derrocamiento de la burguesía y la victoria del socialismo, que no se 'purificará' en el primer momento, ni mucho menos, de la escoria pequeñoburguesa."¹¹⁴

El lugar ocupado por los movimientos democrático-nacionales dentro de este gran contexto revolucionario mundial es evidente. En alguna otra parte del trabajo de Lenin recientemente citado éste se expresa en ese mismo sentido, pero de una manera aún más explícita:

"Las distintas reivindicaciones de la democracia, entre ellas el derecho de las naciones a la autodeterminación, no son un absoluto, sino una *partícula* del movimiento *mundial* democrático general (hoy socialista general)."¹¹⁵

Todo movimiento de liberación nacional es —de acuerdo con las mismas palabras de Lenin— "una pequeña parte" del movimiento revolucionario mundial y sirve al proletariado de los países avanzados para debilitar al imperialismo "desde los flancos", mientras que el golpe decisivo le toca darlo al proletariado de los centros capitalistas.

"Es evidente que la victoria final sólo puede ser del proletariado de todos los países avanzados del mundo, y nosotros, los rusos, hemos iniciado la obra que consolidará el proletariado inglés, el francés o el alemán."¹¹⁶

Estas palabras evocan vivamente a las del Marx tradicional, pues, en efecto, la originalidad de Lenin no radica en haber negado a relativizado la lucha del proletariado europeo como necesidad —desde el punto de vista marxista— decisiva e irrenunciable. El verdadero aporte de Lenin consiste más bien en haber articulado esa lucha del proletariado "avanzado" con las luchas de liberación nacional de todos los pueblos "atrasados", fusionándolas al nivel de una revolución mundial.

7. DE LENIN A STALIN

La gran revolución que Lenin esperaba en Occidente no tuvo lugar. Con sus esperanzas puestas en la revolución mundial, sufrió en 1918-1919 la misma desilusión que Marx en 1848-1849. Su entero programa para solucionar la cuestión nacional, para superar las contradicciones entre democracia y socialismo, entre nacionalismo e internacionalismo, entre revolución burguesa y revolución proletaria, entre Oriente y Occidente, entre separación y fusión de las naciones estaba alimentado, empero, por esa esperanza. Ahora bien, ¿es posible mantener en pie un tal programa, cuando no se puede contar más con los presupuestos que lo determinaron? Evidentemente no. A excepción de ciertos aspectos parciales que conservan validez, el resto de la construcción de Lenin en tanto que teoría sistemática se derrumba y pierde la coherencia interna. Sin duda que su enfoque sigue representando hasta hoy el punto culminante aún no superado en los esfuerzos del marxismo por adecuar la teoría original de Marx sobre el capitalismo y la revolución al devenir histórico. Pero Lenin, en ningún momento, puso en cuestión los funda-

mentos de la misma. En su enfoque teórico de la nación, Lenin partió de las mismas premisas y los mismos presupuestos básicos: a) del carácter revolucionario del capitalismo (en Marx todavía a escala mundial, en Lenin con el correctivo de referirse solamente al capitalismo periférico);

b) de que la formación y el desarrollo de la nación son tareas históricas del capitalismo y de la burguesía, esto es, de la revolución democrático-burguesa. Igual que en Marx, la nación continuó siendo, en la conceptualización de Lenin, un episodio histórico transitorio que en el socialismo habría de desaparecer rápidamente;

c) de que la formación de las naciones es el resultado de un proceso unilateral "de abajo hacia arriba", que se inicia con la constitución de la sociedad civil y culmina con la fundación de un estado nacional independiente. Por esa razón, Marx y Lenin interpretaban el derecho a la autodeterminación de las naciones en términos del derecho a la separación estatal. La única diferencia es que Marx reconocía ese derecho solamente a algunas naciones, Lenin, por el contrario, a todas por igual;

d) de la dinámica nacional comprendida en términos de una dinámica que partiendo de la infraestructura económica se proyecta hacia las superestructuras político-ideológicas. De acuerdo con esa interpretación, la clave para comprender la nación está en las leyes del movimiento económico de las sociedades burguesas. En otras palabras: Marx y Lenin partían del presupuesto de que por detrás del proceso de formación nacional se oculta una especie de objetivismo económico que lo va induciendo e impulsando; el mismo objetivismo económico, por otra parte, que también conduce a la simplificación, a la polarización, a la universalización de la lucha de clases y, por último, a la disolución de las naciones;

e) de que la transición al socialismo se realiza, por lo tanto, en un contexto revolucionario global unificado que abarca a todo el mundo más o menos a un mismo tiempo.

Ahora bien, la revolución rusa y la Internacional comunista recientemente fundada se vieron confrontadas desde un comienzo con dos hechos políticos que pusieron en duda el programa de Lenin: en primer lugar, la ausencia de revolución socialista en Occidente y, en segundo, el carácter de las burguesías nacionales en los países más atrasados "asociadas" y "dependientes" del imperialismo. Ya en 1920 el delegado de la

India ante el segundo congreso mundial de la Internacional comunista, Roy, puso a Lenin en conocimiento de esa problemática. Acto seguido, Lenin modificó las tesis sobre el problema colonial que había preparado en un proyecto para presentar al congreso. Aceptando los términos que proponía Roy en su contraproyecto, cambió el calificativo de "democrático-burgués" por el de "nacionalrevolucionario"¹¹⁷ para caracterizar a los movimientos de liberación con los que la Internacional quería colaborar en los países coloniales. Se entiende que esto no bastaba para solucionar el problema. Pero por lo menos sí para dejar por primera vez expresamente registradas las inseguridades del marxismo respecto al carácter social de las revoluciones nacionales en los países atrasados.

El otro desafío para el concepto programático de Lenin, cuyas consecuencias habrían de ser mucho mayores, es el que provenía de la ausencia de revolución proletaria en los países avanzados de Occidente. Esta ausencia se convirtió en evidencia incuestionable poco después de la muerte de Lenin o, quizás, ya durante los meses de enfermedad que la precedieron. En todo caso, Lenin legó a sus compañeros de lucha la difícil tarea de tener que arreglárselas solos con esa realidad para la que no estaban preparados ni práctica ni teóricamente. A esto se refiere el historiador E. H. Carr cuando escribe:

"Algo debía hacerse para revisar la teoría de las condiciones en las que era posible la construcción del socialismo. Ésta fue la tarea hacia la cual se dirigió Stalin mismo. Hasta ahora ninguno de los líderes había enfrentado este problema. Kamenov y Bujarin lo ignoraron; Zinóviev se refugió en la elocuencia sin sentido sobre la revolución mundial; Trotski, que estaba consciente del dilema, no pudo encontrar otra salida excepto insistir en la urgencia e importancia de una revolución proletaria en Europa."¹¹⁸

Dos cuestiones esenciales discutidas de 1923 a 1927 fueron: primero, si era posible realizar y afirmar a largo plazo la independencia política y económica de la Rusia soviética con respecto al imperialismo mundial, considerando la eventualidad de que la revolución proletaria en Occidente no fuera a verificarse; y segundo, si la independencia nacional de la Unión Soviética podría tener, en general, algún sentido o cumplir alguna función que la justificase históricamente desde el punto de vista del socialismo internacional. En *La revolución perma-*

mente de noviembre de 1929, Trotski se refería a esa cuestión: "La división mundial del trabajo, la subordinación de la industria soviética a la técnica extranjera, la dependencia de las fuerzas productivas de los países avanzados de Europa respecto a las primeras materias asiáticas, etc., etc., hacen imposible la edificación de una sociedad socialista independiente en ningún país del mundo." 118

"Pero al pronosticar teóricamente la Revolución de octubre, nadie pensaba, ni remotamente, que, por el hecho de apoderarse del Estado, el proletariado ruso fuese a arrancar al ex imperio de los zares del concierto de la economía mundial." 120

En la concepción que sustentaba Trotski en aquel entonces no había lugar para objetivos nacionales. Él y Rosa Luxemburg, Karl Rádek y otros "radicales de izquierda" negaban en general la viabilidad de la liberación nacional de los pueblos dependientes con base en sus propias fuerzas. En un llamado escrito en 1919 para la Internacional comunista, Trotski decía:

"La emancipación de las colonias es posible sólo si se produce al mismo tiempo que la de la clase trabajadora de la metrópoli. Los trabajadores y campesinos no sólo de Anam, Argelia y Bengala sino también de Persia y Armenia obtendrán su oportunidad de existencia independiente sólo cuando los trabajadores de Inglaterra y Francia hayan derrocado a Lloyd George y a Clemenceau y tengan el poder del estado en sus manos. Incluso ahora, la lucha en las colonias más desarrolladas es más bien la lucha por la liberación nacional: esto está asumiendo explícitamente un carácter social. Si la Europa capitalista arrastró violentamente las zonas atrasadas del mundo hacia la vorágine capitalista, en consecuencia la Europa socialista será la que ayude a las colonias liberadas mediante su tecnología, su organización, sus fuerzas espirituales, para facilitar su transición a una economía socialista planeada y organizada."

"¡Esclavos coloniales de África y Asia, la hora de la dictadura del proletariado en Europa será también la hora de su liberación!" 121

Completamente opuestos a estas declaraciones de Trotski son los puntos de vista de Stalin:

"Cuando se pregunta si podemos edificar el socialismo con nuestras propias fuerzas, se viene a preguntar si se puede ven-

cer o no las contradicciones que existen en nuestro país entre el proletariado y el campesinado.

"El leninismo responde a esta pregunta afirmativamente: sí, podemos llevar a cabo la edificación del socialismo, y lo iremos edificando juntamente con el campesinado y bajo la dirección de la clase obrera." 122

"Si tales o cuales consideraciones excluyen la posibilidad y la necesidad de edificar la sociedad socialista completa, pierde sentido la propia Revolución de octubre." 123

"De ahí se deduce que debemos edificar nuestra economía de manera que nuestro país no se convierta en un apéndice del sistema capitalista mundial, de forma que no se vea incluido en el sistema general del desarrollo capitalista como una empresa auxiliar suya, de modo que nuestra economía no se desenvuelva como una empresa auxiliar del capitalismo mundial, sino como una entidad económica independiente, basada, sobre todo, en el mercado interior, basada en la ligazón de nuestra industria con la economía campesina de nuestro país." 124

Recapitulando y resumiendo ahora los puntos esenciales de ambas posiciones: al comienzo solo y luego conjuntamente con la "oposición de izquierda", Trotski sostenía que, a largo plazo, la independencia política y económica de la Unión Soviética no es viable y que, de todos modos, el camino al socialismo no pasa por el establecimiento aislado de economías nacionales. El socialismo no puede ser construido en marcos nacionales; el socialismo es internacional o no es socialismo. En contraposición, Stalin afirmaba que es posible asegurar, inclusive a muy largo plazo, la independencia nacional de la Unión Soviética y que, además, ésta es necesaria dado que también es completamente posible construir el socialismo primero en un solo país. Por otra parte, Trotski consideraba que la tarea principal de la revolución rusa es servir a la revolución socialista mundial. De no lograrse esto, aquélla pierde su razón histórica de ser. La revolución rusa no es un fin en sí mismo. Por el contrario, Stalin: la tarea principal de la revolución rusa es afirmarse y consolidarse. Cuando menos esté en condición de defenderse a sí misma, menos podrá ir en ayuda de otros. Para refutar a Trotski y dar respaldo a su propia opinión (a nuestro juicio acertada) de que la existencia de la Rusia soviética, a pesar de su aislamiento, estaba históricamente legitimada, Stalin construyó, empero, una teoría completamente cuestionable

e insostenible, afirmando que es posible construir una sociedad socialista en un solo país aislado. Mientras que de esa manera, objetivamente, defendía la idea de una revolución nacional en contra de Trotski y de la "oposición de izquierda" que, entre imperialismo y socialismo internacional, no veían espacio para tales experimentos, subjetivamente, Stalin quedó aferrado a la creencia de estar defendiendo una revolución internacional, proletaria y socialista. Las consecuencias habrían de ser nefastas.

Dejando de lado las consecuencias en el ámbito interno de la organización política y social del estado soviético se tomará aquí como ilustración tan sólo un aspecto parcial de la política exterior soviética, el de sus relaciones con el movimiento revolucionario internacional: dado que no se verificó el contexto global revolucionario a escala mundial, cuya función —como Lenin había esperado y presupuesto— debería haber sido realizar la síntesis entre nacionalismo e internacionalismo, la exigencia número uno del momento en lo que respecta a las relaciones entre la Unión Soviética y la Internacional comunista tendría que haber sido preservar una autonomía mutua en cuestiones de política y organización. Pero lo que se hizo fue muy distinto: todos los líderes bolcheviques sin excepción, Stalin, Bujarin, Trotski y la "oposición de izquierda", se aferraron al mito de la internacionalidad del estado soviético. Ninguno de ellos trazó una clara línea de separación entre la política de la Internacional comunista y la política exterior de la Unión Soviética, y esto a pesar de que ya no era posible seguir partiendo de una síntesis o de una correspondencia objetiva entre ambas. Stalin y Bujarin subordinaron la política de la Internacional comunista a los intereses de la política exterior soviética. Trotski hizo más o menos lo contrario.¹²⁵ Si bien Stalin reconoció que la revolución rusa, aislada del proletariado internacional, tenía que hacer sola su propio camino, omitió continuar ese pensamiento consecuentemente hasta el final: si, en efecto, la Unión Soviética era relativamente independiente de la revolución proletaria mundial, ¿con mayor razón cabía entonces suponer que todos los otros movimientos revolucionarios, proletarios o no, habrían de poder desarrollarse a su vez independientemente de la Unión Soviética! Con mucho acierto, Fernando Claudín observa a ese respecto:

"La autonomía relativa de la revolución rusa respecto al proceso revolucionario mundial fuera de la URSS implicaba

la autonomía relativa de las revoluciones pendientes —revoluciones en los países del Occidente y del Oriente— respecto a la revolución rusa. El reconocimiento consciente, teóricamente fundamentado, de esta autonomía recíproca y de su carácter relativo, de sus límites, determinados en cada caso por la situación concreta, hubiera sido extraordinariamente fecundo para el movimiento revolucionario, para la ic. Hubiera despejado la vía para la autonomía teórica, política y organizacional de los partidos comunistas, y para una nueva estructura de su organización internacional. Hubiera permitido plantear el problema capital de la defensa de la URSS, no en términos de incondicionalidad respecto al modelo soviético —tanto en lo relativo a la vía revolucionaria seguida para llegar al poder como en cuanto al modelo de construcción socialista—, ni hacia la política exterior del partido soviético, sino en términos de colaboración y apoyo mutuos que no excluyeran la crítica recíproca; en términos que correspondieran, además, a las condiciones específicas de la acción de cada partido comunista.

"Pero en la concepción estaliniana se alojaba la siguiente paradoja. Mientras en cierta forma —'objetivamente', como dice Magri— reconocía la existencia de esa autonomía, al mismo tiempo la contradice en un doble sentido: llevándola al extremo —es decir desconociendo su carácter relativo— en lo que concierne a la autonomía del socialismo soviético respecto a la revolución mundial, y reduciéndola a una dimensión desdeñable, negándola en la práctica, cuando se trata de la autonomía del movimiento revolucionario en el mundo capitalista respecto a la revolución rusa."¹²⁶

La lucha nacionalrevolucionaria de la Unión Soviética para preservar su soberanía política, económica y territorial fue estilizada y mitificada hasta el punto de convertirse simple y llanamente en la lucha entre capitalismo y socialismo en mayúsculas. Denegando su carácter nacional se la transformó en lucha internacional de clases e inclusive en "factor principal" para la liberación de las naciones oprimidas y del proletariado mundial. En el folleto titulado "La estabilización capitalista y la revolución proletaria" escrito en 1926, Bujarin asegura que "el capitalismo normal" ha sido desplazado por un capitalismo caracterizado por "factores disolventes de naturaleza extraeconómica": "El término de los ciclos económicos se realiza de acuerdo con formas que casi levantan el concepto de ciclo.

La economía aparece con frecuencia tan estrechamente ligada a factores de naturaleza extraeconómica (empleo, conflictos sociales de clase, la 'política' en general) que no puede hablarse ya de un desarrollo normal, común."¹²⁷

De todos los factores que "socavan" la estabilización capitalista, Bujarin considera que el más importante es el "desarrollo creciente de las relaciones socialistas de producción en la Unión Soviética".¹²⁸ Ya la pérdida de la Rusia zarista, uno de los principales mercados de mercancías y capitales, representaría por sí sola un factor que perturba y destruye el orden "normal" de la economía capitalista mundial. Pero aun "las relaciones comerciales reavivadas entre los países capitalistas y Rusia, convertida ahora en una Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas", constituyen, "desde el punto de vista del mundo burgués un peligro permanente para su ulterior desarrollo".¹²⁹

Pues esas relaciones comerciales, según Bujarin, contribuirían mucho más a consolidar y fortalecer la economía soviética que a estabilizar la economía capitalista, porque "la inversión planificada de estos valores [les presta] una significación económica más elevada y [...] un mayor efecto de producción que en cualquier otro país".¹³⁰

Con base en una comparación estadística del desarrollo productivo en la Unión Soviética con la marcha de la producción en el mundo capitalista, Bujarin llega a la conclusión de que la estabilización capitalista es extremadamente insegura y de que la existencia de la Unión Soviética además promueve y aumenta esa inseguridad de manera considerable. "Por ello es un hecho indiscutible no sólo una estabilización, sino un crecimiento rápido del socialismo en la Unión Soviética y como tal se convierte en el factor más fuerte y más esencialmente básico, en el promotor más eficaz de la revolución proletaria internacional."¹³¹

Dos años después de que Bujarin llegaba a esas conclusiones sorprendentes, éstas son definitivamente sistematizadas y ancladas en el programa de la Internacional comunista del año 1928: "De este modo, en las condiciones de crisis general del capitalismo, la URSS es el factor más importante no sólo porque se ha desprendido del sistema capitalista mundial y ha creado las bases de un nuevo sistema económico, de un sistema socialista, sino también porque desempeña un papel revolucionario [...]; el papel de ejemplo viviente de cómo la clase obrera es

capaz no sólo de derrocar al capitalismo, sino de construir el socialismo."¹³²

Si se sigue al estalinismo y por otra parte también al marxismo soviético moderno, la perspectiva socialista, es decir, la posibilidad y la necesidad del socialismo no resultan de las respectivas condiciones concretas de la lucha política y económica del proletariado en cada uno de los países, sino que son implantadas en la conciencia de los obreros de todo el mundo "desde afuera", a través del ejemplo moral de la Unión Soviética. En la resolución del séptimo congreso mundial de la Internacional comunista en 1935, la igualación de los intereses de la revolución mundial con los intereses de la política exterior de la Unión Soviética fue expresamente consumada con todas las consecuencias e implicaciones prácticas del caso. Esa resolución plantea:

"Ayudar con todas las fuerzas y por todos los medios al fortalecimiento de la URSS, luchar contra los enemigos de la URSS. Tanto en las condiciones de paz como en las de una guerra dirigida contra la URSS, los intereses del fortalecimiento de la URSS, del reforzamiento de su poderío, el asegurarle el triunfo en todos los campos y en todos los sectores de la lucha, coinciden plena e inseparablemente con los intereses de los trabajadores del mundo entero en su lucha contra los explotadores; coinciden con los intereses de los pueblos oprimidos y coloniales que luchan contra el imperialismo; determinan e impulsan el triunfo de la revolución proletaria mundial, el triunfo del socialismo en el mundo entero."¹³³

Concluyendo, es posible afirmar que Trotski y Stalin, cada cual a su manera, llevaron al extremo la falta de un concepto positivo de nación en el marxismo, de un concepto cuya característica habría sido estar desacoplado de la burguesía y de la revolución democrático-burguesa. La insistencia en la premisa de la revolución proletaria mundial y la falta de una teoría del socialismo en términos de una larga transición de índole nacional condujeron a que del clásico paradigma del internacionalismo proletario emergiera el paradigma stalinista del nacionalismo antimperialista. Del primero no quedó más que una cascarilla ideológica que pasó a servir de envoltura al segundo. Con base en la concepción de la misión universal del proletariado se construyó la teoría de la misión universal de la nación soviética. Su incapacidad para reconocer que los inte-

reses universales del socialismo no pueden ser igualados con los intereses particulares de ningún sujeto histórico determinado y su incapacidad para elaborar una estrategia de equilibrios, compensaciones y acuerdos entre los múltiples intereses y sujetos particulares en el plano nacional e internacional impidieron a la Internacional comunista encontrar una concepción de hegemonía nacional dentro de cada uno de los respectivos países y desarrollar en fin una política verdaderamente internacionalista.

8. DEL INTERNACIONALISMO PROLETARIO AL NACIONALISMO ANTIMPERIALISTA

Se puede decir que hasta el momento hemos tratado las posiciones marxistas frente a la cuestión nacional desde el punto de vista de una historia de las ideas. Pero sería ilusorio, y además antimarxista, creer en la existencia de un marxismo puramente teórico en el sentido de una doctrina. Por el contrario, el marxismo debe ser comprendido también como parte de las realidades históricas cambiantes. Así planteado, son principalmente dos los procesos sociohistóricos reales con respecto a los cuales el marxismo ha ejercido la función de una superestructura ideológica: a) el proceso de constitución y ascenso del proletariado europeo como clase política dentro de las naciones burguesas en el siglo XIX, y b) el proceso de descolonización y modernización en la periferia del mundo capitalista durante el siglo XX.

Ad a) En un esfuerzo por periodizar la historia del movimiento obrero, Otto Bauer escribía en 1907 sobre los orígenes del mismo:

"La clase obrera constituye al comienzo una pequeña parte de la población, la socialdemocracia una pequeña parte de la clase obrera. En este primer estadio el partido obrero no conoce otra tarea que la crítica del estado de clases y de la sociedad de clases." 134

También autores marxistas modernos —en una línea interpretativa similar— describen cómo se fue configurando esa articulación entre el marxismo (especialmente la versión orto-

doxa del mismo predominante en la II Internacional) y el joven movimiento obrero. Ernesto Laclau recuerda al respecto que:

"En sus orígenes, el movimiento obrero se desarrolló y maduró en Europa sobre la base de un mantenimiento absolutamente intransigente de la barrera de clase. El movimiento obrero era tan incipiente, tan sometido a las influencias de la burguesía, que la única forma de asegurar su identidad como clase era transformar a la barrera de clase en un criterio absoluto de separación entre la clase obrera y el resto de la sociedad [...] De este modo la determinación revolucionaria y, a la vez, la inmadurez histórica de la clase, generaban prácticas políticas e ideológicas que se expresaban en el reduccionismo clasista [...] En esta fase inicial, una tarea tenía prioridad sobre todas las otras: la organización de sindicatos y de la lucha económica de la clase obrera. La clase obrera comienza, pues, organizándose como grupo de presión en el seno de la sociedad burguesa [...] ¿De qué modo se ligaban estas actividades de grupo de presión con las aspiraciones de la clase obrera a organizar en el futuro una sociedad socialista? Éste es el punto en que el economicismo entra en el cuadro: 1] se consideraba que la mecánica de la acumulación capitalista conducía a la proletarización de los sectores medios y del campesinado, por lo que, al defender sus propios intereses de clase, la clase obrera acabaría defendiendo los intereses del conjunto de la sociedad; 2] las contradicciones puramente económicas inherentes a la acumulación capitalista provocarían, por el mero despliegue de sus mecanismos endógenos, la crisis del sistema [...] El movimiento obrero estaba dominado, en consecuencia, por una estrecha perspectiva clasista y carecía de toda voluntad hegemónica en relación al conjunto de las clases explotadas." 135

La política y la ideología (marxistas) del movimiento obrero europeo en la segunda mitad del siglo pasado estuvieron caracterizadas por una deficiente capacidad hegemónica y un corporativismo economicista. Habría que agregar a estas dos características una tercera, a la cual, retomando una expresión de Otto Bauer, llamaremos internacionalismo o cosmopolitismo ingenuo. Existe un nexo evidente entre el paradigma ortodoxo del internacionalismo proletario y el corporativismo (en el sentido de un comportamiento economicista de corporación sin

aspiraciones hegemónicas sobre el conjunto social). El movimiento obrero en sus comienzos fue internacionalista y, a saber, por necesidad, pues el proletariado todavía no era lo suficientemente fuerte como para imponer, aunque sea sólo éstos, sus intereses corporativos de clase en alianza con otras clases o sectores políticos y sociales de su propia nación. Esa debilidad en el ámbito de sus respectivas naciones fue compensada mediante la solidaridad internacional de clase. Esta interpretación del cosmopolitismo o internacionalismo ingenuo en términos de compensación por las deficiencias iniciales en la capacidad hegemónica nacional había sido propuesta ya por José Carlos Mariátegui, quien describió al "cosmopolitismo" como fase preparatoria de la conciencia nacional.¹³⁶

Julio Godio, en un estudio de fecha más reciente, llama la atención sobre ese mismo hecho,¹³⁷ y una interpretación semejante se encuentra también en Tom Nairn.¹³⁸ Dada su relativa debilidad social y política, la clase obrera se vio obligada a reconocer primero sus propios intereses económicos de clase y, para hacerlo, tuvo que trazar una línea cortante de demarcación con el resto de la sociedad. Simultáneamente buscó apoyo en la clase obrera de los demás países. Pero su peso político y social fue en constante aumento. Bajo esas circunstancias habría podido superar el marco estrecho de su corporativismo económico fusionándose con los restantes sectores populares de su respectiva nación y desarrollando con ellos una perspectiva socialista para la sociedad en su totalidad. Mas el movimiento obrero no abandonó su corporativismo, lo cual, con el correr del tiempo, lo llevó a integrarse en el estado burgués en posición subalterna, abjurando de su internacionalismo. Este último ya no le era necesario gracias al rápido incremento de su poder político y social, lo que le permitió conformar una fuerza incuestionablemente reconocida dentro de la propia nación. En esa condición podía negociar directamente con el bloque burgués dominante, el que —debilitado por contradicciones interimperialistas— se preparaba para una guerra, objetivo para el cual necesitaba de la adhesión de la clase obrera. De esta manera el proletariado logró imponer y realizar sus intereses corporativos. Retrospectivamente el internacionalismo proletario aparece como un vehículo del corporativismo proletario. La verdadera dinámica y los impulsos en el desarrollo del movimiento obrero partieron de este último.

Obrerismo y economicismo, es decir desarraigo y alienación con respecto a los problemas e intereses de los otros sectores populares, que en su conjunto constituían las mayorías nacionales, y de ese modo el desinterés por la propia realidad nacional, aunque parezca paradójico, condujeron a que la clase obrera quedara atrapada en la red de la hegemonía burguesa, a que no llenara con vida real duradera su internacionalismo y a que finalmente lo echara por la borda.

De todo esto se puede sacar la siguiente conclusión: sin una conciencia nacional altamente desarrollada, el internacionalismo del movimiento obrero queda sujeto a una dinámica corporativa y, en consecuencia, propenso a las peores tentaciones del nacionalismo burgués.

Ad b) A partir de Stalin el paradigma marxista del internacionalismo proletario se transformó en el paradigma del nacionalismo antimperialista. El programa elaborado por Lenin había perdido vigencia al no cumplirse la premisa que lo sustentaba: la revolución mundial. A la separación de las naciones de los estados imperialistas que las oprimían no podía seguirle la fusión en un nuevo estado socialista. Las reivindicaciones democrático-burguesas lo fueron articuladas e integradas en la perspectiva socialista. El estalinismo hizo entonces de la necesidad una virtud: del particularismo nacionalista, es decir de la separación sin perspectiva internacionalista, construyó el paradigma del nacionalismo antimperialista. Utilizada primero por la Unión Soviética, esta nueva ideología hizo más tarde su aparición en muchos países de la periferia capitalista bajo los ropajes más variados y a menudo se dirigió en su orientación incluso contra la Unión Soviética, por ejemplo bajo la forma del "tercermundismo" o de la teoría maolista de los tres mundos. A pesar de su gran variedad, todas esas formas de nacionalismo antimperialista tienen un núcleo común. Una clara expresión del mismo se encuentra en el ya mencionado escrito de Nairn, en donde critica al internacionalismo proletario por "[...] haber dejado de relacionarse dialéctica y fructuosamente con la revolución mundial... es decir, con un proceso que siguió avanzando bajo formas decididamente nacionalistas y predominantemente antagónicas".¹³⁹

Samir Amin, otro de los principales representantes actuales del nacionalismo antimperialista, afirma que:

"La lucha de la clase obrera de los centros ha dejado de ser el motor principal de la historia. Cecil Rhodes había comprendido que la guerra civil podía ser evitada en Europa a condición de transferir las contradicciones del capitalismo por medio de su expansión exterior [...] Pero, al mismo tiempo, el imperialismo promovió a primer plano de la escena a una nueva fuerza anticapitalista, la de las naciones de la periferia, cuya lucha se convirtió en el motor de la historia." 140

Aquí se expresa una de las ideas básicas del nacionalismo antimperialista: se mantiene en pie la concepción de la revolución mundial, con la única diferencia que ahora su centro no estaría ya en el proletariado europeo-occidental sino en los movimientos nacionalistas de los países oprimidos y dependientes (y, en especial, del propio). Los intereses universales del socialismo son igualados a los intereses particulares de esos movimientos. En ningún momento entonces se pone en duda su carácter efectiva o potencialmente socialista. En ellos se encarnarían el internacionalismo y el socialismo de nuestra época. Toda oposición o tensión entre nacionalismo y socialismo desaparece y, por lo tanto, también la necesidad de encontrar fórmulas de mediación entre los mismos. Para una teoría y una práctica de hegemonía socialista dentro de la nación y del movimiento nacional no queda entonces el espacio. Nairn, por ejemplo, al suponer que entre nacionalismo y socialismo existe una relación de inmediatez, no puede comprender el esfuerzo de Lenin por lograr una fórmula de mediación y síntesis entre ambos, y escribe:

"En todo el mundo los hombres insistían empecinadamente en su particularismo. Contribuían a derrotar a gobiernos tiránicos, lo que estaba en orden. Pero simultáneamente ponían la nación por encima de la clase —y eso ya no estaba para nada en orden... Lenin encontró una salida estupenda que desde entonces habría de dejar profundas huellas en el pensamiento socialista. Esa salida se hizo conocida como el principio leninista del derecho absoluto de todas las naciones a su autodeterminación. Pero naturalmente que ese título es ambiguo y se presta a confusiones. Más aun: su ambigüedad no es ni casual ni secundaria, sino que constituye el núcleo de la posición de Lenin. Para decirlo con rudeza: la ortodoxia necesitaba un método plausible para poder apoyar los movimientos nacionales y al mismo tiempo no apoyarlos. Necesitaba una suerte

de no-posición elástica y respectable que le dejara siempre todas las posibilidades abiertas. Lenin hizo esto posible." 141

Esta crítica, así formulada, no es correcta. Nairn no ataca aquí los fundamentos ciertamente insostenibles del enfoque leniniano sino al esfuerzo por lograr una síntesis o articulación de nacionalismo e internacionalismo. Al imputarle ambigüedad, o incluso dudosas intenciones, parece no comprender la concepción programática de Lenin. Muchas razones indican no sólo que Lenin estaba honestamente convencido de su viabilidad sino además que, de haberse cumplido los presupuestos que lo condicionaban, su programa habría sido perfectamente viable. Si en la Unión Soviética luego fue pervertido y aun en vida de Lenin se cometieron abusos y atropellos en contra de las nacionalidades no rusas, la razón es que la premisa que subyacía a ese programa, la revolución mundial, no se verificó. En todo caso no hay que olvidar que, antes de producirse esos atropellos y antes de la definitiva centralización forzada de las nacionalidades periféricas bajo el mando del aparato burocrático estalinista, los bolcheviques fueron los únicos entre los socialdemócratas de la Internacional que dieron apoyo, no sólo de palabra sino en los hechos, inclusive militarmente, a los movimientos de liberación de las nacionalidades oprimidas dentro del propio estado. Nairn rechaza por ambiguo todo lo que no es incondicional toma de posición en favor de los movimientos nacionalistas. Al igual que todos los nacionalistas antimperialistas critica el reduccionismo clasista del marxismo ortodoxo, es decir aquella concepción que eleva el concepto de clase a una especie de origen metafísico, al cual queda reducida toda forma de vida social, política e ideológica. Pero esta crítica se realiza desde posiciones que representan una inversión exacta de la relación, sólo que el lugar privilegiado que antes ocupaba el concepto de clase como motor del desarrollo histórico en adelante lo viene a ocupar el concepto de nación. La cuestión es ahora saber cuál es la condición de posibilidad de esa inversión teórica en los marcos del marxismo. Para responder a esta pregunta es necesario volver una vez más a Marx y Engels.

9. LAS DEFICIENCIAS DEL CONCEPTO MARXISTA DE NACIÓN

Marx y Engels partían del presupuesto de que dentro de la totalidad social existe una esfera económica con legalidad y dinámica propias que constituye la "infraestructura" de la misma y que por lo tanto no sólo analíticamente sino en la realidad misma se encuentra separada de la superestructura político-ideológica. A su vez las clases sociales se constituyen en la lucha resultante de su contrariedad económica. De estos principios metodológicos se desprende lógicamente que también entre clase y nación, es decir entre luchas de clases y nación, existe una separación. Separadas de las clases y de la lucha de clases, la nación aparece entonces como absoluta negación de las mismas, es decir como una comunidad humana acabada y perfectamente cerrada y, por otro lado, la lucha de clases proletaria parece moverse al margen de las líneas políticas e ideológicas nacionales.¹⁴² En su forma "depurada", la lucha del proletariado sería expresión de contradicciones económicas y, por esa razón, internacionalista (el mejor y más directo aliado del proletariado de una nación sería el proletariado de todos los demás países). La nación a su vez excluiría la lucha de clases. Como comunidad humana absoluta y libre de conflictos, la nación sería entonces: a) mera ilusión, o bien b) producto de épocas pasadas en que la sociedad todavía no se había dividido en clases. Ambas posibilidades se encuentran representadas en la teoría marxista.

a. La ambigüedad entre nacionalidad y nación

Aquellas dos concepciones de nación a las que acabamos de aludir, formuladas más o menos expresa o implícitamente, recorren toda la historia del marxismo, empezando por Marx y Engels:

- a) La nación en el sentido de nación burguesa moderna basada en un mercado capitalista nacional, es decir en la ilusoria comunidad de los propietarios de mercancías, es definida, ella misma, como ilusión transitoria que bajo la dominación burguesa ya estaría por disolverse.
- b) La nación es definida como comunidad arcaica, como producto de una insuficiente diferenciación clasista de la socie-

dad, como residuo de las comunidades rurales primitivas, como unidad étnico-cultural históricamente dada, como forma intermedia entre las modernas naciones burguesas y las sociedades tribales basadas todavía de manera considerable en lazos de sangre. En el último de estos sentidos, los actuales africanistas soviéticos suelen denominarla *narodnost* o etnia.¹⁴³

Marx personalmente se interesaba sobre todo por el carácter de las nuevas naciones burguesas, por todo aquello que lo diferenciaba del aislamiento particularista de las antiguas nacionalidades. Lo que él trataba de poner de relieve era el carácter revolucionario de la burguesía y del modo económico de producción capitalista, así como las consecuencias del mismo en cuanto a la conformación de las naciones y la constitución de mercados nacionales unificados, subrayando así las tendencias al centralismo y al cosmopolitismo que son propios de las naciones modernas.¹⁴⁴ El verdadero aporte del marxismo a la comprensión de las naciones radica en esa concepción de las modernas naciones burguesas. Marx habló también ocasionalmente de naciones en el sentido de nacionalidades arcaicas, naturales [*naturwüchsig*],¹⁴⁵ pero no se preocupó por aclarar más ese concepto ni por precisar una definición. Engels, por el contrario, emprendió esa tarea en muchos de los escritos realizados por él solo. Y si bien es cierto que también él compartía el punto de vista marxista tradicional que atribuye a la burguesía la creación de las naciones modernas, no es menos cierto sin embargo que Engels acentuaba más clara y expresamente que Marx la existencia de una nacionalidad "en sí", de un sustrato persistente cuyas raíces provienen de un pasado mucho más lejano. Esa nacionalidad recorre siglos en estado latente hasta ser reanudada y revivificada por una clase históricamente progresista, dando lugar al surgimiento de una nación moderna. Como ilustración valga el párrafo en el que Engels describe la situación europea después de la caída del imperio romano, y que transcribimos a continuación:

"Existían en todas partes elementos de nuevas naciones; los dialectos latinos de las diversas provincias fueron diferenciándose cada vez más; las fronteras naturales que habían determinado la existencia como territorios independientes de Italia, las Galias, España y África subsistían y se hacían sentir aún. Pero en ninguna parte existía la fuerza necesaria para formar con esos elementos naciones nuevas; en ninguna parte existía

la menor huella de capacidad para desarrollarse, de energía para resistir, sin hablar ya de fuerzas creadoras." 146
Tuvieron que pasar siglos hasta que, por fin, esas antiguas nacionalidades sirvieran como base para las modernas naciones:

"Una vez separados los grupos lingüísticos —así dice Engels en otro lugar— fue natural que sirvieran como base ya dada a la formación de estados, que las nacionalidades empezaran a desarrollarse como naciones." 147

Ese sustrato étnico-cultural, que mediante un habla común manifiesta su identidad, según Engels constituye por naturaleza la frontera, el fundamento, la esencia de la nación a la cual ésta, en su evolución, debe siempre adaptarse:

"Todos los cambios, en la medida en que tienen una duración, deben llevar en general a dar a las naciones europeas grandes y capaces de vivir sus verdaderas fronteras naturales, determinadas por el idioma y las simpatías [...]" 148

No cabe duda entonces —y estos textos, escritos en los más variados periodos de su vida, lo ponen de manifiesto— que Engels deduce la "nación" de la "nacionalidad". Esta última es la variable independiente que desempeña un papel importante —quizás el papel decisivo— en el proceso de formación de las naciones modernas. Incluso habría pueblos, siempre según la opinión de Engels, que a causa de su nacionalidad serían viables y capaces de desarrollarse, mientras que otros, por igual causa, estarían para siempre condenados al atraso, a la dependencia y, por último, a la desaparición.

Marx y Engels utilizaron el concepto de nación en esos dos sentidos. Algunas veces privilegiaron uno, y otras, de pronto, el otro. En numerosos textos de Engels lo étnico-cultural era elevado al grado de factor decisivo en la formación de naciones y en la determinación de su destino, como, por ejemplo, cuando aplicaba a los eslavos austriacos la categoría de "pueblos sin historia", deduciendo la ausencia de una burguesía moderna propia de la incapacidad supuestamente milenaria de esos pueblos para lograr el desarrollo. Engels les negaba toda posibilidad de renovación y planteaba como única alternativa su asimilación total dentro de las naciones históricas, o su "exterminación". Contrastando radicalmente con esta posición, en otros textos, sobre todo de Marx, la deficiente capacidad de desarrollo de muchos otros pueblos era deducida de las estruc-

turas sociales de los mismos y de la falta de burguesía moderna propia. Tal sería por ejemplo el caso de la India, país respecto del cual Marx tenía la esperanza de que, a raíz de la influencia externa de la dominación británica, habría de surgir una burguesía y, como resultado de ello, la nación india habría de regenerarse.

Esas ambigüedades e inseguridades no se explican por una real o supuesta oposición entre Marx y Engels o entre fases aisladas en el desarrollo común de ambos: la categoría de "pueblos sin historia", de acuerdo con la cual, en última instancia, la historia y el destino de un pueblo son juzgados y estimados con referencia a su pertenencia étnica, estuvo también presente en el pensamiento de Marx, determinándolo de manera considerable, por ejemplo en relación con América Latina. Tampoco es sostenible la otra oposición entre una primera fase común a ambos, caracterizada por una serie de "pecados juveniles", y una fase madura en la cual éstos habrían quedado superados, puesto que desde hace mucho tiempo se sabe perfectamente que Engels mantuvo su dictamen negativo sobre los eslavos austriacos hasta el fin de sus días. Y, por otra parte, José Aricó ha probado recientemente que Marx nunca pudo superar su desinterés por la realidad latinoamericana, porque también él se aferró al uso del concepto de "pueblos sin historia".

Desde fines de la década de 1880 en adelante Karl Kautsky emprendió la tarea de sistematizar el concepto de nación en el sentido de la ortodoxia marxista. Pero tampoco él logró superar las ambigüedades e inseguridades que ya se habían hecho presentes en los fundadores del marxismo. Por un lado, al igual que Marx, Kautsky estableció el vínculo entre la nación y el desarrollo de la burguesía y, sobre todo, del mercado nacional. Pero, por otro lado, inclinándose más bien hacia Engels, consideró que la condición básica para el surgimiento de las naciones modernas era la existencia de una lengua común, en el sentido de una comunidad étnico-cultural. De la misma manera que Engels, Kautsky veía la nación (podría agregarse: "para sí") como emergiendo de la nacionalidad ("en sí"). Esta última contendría ya potencialmente todos los caracteres esenciales que luego, plenamente desplegados, harían "aparición", logrando constituir la nación.¹⁴⁹

Kautsky trató de superar ese dualismo tradicional del concepto marxista de nación —resultante de la desvinculación exis-

tente entre los dos significados del mismo— mediante la construcción entre ellos de una relación de esencia y fenómeno. De esa manera se apartó definitivamente de la metodología marxista. Dado que el marxismo tradicional subestimaba y en parte ignoraba totalmente la gravitación de la política y de la "superestructura" en el proceso de formación de las naciones, era inevitable que la auténtica noción marxista de nación, basada en la existencia de una burguesía y de un mercado nacional, se desviara hacia una concepción que hace depender el destino de las naciones del factor étnico y de esa manera —como lo señala Rosdolsky— entrara en crasa contradicción con el marxismo. Si se escamotea lo subjetivo y lo político y la constitución de consensos como factores de la conformación de naciones, reduciendo ésta a un movimiento unilateral "de abajo hacia arriba" de carácter cuasi naturalista, no es de extrañarse que la comunidad étnico-lingüística se convierta entonces en la sustancia decisiva, objetiva e invariable, determinante en última instancia de las fronteras de la nación.

A modo de síntesis, una última observación: si se puede decir que existe un esbozo de teoría marxista de la nación, se trata entonces seguramente de la primera de las dos interpretaciones mencionadas, es decir de aquella que acopla y vincula las naciones modernas al desarrollo capitalista burgués. La segunda interpretación, por el contrario, diluye las fronteras del sistema cotejorial del marxismo penetrando en un campo teórico ajeno al mismo. Como señalamos anteriormente, esto no tiene nada que ver con una oposición entre Marx y Engels. El verdadero dilema consiste en que la primera de esas dos interpretaciones denota tales deficiencias, que hacen irremediablemente necesario recurrir a la segunda para complementarla. A este respecto, la tesis que aquí se trata de desarrollar sostiene que el marxismo es incapaz de arribar a una comprensión teórica global del fenómeno nacional en toda su complejidad sin negarse a sí mismo en ciertos principios básicos. Si no acepta renunciar a esa comprensión debe abrirse a otras tradiciones y corrientes científico-sociales. Esto, a su vez, puede hacerse de manera consciente y ofensiva, enriqueciéndose y desarrollándose, sin perder así su continuidad histórica, o bien a la manera de Engels y Kautsky, lo cual lleva necesariamente a una pérdida de identidad y a un rompimiento consigo mismo y con su propia historia.

b. Sobre la separación entre clase y nación

La fuente de las ambigüedades e inseguridades no está en las desviaciones del concepto marxista de nación sino en el núcleo central del mismo. Si bien es verdad que en él la nación no aparece definida en términos de una formación ahistórica o atemporal sino que se establecen los nexos que la vinculan al desarrollo de la burguesía, el marxismo tradicional, sin embargo, no logra comprender las complejas y múltiples relaciones existentes entre nación y burguesía. En su lugar construye una relación mecánica y monocausal que se refleja en la tesis según la cual la burguesía crea a la nación porque necesita un mercado interior integrado. En un debate con Maxime Rodinson, Ernest Mandel formuló esa tesis tradicional de manera muy ilustrativa:

"La tesis marxista al respecto es que la nación es el producto de la lucha de una clase precisa, a saber, la burguesía moderna. Ésta es la primera clase en la historia que crea la nación. Ella la crea *económicamente*, porque tiene necesidad de un mercado nacional unificado, y elimina todos los obstáculos precapitalistas, semif feudales, corporativistas, regionalistas, a la libre circulación de mercancías a fin de lograr la unidad de este mercado nacional. Ella crea esta unidad nacional también desde el punto de vista *político-cultural*, porque se apoya en los principios de la soberanía popular, opuesta a la legitimidad de la monarquía, de la nobleza o de la iglesia, para movilizar a las masas populares contra las antiguas clases dominantes."¹⁵⁰

No cabe duda que este aspecto de la relación entre burguesía y nación es incuestionable, pero querer reducir a él toda la relación no. Precisamente esto es lo que hace el marxismo tradicional al concebir esa relación como vínculo unívoco e instrumental de la burguesía sobre la nación, sin tematizar los efectos retroactivos de la nación sobre la burguesía. De ese modo la interioridad y organicidad que constituyen la relación quedan fuera del enfoque. Y ésta es vista en términos de una relación de exterioridad mecánica e instrumental. Clase y nación aparecen representadas así en esferas distintas, externas la una a la otra: la burguesía, "causa" de la nación, se constituye en una esfera exterior —histórica y lógicamente— anterior a la misma.

¿Pero a qué resultados lleva esa concepción mecánica y uni-

lateral de la relación entre burguesía y nación? Ante todo se impone el siguiente razonamiento: si la burguesía existe fuera y separada de la nación, en algún momento habrá de prescindir de ella, internacionalizándose. Casi con las mismas palabras se expresa Marx en el *Manifiesto del partido comunista*. En segundo lugar, la nación se presenta como producto pasivo de la historia y de la burguesía, como "envoltura" transitoria, como instrumento creado y utilizado por la burguesía, pero en sí mismo neutral e indiferente del punto de vista social. Precisamente aquí se localiza la apertura en la construcción teórica por la que el análisis marxista tradicional se sale de su propia metodología y conceptualización. Es que esa captación de la nación induce a buscar la esencia de lo nacional en un procedimiento empírico-inductivo, búsqueda que comenzaron Engels y Kautsky y que habría de culminar en la famosa definición de Stalin que aún hoy, y no sólo en la Unión Soviética sino también en el marxismo occidental, es reconocida y aplicada más o menos oficialmente:

"¿Qué es una nación? Una nación es, ante todo, una comunidad [...] Nación es una comunidad estable, históricamente formada, de idioma, de territorio, de vida económica y de psicología, manifestada ésta en la comunidad de cultura [...] Es necesario subrayar que ninguno de los rasgos distintivos indicados, tomado aisladamente, es suficiente para definir la nación. Más aún: basta con que falte aunque sólo sea uno de estos signos distintivos, para que la nación deje de ser una nación."¹⁵¹

Stalin da aquí una definición ontológica de la nación en términos de una entidad cerrada en sí misma, libre de imperfecciones y contradicciones. Para que se trate de una nación no debe faltar ninguno de los criterios que él enumera. En relación con esto cabe subrayar que Stalin excluye la posibilidad de una nación incompleta o imperfecta. Ser incompleta o deficiente es, para él, sinónimo de no ser. Huelga decir que esta definición es completamente inadecuada para comprender teóricamente las contradicciones de clases dentro de la nación o los conflictos entre naciones. Más bien es refractaria a cualquier tipo de contradicción o conflicto, pues escinde todo lo que se refiere a las clases de aquello que hace referencia a la nación colocándolo en relación de absoluta oposición en dos esferas netamente diferenciadas, cuyas respectivas lógicas e historias serían totalmente incompatibles entre sí. El mejor co-

mentario de la definición estaliniana que conocemos corresponde a E. Terray en *La idea de nación y las transformaciones del capitalismo*:

"Stalin tiene ante sí un cierto número de conjuntos sociales concretos —Rusia, Alemania, Francia— a los que todo el mundo coincide en reconocer que forman naciones. Entonces hace el inventario de los rasgos que constituyen esos conjuntos, y sobre este inventario efectúa una elección, separando lo principal de lo secundario, lo esencial de lo accesorio. Al finalizar esta elección, subsisten un determinado número de rasgos cuya asociación define la nación. Por tanto se trata de un procedimiento típicamente empirista [...] Como debe ser, los rasgos conservados son independientes unos de otros; ninguno de entre ellos implica necesariamente el otro, ni contiene al otro. Pero por ello mismo su asociación es arbitraria; y es igualmente arbitrario el número de rasgos conservados [...] El procedimiento implica una identificación a priori de lo que es esencial y de lo que es común: lo que es esencial es el concepto de nación, es lo que es común a todas las naciones. ¿Y si precisamente lo esencial de la nación residiera en su diferencia, en su particularidad? [...] [El procedimiento empirista] intenta separar la esencia de la nación, pero por ello mismo conduce a definir la nación como una esencia. En todas las épocas de la historia han existido conjuntos sociales que satisfacían las exigencias planteadas por Stalin: se deduce entonces el carácter permanente y trashistórico de la nación en tanto que forma o marco de la existencia social. El único problema entonces es el de saber cómo y en qué condiciones esos grupos sociales concretos consiguen realizar su esencia, consiguen convertirla de potencia en acto [...]

"La cuestión nacional se convierte en el problema de la encarnación de una entidad intemporal; se plantea al margen de cualquier referencia a la existencia y a la lucha de clases."¹⁵²

Nada cabe agregar a estos comentarios críticos de Terray. Más aún cuando lo que aquí interesa no es la definición de Stalin sino la concepción de la nación en términos de una comunidad humana perfecta, concepción que resulta de escindir lo nacional de lo social, la nación de la lucha de clases.¹⁵³ Y ese interés se funda en que esa concepción suministra en última instancia la respuesta al interrogante abierto al finalizar el capítulo anterior. Repitámoslo: ¿cuál es la condición de

c. Resumen y perspectiva

En contraposición a la teoría del primado absoluto de la clase sobre el estado y sobre la nación que estuvo en la base del paradigma clásico del internacionalismo proletario durante el siglo XX, sobre todo después de la segunda guerra mundial se fue imponiendo desde la periferia del capitalismo la teoría opuesta que proclama el primado de la nación y del estado sobre la clase social. Esta última teoría se convirtió en la base del nacionalismo antimperialista. El deslizamiento sin mayores fricciones de un paradigma al otro fue posible porque, a pesar de su oposición, ambos partían de un mismo núcleo teórico: la separación entre clases, es decir entre lucha de clases y nación, una separación que en última instancia se deduce de aquella otra, más fundamental aún, entre "base" y "superestructura", entre sujeto económico y sujeto político. Como resultado de todas estas escisiones la nación fue percibida y conceptualizada como una comunidad humana perfecta en sí misma, como un instrumento socialmente neutro e indeterminado. En la tradición internacionalista clásica que remite a Marx, la nación, en cambio, es presentada como "recipiente" o "envoltura" vacía y provisoria que la misma burguesía habrá de abandonar en la fase de su ascenso histórico, y en las modernas variantes del antimperialismo aparece también como "recipiente" vacío que puede y debe ser "ocupado" por el proletariado y otras clases revolucionarias. Por ejemplo, H. B. Davis escribe que "los términos 'estado nacional' y 'nacionalismo' representan en sí mismos envolturas vacías, en las cuales todas las épocas históricas y las relaciones de clase vierten su propio contenido material".¹⁵⁴

La tarea, de por sí ya penosa, de buscar y reconocer los múltiples nexos y las complejas relaciones de interdependencia y mediación entre clase y nación se ve totalmente impedida y bloqueada desde el comienzo por la escisión operada entre estas dos categorías. Esa tarea no es encarada porque, en su lugar, se parte de una visión en la cual clase y nación son representadas como dos variables independientes, que no se presuponen

y relacionan orgánicamente entre sí sino que se oponen exteriormente. De acuerdo con esa visión, la vinculación entre clase y nación se puede dar sólo en forma de una disolución completa de la una en la otra. Pero en realidad se trataría entonces de una no relación, de una negación mutua, de una reducción. También Lenin, a pesar de sus esfuerzos por llegar a una síntesis mediadora entre nacionalismo y socialismo, se alineaba tras esa tradición marxista que consiste en inscribir la lógica de la lucha de clases fuera de la lógica de la nación. En su caso concreto, como ya se ha podido señalar, la lucha de clases se iniciaba sólo después de la finalización de lo que él consideraba como esencial en el proceso de formación nacional, es decir después de la "liberación nacional" en el sentido de la fundación de un estado nacional formalmente independiente.

En oposición a las dos formas de reduccionismo hasta aquí analizadas que, por partir de la misma premisa, no sólo se excluyen sino también se complementan mutuamente, la tesis que habrá de desarrollarse en los capítulos siguientes es que las categorías de clase y nación están contenidas y presupuestas respectivamente la una en la otra. Por un lado, las clases, para llegar a ser dominantes, deben constituirse como clases nacionales; por el otro, la nación emerge como producto de la lucha de clases. Ni la clase ni la nación pueden existir como "cosa en sí" fuera de esa relación. La "lógica" y la dinámica del desarrollo de clase están inseparablemente unidas al desarrollo de la nación. La una no puede ser sin la otra. La burguesía no se constituye antes que la nación sino en la nación y como nación. La existencia de las clases a nivel puramente económico, o por decirlo con otras palabras, la "clase económica", es una abstracción teórica totalmente legítima, sólo que en la realidad está indisolublemente articulada con la nación. No existe una relación de tipo monocausal, instrumentalista, que parta de la burguesía, pase sucesivamente y en ese orden por el mercado nacional y la nación y culmine finalmente en el estado nacional. En realidad el estado nacional "crea" a la sociedad civil, por lo menos en la misma medida en que, a la inversa, la burguesía da lugar al estado nacional. En la realidad, "infraestructura" y "superestructura" constituyen una unidad. Ni la burguesía en calidad de clase socioeconómica es el verdadero y único sujeto del desarrollo nacional ni la nación y el estado son meros instrumentos o "envolturas" vacías. Para

llegar a ser histórica y socialmente efectivo, el accionar de la burguesía debe poseer una dimensión política e ideológica, es decir nacional. Ninguna clase moderna que aspire a convertirse en sujeto autónomo del desarrollo histórico puede actuar a nivel puramente económico. Toda práctica de ese tipo está condenada a la subalternidad y es incapaz de fundar una dominación social estable ni mucho menos una nación.

En contraposición a la teoría que se basa en la supuesta constitución económica de las clases en una esfera prepolítica y también en oposición a la concepción complementaria según la cual las naciones se generarían por separado en una esfera propia, externa a los conflictos de clase, se tratará aquí de encontrar y definir el nivel en el que todas esas abstracciones y separaciones analíticas puedan ser reconvertidas a fin de ir recuperando y reconstruyendo teóricamente la unidad originaria de la realidad concreta.

"Lo más problemático —escribe Guillermo O'Donnell— no es ni 'estado' ni 'sociedad' sino su conjunción, el 'y' que los une de manera ambigua y, como se verá, en varios sentidos fundamentales, engañosa."¹⁵⁵

En la última historia del marxismo ha habido ya numerosos esfuerzos más o menos logrados por definir ese nivel, por ejemplo remplazando el concepto de "modo de producción" por el de "formación social" o el de "bloque histórico" y acentuando el primado de la política en el análisis de cada "coyuntura" concreta.¹⁵⁶ Tomando ese nivel como objetivo regulador, a continuación trataremos de desarrollar la crítica al concepto de nación definido en términos de comunidad humana perfecta, de sustancia atemporal, de recipiente vacío o de simple instrumento. En su lugar se tratará de esbozar un concepto de nación que dé cuenta de su constitución a partir de todas las contradicciones que atraviesan a la sociedad burguesa y ponga al descubierto que su realización efectiva y concreta permanecerá siempre incompleta, sin conformarse jamás totalmente a su propia imagen ideal. Justamente en ese carácter contradictorio se encuentra la clave para comprender la lógica del surgimiento y desarrollo de las naciones. En él se asienta también la posibilidad de definir una perspectiva socialista positiva para la cuestión nacional. Este es, a grandes rasgos, el marco general en el que habrá de inscribirse lo que resta de este trabajo.

LA CONSTITUCIÓN CONTRADICTORIA DE LA "NACIÓN BURGUESA"

I. EN LAS RAÍCES MATERIALES DE LAS NACIONES

En este capítulo trataremos de indagar sobre las razones que permitieron el surgimiento de las naciones y por qué de la eclosión de las estrechas barreras sociales y políticas medievales emergió el mundo moderno de los estados nacionales y no un estado universal que garantizara la "paz eterna", o por lo menos un estado europeo-occidental conformado sobre la base de una extensión de los gérmenes ya existentes en ese sentido en los marcos y estructuras del orden romano católico o sobre la base de la realización de los ideales liberales cosmopolitas. ¿Por qué se constituyeron entonces las naciones y por qué no, por ejemplo, un estado universal homogéneo o estados multi-raciales heterogéneos o bien una configuración corporativo-comunal, tribal o de cualquier otro tipo? Para poder dar respuesta a esta serie de preguntas conviene descomponerlas en dos grandes conjuntos: en primer término será preciso inquirir sobre las razones de por qué la dispersión y la disgregación feudales tuvieron que ser quebrantadas y las formas de vida social y política homogeneizadas y universalizadas. Y en segundo lugar habrá que responder a por qué esa tendencia a la homogeneización y universalización no concluyó en la creación de una república mundial tal como lo reclamaban o esperaban, franca o encubiertamente, muchos de los espíritus más ilustrados.

Con el objeto de iniciar las indagaciones al respecto se hace necesario introducir ahora, antes que nada, el concepto de "matriz espacio-temporal", el que deberá ser vinculado luego con el concepto más simple y general de capital. De esta manera será posible, por último, reconstruir teóricamente las matrices del espacio-tiempo bajo las condiciones del capitalismo.

a. Sobre la crítica de la comprensión empirista de tiempo y espacio

Es mérito de algunos historiadores y geógrafos franceses¹ haber criticado las representaciones empiristas ingenuas del tiempo y del espacio, lo cual les permitió, entre otras cosas, ejercer una influencia considerable en el marxismo moderno, sobre todo respecto de la escuela estructuralista² de Althusser y sus continuadores.³ Hacia 1968 el autor de *Para leer El capital* escribía:

"Lo que oculta la relación que acabamos de fijar entre la estructura del todo hegeliano y la naturaleza del tiempo histórico hegeliano en que la idea hegeliana del tiempo es tomada del empirismo más común, del empirismo de las falsas evidencias de la 'práctica' cotidiana, que volvemos a encontrar en su forma más ingenua en la mayoría de los historiadores, en todo caso, en los historiadores conocidos por Hegel, que entonces no se planteaban ningún problema sobre la estructura específica del tiempo histórico. Hoy, algunos historiadores comienzan a plantearse problemas y a menudo en forma muy notable (véase L. Febvre, Labrousse, Braudel, etc.); pero no se los plantean explícitamente en función de la estructura del todo que estudian, no se los plantean en una forma verdaderamente conceptual; simplemente comprueban que hay diferentes tiempos en la historia, variedades de tiempo, tiempos cortos, medianos y largos, y se satisfacen con anotar sus interferencias como productos de su encuentro; no relacionan estas variedades, como las variaciones, con la estructura del todo que, por lo demás, domina directamente la producción de estas variaciones; más bien, están tentados de relacionar estas variedades, como variantes medibles por su duración, con el tiempo ordinario mismo, con el tiempo ideológico continuo del cual hablamos."⁴

El primero de los teóricos marxistas en retomar la crítica estructuralista del empirismo y transferirla al ámbito de la filosofía, en especial a la comprensión hegeliana del tiempo, fue Althusser. Otros autores de la misma corriente, siguiendo su ejemplo, emprendieron posteriormente la tarea de aplicar esas reflexiones críticas a la noción empirista del espacio, no sólo en el ámbito de la geografía sino también en las ciencias económicas (planificación regional, etc.). Es el caso de Lipietz, quien, por ejemplo, apoyándose en el pasaje ya citado de Althusser,

remite a geógrafos como Pierre George e Yves Lacoste,⁵ y afirma:

"Lo que debe ser criticado es precisamente la concepción empirista que hace del 'espacio' y del 'tiempo' realidades neutras, dadas, en que vienen a confrontarse otras realidades (relaciones, cantidades, acontecimientos) para allí inscribirse o desarrollarse [...]"

"Es la relación empírica de un continente a un contenido: hay espacio y en él se despliegan cosas. Se puede tratar de describir esas cosas (el espacio ocupado por esas cosas) o describir ese espacio (el uso de ese espacio por las cosas). Lo que no se cuestiona es la percepción inmediata de un espacio ocupable u ocupado."⁶

Por último, ha sido Poulantzas el que, basándose en los autores recientemente citados, así como en los trabajos de los geógrafos marxistas agrupados en torno a la revista *Herodote* y de los historiadores de la revista *Annales*,⁷ retomó esa concepción de tiempo y espacio y la aplicó a la problemática que constituirá el objeto de este capítulo. En *Estado, poder y socialismo* Poulantzas dice:

"La investigación marxista ha considerado también, hasta hoy, que las transformaciones del espacio y del tiempo conciernen, esencialmente, a las mentalidades, y les asigna un papel marginal, bajo el pretexto de que corresponderían al dominio ideológico-cultural, es decir, a la manera como las sociedades y las clases se representan el espacio y el tiempo. Pero en realidad las transformaciones de las matrices espaciales-temporales conciernen a la materialidad de la división social del trabajo, de la armazón del estado, de las prácticas y técnicas capitalistas de poder económico, político e ideológico; son el *substrato real* de las representaciones del espacio-tiempo, ya sean del orden del mito, de la religión, de la filosofía o de 'lo visto'."⁸

Para poner de relieve lo más esencial del nuevo concepto de "matriz espacio-temporal", sobre el que se asienta el análisis que realizaremos en este capítulo, recopilamos, es cierto que sumariamente, los aspectos más importantes de las consideraciones críticas contenidas en los pasajes críticos citados hasta el momento: espacio y tiempo no son datos apriorísticos fijos, sometidos sólo en segunda instancia, a través de la representación ideológica, a la influencia ideológica de los condiciona-

mientos sociales. No existe un tiempo ni tampoco un espacio único y, en ese sentido, "objetivo". El espacio y el tiempo no están influidos por las relaciones sociales de producción de la misma manera en que un marco neutro preexistente puede ser penetrado u "ocupado" "desde afuera" sino que, ya en su objetividad, es decir en su misma constitución interna, se conforman y estructuran a partir del correspondiente modo de producción social.

Nos queda todavía por examinar las formas concretas en que se constituyen el espacio y el tiempo bajo las condiciones de las relaciones capitalistas-burguesas de producción. A tal efecto será preciso comenzar con una exposición del concepto simple de capital analizado por Marx.

b. La contradicción básica en el concepto simple de capital

"La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un 'enorme cúmulo de mercancías', y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza."⁹

Con esas palabras comienza Marx *El capital* y luego se dedica a analizar los dos "factores" contenidos en la mercancía: el valor de uso y el valor de cambio. A continuación remite esa distinción a "la dualidad del trabajo representado en las mercancías":¹⁰ trabajo en el sentido de trabajo concreto útil y en sentido de trabajo humano abstracto.

"Todo trabajo —afirma Marx— es, por un lado, gasto de fuerza humana de trabajo en un sentido fisiológico, y es en esta condición de trabajo humano igual, o de trabajo abstractamente humano, como constituye el valor de la mercancía. Todo trabajo, por otra parte, es gasto de fuerza humana de trabajo en una forma particular y orientada a un fin, y en esta condición de trabajo útil concreto produce valores de uso."¹¹

Lo que caracteriza al modo de producción capitalista es que consiste en la producción de valor y plusvalor, mientras que en las formaciones sociales anteriores predominaba la producción de valores de uso. En éstas no existía la mercancía o, cuando mucho, sólo existía en los márgenes de la sociedad. Tampoco existía, en consecuencia, trabajo humano abstracto;

todo trabajo era trabajo útil concreto. Estas formaciones sociales se asentaban en la explotación del trabajo útil concreto de una determinada cantidad fija de productores, habitantes de una región igualmente determinada. Las formas de dominación, al igual que las superestructuras ideológico-jurídicas, reflejaban ese hecho básico, pues se trataba de relaciones de dominación y sometimiento de tipo personal y directo.

Ahora bien, la dominación del capital liberó al trabajo de todas esas barreras y particularismos. La posibilidad de explotar trabajo humano en el capitalismo no está ni limitada cualitativamente por las características materiales de tal o cual trabajo útil concreto ni tampoco cuantitativamente por la estructura de las necesidades subjetivas de la sociedad o por barreras geográficas. El trabajo humano, cuya explotación es la base de la dominación burguesa, no es el trabajo concreto cualitativamente determinado de ningún grupo social o región geográfica en particular, sino trabajo humano abstracto y universal. Es que el capital no reconoce barreras naturales ni histórico-culturales. Su espacio vital¹² es universal en dos sentidos: en primer lugar, su dominación no está ligada a la persona del trabajador sino a su fuerza de trabajo, a esa cualidad abstracta universal de ser fuente de valor y plusvalor. En segundo lugar, la dominación del capital no se limita a un territorio específico. Económica, política e ideológicamente el espacio vital del capital es —desde un punto de vista conceptual— cosmopolita y universal: no reconoce razas ni geografía ni nacionalidad ni ningún otro tipo de barreras; abarca el mundo entero y a todos los seres humanos por igual. Es esto lo que, de acuerdo con Marx, define la "misión civilizatoria" del capital. Sin embargo Marx no queda satisfecho con esa definición general y en los *Grundrisse* agrega:

"El capital existe y sólo puede existir como muchos capitales; por consiguiente su autodeterminación se presenta como acción recíproca de los mismos entre sí."¹³

"Como el valor constituye la base del capital, y éste sólo existe, forzosamente, gracias al intercambio por un contravalor, el capital se repele necesariamente a sí mismo. Por ello es una quimera un capital universal, un capital que no tenga frente a sí capitales ajenos con los cuales intercambiar [...] La repulsión recíproca de los capitales ya está implícita en él como valor de cambio realizado."¹⁴

Al igual que cualquier otra de las leyes o tendencias internas del capital, también la "misión civilizatoria" contenida en su concepto general simple se hace vigente en su vinculación exterior con otros capitales a través de la competencia.

"Por definición, la *competencia* no es otra cosa que la *naturaleza interna del capital*, su determinación esencial, que se presenta y realiza como acción recíproca de los diversos capitales entre sí; la tendencia interna como necesidad exterior."

La división social del trabajo y la forma privada de apropiación del producto del trabajo hacen necesario que la función social del mismo sea mediatizada a través del intercambio de mercancías en el mercado y, de esa manera, determinan la existencia de muchos capitales individuales en competencia los unos con los otros: el trabajo humano abstracto es el que predomina en las formaciones sociales capitalistas. La forma del producto, trabajo humano coagulado, posee el carácter de mercancía. Pero el carácter universal y social del trabajo y del producto no llega a su realización efectiva de manera inmediata sino, indirectamente, a través del intercambio en el mercado. O sea que la universalidad del trabajo y de su producto se realiza por medio de su propia negación, pues, en el mercado, compradores y vendedores no se relacionan en calidad de sujetos sociales sino de individuos privados, de competidores.

"En el concepto simple del capital —afirma Marx— deben estar contenidas *en sí* sus tendencias civilizadoras, etc. [...] Del mismo modo, se comprueban en él, de manera latente, las contradicciones que se manifestarán más tarde."

Se trata entonces de destacar esa doble determinación inscrita en el concepto simple de capital: su carácter universal, civilizatorio, por un lado, y la realización efectiva de esa determinación general a través de la fragmentación en numerosos capitales particulares (y propietarios de mercancías) en relación de competencia recíproca, por el otro. El espacio socio-económico, político e ideológico del capital es pues, en primera instancia, universal, pero al mismo tiempo es exactamente lo opuesto ya que se descompone en innumerables capitales particulares. Por lo tanto en el concepto simple de capital anidan dos tendencias encontradas: la tendencia a la universalización y a la homogeneización de la vida social en todos sus aspectos y la tendencia simultánea a la desarticulación y particularización de la misma. Más adelante tendremos oportunidad de

ver que esa doble determinación contradictoria de la estructuración del tiempo y del espacio en el capitalismo, cuyas raíces se encuentran ya en el concepto simple de capital, se trasmite al sistema estatal mundial imponiéndole a éste su específica impronta: homogeneización y uniformización dentro de cada estado por separado, fragmentación y diferenciación hacia fuera en lo que se refiere a las relaciones interestatales. Esto último caracteriza a la forma nacional del estado burgués y define también la fuente o el origen material de dos tendencias que habrán de acompañar a la nación durante toda su historia, dos tendencias opuestas pero indisolublemente unidas que pertenecen constitutivamente a la naturaleza más íntima de las naciones: por un lado, la tendencia integrativa, cosmopolita, jacobina y humanista, y, por el otro, la tendencia separatista, "nacionalista", irracionalista. El siglo xviii —el siglo de las Luces— y el siglo xix —el siglo del nacionalismo en Europa— pueden ser considerados respectivamente como encarnaciones paradigmáticas de esas tendencias.

Antes de analizar en detalle estas últimas consideraciones que hemos mencionado a modo de anticipación, corresponde recapitular sumariamente las conclusiones logradas hasta el momento: espacio y tiempo no son categorías fijas, influidas por la sociedad sólo en el ámbito de las representaciones ideológicas; no existe un tiempo o un espacio objetivos: éstos, en su misma "materialidad", son configurados y condicionados por la sociedad; a su vez, la estructura o matriz material del tiempo y del espacio en las sociedades capitalistas burguesas se asienta en las dos tendencias opuestas inherentes al concepto simple de capital. La descripción exacta de esa estructura es precondition para la reconstrucción teórica de las bases materiales de la nación.

el Sobre la estructura del espacio en el capitalismo

En *Estado, poder y socialismo*, Poulantzas emprendió la tarea de aplicar esa nueva concepción del tiempo y del espacio al análisis del estado nacional burgués. Sin embargo no puso suficiente énfasis para destacar en toda su dimensión y estado. Y sobre todo las diferencias existentes entre nación y estado.

No logró comprender a la nación en su constitución contradictoria, esto es, como relación de mediación entre determinaciones contradictorias, todo lo cual le impidió reconocer el posible fundamento de una teoría de la nación. Llenar ese vacío es precisamente el objetivo que nos proponemos alcanzar a continuación.

Dicho en otras palabras, intentaremos poner en evidencia la posibilidad que existe de hacer dar frutos al nuevo concepto de espacio y tiempo que resulta de la crítica al "empirismo" e integrarlo a su vez en una teoría de la nación.

En sus consideraciones sobre la matriz espacial Poulantzas afirma que en las formaciones sociales precapitalistas se trataba de "un espacio continuo, homogéneo, simétrico, reversible y abierto".¹⁷ La polis, por ejemplo, era el centro del espacio griego antiguo, pero incluso ésta tenía también su centro: el ágora. No había fronteras que marcaran una diferencia entre un "adentro" y un "afuera". Los movimientos no se efectuaban, por así decirlo, en línea recta y hacia adelante sino en círculos: toda nueva ciudad que se fundaba era un calco de Atenas, como luego lo fue de Roma, pues, por otro lado, toda expansión colonial copiaba la función original del centro.

Poulantzas pone de relieve los caracteres comunes que, pese a todas las diferencias, existen entre la matriz espacial de la Antigüedad greco-romana y la del Medievo europeo: en ambos casos el espacio era un espacio continuo, indiferenciado, sin quiebres ni fronteras (en el sentido moderno). Pero tampoco en la Edad Media europea era posible moverse en línea recta: las ciudades y los dominios feudales estaban abiertos hacia fuera en dirección a Jerusalén, el centro de la cristiandad. La frontera, que en la Edad Media separaba a los cristianos de los no creyentes, no era una frontera en el sentido actual del término: no pasaba por el interior del espacio, dividiéndolo, sino que separaba el espacio del no espacio. Del mismo modo que los bárbaros en la Antigüedad, también los no cristianos en la Edad Media europea se encontraban fuera del espacio. Su tierra no era tierra de nadie sino que era una "no tierra". Ahora bien, ¿cómo se comporta este fenómeno en el capitalismo? En él tiene lugar una separación total entre los productores y sus medios de producción, y estos últimos, bajo la forma de capital, se les enfrentan a los productores como un poder ajeno. El trabajo muerto se impone al trabajo vivo

y a la naturaleza imponiéndoles su propia ley y necesidad de valoración. El movimiento del valor se libera y se hace tendencialmente independiente de todas las barreras de tipo subjetivo o histórico y de las limitaciones provenientes de la cualidad del material y de los ritmos o ciclos naturales del proceso de trabajo. El carácter social del trabajo y la división social del trabajo pueden ahora desarrollarse sin obstáculos y penetrar, hacia fuera, todo el mundo, y, hacia dentro, toda la sociedad. A raíz de la fragmentación y descomposición del proceso de trabajo tiene lugar un igualamiento de los trabajadores, los cuales se convierten en "pequeños engranajes" de un mecanismo universal autonomizado que se corporiza muy ilustrativamente en la maquinaria capitalista y en el sistema del taylorismo.

"También vemos esbozarse aquí las raíces de ese fenómeno propiamente moderno que es el *totalitarismo*. Separar y dividir para unificar, desmembrar para encuadrar, celularizar para englobar, segmentar para totalizar, cercar para homogeneizar, individualizar para aplastar las alteridades y las diferencias: las raíces del totalitarismo están inscritas en la matriz espacial materializada por el estado-nación moderno, presente ya en sus relaciones de producción y en la división social capitalista del trabajo."¹⁸

La naturaleza y también la geografía se convierten en instrumentos de aquel mecanismo universal. El territorio ya no es más una prolongación del cuerpo del príncipe¹⁹ sino que pasa a ser dependiente de las necesidades de valorización del capital. Las determinaciones generales del espacio vital capitalista (universalidad y fragmentación) se convierten en determinaciones de la geografía moderna. Bajo esas condiciones surge la matriz moderna de un espacio que, por un lado, se compone de numerosos quiebres y fragmentos cerrados en sí mismos y que, por el otro lado, sin embargo, tienden a abarcar al mundo entero, o sea que tendencialmente constituyen un espacio sin fin. A diferencia de antes, las fronteras en el sentido moderno atraviesan el espacio: se trata entonces de fronteras internas que dividen al mundo y al espacio por dentro. Moverse en ese espacio significa superar distancias y fronteras, a la vez que los movimientos no son ya circulares sino que se avanza hacia adelante, "ganando" espacio, o se retrocede, "perdiéndolo".

La "forma" en que se articulan las determinaciones opuestas

de la matriz espacial capitalista se puede caracterizar de la siguiente manera: se traza en el espacio una frontera que divide un "interior" de un "exterior". El interior se integra y es uniforme, y al mismo tiempo se deslinda del exterior. La existencia de la nación en el interior presupone por lo tanto la existencia de su negación en el exterior, es decir la existencia de la no nación representada por las otras naciones. El espacio capitalista es un único espacio universal, atravesado, dividido y fragmentado por numerosas fronteras nacionales. La nación no puede existir más que en forma de muchas naciones ajenas e incluso enemigas las unas de las otras. De esa manera, es decir a través de la integración y homogeneización hacia dentro y la demarcación y fragmentación hacia fuera, las naciones cumplen su función de instancia articuladora de las determinaciones opuestas de la matriz espacial capitalista. La nación no elimina esa contradicción sino que la recoge y la hace relativamente regulable para y por el estado. Tanto el fenómeno de la emigración masiva, destacado por Terray,²⁰ como el fenómeno de los campos de concentración, de la opresión de las minorías nacionales y del genocidio, señalado por Poulantzas, están íntimamente ligados al concepto de nación y se fundan en la doble función de esta última como instancia de homogeneización interna y demarcación externa.

"Establecer fronteras equivale a poder desplazarlas; no hay avance posible sobre esa matriz espacial más que mediante la homogeneización, asimilación y unificación, mediante la delimitación de un interior que, no obstante, es tendencialmente extensible hasta el infinito [...] Las conquistas modernas han adquirido un sentido muy diferente que en el pasado: ya no son propagaciones a través de un espacio continuo y homogéneo que es añadido, sino expansiones a través de brechas que son cerradas. Sabemos lo que este cierre quiere decir: homogeneización, por el estado nacional, de las diferencias, aplastamientos de las nacionalidades en el 'interior' de las fronteras del estado-nación, supresión de las asperezas materiales del terreno incluido en el territorio nacional. Los genocidios son también una invención moderna ligada a la espacialización propia de los estados-naciones: forma de exterminio específico de la constitución-limpieza del territorio nacional, que se homogeneiza al cercarlo. Las expansiones y conquistas precapitalistas no asimilan ni digieren: los griegos y los romanos, el Islam

y los cruzados, Atila y Tamerlán matan para abrirse camino en un espacio abierto, continuo y ya homogéneo: tenemos así las matanzas indiferenciadas propias del ejercicio del poder por los grandes imperios ambulantes. El genocidio sólo se hace posible con el cierre de los espacios nacionales contra aquellos que se convierten en cuerpos *extranjeros* dentro de las fronteras [...]

"Los campos de concentración son una invención moderna, en el sentido de que materializan la misma matriz espacial de poder que el territorio nacional. Estos campos son las formas de encierro de los fuera-de-la-nación, de los 'antinacionales' precisamente, en el seno mismo del territorio nacional, la interiorización de las fronteras en el seno del espacio nacional: es lo que permite la noción moderna de enemigo 'interior'." ²¹

d. Sobre la estructura del tiempo en el capitalismo

El análisis de la matriz temporal también tiene como punto de partida los esbozos dejados por Poulantzas en su último libro: antes de la era capitalista había muchos "tiempos" —un tiempo rural, uno político, uno militar, etc. Pero todos ellos tenían como base común la matriz de un tiempo continuo, homogéneo, reversible y repetible. Los distintos tiempos no podían ser medidos ni tampoco eran comparables entre sí e igualmente no había secuencia ni concatenación de acontecimientos: el tiempo era la eterna repetición circular del Génesis: el presente era el eco del pasado. Por cierto que para el Medievo cristiano el tiempo tenía un principio y un fin: la historia transcurría entre la creación y el día del juicio final. Pero esa historia no puede ser comprendida en los términos modernos de una concatenación linealmente ascendente de hechos irreversibles. El pasado y el futuro estaban contenidos en el presente como una verdad divina inmutable que poco a poco se va revelando. Llegar al final era como retornar al origen. El presente era el anuncio permanente del fin, y éste la recuperación del origen. Esa matriz estaba íntimamente vinculada al específico modo precapitalista de dominación política asentada en la persona y en la existencia de un señor o príncipe y de una dinastía dominante. No podremos dejar de hacer comparaciones cuando ahora veamos el concepto moderno de tiempo

po: la matriz temporal capitalista tiene sus raíces en la "despersonalización" de las relaciones de dominación y explotación, en su objetivación y traspaso a la esfera de la producción capitalista de mercancías y en la conversión de la fuerza de trabajo en mercancía. El tiempo se ve despojado de su anterior reversibilidad y de su indiferenciación interna: ahora existe solamente en la forma de una sucesión de innumerables quiebres y fragmentos. Bajo el capitalismo el tiempo se compone de un encadenamiento acumulativo de acontecimientos que se exteriorizan en determinados resultados (los productos del trabajo) y se revela entonces como evolución y progreso, a la vez que sus resultados, exteriorizados y alienados con respecto a los hombres, son irrevocables e impulsan el avance continuado hacia un futuro no predeterminado sino abierto a la libre configuración.

Esta moderna matriz del tiempo —de la misma manera que la del espacio— está inscrita en la especificidad de las relaciones capitalistas de producción. El producto del trabajo se independiza del producto inmediato y se le enfrenta como poder ajeno al mismo. A su vez el proceso de trabajo comienza a ser mensurado y estimado a partir del producto terminado, es decir en relación con una instancia general, objetiva, totalmente independiente de las peculiaridades materiales e individuales del proceso de trabajo. Las temporalidades subjetivas de los productores particulares se ven unificadas al final del proceso. Por consiguiente, el tiempo capitalista es un tiempo único y universal, orientado hacia el producto, el cual asume la forma del capital y se convierte así en el eslabón inicial de un nuevo ciclo productivo. A raíz de que también el plusproducto es capitalizado y no consumido individualmente, en lugar de ser sustraído a la producción, se transforma en el sustrato de la reproducción ampliada del capital. La temporalidad capitalista, por lo tanto, es una temporalidad sin fin, acumulativa y abierta hacia el futuro. En ella, pasado, presente y futuro se diferencian netamente entre sí y, al mismo tiempo, se relacionan, conformando una serie de estadios sucesivos. Pero, por sobre todo, se trata de una temporalidad universal única: las temporalidades individuales de los sujetos y productores sociales, de los instrumentos de trabajo y de las otras condiciones naturales del proceso de trabajo se pierden y son remplazadas por una temporalidad social universal que responde únicamente al ritmo

de la acumulación capitalista, sin ningún otro tipo de basamento natural o subjetivo.

Éste es uno de los aspectos a mencionar. Sin embargo no hay que olvidar que el capital sólo puede existir en forma de muchos capitales individuales que sólo realizan su determinación interna cuando se encuentran y relacionan entre sí en el mercado libre. Esa contradicción entre el carácter universal de la temporalidad capitalista, por un lado, y la necesaria existencia del capital en forma de muchos capitales individuales, en relación de recíproca competencia y por lo tanto refractarios y hostiles entre sí, por el otro lado, condiciona la necesidad del estado nacional burgués. Sólo en él y a través de él se logra la unificación y universalización definitiva de la temporalidad capitalista.

"El estado moderno debe asegurarse el dominio y el control del tiempo estableciendo la norma y la medida, el marco referencial, en suma, de las variaciones de las temporalidades singulares: regular los diversos adelantos y retrasos y cuadrar sus diferencias." ²²

La misma conclusión sacada en relación con la espacialidad en el capitalismo es válida ahora para su matriz temporal. Dentro de las fronteras del estado tienen lugar la homogeneización y la unificación. Asimismo, las temporalidades particulares son suprimidas o normadas y prensadas en un marco general. La universalidad de la matriz temporal capitalista se reproduce en la forma nacional del estado burgués que no pretende tolerar más que una historia nacional y una tradición nacional en el interior de sus fronteras. Mediante la clara demarcación con respecto a la historia y a la tradición del extranjero, y a través de la opresión de los elementos interiores así definidos como extraños, la universalización y la unificación —como caracteres definitorios de la matriz temporal capitalista— terminan por imponerse. La contradicción fundamental del espacio vital capitalista mantiene de esa manera su validez: el surgimiento y la existencia de la nación están indisolublemente unidos a la negación de la historia y de la tradición de otras naciones, potencial o verdaderamente existentes, pero que por carecer de una existencia estatal propia no llegan a consolidarse. Los atributos de la temporalidad burguesa, por ejemplo su carácter interminable, universal, acumulativo, abierto y orientado hacia el futuro, terminan de realizarse sólo con y en el estado

nacional, el cual se convierte en el sujeto de esa matriz temporal, cuyas determinaciones, todas ellas, aparecen entonces como determinaciones de la forma nacional del estado o, más bien, del sistema mundial de estados nacionales: el principio de la soberanía que define el derecho de las naciones a formar un estado independiente propio se basa en esa modalidad específica, dando lugar a que el estado se transforme en sostén y sujeto de la universalidad burguesa. El carácter acumulativo de la matriz temporal burguesa tiene por efecto que la historia sea concebida como historia de la formación nacional; y, por último, la ideología de la "grandeza nacional" y la posibilidad del imperialismo se alojan también en un atributo de la temporalidad burguesa: su apertura a un futuro sin fronteras.

e. Observaciones finales, y al margen, sobre la estructura del espacio y del tiempo en el capitalismo

A través de esa doble tendencia que caracteriza a la matriz espacio-temporal en el capitalismo (homogeneización-universalización/particularización-fragmentación), las relaciones capitalistas de producción determinan y conforman el sistema mundial de los estados burgueses. A su vez, por medio de la atomización y de la "taylorización" de los sujetos sociales bajo la esfera de influencia, el estado nacional moderno alcanza un alto grado de homogeneidad interna, pues elimina las diferencias individuales, las nivela y uniforma, implantando una norma²³ y oprimiendo todo comportamiento que se desvíe de la misma. Las pautas de comportamiento no conforme a la norma, por otro lado imposible de suprimir, de esa manera son despolitizadas y reglamentadas, es decir se las separa y aísla en el interior del cuerpo social.²⁴ Desde el momento en que el estado burgués despolitiza la vida social, cultural y religiosa, y la confina al terreno de lo privado, crea al individuo burgués no sólo en el sentido jurídico de la palabra sino también como sostén material de la división social del trabajo y de las relaciones sociales que de ella derivan. Las funciones de la reproducción material y cultural de los individuos burgueses así definidos quedan, de esa manera, aisladas las unas respecto de las otras. El estado individualiza y norma no sólo las relaciones de poder y de derecho sino también, tendencialmente,

todas las relaciones dentro de la sociedad civil en general. Paralelamente, más y más funciones reproductivas de la sociedad son tomadas a su cargo directamente por el estado, quien, interponiéndose entre los sujetos sociales y atomizándolos, se transforma en una especie de segunda naturaleza unificada y unificadora de los mismos. Fragmentando y atomizando la vida social, el estado logra entonces homogeneizarla y uniformizarla.

Desde 1968 Poulantzas comienza a señalar ese aspecto del nexo que une la tendencia universalista y la particularista:²⁵ la universalización por medio de la fragmentación en el interior de cada comunidad estatal. Pero al focalizar su análisis en el estado, y no en la forma nacional del mismo, no prestó atención alguna a otro aspecto igualmente importante, y que sería algo así como el reverso de la problemática por él analizada: nos referimos a la demarcación exterior recíproca de las formaciones sociales modernas, es decir a la fragmentación del mundo estatal burgués en razón de la universalización de la idea de nacionalidad.

Se hace necesario entonces recurrir a otros autores que sí se interesaron por ese aspecto de la problemática. Henri Lefebvre, por ejemplo, se ocupó detenidamente del fenómeno que denominó "mundialización del estado".²⁶ Sin embargo, tampoco él consiguió esclarecer el nexo sistemático existente entre la generalización mundial del estado y la forma nacional del mismo. Mucho mayor es el interés que por ese nexo manifiesta Hans Kohn en su libro ya clásico, escrito en 1944, *Historia del nacionalismo*:

"Se ha comentado a menudo —escribe nuestro autor— el hecho de que este desarrollo del nacionalismo y del separatismo nacional ocurrió precisamente cuando las relaciones internacionales, el comercio y las comunicaciones se desarrollaban en forma desconocida antes [...] Esta opinión pasa por alto el hecho de que el mismo crecimiento del nacionalismo en toda la tierra preparó el camino para los contactos culturales más íntimos de todas las civilizaciones de la humanidad."²⁷

La vocación universal de los ideales de libertad proclamados en la época de las grandes revoluciones, es decir entre 1789 y 1848, se impuso en la realidad e inició su ciclo triunfal por todo el mundo sólo en el momento en que se articuló íntimamente con la idea del particularismo nacional de estado.²⁸

Hans Kohn reconoce las dos componentes del pensamiento

nacional burgués: integración hacia adentro y demarcación hacia fuera.²⁹ Pero en él esas tendencias aparecen desconectadas entre sí en la medida en que no acierta a establecer el vínculo que necesariamente las une. Si bien Kohn hace referencia a distintas instancias de "fidelidad":³⁰ individuo, nación, humanidad, no aparece conceptualizado y ni siquiera tematizado el complejo nexo que une y articula orgánicamente universalismo y particularismo. Por el contrario, las diferentes "instancias de fidelidad" mencionadas por Kohn constituyen tendencias separadas y paralelas, es decir que compiten y se excluyen entre sí en lugar de presuponerse y abarcarse mutuamente.³¹

Conviene resumir ahora los principales resultados de este capítulo. Como primera conclusión tenemos que la fragmentación de la vida social bajo la influencia del estado burgués moderno tuvo un efecto totalmente opuesto: la homogeneización de los sujetos sociales. La segunda conclusión sería que, a la inversa, la universalización de los ideales de libertad de la revolución francesa no convergieron en la creación de una república universal sino que coadyuvaron a la fragmentación, bajo la forma de estados nacionales, del sistema político mundial. En ambos casos universalismo y particularismo están relacionados de manera tal que el desarrollo de uno induce siempre el del otro, gestando así su propia oposición. La nación es así el resultado de la peculiar tensión entre esas dos tendencias que simultáneamente se atraen y se repelen. Al emerger de esa área de tensiones, la nación puede ser calificada como eslabón o instancia de mediación entre las determinaciones contradictorias que están en la base del concepto simple de capital.

Ahora es posible responder a la pregunta inicial respecto del porqué de las naciones. Es útil recordar que ésta, por su parte, había dado lugar a dos interrogantes: ¿por qué fue superada la disgregación del mundo medieval el desarrollarse la sociedad burguesa? y ¿por qué esa tendencia a su vez no culminó en una suerte de estado universal? Pues bien, la tendencia a la homogeneización y universalización de la sociedad burguesa se deriva del carácter humano general del trabajo productivo en el capitalismo. Por otro lado, la tendencia a la fragmentación y demarcación de la vida política y social burguesa se deriva del modo privado de la apropiación del producto y de la competencia en el capitalismo.

Ahora, sin embargo, cabe hacer una acotación aclaratoria.

El carácter universal y social de la producción en el capitalismo no puede ser separado del modo privado de su apropiación. Y es precisamente esto lo que hace el marxismo vulgar de corte estalinista cuando sostiene que para construir el socialismo basta conservar el carácter universal-social del modo de producción capitalista, eliminando solamente la forma privada de su apropiación. Sin embargo la civilización burguesa no puede ser superada con la sola supresión de la propiedad privada: también deben ser suprimidas la separación de los productores respecto de sus medios de producción y la actual división social del trabajo. En ese sentido la reducción del materialismo histórico a una teoría de las relaciones entre explotadores y explotados tiene que ser contrarrestada con una concepción más amplia que contemple y contenga una crítica y una teoría de las fuerzas productivas y de la división social del trabajo. En otras palabras, y volviendo ahora a la problemática de este capítulo, podríamos decir que a pesar de que la superación de la disgregación feudal de la vida social se explica por la socialización y universalización del trabajo en el capitalismo, y no obstante que la fragmentación del mundo burgués en estados nacionales se explica por la competencia de los productores y por la lucha de clases entre los propietarios de los medios de producción y los propietarios de la fuerza de trabajo, no hay que olvidar que esas dos determinaciones —aunque sirvan de respuesta a la pregunta inicial, que por razones analíticas habíamos dividido en dos partes— están estrechamente conectadas y no pueden ser separadas en la realidad.

La socialización y la universalización del modo de producción, así como la forma privada de apropiación del producto del trabajo en el capitalismo, son resultado de la separación de los productores inmediatos de sus medios de producción y de la división social del trabajo que resulta de esa separación. Por ello es imposible querer conservar la tecnología desarrollada en el capitalismo y la aplicación industrial que en él se efectúa sin reproducir a largo plazo de esa manera la separación de los productores respecto de sus medios de producción. Por otro lado tampoco es posible abolir la forma privada de apropiación, típica del capitalismo, sin superar también la división social del trabajo heredada del mismo. Está claro que no hablamos de apropiación privada desde un punto de vista jurídico sino en el sentido de poder de disposición sobre los medios de pro-

ducción.³² Los términos "privado-social" no son lo suficientemente unívocos en la medida en que dan lugar a una interpretación reduccionista en sentido jurídico que falsifica y desvirtúa el carácter profundo de esa relación. Confundir la socialización con la estatización de los medios de producción es un claro ejemplo de la manera en que "la transferencia de la producción a manos sociales", perspectiva emancipatoria inicial del materialismo histórico, puede llegar a ser desvirtuada y falsificada. Por esa razón preferimos el uso de la fórmula "universal-particular". Es que una verdadera socialización de la producción implica no sólo superar la forma privada de la propiedad sino que además apunta a la supresión del antagonismo universal-particular, es decir a una transformación en el interior de las mismas fuerzas productivas y a la superación de la división social del trabajo en todas sus manifestaciones, esto es, la división entre trabajo intelectual y manual, la división del trabajo entre personas de distinto sexo, la división espacial del trabajo entre ciudad y campo, entre regiones y naciones, etc. Insistimos: las dos determinaciones antagónicas de la matriz espacio-temporal en el capitalismo no pueden ser comprendidas unilateralmente como tendencias que se rechazan mutuamente, pues al mismo tiempo se relacionan y condicionan entre sí: lejos de encontrarse en un estado de separación y oposición, configuran más bien una relación contradictoria. No es posible entonces superar una de las determinaciones y conservar la otra como, por ejemplo, cuando se dice: "nos quedamos con la estructura socializada de las fuerzas productivas y nos deshacemos solamente de la propiedad privada que la envuelve como una cascarilla". Por el contrario, es la relación en su totalidad la que debe ser superada.

Ahora quedan claros los propósitos perseguidos con esta extensa disertación: a pesar de que es correcto derivar la tendencia a la homogeneización y a la universalización del carácter social del trabajo en el capitalismo, y no obstante ser igualmente correcto derivar la tendencia a la atomización y fragmentación de la competencia y de la forma privada de la apropiación, para superar la parcelación burguesa del mundo en estados nacionales y llevar a cabo el internacionalismo y la unión fraternal de todo el género humano, no es suficiente con estatizar los medios de producción, dejando intactos todos los

otros factores del modo de producción capitalista y de la civilización burguesa.

Antes de pasar al próximo capítulo queremos hacer algunas observaciones relativas al nexo existente entre la doble determinación antagónica de la matriz espacio-temporal capitalista y el fenómeno del desarrollo desigual entre las naciones. Este último es la manifestación más importante y evidente de la naturaleza contradictoria de las naciones. Poniéndolo en relación con las categorías y determinaciones desarrolladas en este capítulo será posible ahora no sólo registrarlos como hecho empírico sino además fijarlo teóricamente como "ley del desarrollo desigual".

f. Sobre el desarrollo desigual

El estado nacional burgués contiene, articula y cohesiona las fuerzas centrífugas que la sociedad burguesa va desatando. Para unificar esas fuerzas disgregadoras es necesaria la intervención de un poder externo a la sociedad y que se establezca por encima de ella como el verdadero portador de la universalidad del capital inherente a su concepto general simple. El mecanismo del mercado, es decir la ley del valor por sí sola, no es capaz de dar cuenta de ese problema. Más aún, para poder actuar con buen éxito necesita del marco estatal externo. Ha sido posible pues formarse una primera idea de cómo el estado satisface esa necesidad, esto es, merced a la despolitización de los conflictos, que como corolario pasan a tener lugar en una esfera privada, y por medio de la atomización de los sujetos sociales. Se puede afirmar entonces que a partir de la intervención estatal se abre la posibilidad para el libre juego de la ley del valor. Hay que recalcar que no sólo el estado emerge del desarrollo de la sociedad burguesa —como se presupone en los ensayos economicistas de "deducción del estado"— sino que, a la inversa, también la sociedad civil, como esfera autónoma y coherente en sí misma, es a su vez una criatura del estado nacional moderno y de su predecesor: el estado absolutista europeo.³³

En todo caso, el estado nacional burgués cohesiona a las fuerzas centrífugas y corrige los desequilibrios que desencadena la sociedad burguesa, aunque, claro está, no los suprime sino

que simplemente los reglamenta hacia dentro y los canaliza hacia fuera en sus relaciones con los otros estados nacionales portadores de su misma subjetividad universal. De esa manera las relaciones internacionales se convierten en puntos de cristalización de las contradicciones internas del proceso de acumulación capitalista. La anarquía que caracteriza a la producción capitalista es proyectada hacia fuera y la homogeneización y unificación internas se convierten en su contrario en el exterior. Este es el origen del desarrollo desigual entre las naciones. Formación de las naciones y desarrollo desigual entre las mismas son por lo tanto formas que adopta el carácter contradictorio de la doble determinación del espacio vital capitalista.

El desarrollo desigual por su parte tiene un campo de acción doble: por un lado impide que las diferencias nacionales vayan desapareciendo paulatinamente, y reproduce así, constantemente, la existencia de las naciones y de sus relaciones conflictivas. Por otro lado tiene por efecto que las naciones y nacionalidades más débiles, merced a su absorción e incorporación en unidades nacionales más grandes, vayan desapareciendo. Homogeneización, e inclusive supresión de las diferencias nacionales y reproducción ampliada y constante de los conflictos entre naciones, forman parte del concepto y de la lógica de la forma de ser nacional de la soberanía burguesa. Mediante la formación de las naciones, es decir a través de la forma nacional del estado burgués, se reglamentan y contienen los efectos centrífugos y antagonismos propios del capitalismo, como por ejemplo entre el trabajo y el capital, entre los distintos sectores de la producción, entre capitales particulares, etc. Pero al quedar limitada la determinación universal y "civilizatoria" del espacio vital capitalista al marco nacional, los efectos negativos de la configuración de fuerzas centrífugas intrínsecas a la relación de capital son descargadas con toda fuerza hacia fuera.

Las contradicciones de la sociedad civil fuera de control irrumpen entonces más abierta y críticamente (en forma de desarrollo desigual, de crisis, guerras, etc.) en el ámbito internacional, hasta que espontáneamente se comienza a restaurar un nuevo pero igualmente precario equilibrio. Universalidad y fragmentación reaparecen así bajo la forma del sistema mundial de estados nacionales, cada uno de los cuales, como portador y sujeto de una soberanía universal que no debe expli-

caciones a nadie fuera de sí mismo, es ajeno y rivaliza con el resto.

Pero el desarrollo desigual entre las unidades nacionales es tan sólo uno de los aspectos, al que hay que agregarle un segundo: el desarrollo desigual en el interior de las naciones. Puesto que la homogeneización e integración nacional son el resultado del libre desarrollo de la división social del trabajo, de la fragmentación de la vida social y de su subordinación al proceso de valorización del capital y al estado burgués, que es un estado de clase, se trata entonces de una integración y una homogeneización meramente formal, abstracta e incompleta, que no llega hasta el núcleo de las relaciones sociales de producción. La contradicción de la cual emerge la nación como su forma específica de mediación no sobrevive solamente en las relaciones de la nación con las otras naciones sino también dentro de cada una de las unidades nacionales. La no nación existe también en el interior de la nación. Los campos de concentración, la práctica del genocidio, la emigración masiva, etc., son testimonios de la existencia de la no nación dentro de cada nación en particular.

La caracterización anterior del desarrollo desigual debe ser entonces completada y, en cierto sentido, rectificadísima ligeramente, pues aquél no sólo reproduce continuamente los conflictos "inter"nacionales e induce la absorción e incorporación de las naciones más pequeñas en unidades nacionales siempre mayores, sino que simultáneamente tiene el efecto contrario, es decir la diferenciación y escisión en el interior de las naciones ya largamente constituidas.

La segunda parte de este trabajo fue iniciada con el objetivo preciso de definir a la nación no como una comunidad humana perfecta y cerrada en sí misma, es decir como negación de la división clasista de la sociedad, sino con la intención de demostrar que la nación se constituye a partir de todas las contradicciones que atraviesan a la sociedad burguesa.

La tesis principal de este primer capítulo, por su parte, sostiene que las raíces materiales del carácter contradictorio de la nación se encuentran en el concepto general simple de capital.

A continuación trataremos de concretar aún más esa tesis, todavía tan general, mostrando cómo esas tendencias antagónicas se proyectan desde sus raíces materiales hasta penetrar

en todos los aspectos del ser nacional; pero, de manera especial, intentaremos poner en evidencia cómo encuadran y condicionan la idea y la reflexión burguesa de la nación. Es que, en efecto, la nación debe su existencia a la necesidad de ejercer esa función como mediadora de aquellas tendencias antagónicas en todos los terrenos y ámbitos de la formación social en que se manifiestan, sin exclusión del ámbito de las ideologías.

2. LOS COMPONENTES CONTRADICTORIOS DEL PENSAMIENTO NACIONAL BURGÜÉS

La idea burguesa de nación, tal como surgió de manera paradigmática en Europa, contiene dos componentes contradictorios, se nutre en dos corrientes intelectuales diferentes. Uno de los componentes, el universalista, está arraigado en la tradición iluminista; el otro, el particularista, en la reacción romántica que sucedió a la revolución francesa, especie de coronación de la época espiritual del Iluminismo. En la ideología nacional ambos aspectos se fusionaron de tal manera que ninguno de los dos, tomado aisladamente, puede existir por sí solo en forma pura, sino que siempre se encuentra combinado y unido por algún lazo con el otro respectivo. Y aunque mutuamente se contradicen, ambos son irrenunciables para el concepto de nación.

a. El humanismo de la Ilustración: radicaldemocrático, racionalista, cosmopolita

El primer avance de la burguesía en ascenso contra el orden feudal de la Edad Media tuvo lugar en el terreno ideológico con el Renacimiento de los siglos XIV al XVI. A la antigua imagen tradicional del hombre y del mundo se le opusieron los ideales del humanismo y del racionalismo. A aquella *Weltanschauung* en la cual el centro de gravedad del hombre y de la sociedad se localiza en un orden celestial fuera de ellos, el Renacimiento contrapuso un sistema en cuyo centro estaba el hombre mismo. Mientras que en la escolástica todas las

ciencias estaban subordinadas a la teología a quien tenían que servir, y que el conocimiento era considerado como forma de revelación divina y de participación en la verdad eterna, el Renacimiento se propuso liberar a la ciencia y al conocimiento de esos condicionamientos. Con base en sus sentidos y en su razón, el hombre tenía que estar capacitado para explorar progresivamente todos los secretos del universo y darse un orden social acorde con su propia naturaleza, liberándose para ello de las cargas del pasado: la superstición y la ignorancia. La Ilustración reanudó la tradición espiritual y los temas de aquella temprana época burguesa, los continuó y vinculó con una visión concreta de cómo reorganizar la sociedad y el estado. Es así que de acuerdo con la doctrina moderna del derecho natural desarrollada por los pensadores iluministas ingleses y franceses, todos los humanos "en estado natural"³⁴ son libres e iguales, aunque sin vínculos sociales de ningún tipo. Reconociendo la imperfección de ese estado en el que amenaza una "lucha de todos contra todos", acuerdan un "contrato social" en interés mutuo.³⁵ De esa manera los individuos libres constituyen una sociedad. El estado finalmente deriva y legitima su poder de ellos. Ese "estado racional" tiene por función asegurar y proteger los "derechos naturales" del hombre: su propiedad, su libertad, etc. Por lo menos en la concepción del liberalismo clásico de un John Locke (1632-1704), las funciones del estado quedan definidas así negativamente. El estado debe mostrarse lo menos posible y, en todo caso, sólo para remover los obstáculos que por obra de la desrazón y de la inhumanidad impiden el libre despliegue de las fuerzas naturales propias de la esencia humana. Acorde con el individualismo racionalista de John Locke, el individuo particular transfiere al estado sólo una pequeña porción de sus libertades con el fin de conservar y asegurarse de ese modo el ejercicio de la porción más importante y decisiva de las mismas. Los derechos del estado y del individuo son minuciosamente demarcados y contrapesados. Todo individuo particular tiene acceso a la felicidad en los marcos de la esfera privada así delimitada y garantizada, es decir, más bien contra el estado que en él o a través de él.

Sin embargo, entre los distintos pensadores del Iluminismo existen muy variadas posiciones en este respecto. Jean-Jacques Rousseau, por ejemplo, para deducir el estado parte más bien de la "voluntad general" que del individuo particular. Pero lo

decisivo en todos esos autores es que el estado extrae siempre su legitimación del pueblo como soberano. Si el estado es usurpado por un déspota que lo aliena de sus funciones naturales poniéndolo al servicio de cualquier interés particular, el pueblo puede hacer uso de su derecho natural a la resistencia.

La revolución francesa fue a un mismo tiempo resultado y coronación del siglo de las Luces. En ella, la idea burguesa de nación adquirió claros contornos. Ésta había sido acuñada en la imagen del hombre y de la sociedad de la filosofía iluminista. Todos los revolucionarios franceses eran patriotas y se autodenominaron "partido nacional", pues, para ellos, la nación no era otra cosa que la soberanía popular en acción. El primero en formular de manera eficaz los objetivos del partido patriota en vísperas de la revolución fue el abate Sièyes. En su famoso folleto titulado "¿Qué es el tercer estado?", escrito en enero de 1789, se advierte nítidamente la influencia ejercida por la Ilustración y las doctrinas del derecho natural y del contrato social sobre los revolucionarios franceses de 1789-1791:

"[...] en la formación de una sociedad política (hay) tres épocas [...] En la primera hay que suponer un número mayor o menor de individuos que quisieran unirse. Ya por este hecho solo, constituyen una nación [...] Esta primera época se caracteriza por el juego de las voluntades individuales [...] La segunda época se caracteriza por el funcionamiento de la voluntad común. Quienes forman la sociedad quieren dar estabilidad a su unión, consumir el propósito de ésta. Deliberan, pues, entre ellos y se ponen de acuerdo acerca de los requerimientos de la exterioridad y acerca de los medios para alcanzarlos. El poder está aquí, como se ve, en la exterioridad [...] Pero saltamos las épocas intermedias. Los miembros de la sociedad son demasiado numerosos y están dispersos por un territorio demasiado vasto como para poder ejercer por su cuenta, sencillamente, su voluntad común. ¿Qué hacen entonces? Compendian todas las atribuciones precisas para atender a las necesidades de la sociedad, y el ejercicio de esta parte de la voluntad nacional —y así del poder nacional— lo confían a unos cuantos de entre ellos. Con ello empieza la tercera época, la de gobierno por procuración." 26

La influencia de la concepción iluminista del hombre y de la sociedad sobre los revolucionarios franceses y sobre su comprensión de la nación, basada en la idea de la aspiración a la

felicidad individual, se refleja también en la fórmula con que los patriotas franceses proclamaban su percepción de la nación: *ubi bene ibi patria* decían ("donde me va bien, ahí está mi patria"). El mejor y más consecuente representante de esa concepción fue Robespierre.

"Un pueblo que no es feliz no tiene patria", dijo en su discurso del 29 de noviembre de 1792, y agregó: "Podéis dar al pueblo una patria al instante deteniendo la inflación devastadora, asegurando al pueblo el sustento y así ligando estrechamente su felicidad y su libertad." 27

Otro aspecto de esa concepción eminentemente cosmopolita de la nación, basada en la aspiración individual a la libertad y a la felicidad, fue formulado como sigue por Saint-Just, un fiel partidario de Robespierre: "Donde no hay ley no hay patria. Por eso no la tienen los pueblos que viven bajo el despotismo, a no ser en el modo como desdeñen u odien a otras naciones." 28

Anacharsis Cloots, quien ganó una gran reputación como "orador del género humano", llevó ese humanismo cosmopolita y racionalista a su máxima expresión. El 9 de septiembre de 1792, dirigiéndose a los diputados de la asamblea, decía: "En la nación única hallaremos el mejor posible, a los mínimos costos imaginables. Libres de sus cadenas, los hombres nos pedirán consejo. Los apartaremos de la precaria federación de las masas, invitándolos a la saludable federación de los individuos. Así como no hay más que un océano, no habrá más que una nación." 29

Como resultado del examen realizado hasta el momento del primero de los dos componentes de la idea burguesa de nación ha cristalizado esencialmente que la nación sería el reino liberado de tiranos en el que imperarían la fraternidad, la felicidad y la razón. Una vez abatidos los monarcas, los déspotas y la superstición religiosa, no habría ya más obstáculos en el camino del acercamiento, de la comprensión y la convivencia pacífica entre las naciones. Un grupo dirigente de políticos de la Unión norteamericana, los llamados "padres de la nación americana", entre ellos B. Franklin, T. Paine, J. Barlow, T. Jefferson y otros, se adhirieron con entusiasmo a la revolución francesa y tomaron parte en ella activamente. Hacia 1789, B. Franklin, y tomaron parte en ella activamente. Hacia 1789, B. Franklin, enteramente en los marcos del concepto iluminista de nación, escribiría:

"Quiera Dios que no sólo tal puro amor a la libertad, sino

también un conocimiento tan hondo de los derechos humanos se difunda en todas direcciones, de suerte que un filósofo pueda exclamar, dondequiera de este mundo que ponga el pie: "¡Aquí es mi tierra!"⁴⁰

Ésta es una concepción cosmopolita de nación, sin fronteras fijas ni territorio concreto, ni vinculaciones con ningún pasado y ninguna cultura determinada. La nación es acuñada por una actitud subjetiva y, de esa manera, se basa más en una comunidad espiritual que en una comunidad política. El estado (representado para los revolucionarios franceses fundamentalmente en el poder ejecutivo) ocupaba en orden de importancia el segundo lugar. Para ellos, el estado no era ni origen ni finalidad del proceso de formación nacional, o bien constituía un mal necesario, o bien un mero instrumento de la razón, pasible de ser aplicado a voluntad, de acuerdo con los requerimientos de la conveniencia práctica, del modo y con los objetivos que se considerasen más oportunos.⁴¹ La nación, por el contrario, existía antes del estado y permanecía siempre en su sitio, a pesar de todas las transformaciones que pudieran advenir en las instituciones estatales. Conforme a los revolucionarios franceses, ella era la verdadera fuente de la cual se nutrían las instituciones políticas y el derecho positivo. El estado tenía su condición previa y su fundamento fuera de sí mismo: en la nación. El estado se constituía a través de un acto de voluntad externo. En cambio, la nación sería la primera, la más original y natural de todas las instituciones sociales puesto que se asentaría directamente en un orden o "estado natural". Para ilustrar y con ello concluir este tema, citemos a continuación otros pasajes del folleto antes mencionado del abate Sièyes:

"Se aprecia así la doble necesidad de prescribir formas fijas al gobierno, tanto en lo interior como en lo externo, que lo capaciten para el desempeño de sus tareas y garanticen que no se aparte de ellas. Pero —podrá decirsenos— ¿según qué puntos de vista, sobre la base de qué intereses deberá dársele una constitución a la nación? Si la nación existe, por principio de cuentas, será pues el origen de todo. Su voluntad siempre es legal, pues es la ley misma. Antes de ella y debajo de ella sólo hay derecho natural [...]

"Sólo de acuerdo con el derecho natural se constituye la nación. El gobierno, en cambio, pertenece necesariamente al terreno del derecho positivo. Ya merced a su mera existencia

es la nación todo lo que puede ser. No depende de su gusto el asumir más o menos derechos de los que posee [...]

"Una nación no puede decidir dejar de ser nación, o serlo sólo de determinado modo y manera. Tampoco puede una nación decidir que su voluntad común no es ya su voluntad común [...]

"Hay que representarse las naciones del mundo como individuos sin vínculo social o, como se dice, en estado de naturaleza. El ejercicio de su voluntad es libre e independiente de todas las formas legales. Como se encuentra en estado de naturaleza, su voluntad sólo necesita, para actuar plenamente, las características naturales de una voluntad. Una nación puede expresar su deseo de cualquier modo y manera: el simple hecho de hacerlo es suficiente; todas las formas son buenas y su voluntad es siempre la ley suprema [...]

"No vacilemos en repetirlo una vez más: una nación es independiente de toda forma; y, desee como quiera, basta el enunciado de su voluntad para privar de fuerza a todo derecho positivo, por igual ante la fuente y ante el máximo señor de cualquier derecho positivo."⁴²

b. La revolución francesa: del patriotismo universal al patriotismo nacional de estado

Los ideales burgueses inicialmente representados en la Ilustración y la concepción de nación ligada a los mismos —como ya se decía al comienzo de este capítulo— constituyen tan sólo uno de los aspectos de la ideología nacional. La exposición del pensamiento nacional burgués todavía está incompleta. Poco después de la conquista del poder político por la burguesía francesa y de la consolidación relativa de su dominación social, la ideología nacional tomó su forma definitiva. Esa conquista política y esa consolidación social representan la base histórico-material de las transformaciones atmosféricas y de los desplazamientos que a continuación se registraron en el terreno de la ideología. No corresponde aquí someter ese fundamento histórico material a un examen más extenso que desbordaría los marcos y los propósitos de este trabajo. Tan sólo se trata de destacar su importancia decisiva, limitándonos a darla por sobrentendida en adelante. Ahora bien, ¿en qué radicaron esos

desplazamientos? Hubo un distanciamiento con respecto a los tempranos ideales burgueses. Pero éstos no desaparecieron totalmente, sino que se transformaron y fueron asimilados en una nueva conciencia de lo nacional y de la nación. Estos desplazamientos tuvieron lugar a lo largo de un proceso cuyos rasgos característicos fueron los siguientes:

1] La lucha de la burguesía francesa contra la reacción monárquico-aristocrática dentro y fuera de Francia no pasó enteramente a un segundo plano; pero se ligó a la lucha de la burguesía francesa contra las burguesías de las otras nacionalidades, especialmente en los territorios ocupados y en Gran Bretaña. En la medida en que el antagonismo con Inglaterra se convirtió en el factor clave de la política exterior francesa, la lucha de competencia contra la burguesía británica y las de las otras naciones comenzó también a ocupar un lugar prioritario en la conciencia de la burguesía francesa.

2] La lucha radical-democrática contra la dominación absolutista del rey y por el privilegiamiento del papel del poder legislativo, es decir, de la representación nacional,⁴³ fue sustituida por una posición en la que el ejecutivo ganaba importancia de manera creciente. El centro de gravedad imperceptiblemente se desplazó de una oposición a la razón de estado en nombre de los intereses de la sociedad y de la nación, hacia una postura tendiente a favorecer los intereses del estado.

3] El patriotismo universalista de los primeros años de revolución se fue transformando en un patriotismo nacional de estado. La rapidez de ese cambio es posible apreciarla cuando se comparan el espíritu de la declaración de los derechos humanos en agosto de 1789, los principios de derecho internacional proclamados en mayo de 1790,⁴⁴ así como el ambiente general predominante durante la fiesta de la federación del 14 de julio de 1790, con el espíritu que animó a los decretos promulgados tres años después, el 13 de abril de 1793, y que desde entonces sirvieron de orientación a la política exterior francesa.

En la fiesta de la federación se había proclamado la confraternización universal más allá de todas las fronteras estatales heredadas del pasado. En ese sentido, el 19 de noviembre de 1792, la Convención había prometido ayuda solidaria a todos los pueblos en lucha contra sus tiranos. En los primeros años de la revolución, de conformidad efectiva con la declaración de los derechos humanos de agosto de 1789, se había reconocido

como único principio válido de derecho internacional la voluntad libremente expresada de los pueblos y las naciones. Y, por último, la asamblea nacional había recusado solemnemente en mayo de 1790 la conquista como fuente de derecho. Pero, entonces, en abril de 1793, la Convención dio un viraje radical a instancias de los dantonistas que hasta el momento habían propugnado la otra política. La confraternización universal dejó de ser el objetivo principal de la política exterior francesa en tiempos de guerra y de paz. Ese lugar fue ocupado por la defensa de las fronteras heredadas del *ancien régime* y de los intereses nacionales de estado. El principio de la ayuda revolucionaria para todos los pueblos en lucha contra los tiranos fue sustituido por el de la no intervención en los asuntos internos de los otros estados. Como consecuencia de esto, en los años siguientes se impuso la práctica de la política de poder y de los acuerdos con los estados ya establecidos como principio prioritario para regular disputas en materia de derecho internacional.

En los primeros años de la revolución se había fundamentado la incorporación de nuevos territorios en la voluntad libremente articulada de las poblaciones concernidas; así, por ejemplo, lo hizo Merlin de Douai, uno de los más importantes expertos en materia jurídica de la revolución francesa, con motivo de la "reunión" de Alsacia el 28 de octubre de 1790:

"¿Qué le importan al pueblo de Alsacia, qué le importan al pueblo francés tratados que en el tiempo del despotismo tenían por objeto unir al uno con el otro? El pueblo alsaciano se ha unido con el francés porque lo ha querido. Es así su voluntad sola, y no el tratado de Münster, la que ha legitimado la unión."⁴⁵

Formalmente, la integración de nuevos territorios a Francia fue decidida siempre por medio de la votación de la población involucrada. Empero, esos plebiscitos fueron auténticamente libres de toda manipulación a lo sumo en los primeros casos. Ya con Saboya y Niza, ese procedimiento comenzó a revelarse como sumamente dudoso y, más tarde, en el caso del litoral a la izquierda del Rin, o en el caso de Ginebra en 1798, degeneró abiertamente en una farsa demagógica.⁴⁶

En 1796, el directorio declaró que esos plebiscitos no eran jurídicamente satisfactorios. Para, a pesar de todo, legitimar la reunión de Maguncia, firmó un contrato con el duque de Wurt-

temberg. Desde entonces quedó definitivamente impuesta esa forma de política por contratos. Como única instancia de legitimidad en materia de disputas fronterizas entre estados y naciones, se dejó de reconocer el libre arbitrio de las poblaciones concernidas, pasándose a una práctica de arreglos y contratos interestatales cuya consumación estaba determinada en última instancia por el libre juego del poder entre los estados y por la relación internacional de fuerzas de allí resultante. La rapidez y la radicalidad de estos cambios quedan ilustradas por el mismo Merlin de Douai que en 1795, tan sólo cinco años después de haberse pronunciado por el procedimiento plebiscitario como única fuente de legitimidad en el caso de las reuniones territoriales, ahora afirmaba:

"La República puede y debe, sea retener a título de conquista, sea adquirir por medio de tratados, los países que sean de su conveniencia, sin consultar a los habitantes."⁴⁷

En este lugar no se trata de discutir la política anexionista en general. La revolución francesa se vio implicada en guerras desde el principio. Únicamente nos interesa el cambio de conciencia respecto a las motivaciones de las mismas, a sus actores y destinatarios. Pues la revolución siguió estando en guerras tal como antes, sólo que en éstas no era ya cuestión de libertad o tiranía, no eran ya guerras de pueblos contra reyes, sino de estados contra estados, e incluso hasta entre pueblos. El mismo Robespierre tuvo que reconocer en un discurso del 18 de noviembre de 1793 que:

"[...] el pueblo francés, solo en el universo, combatía por la causa común. Pueblos aliados de Francia ¿qué ha sido de vosotros? ¿Acaso sois aliados del rey y no de la nación?"⁴⁸

Si antes se había combatido solamente a los gobiernos, ahora les tocaba el turno a los pueblos y, en primerísima línea, al pueblo inglés.⁴⁹ Los viejos principios de la libertad, la democracia, la igualdad, etc., no fueron abandonados, pero se transformaron hasta asimilarse al nuevo espíritu del patriotismo nacional de estado y a los nuevos objetivos dictados por el "interés nacional". Es así como Lazare Nicolas Carnot pudo proclamar en nombre del comité diplomático ante la Convención reunida el 14 de febrero de 1793 que todos aquellos antiguos principios y objetivos conservaban vigencia, pero al mismo tiempo recaló inequívoca y categóricamente la prioridad de los nuevos preceptos:

"Toda medida política es legítima cuando está ordenada para la salud del estado."

"Nuestro principio es, sin duda, no imponer la ley a ningún pueblo de la tierra, sin embargo, un principio anterior a éste es impedir que ningún pueblo nos la imponga a nosotros."

"Es evidente, pues, que si no podemos evitar parecer desgraciados sin rozar los intereses de algunos de nuestros vecinos, sería, de parte nuestra, no una injusticia hacerlo, sino un riguroso deber."⁵⁰

Este cambio, como ya lo veníamos sugiriendo, no representó una ruptura, sino una transición fluida, un desplazamiento continuado de los acentos conforme a la lógica intrínseca del proceso de formación nacional. Si no es posible entonces datar con exactitud el punto de esas transformaciones práctico-ideológicas, en cambio sí es dable identificar al principal promotor intelectual y político de los decretos del 13 de abril de 1793 por los cuales quedaron sancionados los nuevos preceptos. Nos estamos refiriendo a Danton, quien, por otra parte, no provenía de las filas girondistas, sino del sector montañista radical-revolucionario. Esto, sin embargo, no le impidió abogar por la aprobación de los decretos de abril de 1793.

"Habéis dictado, en un momento de entusiasmo, un decreto cuyo motivo era bello sin duda, pues estáis obligados a dar protección a los pueblos que desean resistir a la opresión de sus tiranos. Este decreto, pareciera, os compromete a socorrer a algunos patriotas que desearían hacer una revolución en China. Es necesario antes que nada, pensar en la consolidación de nuestro cuerpo político, y fundar la grandeza francesa. Que la República se afirme y Francia por sus luces y su energía será la atracción de todos los pueblos."⁵¹

El dantonista Pierre-François-Joseph Robert, por su parte, defendió los decretos recientemente promulgados contra los ataques de Robespierre sirviéndose, para ello, de la siguiente argumentación:

"Dejad a los filósofos, dejadles la tarea de examinar a la humanidad en todas sus relaciones: no somos los representantes del género humano. Quiero, pues, que el legislador de Francia olvide un instante al universo para ocuparse sólo de su país; quiero esa especie de egoísmo nacional sin el cual traicionamos nuestros deberes, sin el cual estipulamos aquí por quienes no nos han confiado, y no en favor de aquellos en

beneficio de quienes podemos estipular. Amo a todos los hombres, particularmente a todos los hombres libres, sin embargo, amo más a los hombres libres de Francia que al resto de los hombres del universo. No buscaré, pues, cuál es la naturaleza del hombre en general, sino cuál es el carácter del pueblo francés." 52

Robert profundiza los argumentos de Danton, preanunciando ya de esa manera los grandes lemas de la idea nacional del siglo entrante: carácter nacional, espíritu popular, etc. Pero, antes de pasar a esa nueva fase, será útil examinar sumariamente la respuesta de Robespierre, el gran adversario de Danton, quien se opuso a los decretos de abril de 1793 con esta significativa contrapropuesta:

"El comité ha olvidado, también, absolutamente de llamar a los deberes de fraternidad que unen a todos los hombres y a todas las naciones, y su derecho a una mutua asistencia. Parece haber ignorado las bases de la eterna alianza de los pueblos contra los tiranos. Se diría que vuestra Declaración ha sido hecha por un rebaño de criaturas humanas encerradas en un rincón del globo, y no por la inmensa familia a quien la naturaleza dio la tierra para dominio y para residencia.

"Yo os propongo llenar este hueco con los artículos siguientes:

"Artículo 1. Los hombres de todos los países son hermanos, y los diferentes pueblos deben ayudarse mutuamente según su poder, como ciudadanos del mismo estado.

"Artículo 2. Aquel que oprime a una nación se declara enemigo de todas.

"Artículo 3. Aquellos que hacen la guerra a un pueblo para terminar con los progresos de la libertad y aniquilar los derechos del hombre, deben ser perseguidos por todos, no como enemigos comunes sino como asesinos y bandidos rebeldes.

"Artículo 4. Los reyes, los aristócratas, los tiranos, cualesquiera sean éstos, son esclavos revoltosos contra el soberano de la tierra que es el género humano, y contra el legislador del universo que es la naturaleza." 53

Desde 1791 Robespierre se batía prácticamente solo contra la política de guerra de los monárquicos, los *feuillants*, los girondistas y partes del partido de la montaña. Antes que marchar contra potencias extranjeras, él quería lograr la libertad, la justicia y, sobre todo, la virtud en el propio país: la lucha

contra la reacción interna debía ser prioritaria. O mejor dicho: en esa lucha de liberación, Robespierre se negaba a hacer una distinción entre un adentro y un afuera. De acuerdo con él, no se trataba de una lucha en el interior de la sociedad (humana), sino de una lucha de la sociedad (de la voluntad general) contra la no sociedad, contra el poder usurpado por tiranos [*brigands*], es decir, una lucha de la virtud contra la corrupción. Robespierre ignoraba la existencia de la sociedad burguesa y su naturaleza, las clases sociales y la lucha de clases. Para él, los antagonismos eran principalmente de tipo político y moral. Muy acertadamente describe Michel Collinet la idea de sociedad y la *Weltanschauung* de Robespierre y Saint-Just, en quienes reposó considerablemente la política del terror jacobino:

"Sin reconocer tensiones interiores ni, en consecuencia, los compromisos que ellas implican, la democracia ideal promulga sólo dos penas: la muerte o el destierro. Inspiradas en los modelos antiguos, subrayan el carácter maniqueo de toda la construcción. De la ciudad donde reina la virtud sin falla, el culpable debe ser perseguido sin remisión pues un solo "vicioso" bastaría para destruir el orden majestuoso más precario de este universo cerrado sobre sí mismo." 55

Debido a su desconocimiento de la naturaleza y de la dinámica de la sociedad burguesa, Robespierre no tuvo en cuenta los antagonismos entre las naciones, provenientes de antagonismos entre las respectivas burguesías, que a causa de la posición hegemónica de éstas se transmiten e impregnan a toda la nación y a todas las otras clases sociales. En la representación idealizada de Robespierre no había lugar para tales antagonismos y contradicciones. Para éste, la lucha por la libertad y la democracia era una lucha a escala mundial por encima de toda frontera. Esta representación se corresponde a su vez con la idea burguesa de nación analizada hasta el momento en términos de comunidad humana perfecta y autosuficiente, sin divisiones internas de clase, en la cual imperarían la armonía, la libertad, la igualdad y la paz tanto en el plano interno como en el de sus relaciones externas recíprocas. Pero —como ya habrá oportunidad de examinar exhaustivamente— la realización del ideal nacional burgués lleva necesariamente a su propia negación, a su misma oposición. Robespierre se aferró a esos grandes ideales burgueses de los primeros tiempos no queriendo renunciar nada de su pureza y, finalmente, fracasó. Al no com-

prender el carácter de clase de la revolución, tampoco comprendió que, por detrás del rey y de sus ministros, la burguesía ya estaba ejerciendo el poder, incluso en el ejecutivo, mucho antes del 10 de agosto de 1792, día de la definitiva destitución de Luis XVI. Los rígidos principios de Robespierre, por último, no resistieron esa prueba de fuego de la historia.

El fracaso de esos tempranos ideales de nación en el curso de la revolución francesa no se debe a su inconsecuente ejecución, sino que, por el contrario, responde más bien a su, en términos generales, amplia consumación. En otras palabras: no han sido la reacción monárquico-aristocrática ni la actitud complaciente de la burguesía ante ella las causas del fracaso de la noción humanista, democrático-radical de nación; no la derrota, sino el triunfo de la revolución burguesa, esta misma y no la contrarrevolución son responsables de ese fracaso. La idea de nación no fue dejada de lado —como parece resonar a través de toda la tradición jacobina de izquierda, desde Jean Jaurès a Albert Mathiez.⁵⁷ Muy por el contrario, la ideología nacional había continuado desarrollándose lógica y consecuentemente de entera conformidad con la dinámica resultante de sus propias contradicciones internas.

c. El movimiento nacional en Alemania

Los movimientos nacionales que nacieron en todo el resto de Europa después de la revolución francesa, desde un comienzo, tuvieron que afirmarse no sólo frente a sus propias dinastías dominantes, sino además frente a los estados nacionales en formación o ya establecidos. Y, en primer lugar, frente a Francia. Así se explica que la ideología de la "defensa nacional", que en Francia —como acabamos de ver— fue pasando a un primer plano a medida que se iban precipitando los acontecimientos, desempeñó desde el principio un papel decisivo. Sobre todo en Alemania, el movimiento nacional, desde la ocupación napoleónica hasta Bismarck, fue evolucionando en el sentido de un movimiento crecientemente antifrancés. Mientras que Francia había llevado adelante su proceso de consolidación nacional con base en una política de expansión nacional bajo el signo ideológico del humanismo universalista, el movimiento nacional alemán, a raíz de la necesidad de sacudir el yugo

externo de la dominación francesa se fue conformando bajo la impronta de la crítica al universalismo francés. Mientras que Inglaterra, el segundo representante clásico del liberalismo y de los ideales burgueses de los primeros tiempos impulsaba su propio desarrollo nacional en nombre de la libertad de comercio, Alemania desde el comienzo de su desarrollo tuvo que protegerse contra la competencia ruinosa de la industria británica. Así es como surgieron, de J. G. Fichte a F. List, las ideologías del nacionalismo económico, o del "estado comercial cerrado" en la terminología de Fichte.

En primer lugar vamos a reconstruir ahora a grandes rasgos el desarrollo histórico nacional alemán. Sobre ese trasfondo material será posible examinar y comprender luego la sistematización teórica del patriotismo nacional de estado que alcanzó en Alemania un grado de perfeccionamiento superior al de cualquier otro país y que, por esa razón, reviste carácter paradigmático mucho más allá de las fronteras europeas. Así como el primero de los componentes burgueses del pensamiento nacional adquirió contornos paradigmáticos en Francia, en Alemania sucedió lo mismo con el segundo de ellos.

Para una mejor comprensión de la peculiaridad histórica del movimiento de emancipación nacional en Alemania hay que tomar en cuenta los siguientes antecedentes: mientras que el cierre del camino de Indias por tierra a raíz del avance de los turcos en Europa en el siglo xv provocó la ruina del incipiente desarrollo capitalista en Europa central, especialmente en Alemania, los países del norte y del oeste se beneficiaron con el descubrimiento del continente americano y con el desplazamiento del comercio con las Indias orientales de la vía terrestre a la marítima por el cabo de Buena Esperanza. Después que en Alemania, hasta entonces punto de intersección de las rutas comerciales entre el sur y el norte, el este y el oeste de Europa, el capitalismo comercial se había desarrollado más rápido que en otras partes, ahora las tendencias se invirtieron. Mientras que en Europa del norte y del oeste el desarrollo económico florecía o, por lo menos emergían estados nacionales fuertemente centralizados, Alemania entraba en un proceso general de decadencia económica y social. La burguesía se debilitaba y el poder de los principados, tan numerosos como pequeños, se consolidaba. Apenas en la segunda mitad del siglo

xviii se reinició, con un retraso relativo considerable, la renovación económica y social.

Hacia fines del siglo xviii, Schiller y Humboldt se habían referido a Alemania, que estaba dividida políticamente en innumerables estados, en términos de una "nación-cultura" [*Kultur-nation*] por oposición a Francia que constituía en cambio una "nación-estado" [*Staat-nation*] políticamente centralizada. La inteligencia ilustrada alemana pretendía ver fundada la grandeza de Alemania precisamente en su carencia e impotencia políticas; de la necesidad quería hacer virtud y, por lo tanto, consideraba como misión o destino nacional de Alemania desarrollar el espíritu humano universal. El interés de los alemanes por otras culturas y su inclinación a la imitación consideraban estos autores que iba a ser el aporte específicamente alemán al desarrollo de una cultura universal. El terreno en el que la "alemanidad" tenía que acreditarse era entonces un terreno "espiritual" y no "político". Muy característico de esa concepción clasicista del pensamiento nacional alemán es la convicción de que "no es alemán ser solamente alemán".⁵⁸ Resultó así que, al iniciarse la revolución francesa, en Alemania los espíritus liberales más ilustrados no pensaban en categorías nacionales sino que eran francófilos. A diferencia de Francia, la idea nacional en Alemania, desde su nacimiento, estuvo en una difícil y problemática relación con la democracia liberal. Los demócratas y los revolucionarios alemanes, contemporáneos de la revolución francesa, revelaron un grado tal de indiferencia hacia la problemática de la propia existencia nacional estatal que los hizo altamente vulnerables a la acusación de traición a la patria. Véase por ejemplo el caso de Georg Foster.⁵⁹ En Alemania, el movimiento nacional no tomó cuerpo como fuerza política verdaderamente de peso hasta 1806, es decir, después de la caída sin pena ni gloria del milenarismo Santo Imperio Germano Romano y, sobre todo, después del derrumbe prusiano ante el avance de las tropas napoleónicas. El pueblo de Prusia había presenciado el colapso de ese antiguo estado absolutista con un desinterés y una pasividad totales. Ante el entusiasmo arrollador de las tropas populares de Napoleón, el caduco ejército mercenario de Prusia no había tenido ninguna probabilidad de éxito. El testimonio personal de un funcionario prusiano de la época describe muy bien la situación:

“El campesino (prusiano) no conoce el sentimiento de pa-

triotismo; el noble está en camino de perderlo; el judío no tiene más patria que allí donde puede practicar la usura. El habitante de las ciudades está bastante más afectado por el vértigo de la libertad. El funcionario es, entre todos, el menos patriota: [...] no se inquieta más que por el interés de las potencias extranjeras, no conoce el interés de su propio país. Es horroroso ver en las reuniones públicas cómo se constituye en un instante un partido inglés, francés o ruso, pero jamás un partido prusiano, cómo encuentran maravilloso lo que pasa en el extranjero y denigran a su propio país. Sólo los militares parecen todavía animados por el espíritu patriótico y preocupados por salvar la casa de Prusia y el buen nombre del ejército.”⁶⁰

Los hombres de estado prusianos reconocieron entonces que la reconstrucción del estado y de la economía requerían reformas profundas y una especie de renovación nacional. El futuro canciller de estado, Hardenberg, trató de que el rey así lo comprendiera:

“Tenemos que hacer desde arriba lo que los franceses hicieron desde abajo.”⁶¹

Y en efecto: a partir de 1807 comenzaron las reformas que, no obstante orientarse hacia un compromiso con la nobleza, provocaron resistencia en el interior y desconfianza en el extranjero. Muchas reformas quedaron así trunca. Pero pese a ello es posible afirmar que la dominación napoleónica despertó la conciencia nacional alemana. En 1813, el pueblo alemán, bajo la dirección de Prusia y en alianza con Austria, Rusia e Inglaterra, se alzó en armas por su liberación nacional. Un oficial del ejército ruso, Friedrich von Schubert describe el espíritu patriótico antifrancés que animaba a la población:

“La fiebre de la alemanidad hizo presa en todos y fomentó con la mayor seriedad las poses más necias. Las mujeres se vestían al estilo alemán medieval; había que desterrar todo lo extranjero, aun del lenguaje, sustituyéndolo por palabras germanas [...]

“Recuerdo que cuando el príncipe Repnin construyó en Dresden la escalera a la terraza de Brühl, debajo de la cual habría un par de leones egipcios de piedra, un periódico sostuvo muy en serio que aquello no era oportuno: debiera ponerse un par de leones alemanes.”⁶²

Por último, Napoleón fue derrotado. Pero el nuevo orden

Europeo decidido en el congreso de Viena en 1815 no aportó a los alemanes la libertad y unidad nacional deseadas. Alemania continuó dividida en numerosos estados particulares. En toda Europa se anularon las reformas liberales de los años de revolución. Hasta que en 1830, después de la revolución de julio en París, nuevamente sacudieron levantamientos populares en todas partes a Europa. También en Alemania se hicieron sentir nuevamente las voces que clamaban por la libertad y la unidad. Pero más decisiva aún para la orientación futura de las aspiraciones nacionales en Alemania fue la revolución de 1848. Hasta ese momento aún era incierto el resultado de la pugna por el predominio ideológico dentro del pensamiento nacional entre la corriente democrático-radical y la conservadora, entre la necesaria tendencia a la cohesión interna de la nación y la tendencia igualmente irrenunciable a su demarcación del extranjero. En marzo de 1848, los representantes más decididos de los parlamentos regionales se congregaron y constituyeron en Frankfurt un parlamento provisorio para toda Alemania. Éste decidió convocar a elecciones libres para una asamblea nacional, que por fin inició sus sesiones el 18 de mayo de 1848 en la Paulskirche de Frankfurt.

Mientras que la mayoría del parlamento provisorio se había declarado en favor del principio de la soberanía popular y había considerado que únicamente la asamblea nacional era competente para determinar las bases de constitución del estado nacional alemán, el presidente de la asamblea nacional, Heinrich von Gagern, apenas elegido, trató de llegar a un compromiso con los gobiernos de los estados alemanes, para lo cual, apoyado por la gran mayoría de la asamblea, proclamó el principio de la soberanía del pueblo y de los monarcas. La asamblea entonces vaciló y osciló en esa cuestión tan fundamental entre el principio de la soberanía popular y el de la legitimidad de la monarquía por gracia divina. Sin embargo, los acontecimientos estaban forzando una clara definición. La pasividad de la asamblea envuelta en interminables debates determinó su ruina, muy especialmente desde que se mostraba vacilante también en otra cuestión de fundamental importancia: no le era posible decidirse entre una política de solidaridad con los pueblos vecinos en lucha contra las monarquías europeas, en particular contra aquellas de origen alemán, y una política de solidaridad con las propias dinastías dominantes

contra las aspiraciones de los pueblos vecinos a la independencia nacional. En las primeras semanas de la revolución todavía se enviaron saludos de adhesión a los movimientos de liberación de los otros pueblos, sobre todo a los polacos cuyo país estaba dividido y repartido entre Prusia, Rusia y Austria. También los representantes de la gran burguesía, que en el futuro habría de ser mayoría en la asamblea nacional, tomaron partido del lado de las naciones oprimidas por Alemania, particularmente por las monarquías de los Hohenzollern y de los Habsburgos. En ese sentido, los diputados liberales reunidos el 30 de marzo de 1848 en Heidelberg hicieron la siguiente declaración:

"Los alemanes no deberían ser llevados a limitar o quitar a otras naciones la libertad y la independencia que con derecho propio reclaman para sí mismos."

El parlamento provisorio de Frankfurt proclamó como deber sagrado del pueblo alemán "reconstruir Polonia, empujando por declarar que la repartición de Polonia es una injusticia que clama al cielo".⁶³

Pero cuando a las palabras tenían que seguir los hechos, la asamblea de Frankfurt comenzó a descubrir repentinamente que las ambiciones de las naciones vecinas amenazaban por todas partes "intereses nacionales" de Alemania. Ese estado de ánimo nacionalista se había apoderado no sólo de la gran burguesía liberal, sino también de una gran parte de los diputados demócratas radicales.

Lo que vino después fue la consecuencia lógica. Los Habsburgos y los Hohenzollern, una vez acallado en sangre el movimiento de las nacionalidades oprimidas con el respaldo de los diputados de Frankfurt, dirigieron su ataque contra el centro mismo de la revolución en Alemania disolviendo por la fuerza la asamblea nacional de Frankfurt. Con el fracaso de la revolución de 1848 se decidió también la futura orientación práctica e ideológica del movimiento nacional alemán. A fines de 1862 el ministro-presidente de Prusia, Otto von Bismarck, articuló el cambio operado en el estado de ánimo general desde 1849 con aquellas célebres palabras: "Los problemas de la época no son resueltos con discursos y decisiones mayoritarias —tal fue el error de 1848 y 1849—, sino con hierro y sangre."

La vía democrático-liberal a la unificación nacional por me-

dio de una asamblea constituyente de los diputados del pueblo fue abandonada en favor de la vía aristocrático-militar de la unificación de las dinastías dominantes bajo la hegemonía prusiana. Cuando por fin en 1871 fue consumada la unidad estatal alemana, no fueron los representantes del pueblo alemán sino sólo los príncipes alemanes y sus allegados quienes se reunieron en Versalles. Tampoco fue una contingencia casual que ese acontecimiento haya tenido lugar en territorio francés, como coronación de un triunfo guerrero sobre Francia.

d. *Crítica de la Ilustración y de la temprana idea burguesa de nación*

Luego de esta reconstrucción sumaria del desarrollo histórico del movimiento nacional en Alemania, estamos en condiciones de comprender mejor las reflexiones y elaboraciones teóricas que se hicieron en ese país del problema nacional. Valga como aclaración que el objeto principal de nuestro interés no es, sin embargo, el pensamiento nacional alemán en sí, sino, en términos mucho más generales, el pasaje del primer aspecto constitutivo de la ideología nacional burguesa al segundo. Ahora bien, ese pasaje del patriotismo universal al patriotismo nacional de estado alcanzó precisamente en Alemania un grado de sistematización teórica tal que lo convierte prácticamente en un *corpus* paradigmático. Por la lectura de las elaboraciones del pensamiento nacional alemán es posible llegar con relativa facilidad a la comprensión de aquella tendencia más general que estamos tratando de definir.

El desarrollo de la idea de nación en Alemania se remonta a Herder (1744-1803) y a Fichte (1762-1814); pero ya muy tempranamente rompe con la tradición clásica del humanismo y del universalismo, de la cual formaban parte esos autores, e inicia su propio camino específico que culminará en las postrimerías del romanticismo y más tarde aún en la llamada "escuela histórica". Originalmente, el romanticismo alemán implicó una crítica revolucionaria de las realidades vigentes: en un principio, crítica del absolutismo feudal, luego, crítica de la civilización burguesa en ascenso. Los primeros románticos, con muy pocas excepciones, se habían adherido con gran entusiasmo a la revolución francesa. Pero, más tarde, especialmente después

de la invasión de Alemania por Napoleón, comenzaron a propagarse la desilusión y la resignación. La crítica a la que los románticos, a nuestro parecer legítimamente, sometían los excesos de la Ilustración, los resultados poco satisfactorios de la revolución francesa y los efectos negativos de la civilización burguesa, empezaron a entremezclarse con el tiempo, cada vez más, con una postura de resignación y retardataria no sólo en cuanto a visión del mundo, sino también en cuanto a las implicaciones políticas inmediatas. El romanticismo configuró entonces un fenómeno multifacético y muy contradictorio en sí mismo. En general —en palabras de Lukács— se dirigió contra "el pensamiento basado solamente en la geometría y la mecánica",⁶⁵ contra la creencia en la razón y en el progreso continuo, contra el concepto de una humanidad única y uniforme, de un individuo básico, originalmente aislado, contra la idea de la soberanía popular, del derecho natural, del contrato social, del estado racional, etc., y contra el imperio, fundamentado en términos racionalistas, de una inteligencia analítica que funciona por abstracciones, negando la pluralidad y riqueza de la realidad, con el fin de ceñirla a los marcos de una legalidad uniformante.

Contrastando con todo esto se destacaba la fuerza cognitiva y creadora de los mitos primitivos, de las emociones irracionales y de las fantasías religiosas, merced a las cuales los románticos creían poder comprender procesos vitales de tipo histórico y natural en su inmediatez concreta y como tonalidades específicas irreductibles. A la razón instrumental antepusieron la percepción irracionalista y totalizadora de la intuición estético-contemplativa, a la razón uniformante de la Ilustración, el principio de la vida real y de la pluralidad de los organismos vivientes. Frente a la excesiva centralización en torno a la idea de dignidad humana, que para ellos era una postura arrogante, prefirieron una actitud de humildad y sumisión ante Dios y la naturaleza. En contra de la idea tan abstracta como metafísica de la igualdad entre los hombres y de la unidad del género humano, desarrollaron el culto de la individualidad viva. Estimaban que lo "natural", en un sentido original profundo, no era la igualdad, sino precisamente su contrario, la desigualdad.⁶⁶ En lugar de hablar de un espíritu universal o de la humanidad, preferían referirse a los numerosos espíritus populares tal como se reflejaban y exterioriza-

ban en la pluralidad de naciones, pueblos y estados. Ranke, defensor consecuente de esta concepción, por ejemplo, escribía:

"¿Por qué hay, en fin, diferentes estados? [...] Dios dio expresión a la idea de humanidad en los diferentes pueblos [...] Un gran pueblo, así como un estado independiente, no sólo se reconoce por saber defender de los enemigos las fronteras. La condición de su existencia es procurar al espíritu humano una nueva expresión, enunciarlo en formas nuevas, propias, revelarlo de nuevo. Esta misión tiene Dios."⁶⁷

Los críticos de la Ilustración querían poner de relieve lo individual, lo fortuito, lo peculiar. Y, para ello, no sólo diluían el concepto de humanidad en el de los numerosos espíritus populares, sino que también recusaban dentro de cada nación por separado el "igualitarismo" ilustrado de la revolución francesa. Pero en gran parte, esa pluralidad social por la que abogaban era concebida en términos de una jerarquía de estamentos y corporaciones, conforme a una imagen idealizada que se hacían del antiguo orden social feudal.

Friedrich Schlegel, en uno de sus fragmentos, sostenía:

"La república cabal no debería ser puramente democrática, sino asimismo aristocrática y monárquica; dentro de la legislación de la libertad y la igualdad debería preponderar la forma sobre lo informe, guiarlo y organizar el conjunto en un todo absoluto."⁶⁸

La mayoría de los críticos de la Ilustración eran partidarios de una monarquía constitucional que combinara la democracia con la aristocracia, la república con la monarquía. En la fundamentación teórica de esa desigual amalgama de conceptos, la idea de espíritu popular [*Volksgeist*] desempeñó un papel central. De acuerdo con la misma, el espíritu popular alemán, la germanidad, no obraba únicamente desde el pueblo alemán en un sentido estrecho; su alcance era mucho mayor, extendiéndose hasta constituir la fuente última de tipo metafísico en la cual se nutrían los estados alemanes, la cultura y la historia, la lengua y el orden social de los alemanes. El espíritu popular —así se estimaba— no abarca solamente al pueblo, sino que mora también en todas sus tradiciones, en sus príncipes, en el estado y sus instituciones. El espíritu popular opera a través de la historia de un pueblo, gestándola él a ella y no a la inversa. La historia sería entonces la revelación del espíritu del pueblo. Cuanto más atrás se vuelve en los tiempos,

remontando la historia de un pueblo hasta sus orígenes naturales y mitológicos, más se acrecienta también la cercanía con el verdadero espíritu de ese pueblo.

Mientras que el siglo de las Luces creía en la fuerza creadora de la razón, sus críticos, en el siglo que le siguió, suplantaron la razón por la creencia en las tradiciones y en las fuerzas ocultas del espíritu popular que de manera ciega y espontánea actúa a través de la historia. Ésta dejó de ser vinculada a la noción de progreso en camino hacia un estadio final caracterizado por la igualdad entre los hombres y la conciliación de los antagonismos. En su lugar se impuso una nueva visión de la historia como sucesión de épocas orgánica y coherentemente cerradas en sí mismas.⁶⁹ Conforme a la contrailustración, el espíritu popular representaba el "genio", en el sentido de lo específicamente particular de cada pueblo. Éste y no otro: ni la razón de los enciclopedistas, ni la soberanía popular, era el origen del derecho y del estado. Los últimos románticos y especialmente los representantes de la "escuela histórica" rechazaban toda doctrina social o jurídica única, con pretensiones de validez general. Su rechazo apuntaba sobre todo a las instituciones de la revolución francesa, como el código napoleónico que el emperador francés había introducido en los estados de la confederación renana que se hallaban bajo su protectorado. El derecho —decían— no puede ser expresión de una "voluntad general". A esa noción del derecho que —como ellos impugnaban— implicaría una "creación mecánica" oponían los autores del último período romántico y los de la escuela histórica una doctrina que explicaba el origen del derecho como producto de un "crecimiento orgánico":

"Una constitución no puede ser hecha, pues la arbitrariedad sigue siendo arbitrariedad, y perniciosa, venga de donde venga", escribía Eichendorff hacia 1830. Debiera ser, antes bien, "la expresión fisiognómica de la individualidad de un pueblo determinado [...] con la historia de la nación, y en dicha historia [...] crecida orgánicamente como un árbol que, volviendo hacia el cielo y su médula más íntima en coronas siempre verdes, se sostiene y mantiene a sí mismo, y cobija el suelo materno en el cual se arraiga."⁷⁰

Joseph von Görres, editor del *Rheinischer Merkur* (1814-1816), uno de los principales órganos de prensa en la lucha antinapoleónica, advertía igualmente: "[...] ¡ay de nosotros,

entonces, si nuestra nueva conformación fuera tan nueva que su existencia tan sólo se nutriera de las necesidades del presente!"

Apoyándose en E. Burke,⁷¹ los críticos alemanes de la revolución francesa y de sus instituciones sostenían que la constitución, el derecho y, en general, el estado son expresiones de una "solidaridad de las generaciones". Conforme a ello, concebían a la nación no sólo como a la comunidad de los contemporáneos [*Zeitgenossen*], sino además, y por sobre todo, como a la comunidad de los habitantes de un mismo territorio [*Raumgenossen*], esto es, como a la comunidad de las generaciones pasadas, presentes y futuras, vivientes sobre un determinado territorio, como a "la comunidad sublime de una serie íntegra de estirpes pasadas, todavía vivientes y aún por venir, que están todas unidas a vida o muerte por un lazo íntimo y profundo".⁷²

Para ellos, la nación era aquello que se heredaba de los antepasados, y de ningún modo algo que se pudiera condicionar o fundamentar volitivamente conforme a intereses o criterios racionales. De manera polémica anteponían al concepto iluminista de nación por contrato [*Vertragsnation*] el concepto de nación por herencia [*Erbnation*].⁷³

Las instituciones que crecen orgánicamente no son obra humana —decían—, sino obra de Dios, y por lo tanto son sacrosantas e inviolables. Las transformaciones son legítimas, pero sólo en el marco de la continuidad, es decir, como resultado de reformas, no de revoluciones.⁷⁴ Los adversarios románticos del Iluminismo no querían aceptar ni su individualismo egoísta e individualista ni su humanismo abstracto e impersonal. En su lugar, se dejaron llevar por un idealizado amor a la vida en comunidades como la familia y la nación, que, en su opinión, constituían formas de convivencia mucho más primarias y naturales. Un crítico radical de la revolución francesa, de la Ilustración y del humanismo masón, el jesuita francés Barruel, argumentaba en 1797 contra el profesor Weishaupt de Ingolstadt, uno de los líderes intelectuales del jacobinismo masón alemán:

"[Weishaupt] no pretende amar a todos los hombres por igual para tener la excusa de no amar a uno solo verdaderamente. Detesta el amor nacional y patriótico porque odia las leyes de las naciones y las de su patria; Detesta incluso el amor

de la familia y lo sustituye por el amor universal porque no ama porque sí ni a sus conciudadanos ni a su familia, como no ama a los chinos, a los tártaros o a los hotentotes, o a los bárbaros a quienes no verá jamás; y porque siente por todos la misma indiferencia. Extiende el lazo para anular su fuerza y su acción. Se dice ciudadano del universo para dejar de ser ciudadano en su patria, amigo en sus sociedades, padre e hijo en su familia. Nos dice amar todo, de un polo a otro para no amar nada alrededor suyo. He aquí lo que nos hace cosmopolitas."⁷⁵

Los románticos eran partidarios de formas de comunidad basadas en vínculos y contactos personales. Para ellos, la unión por el matrimonio era sagrada; pero también lo eran los lazos comunitarios entre el señor patrimonial y sus súbditos o seguidores por remontarse a tradiciones patriarcales de larga data. Sólo eran comunidades verdaderas las que estaban basadas en el amor y las emociones, en tradiciones y en lazos de sangre, pero de ningún modo las que tenían por fundamento la reflexión fría y abstracta o el interés material.

"El matrimonio es para la política lo que la palanca para la mecánica", dice Novalis. "El amor desinteresado en el corazón y sus máximas en la cabeza: tal es la base única de toda auténtica unión inseparable, y ¿qué es la unión estatal si no un matrimonio?"⁷⁶

Los críticos románticos del Iluminismo sustituyeron el individualismo racionalista, utilitario y materialista del siglo de las Luces y de la civilización capitalista burguesa, de cuyos resultados estaban desilusionados, por el individualismo místico y macroantropológico de las naciones y de los estados. Lo que antes había sido el "individuo particular como átomo de la sociedad" ahora era "lo individual como tal, con sus múltiples expresiones en la vida social, política y nacional".⁷⁷ Con ello se desplazó el eje de los derechos de los individuos a los derechos históricos de las naciones. El verdadero soberano pasó a ser el estado, dejando de serlo el individuo como tal. Por consiguiente, se reprobó también la concepción del "estado vigilante", entendido como mal necesario, cuyo único fin es garantizar la seguridad física del ciudadano burgués y su propiedad. F. Schleiermacher decía:

"Todos creen que el mejor estado es el que menos se siente,

y también el que menos hace sentir la necesidad de que exista. De esta suerte, quien considera que la más bella obra de arte del hombre, merced a la cual ha de llevar su esencia al más alto nivel, es sólo un mal necesario, una mecánica imprescindible para ocultar su imperfección y hacerla inócua, ése sólo deberá experimentar como limitación lo que está destinado a otorgarle el máximo grado de la vida." 78

Los románticos rechazaban también la comprensión del estado en términos de mero instrumento o de mecanismo inanimado al servicio de los intereses privados de los individuos burgueses. Así Adam Müller:

"El estado no es una simple fábrica, granja, institución de seguros o sociedad mercantil; es la íntima unión de la totalidad de las necesidades físicas y espirituales, de la totalidad de la riqueza física y espiritual, de la totalidad vital interna y externa de una nación, dando un todo grande, enérgico, inacabablemente móvil y viviente.

"Si se considera el estado como un gran individuo, que abarca a todos los pequeños, se discierne que la sociedad humana, en resumidas cuentas, no puede representarse de otra manera que como un hombre imponente y cabal, y así las propiedades internas y esenciales del estado, la forma de su constitución, jamás se sujetarán a una especulación arbitraria." 79

Aquí el estado es comprendido como organismo viviente, con una personalidad, una voluntad e intereses propios. Esta concepción del estado como individualidad en el sentido de macroantropos fue una convicción básica del romanticismo. Por ello, la encontramos también en Friedrich Schlegel.

"Cada estado es un individuo independiente, autónomo; es incondicionalmente su propio amo, tiene su carácter peculiar y se rige según leyes, costumbres y usos peculiares." 80

El estado hecho persona tenía por lo tanto un derecho a vivir y a desarrollarse libremente, un derecho, por otra parte, superior al de cualquier hombre particular, ya que éstos no tenían ninguna posibilidad de existir fuera del estado.

"Para llegar a hombre y seguir siéndolo —comprueba Novalis—, necesita [el hombre] de un estado." 81 Otro romántico, Steffens, afirma algo semejante: "si el ciudadano no va a estar ligado en y con su vida propia, y así no total sino parcialmente, entonces será por necesidad un siervo, pues todo desgarramiento del hombre hace que no sea libre", y "cuando alguien dice

que sacrifica al estado su existencia entera —sin formarse a la vez una suya propia, interna—, miente: pues ¡qué va a poder sacrificar quien nada es!" 82

A diferencia de los defensores de la doctrina del derecho natural, la problemática de los románticos no era demarcar los derechos de los particulares en una esfera privada que los protegiera de injerencias por parte del estado. Muy por el contrario, éstos reclamaban más bien una completa disolución del individuo en la comunidad estatal. También en lo que atañe a esa relación invertían los términos, sosteniendo que, antes de entrar en la vida de la comunidad institucionalizada, no existen derechos humanos individuales. En relación con el estado, lo que realmente cuenta no son los derechos de los individuos particulares sino sus deberes. En su afán de revalorar los derechos del estado en desmedro de los derechos individuales del hombre, e inducidos, además, por el calor de sus críticas a la sociedad burguesa capitalista y al industrialismo, por el que sus antipatías no eran menores, muchos románticos llegaron hasta el punto de emparentarse con ideas decididamente "socialistas", colectivistas. En la mayoría de los casos se trataba de una especie de socialismo agrario idílico, lo que sin embargo no menoscaba en nada el hecho de su clara orientación en contra de las formas vigentes de la propiedad privada. Novalis afirma:

"El ciudadano pleno vive por entero en el estado, no tiene otra propiedad que el estado", y: "Cada ciudadano del estado es un funcionario del estado, sus ingresos sólo los recibe como tal." 83

Friedrich Schlegel en sus cursos de filosofía anteriormente citados exigía llanamente que se diera "al estado [...] ante todo poder sobre las cosas exteriores [...] una propiedad [...]"

"Al estado debe concedérsele la propiedad superior sobre las cosas exteriores." 84

De acuerdo con la concepción predominante en Alemania en el siglo XIX, el estado no sólo tenía derechos que hacer valer ante sus súbditos, sino también ante los otros estados. Entre estos últimos se contaría el derecho a desplegar libremente su voluntad de poder. Puesto que (afirmaba Thons): "Es en sí imposible que los estados se atraigan, la naturaleza quiere que se repelan." 85

Conforme a los antienciclopedistas, tampoco en la interrela-

ción de los estados valdrían los principios abstractos e inánimes de la razón, sino que más bien se cumplirían las leyes de los organismos vivos: el derecho a la particularidad y al libre desarrollo de la individualidad propia y, más aún, dicho sin reparos: el derecho del más fuerte.

"Además, cada nación desea difundir, como pueda y tanto como pueda, el bien que le es peculiar, incorporándose el género humano entero [...] en virtud de un impulso implantado por Dios en los hombres y que sustenta la comunidad de los pueblos, sus mutuas fricciones y su desenvolvimiento. Ahora bien, como todos quieren esto, por mucho que estén gobernados por espíritus puros y cabales, entran por necesidad en conflicto, y la respuesta a la cuestión disputada —de si éste será aliado natural tuyo o de tu vecino, y de dónde habrá que trazar los límites de vuestra influencia conveniente— rara vez hallará apoyo en la razón [...]

"[...] en su relación con otros estados no hay ni ley ni derecho, aparte del derecho de los más fuertes, y tal circunstancia deposita los divinos derechos de majestad del destino y del gobierno mundial en manos del soberano, bajo su responsabilidad, y lo exalta por encima de los mandamientos de la moral individual, hasta un orden ético superior."⁸⁶

Así escribía Fichte en 1807. A pesar de su fuerte giro hacia el nacionalismo alemán en ese año, Fichte —como se verá más adelante— no se salió jamás de los marcos del humanismo alemán clásico. Tanto los clásicos de la nación alemana universal, como los románticos de la guerra de la independencia o los cristiano-conservadores del período de la restauración, cada uno a su manera, fueron todos universalistas, en el sentido de que siempre colocaron el libre desarrollo del poder del estado nacional alemán al servicio de alguna misión supranacional. En su *Weltbürgertum und Nationalstaat*, publicado en 1907, Friedrich Meinecke rehace el largo camino de los alemanes desde el universalismo humanista en sus múltiples variantes hasta el egoísmo nacional de estado. Apoyándose en Max Lenz,⁸⁷ considera que esa evolución se cierra en Ranke y, naturalmente, sobre todo, en Bismarck mismo. Aunque de la idea burguesa de nación nunca podrá ser erradicado completamente el universalismo, sea éste progresista o conservador, Meinecke tiene razón cuando sostiene que desde el comienzo de la década de 1830, Ranke y, más tarde, Bismarck, rompieron y sobrepasa-

ron las trabas universalistas de origen europeo cristiano de los románticos conservadores prusianos que les habían precedido. Bismarck lo dejó ilustrado en un discurso ante el parlamento prusiano del 3 de diciembre de 1850 en el que celebraba los hechos históricos consumados por "armas alemanas" en países eslavos e italianos:

"¿Por qué hacen la guerra grandes estados hoy en día? El único fundamento sano de un gran estado —y en ello se diferencia esencialmente de uno pequeño— es el egoísmo estatal, no el romanticismo, y no es digno de un gran estado luchar por una cosa que no concierne a su interés propio."⁸⁸

En cuanto a Ranke: es él quien logró articular como ningún otro lo más fundamental en los esfuerzos por sistematizar filosóficamente el tránsito del patriotismo democrático radical al egoísmo nacional de estado. Ranke no veía la esencia de la nación en ningún tipo de contenido generalizable, sino simple y llanamente en la forma individual de su existencia. El encargo que la nación recibiría de Dios es el de afirmar su individualidad y su independencia.

"Su medida de independencia da a un estado su posición en el mundo: al mismo tiempo le impone la necesidad de orientar todas sus circunstancias internas al fin de afirmarse. Ésta es su ley suprema."⁸⁹

Para Ranke lo definitorio es la originalidad y la unicidad de la nación, aquello que la diferencia de todas las otras naciones. La esencia de la nación no remite a ningún concepto supuestamente común a todas y que las haría comparables entre sí, sino todo lo contrario. Por esa razón, Ranke habla del "genio" de la nación:

"¿Quién captará jamás en concepto o en palabras lo que es alemán? ¿Quién llamará por su nombre al genio de nuestros siglos, pasados y venideros? No pasará de convertirse en otro fantasma, que nos extraviaría hacia otros falsos caminos."⁹⁰

Consecuentemente, Ranke no se refiere jamás a LA nación en general sino a UNA nación determinada, por lo común, a la nación alemana. La esencia de la nación no puede ser comprendida ni definida racionalmente pues, conforme a él, ésta simplemente no existe. Si pese a todo se conviniera en insistir en una definición, habría que buscarla precisamente en la imponderabilidad racional de la nación, en su irracionalidad. La nación sólo puede ser vivida subjetiva y emocionalmente a

través de la pertenencia a la misma bajo forma de la nacionalidad. Cada uno porta la nación consigo mismo en la propia persona. No es posible conformarla a voluntad, al contrario: es ella la que nos determina a nosotros. No es posible elegirla, ni renunciar libremente a ella. Por eso, Ranke escribía:

"No es nuestra patria ahí donde al fin corramos con suerte. Nuestra patria está, antes bien, con nosotros, en nosotros. Alemania vive en nosotros, la representamos, querámoslo o no, en cada tierra a que llegemos, en todo clima. En ello nos sustentamos desde el comienzo, sin podernos emancipar. Este algo secreto, que colma a los menores como a los más elevados, este aire espiritual que exhalamos y aspiramos, se adelanta a toda constitución, vivifica y consume todas sus formas." ⁹¹

Ranke, cuyo sentido de la realidad fue tan ponderado por Meinecke, ⁹² se sirvió de la misma práctica mitificadora que los románticos. Así lo concede él mismo. Mientras que Hegel partía del ideario universalista de la filosofía clásica alemana para descender luego hasta lo particular donde veía el espíritu universal desarrollarse, los últimos románticos y con ellos Ranke recorrían el camino inverso: ⁹³ se dejaban guiar por lo vigente, por lo inmediatamente dado, emprendiendo con posterioridad un esfuerzo por atribuirle un resplandor universal. Este procedimiento mistificador —se diría hoy— de la realidad era, de acuerdo con Novalis, método y tarea del romanticismo:

"Todo lo nacional, temporal, local, individual se puede universalizar [...] El mundo debe ser romantizado [...] Cuando otorgo a lo común un sentido elevado, a lo habitual una secreta consideración, a lo conocido el prestigio de lo desconocido, a lo finito una apariencia infinita, lo romantizo." ⁹⁴

Y ahora, un último aspecto de la sistematización teórica del giro al particularismo nacional de estado en Alemania. Ese giro tuvo lugar también en el campo de la teoría económica. En ese contexto se ubica el tratado de Friedrich List: *El sistema nacional de la economía política*, publicado en 1841. En el mismo, el autor cuestiona la pretendida validez de las teorías librecambistas del comercio exterior que predominaban en su época. List se vale para ello de un esquema de clasificación por países en tres etapas, conforme al diferente grado de desarrollo de sus respectivas fuerzas productivas. Para los países de la etapa intermedia, entre los que cuenta a Alemania, estima que sería imprescindible llevar adelante una política de

elevada protección aduanera en favor de la industria manufacturera nacional todavía incipiente. Incluso llega hasta el punto de proponer para Alemania un "aislamiento temporario" del mercado mundial. Al igual que, en otros ámbitos, otros intelectuales alemanes de su época, List dirigía sus ataques, en el ámbito de las teorías sobre comercio exterior, en contra de las ideas liberales de los fisiócratas y de la economía política clásica, que habían sido elaboradas sobre todo en Gran Bretaña. De ese modo, también List aportó su contribución al giro sistemático del universalismo burgués al particularismo nacional de estado.

Por último, una observación: el lector atento habrá notado ya que al final de ese giro teórico apenas si se reconocen las diferencias entre las ideas de pueblo, nación y estado. Esa aparente confusión conceptual es, en realidad, un componente intrínseco, sistemático de los desplazamientos consumados en el seno de la ideología nacional: las debilidades y errores de la Ilustración y de los clásicos alemanes que concebían a Alemania lejos del ámbito de la política y del estado en uno estrictamente cultural, como nación-cultura y no como nación-estado, fueron más que compensadas por la siguiente generación de intelectuales. Estos incluso rebasaron tanto el límite, que la nación prácticamente terminó por disolverse en el estado, siendo, según parece, enteramente absorbida por éste: "Ya no percibimos ahora la fuerza, conformadora de estado, de la nación, sino la fuerza, conformadora de nación, del estado, la 'energía moral' que en él actúa y de él irradia." ⁹⁵

El estado se convierte en un organismo superior, más complejo y extenso y la nación en su suplemento subalterno. Pero no sólo la nación, también la relación de la familia y del individuo respecto al estado queda definida en los mismos términos. Individuo, familia, nación y estado conformarían así una unidad, una totalidad orgánica animada de una personalidad y una voluntad de poder propias.

e. *Las dos funciones de la ideología nacional: unificación hacia adentro, demarcación hacia afuera*

La ideología nacional burguesa contiene a un mismo tiempo las dos tendencias contradictorias que por su carácter paradig-

mático han podido ser ilustradas a partir de los ejemplos francés y alemán. La primera se asienta en los ideales clásicos de igualdad, libertad, fraternidad y democracia. Su función fue superar la desagregación estamental de la sociedad feudal, remplazándola por una sociedad nacionalmente "homogénea". Su función fue entonces engendrar la confraternización, la integración y cohesión internas de una sociedad hasta entonces dividida en estamentos, dando lugar así a la nación como unidad orgánica. El efecto de la segunda de esas tendencias fue en cambio desacoplar la nación de los principios mencionados: democracia, igualdad, soberanía popular, y conectarla en su lugar con la idea mística de un espíritu popular. Este misticismo del espíritu popular, a su vez, puede tener bases raciales, religiosas, éticas, nativistas, u otras. Cualquiera que sea el discurso teórico del que la ideología nacional se sirve en su necesaria evolución, su importancia es sólo secundaria; lo más importante es su función de demarcación externa respecto a las otras naciones.⁹⁶ Mientras que la ideología burguesa originalmente buscaba en la nación aquello que diera cohesión interna a la sociedad, aquello que igualara y uniera a todos los hombres más allá de toda particularidad, la segunda raíz de la ideología nacional por el contrario puso de relieve todo aquello que diferencia, particulariza y demarca a las naciones entre sí y que de ese modo suministra legitimación, fuerza moral y autonomía al estado nacional para la libre persecución de sus objetivos de poder. Así como la vivencia de la igualdad entre los hombres es imprescindible para la cohesión interna de la nación, tampoco es posible renunciar a la vivencia de la originalidad, de la individualidad, de la preferencia afectiva y, por lo tanto, de la desigualdad de la propia nación respecto a las otras comunidades nacionales. La realidad nacional da lugar así a una vivencia o conciencia de sí contradictoria, basada simultáneamente tanto en la idea de igualdad como en la de desigualdad. La conciencia nacional y la ideología nacional constituyen en sí mismas una contradicción, o dicho más exactamente: constituyen un continuo e interminable esfuerzo por mediar en esa contradicción, esfuerzo que genera y atraviesa múltiples y variadas formas.⁹⁷

Esa contradicción, aunque expresada en lenguajes y teorías diferentes, estuvo presente tanto en Francia como en Alemania. Veamos primero el caso de la revolución francesa: conforme

a Robespierre, la nación se localizaba donde estaban la libertad, la democracia y la voluntad popular. Robespierre quería excluir de la nación todo aquello que se pusiera en el camino de la igualdad. La idea nacional cumplía la función de cohesionar interiormente a la sociedad (burguesa). La nación tenía por finalidad la confraternización humana y la supresión de todos los prejuicios e instituciones tradicionales que dividían a los hombres. La nación de Robespierre entonces no poseía fronteras geográficas, ni territorio específico. Los enemigos de la nación se encontraban tanto dentro como fuera de las fronteras heredadas de la monarquía absoluta. La lucha nacional era también una lucha interna —se podría decir—, lucha de clases. Pero Robespierre no operaba con el concepto de clases, lo que, por otra parte, contribuyó de manera considerable a su fracaso, por ejemplo cuando confundió e identificó lucha contra el ejecutivo y lucha contra la dominación de la nobleza. En realidad, la burguesía, después de 1789, y sobre todo después de la aprobación de la constitución de 1791, tenía el poder ya firmemente en sus manos, a pesar de que se conservara todavía la forma monárquica. Por esa razón, Robespierre se fue aislando de la burguesía. En su afán por hacer realidad la idea burguesa de nación, topó con los límites de su propia clase y fue depuesto. Así quedaba de manifiesto una de las discrepancias entre la idea de la nación burguesa y su efectiva realidad. La burguesía francesa se veía forzada a la guerra y a la competencia con otras burguesías, en especial con la inglesa, por los mercados internacionales, incluido el mercado francés. Los ideales burgueses primigenios: el patriotismo universalista y la democracia radical que Robespierre y el jacobinismo de izquierda tan consecuente y enérgicamente habían querido imponer, tuvieron que evolucionar, adaptándose a las nuevas condiciones. La burguesía estaba empeñada en consolidar su dominación interna precisamente en una circunstancia en que los antagonismos sociales entre las clases se agudizaban y el tercer estado, en otros tiempos unitario e indiferenciado, no podía resistir ya sin profundas transformaciones la presión por parte de las formas modernas de la lucha de clases que ganaban terreno rápidamente. La participación en las luchas de poder con otras burguesías en el plano exterior y la creciente diferenciación en clases antagónicas en el interior de la nación francesa recientemente surgida del tercer estado confi-

guraron un obstáculo insuperable para los ideales radical-democráticos y universalistas de la revolución francesa en el camino de su realización. La unificación e integración de la sociedad burguesa en una comunidad universal en la que estarían ausentes y perfectamente conciliados todos los antagonismos que hasta entonces habían dividido al género humano no resultaron realizables; en todo caso, no lo fueron ni lo son bajo las condiciones de la división social del trabajo en el capitalismo y de las relaciones de producción que le son propias. El mundo burgués se divide hacia afuera en naciones ajenas y hostiles entre sí. Pero tampoco dentro de las estrechas fronteras de cada nación particular es posible que se haga realidad plenamente el ideal burgués primigenio, es decir, la unificación interna de la sociedad burguesa y su transformación en una comunidad humana en el sentido estricto del término. Pues la sociedad burguesa no sólo está dividida hacia afuera en naciones, sino que también está internamente fragmentada en clases. El proceso de formación nacional en término de los ideales burgueses primigenios, por eso, desemboca irremediabilmente en el ámbito ilusorio de la ideología, por un lado, y en un proceso de oclusión y deslinde recíproco de las naciones, por el otro. Ese proceso puede ser continuado únicamente gracias a ese mecanismo doble y correlativamente condicionado, consistente en la construcción ideológica de una comunidad ilusoria y en estrechar filas ante los enemigos externos. En consecuencia, el segundo de los componentes del pensamiento nacional burgués, expuesto e ilustrado en el marco de este capítulo a partir del ejemplo de Danton en la Francia revolucionaria y de los críticos de la Ilustración en Alemania, deja de ser —como aparentaba en aquella primera exposición— un retroceso o una desviación con respecto a los ideales nacionales de los comienzos de la era burguesa, para revelarse y aparecer ahora como continuación consecuente y lógica de esos mismos ideales. Entre Robespierre por un lado, que contemplaba la nación como patria universal de la libertad y la igualdad, de la que quería desterrar la irracionalidad, y Danton por el otro, que la relacionaba a fronteras geográficas, históricas y estatales concretas, que la deslindaba hacia afuera y, de esa manera, incluía en su definición momentos irracionales, no solamente existió separación, sino también un nexo estrecho; no sólo hubo quiebre, sino también continuidad. Las tenden-

cias contradictorias expuestas anteriormente han sido tomadas frecuentemente como base para sustentar la tesis según la cual existirían dos tipos opuestos de nacionalismo: uno puramente revolucionario y otro exclusivamente reaccionario. Trazar una línea divisoria tan tajante es una simplificación infundada que, sin embargo, tiene raíces profundas en la tradición marxista consistente en considerar a la nación como una suerte de recipiente vacío que, en sentido político y social, puede ser llenado a voluntad de un contenido progresivo o regresivo. En el centro de nuestra exposición estuvo inicialmente el análisis separado de esos dos componentes contradictorios de la ideología nacional. Ahora, completando el análisis, cabe añadir que esa separación representa tan sólo uno de los aspectos de la problemática, que, entonces, debe ser relativizada y comprendida no tanto como separación, sino como oposición entre dos polos extremos en los marcos de una relación contradictoria. Pues fuera de esa relación, esas tendencias, cada una por sí sola, no podrían existir. Están unidas en una interrelación que las hace inseparables. El universalismo humanista de la burguesía, aun entre sus más radicales adherentes, sería impensable si estuviera escindido de su aparente oposición, el egoísmo nacional de estado. Un ejemplo es Robespierre: como ya se sabe, éste estimaba que la nación era la patria de la libertad. Y, sin embargo, a pesar de esa concepción universalista, o quizá precisamente a causa de la misma, Robespierre creía que la libertad tenía un centro de irradiación constituido por la tribuna de los oradores en la asamblea nacional, desde la cual la nación francesa se podía articular libremente por intermedio de sus representantes. La palabra así liberada se extendía desde esa tribuna y de la asamblea nacional, primero por París, el centro revolucionario de Francia. Desde París, se difundía luego por toda Francia, y, desde Francia, alcanzaba finalmente el mundo entero. Los patriotas cosmopolitas de la revolución francesa estaban convencidos de que Francia era por definición del país de los *francs*, es decir, de los hombres libres. Una vez reconquistada la libertad originaria de los francos y expulsados sus usurpadores por la revolución, esa libertad se extendía al resto del mundo. Por eso, los revolucionarios franceses que habían impulsado la consigna de *franciser la France*, a partir de 1792 comenzaron a hablar de *franciser toute l'Europe*.⁹⁸ "Hacer libre" a Francia y a toda Europa, para ellos,

era sinónimo de "hacerlas francesas". Esta identificación de los objetivos y de la misión de la propia nación con los objetivos y la misión de la humanidad en general no sólo estuvo presente entre los franceses, sino además entre los humanistas y enciclopedistas de otras naciones: por ejemplo en Thomas Jefferson, redactor de la declaración de independencia de la Unión norteamericana en 1776, ministro de Relaciones Exteriores bajo George Washington y de 1801 a 1809 presidente de los Estados Unidos. Jefferson, que hasta el comienzo de la revolución francesa vivía en París como enviado de su país, pertenecía al círculo de los enciclopedistas franceses. Era humanista, racionalista y cosmopolita declarado y, sin embargo, o quizá por eso mismo, era un "nacionalista" que tomaba a su país y a sus instituciones por la encarnación de todos los ideales humanos. América, no Francia, habría sido, según él, el primer país verdaderamente libre: Europa era el continente de un pasado siniestro; América, por el contrario, era la tierra del futuro en la que la libertad ya existía en su máxima expresión y pureza. Los norteamericanos eran el pueblo elegido de la providencia.⁹⁹

Los ejemplos mencionados documentan ante todo que jamás ha existido un nacionalismo revolucionario químicamente puro. No hay que remontarse a la era imperialista para ver aparecer inclinaciones expansionistas y particularismos estrechos ocultos por lo general detrás de alguna misión universal autoencomendada. Esas inclinaciones son propiedad del pensamiento burgués desde su temprana edad revolucionaria, aunque mucho después hayan irrumpido de manera generalizada y predominante. Pero también es válido hacer la afirmación contraria: pues tampoco puede existir un egoísmo nacionalista químicamente puro. Aun el más estrecho de los particularismos nacionalistas necesita una perspectiva universalista, por la cual "ennoblecerse" y nutrirse de energías morales. Sería entonces muy desacertado limitarse a denunciar el romanticismo alemán por reaccionario ya que, en verdad, éste representa una realidad mucho más compleja y refractaria a las simplificaciones. Aun cuando la reacción se supo servir del romanticismo reiteradas veces habría que evitar caer en la simplificación de identificar ambas cosas. El romanticismo alemán no sólo se dirigió contra la revolución francesa, sus métodos y resultados, sino también contra el despotismo ilustrado de los príncipes ale-

manes, sobre todo contra aquellos de la confederación renana bajo el protectorado de Francia, que de palabra y en los hechos obstaculizaban las aspiraciones nacionales alemanas. El universalismo humanista de la revolución francesa la estimuló a emprender una expedición militar de liberación por Europa, la que, sin embargo, bien pronto mudó de carácter transitando casi imperceptiblemente hacia una política de anexión y conquista que alcanzó su punto culminante en las guerras napoleónicas. Los ideales universalistas de libertad sustentados por la revolución francesa comenzaron ya tempranamente a servir de base de legitimación moral al egoísmo nacional francés. Los pueblos invadidos o amenazados dispuestos a resistir tuvieron que poner de relieve su propio derecho a la particularidad y a la autodeterminación nacional, en oposición a la pretensión universalista de los franceses. El nuevo nacionalismo buscó refugio e inspiración en las profundidades de su peculiaridad histórica. Los románticos, en un esfuerzo por quebrar el afán uniformista del universalismo francés, descubrieron entonces el alma o el espíritu popular, los lazos emocionales, las fuerzas irracionales de la historia y la común descendencia. Es un hecho notable y manifiesto, entonces, que no sólo la reacción monárquica absolutista, sino también, y de manera considerable, el ansia revolucionaria de las nuevas naciones encontraron una forma de articulación en el lenguaje y las teorías de los románticos. Por ejemplo Herder, un antecesor del romanticismo, admiraba su fuerza renovadora, sobre todo en los albores del mismo, pero de ningún modo sus aspectos oscuros, cuya existencia tampoco cuestionó. Por medio de esa revalorización que además respondía a motivos eminentemente polémicos, Herder quería denunciar la decadencia de la antigua civilización romana y llamar la atención sobre los indicios de una prematura decadencia que él ya veía inscrita en la moderna civilización burguesa.

Vale la pena recordar aquí la diferencia planteada por Adorno y Horkheimer al destacar la dualidad característica de la filosofía iluminista: ésta, que si bien por un lado había combatido la superstición contribuyendo así a desmitologizar y encarar racionalmente la relación entre el hombre y la naturaleza, al mismo tiempo había entronizado la concepción instrumental, utilitarista de razón sobre la que se funda la moderna civilización burguesa. De esa manera conllevó la alie-

nación del hombre con respecto al medio natural de su existencia. Paralelamente con el poder que el hombre fue adquiriendo sobre la naturaleza, comenzó la degradación de esta última.¹⁰⁰ Es contra esas consecuencias negativas de la civilización moderna que Herder había alzado su crítica, adelantándose en esto a los románticos. Si bien es correcto ver en Herder al padre espiritual del "nacionalismo" alemán, Élise Marienstras se equivoca cuando en el libro ya citado sobre "los mitos fundadores de la nación americana" sitúa a Herder fuera de la tradición humanista universalista del pensamiento nacional burgués.¹⁰¹ Más acertado parece ser el juicio de Jacques Droz:

"Lo que se buscó, en efecto, para rehabilitar a Herder es mucho menos la Edad Media cristiana que la Edad Media germánica; lo que se ha visto es el período de las grandes invasiones en el curso de las cuales el mundo germánico triunfa sobre Roma; lo que es célebre es el carácter primitivo y sano de un pueblo vigoroso, es ese desorden creador en el cual ha nacido la civilización moderna [...]

"[...] trata al siglo XVIII como un período de declinación, corrompido por el abuso de las luces y la práctica del despotismo iluminista, y esa crítica apunta particularmente a Francia, decadente y senil, que llegó a ser 'la China de Occidente', y contra la 'mecanización', que acecha al mundo moderno. Esta rebelión respecto a toda especie de reglamentación y de uniformidad, rehabilita en la Edad Media la diversidad de las naciones, la pluralidad de los organismos sociales."¹⁰²

Particularismo nacional y universalismo humanista aparecen unificados no sólo en Herder, sino también en Fichte, a pesar de ser éste quien a partir de 1806-1807 dio un impulso decisivo al patriotismo nacional de estado en Alemania. Por otra parte, los románticos, y no sólo ellos sino también Ranke, estuvieron perfectamente conscientes de que la influencia y la integración de tareas supranacionales y de ideales universalistas en la ideología nacional tienen el efecto de que fortalecen la conciencia nacional y la voluntad de desarrollar y afirmar la existencia soberana del estado nacional propio. En otras palabras: a pesar de que para posibilitar su análisis y su exposición las tendencias a la integración interna y a la demarcación externa en un principio fueron tratadas por separado, y a pesar de que en Francia prevaleció una mientras que en Alemania prevaleció

la otra, en realidad ambas están íntima e intrínsecamente vinculadas, de suerte que sólo tomándolas como conjunto articulado configuran la ideología burguesa de la nación. Por lo tanto no tiene ningún sentido dividir las, tratando de construir un nacionalismo puramente revolucionario o uno puramente reaccionario, sea con fines apologeticos o de denuncia. Es preciso salir de ese círculo vicioso que va de la apología a la denuncia, para que la serenidad y la mesura ganen terreno como criterios de aproximación al fenómeno nacional. Entre la tradición revolucionaria, jacobinista de izquierda y los modernos movimientos socialistas no hay línea recta que una así el siglo XVIII con el XX y que al mismo tiempo se oponga frontalmente a la otra tradición, que de manera igualmente rectilínea se habría desarrollado desde Herder, pasando por Bismarck, hasta culminar en el fascismo alemán. Un ejemplo de este tipo de construcción ofrece R. G. Collingwood cuando sostiene que "una vez aceptada la teoría racial de Herder no hay manera de escapar a las leyes matrimoniales de los nazis".¹⁰³

En la República Democrática de Alemania se lleva a cabo esa escisión de las dos funciones ideológicas del pensamiento nacional con la consecuencia y la radicalidad suficientes como para que se acomoden y encajen sin dificultad en una teoría de la división de Alemania en dos naciones diferentes:¹⁰⁴ al oeste, heredera de todas las tradiciones negativas, una nación imperialista puramente regresiva; al este, como culminación de todas las virtudes alemanas, una nación socialista puramente revolucionaria. Un ejemplo de la actualidad y de la vigencia que ese esquema interpretativo tiene también en Alemania occidental es el trabajo reciente de Carl Ch. Schweitzer en el que se califica toda la tradición del particularismo nacional alemán de "desviación histórica".¹⁰⁵ En cambio hay que reconocer el mérito de la apreciación de Friedrich Meinecke, en cuyo concepto esa tradición no es una "desviación", sino un componente necesario, inscrito en la naturaleza del pensamiento nacional.

Es en vano tratar de dividir y aislar las dos tendencias intrínsecas de la ideología nacional burguesa. Tan pronto como —fuera del marco de una perspectiva anticapitalista— se tome partido por una de ellas, involuntariamente se está aceptando la otra. Cada una de ellas expresa en su antagonismo una parte de la verdad sobre la realidad de la nación burguesa, pero de

manera incompleta y también distorsionada; ambas, separadas o juntas, operan al nivel de una ideología de cuño burgués. En primer lugar, porque se basan en ideas metafísicas: la primera se basa en la idea de un individuo libre, sobre todo libre de condicionamientos sociales. La otra, en la idea igualmente prahistórica y socialmente indeterminada de un espíritu popular (o alma popular, carácter nacional, etc.). En segundo lugar, porque ambas ignoran u omiten la realidad de la sociedad burguesa, de su estructura de clases y de sus contradicciones internas. Ambas conciben la nación como comunidad perfecta y absoluta. De esa manera escamotean un aspecto básico de la comprensión del fenómeno nacional, a saber: que sin traspasar los límites de las formaciones capitalistas es imposible "materializar" de una manera efectiva y completa las funciones que se corresponden con esas dos tendencias ideológicas: la integración nacional hacia dentro y la demarcación de la nación hacia fuera. En los marcos de las relaciones materiales que caracterizan a la sociedad burguesa no es posible que se llegue ni a la integración absoluta, ni a la demarcación absoluta de la nación.

3. OTRAS FUNCIONES DE LA NACIÓN EN SU RELACIÓN CON LA BURGUESÍA Y EL CAPITALISMO

Hasta aquí hemos expuesto las dos funciones esenciales que caracterizan la forma nacional del estado burgués partiendo del concepto general de capital y reconstruyendo su trayectoria hasta su culminación en la ideología nacional. Sin embargo; una vez concluido el capítulo anterior llegamos a verificar que esas determinaciones son todavía demasiado abstractas y generales como para dar cuenta del compacto tejido de articulaciones que entrelazan la ideología nacional con la base material de la sociedad en toda su densidad y complejidad específica. Para salvar estas dificultades se tratará a continuación de destacar otras funciones de la nación a un nivel de mayor concreción.

a. Sociedad burguesa y nación

En las formas patrimoniales de organización política, el rey, el obispo, el príncipe o el déspota formaban una unidad indiferenciada con la nación, suponiendo, claro está, que ésta ya estuviera configurada. Lo cierto es que la formación social era cohesionada por la persona del jefe patrimonial y por la dinastía dominante. El nacimiento, el matrimonio o la muerte del jefe patrimonial determinaban directamente la cohesión o la división de los territorios y de las poblaciones correspondientes. Con el ascenso, el entrecruce y la decadencia de las dinastías se decidía el destino de pueblos y territorios enteros.

Una de las formas de dominación patrimoniales más desarrolladas pero al mismo tiempo muy específica de entre ellas, y de la cual habrían de emerger las naciones modernas, fue la monarquía absoluta en el occidente europeo.¹⁰⁶ En los orígenes de la monarquía francesa, el rey no poseía residencia o sede fija de gobierno: ésta se encontraba en el lugar en el que el rey estuviera residiendo en el momento. Su poder no estaba vinculado a ninguna frontera territorial¹⁰⁷ sino que, como monarca, él portaba el poder y la soberanía en su propia persona. El reino era literalmente una "prolongación" de su persona.

"El estado no existe. Los agentes del rey, intendentes, gobernantes, parlamentarios, etc., son los 'ojos' y los 'oídos' del rey, su 'mano' que hace ejecutar las órdenes."¹⁰⁸ Esta metáfora, en la que las funciones del estado aparecen representadas como prolongación de miembros y órganos del cuerpo del príncipe, es muy antigua. El humanista Guillaume Budé la elaboró en una obra escrita alrededor de 1522 bajo el título de *L'institution du Prince*, que se convirtió en una de las más perfectas exposiciones literarias de la monarquía absoluta. El retrato del rey francés Francisco I¹⁰⁹ le sirve a Budé, según la explicación que Jean-Ivez Guiomar hace de su obra,¹¹⁰ para esbozar el retrato ideal del príncipe. Budé coloca al rey ante un espejo de sí mismo, ante una apología de su poder y de su reino, extendiéndose cuando se ocupa de su apariencia física y en la descripción de su belleza. A la vez que promete al rey que "vuestro nombre y el de vuestro tan noble reino podrán ser acrecentados grandemente", otro cuerpo comienza a delinearse en torno a la persona del rey. Guiomar comenta así este acto:

"La escritura tiene entonces por función llevar más allá de los límites físicos del rey la reputación de su perfección. Ésta no es sólo en espejo, es la multiplicación al infinito de la imagen."¹¹¹

De tal suerte, Budé, el intelectual humanista, interviene activamente en el proceso de la expansión monárquico-nacional. Al describir ese proceso, ayuda a su fecundación. "Budé, escribiendo, crea al rey: lo hace rey-por-Budé."¹¹² Las relaciones entre Budé y el príncipe son el paradigma de las relaciones entre todos los otros individuos. La sociedad nueva que nacía en el siglo XVI se fundaba en las relaciones entre individuos. No eran, sin embargo, individuos reales sino imaginarios. Budé, y con él todos los intelectuales que ejercieron esa función, crearon al rey según sus propios ideales. El rey fue divinizado sin que lo específicamente humano de su persona dejara de desempeñar un papel central sino más bien todo lo contrario. El culto de la majestad real, característico de los dos siglos siguientes, tuvo aquí su punto de partida. De Francisco I, un hombre particular, Budé hizo un hombre universal, un monarca. En realidad no fue el espejo, sino el texto de Budé, el espacio en el que el rey y Budé, los dos protagonistas de la relación paradigmática que se estaba estructurando, proyectaron el imaginario cuerpo universalizado. Ese cuerpo imaginado se convirtió en una institución, la institución de lo ideológico, que de esa manera sobrevivió a los dos protagonistas de la relación más allá de su existencia física real. En la estructura del intelectual que lo describía, el cuerpo del monarca se duplicó.

"Aparentemente, el cuerpo imaginario del rey se construye en torno al cuerpo real, de manera que los dos cuerpos coinciden en su centro como coinciden los centros de dos círculos concéntricos. En realidad, no es así: el cuerpo del rey está situado (como lo muestra el sitio del texto) entre el rey y sus sujetos, de suerte que, a partir de ese momento, hay en la sociedad dos centros: uno constituido por el rey real, otro constituido por su cuerpo imaginario. Por cierto que esta estructura no fue advertida por los protagonistas, pero la historia de la toma del poder por la burguesía ocurrida entre los siglos XVI y XIX es la historia de cómo ésta va ocupando el cuerpo imaginario que poco a poco vacía de toda realidad y de toda 'centralidad' al otro centro, lo marginaliza y finalmente lo elimina. Pero el fracaso de la burguesía se desprenderá de que,

desde ese cuerpo imaginario así conquistado, ella recreará un cuerpo real cuya forma será el estado nacional."¹¹³

La monarquía absoluta se había desarrollado y consolidado en oposición y en lucha contra la antigua constitución feudal-patrimonial de la sociedad en la Edad Media europea. Simultáneamente, a la sombra o con el apoyo de la monarquía absoluta se fue deslindando de las tradicionales estructuras de dominación corporativo-patrimonial de la sociedad burguesa, conformándose como esfera económico-social autónoma y coherente en sí misma. Un tráfico y una comunicación social múltiples con base en la extensión de la división social del trabajo y en la ampliación de la producción de mercancías suplantaron a las pequeñas unidades más o menos estrechas y vueltas hacia dentro, características de la economía feudal de subsistencia. Al cuestionar la dispersión corporativa de la sociedad medieval, en su lucha contra la nobleza feudal, el monarca absolutista actuó como instrumento de un reordenamiento de la sociedad con base en una constitución nacional de la misma y, en última instancia, terminó transformándose en la personificación de la unidad nacional. Gracias a él, y por medio de su persona, la nación comenzó a existir. Mientras permaneció bajo su protección ésta estuvo en condiciones de seguir evolucionando, a la vez que no pudo ni tampoco necesitó separarse de él. Casi nadie pensó en el siglo de las Luces ni aun al principio de la revolución francesa en sustituir a la monarquía por la república. Hasta la revolución de 1789, en Francia se había pensado a lo sumo en un régimen republicano en conexión con extensiones territoriales menores o con ciudades-repúblicas al estilo suizo e italiano, y en la medida en que en ningún momento se pensó seriamente en una fragmentación de Francia tampoco se estimó en consecuencia la conveniencia de la abolición total de la monarquía, pues era precisamente la persona del rey la que materializaba la unidad de la sociedad. Con el tiempo, en la medida en que la sociedad civil fue evolucionando y consolidándose, correlativamente la nación se fue diferenciando e independizando del monarca hasta cristalizar como nuevo principio articulador de la formación social en su conjunto.

Retomemos una vez más la metáfora del cuerpo del rey para decir que el devenir de la nación no puede ser separado del proceso de desdoblamiento y diferenciación del cuerpo "imaginario" del rey a partir de su cuerpo real. La unidad del

cuerpo social que originariamente se había realizado y materializado en la persona real del rey comenzaba a tener vida propia. En tanto que prolongaciones, sus "órganos" y "miembros" —los parlamentos, los estados generales, etc.—, poco a poco se van convirtiendo en órganos administrativos de la sociedad civil o en órganos de la representación política de ésta, es decir en órganos de la asamblea nacional.¹¹⁴ El cuerpo "imaginario" del rey se había situado entre los sujetos sociales constituidos como individuos burgueses, por un lado, y el cuerpo real del rey, por el otro, ejerciendo la función de eslabón articulador y mediador. Ahora bien, cuanto más se separa este cuerpo "imaginario", proyectado por los intelectuales de la burguesía en ascenso, del cuerpo real del rey, tanto más se independiza y se convierte finalmente en nación. La función de asegurar la unidad, originariamente ejercida por la persona "imaginaria" del rey, comienza a ser asumida cada vez más directamente por la sociedad civil misma, para lo cual ésta se constituye en nación.

La nación es entonces el eslabón que vincula el poder político de la burguesía revolucionaria con la sociedad civil como única fuente de poder. El concepto de nación está indisolublemente conectado con la idea de la sociedad civil como única fuente legítima de poder. En las formaciones sociales precapitalistas todo poder era legítimo a priori, o sea que se legitimaba mediante su solo ejercicio. Es que la dominación política formaba parte del orden divino y su reproducción era idéntica a la reproducción biológica de la dinastía o casta que detentaba el poder, a la vez que se estimaba que los lazos de parentesco dentro de la dinastía expresaban ese orden divino. De esta manera la dinastía representaba una apertura en el orden social, a través de la cual éste trascendía hacia el orden divino; pero desde el momento en que esta apertura se clausuró, la sociedad no tuvo más presupuesto que su propia existencia ni instancia alguna de apelación fuera de sí misma. Con la supresión de la oposición Dios-mundo quedó también puesta la base para la pretensión totalitaria de incondicionalidad inherente a la doctrina de la soberanía nacional.

La nación emergió entonces como resultado del proceso de secularización de la fuente legitimadora del poder, y en la medida en que la monarquía absoluta estaba basada en una deificación del rey puede ser considerada como una primera

forma de transición en esa dirección.¹¹⁵ Pero en ella todavía competían dos regímenes de soberanía opuestos: el reinado por la gracia de Dios y la nación burguesa. La metáfora de la duplicación del cuerpo del rey era expresión de esa lucha. El rey corporizaba realmente la antigua forma dinástica de dominación patrimonial, ideal, es decir que corporizaba indirectamente la dominación de la nación. Cuando el rey, por último, se negó a transferir todo el poder real a manos del parlamento burgués, a la vez que rechazó limitarse a sí mismo a funcionar como representación ideal de la nación, su cuerpo real forzosamente tuvo que ser destruido. Esto sucedió en la Inglaterra de Cromwell con la ejecución de Carlos I en 1649 y en Francia con la ejecución de Luis XVI en 1793.

"La burguesía toma conciencia de que no hay otro medio de imponer su voluntad como no sea tomando ella misma el poder de manera colectiva. De tal suerte que no habrá más dualidad entre el cuerpo real y el cuerpo imaginario: la nación es la realización del cuerpo imaginario del rey, pero sin corresponderse con ningún cuerpo individual; en otras palabras, la nación se toma a sí misma como cuerpo real. Éste es el origen de la posición que ocupa la nación en las relaciones sociales [...] La burguesía ocupa el lugar del rey como sujeto representante de la sociedad, no ya a los ojos de Dios sino ante sí misma."¹¹⁶

La nación es la sociedad burguesa constituida, o mejor dicho, es la forma en que ésta se constituye. Este fenómeno tuvo lugar primero bajo la protección de la monarquía absoluta, siendo el rey la proyección de la sociedad burguesa: su cuerpo imaginario era el símbolo de la nación. Ésta, en aquel entonces, necesitaba todavía de ese símbolo porque la sociedad burguesa aún no se había constituido plenamente como fuente única de legitimación del poder. Pero tan pronto como la sociedad burguesa se "congrega", y de esa manera se constituye plenamente como nación, el símbolo entonces ya no es necesario: la "asamblea nacional constituyente" toma su lugar y se convierte en corporización de la sociedad burguesa, que ahora irrumpe en escena configurada como nación, es decir como una forma de constitución social autosustentada.

La exposición de Guimar contiene interesantes indicaciones y observaciones adicionales sobre el complejo temático de este capítulo. Sin embargo se hace difícil concordar con él cuando

define el espacio del cuerpo imaginario del rey —el mismo que más tarde habría de ser ocupado por la nación— como un espacio exclusivamente ideológico, de lo cual Guiomar infiere que también la nación sería representación exclusivamente ideológica de la unidad social, o sea sólo la ilusión de una comunidad. Sostiene además que la función de la nación sería reemplazar "la realidad de las relaciones de producción" por la ilusión de una comunidad.¹¹⁷ En rigor, como se verá más adelante, la nación no es de ninguna manera sólo la ilusión de una comunidad, sino que también es la forma concreta de una comunidad efectivamente existente, aunque abstracta, a saber: de la sociedad burguesa, que es la comunidad de los propietarios de mercancías.

b. Dominación nacional y dominación externa

Antes de la era capitalista la instancia económica todavía no se había diferenciado de las otras instancias de la sociedad: política y economía conformaban una unidad que ni siquiera con fines analíticos podía ser pensada en términos de separación. Los nexos económicos y sociales no podían establecerse sin intervención directa de la política y de la ideología. Las relaciones socioeconómicas, es decir las relaciones básicas de explotación y de producción, resultaban del ejercicio de una coacción "extraeconómica".¹¹⁸ Los productores poseían ellos mismos los medios de producción durante el proceso de trabajo. Por consiguiente la apropiación de plusvalía no tenía lugar directamente en el proceso de producción mismo sino por la vía indirecta del pago obligatorio de tributos y de la aplicación de otros mecanismos extraeconómicos de poder político e ideológico derivados de dependencias y obligaciones de tipo personal, en virtud de las cuales los sectores trabajadores estaban sometidos a la voluntad de los sectores señoriales. Esta situación cambió con el surgimiento del modo de producción capitalista, en el que las relaciones básicas de explotación se desplazaron hacia la esfera de la producción. La transformación del trabajador en obrero asalariado libre y de la fuerza de trabajo en mercancía¹¹⁹ permitió que las relaciones de producción y de explotación se establecieran sin la intervención

de los mecanismos de coerción extraeconómicos tradicionales. Liberada de las tradicionales formas "privadas" y personales de dominación política, fue como si dentro de la sociedad hubiera quedado establecida una esfera puramente económica, separada de "la política" en general, y como si ahora esa esfera así destilada estuviera en condiciones de evolucionar conforme a una dinámica inmanente, enteramente propia.¹²⁰ Así como las contradicciones de la sociedad global parecían ahora estar ya inscritas en la esfera económica, así también el desarrollo de la superestructura político-ideológica pareció ahora ser el resultado del desarrollo de las contradicciones económicas. Visto desde la perspectiva de la sociedad burguesa, las intervenciones extraeconómicas de los estamentos privilegiados, y en general de toda la superestructura político-ideológica de la sociedad feudal, aparecieron ahora como un cuerpo extraño, y su dominación, por no emerger orgánicamente de la infraestructura económica de la sociedad, animada ahora de una dinámica propia, presentó el carácter de una dominación extranjera, no natural.

Desde el siglo xvi, de manera paulatina, y después, en los siglos xviii y xix, en forma acelerada, la dominación feudal se fue convirtiendo por toda Europa en una dominación extranjera. Lo que antes había sido visto como legítimo, comenzó entonces a ser percibido como extraño y "artificial". La teoría se volvió sinónimo de dominación extranjera. Los señores en el poder se vieron obligados a nacionalizar su dominación y a acomodarla al desarrollo de la infraestructura económica para que siguiera sustentada en una base de legitimidad. En consecuencia es posible afirmar, como conclusión, que su naturaleza feudal hizo del *ancien régime* una dominación extranjera, mientras que su naturaleza burguesa hizo de las guerras de independencia guerras nacionales. La nación es resultado del desarrollo y de la generalización de la producción de mercancías, pero, en especial, de la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía. En tanto refleja la diferenciación y destilación de la infraestructura económica como esfera autónoma independiente de la superestructura político-ideológica tradicional, la nación aparece como la base "natural" del estado, y es así que el estado nación democrático-burgués se presenta como negación de toda dominación extraeconómica implantada artifi-

cialmente y por ende como un estado racional, funcional y "natural".¹²¹

En las formaciones sociales capitalistas los consensos se establecen por medios distintos a los de las sociedades precapitalistas, no ya por la justificación ideológica de la violencia "privada" y de la dominación patrimonial-estamental sino por la impugnación de las mismas a través del establecimiento de la paz y la seguridad públicas. La función legítima de la dominación en el capitalismo es prevenir e imposibilitar toda forma de dominación. La violencia y el dominio no encuentran legitimación en sí mismos sino en su autonegación. No es la creencia en la legitimidad de la dominación sino el no creer en su naturaleza coercitiva lo que asegura a la dominación burguesa la adhesión de las masas en el capitalismo. Al respecto es muy acertada la sentencia de Perry Anderson:

"Lo nuevo en este consenso estriba en que toma la forma fundamental de una creencia de las masas, que en última instancia pueden determinar sobre sí mismas dentro del orden existente. Así, pues, no se trata de la aceptación de la superioridad de una clase dominante reconocida (como en la ideología feudal), sino de la creencia en la igualdad democrática de todos los ciudadanos en el gobierno de la nación —en otras palabras, en la absoluta carencia de fe en la existencia de una clase dominante."¹²²

Ahora es posible definir la dominación nacional: en primer lugar, nacional es aquella dominación que resulta de la exclusión de la coerción extraeconómica de las relaciones básicas de producción y explotación. Nacional es entonces la dominación que en las formaciones sociales capitalistas fue creciendo orgánicamente a partir del desarrollo y de la diferenciación de la "base económica" como esfera económica y social coherente en sí misma. En otras palabras: pueden ser calificadas de nacionales aquellas formas sociales en las cuales la superestructura político-ideológica no está en contradicción con el carácter burgués del modo de producción y en las cuales infra y superestructura no tienden a separarse ni a enfrentarse en relación de exterioridad e incompatibilidad. No existe la nación o lo nacional en sí. La nación no designa un ente o una esencia empíricamente inducible sino la relación orgánica y contradictoria entre "base" y "superestructura".

Como acotación al margen cabe señalar que a partir de aquí

se abre la posibilidad de empezar a reflexionar sobre el concepto de identidad nacional y, en contrapartida, sobre el de crisis de identidad nacional. El mismo término "identidad" nacional, tomado literalmente, lleva en su núcleo significativo la clave para una comprensión teórica más profunda del fenómeno al que se refiere. Es que, efectivamente, identidad nacional significa ante todo identidad en el sentido de congruencia, coherencia y adecuación entre base y superestructura, entre lo que la sociedad piensa y quiere ser y aquello que efectivamente es o puede ser, entre objetivos históricos y posibilidades materiales, etcétera.

Ésta, no obstante ser la más importante, no deja por ello de ser tan sólo una primera aproximación que, desde luego, no agota la problemática. No menos importante son asimismo las connotaciones contenidas en el concepto de identidad nacional, que remiten por su parte a una relación de congruencia y de "identificación", en el sentido literal más profundo de la expresión, entre todos los sujetos integrantes de la misma formación social, es decir entre conciencia individual y conciencia colectiva, entre individuo y sociedad. Este segundo núcleo interpretativo, sin embargo, será más apropiado tratarlo cuando el análisis se concentre en demostrar la vinculación necesaria entre nación y democracia.

c. Los presupuestos del proceso de formación nacional

Las sociedades precapitalistas no podían organizarse bajo la forma del estado-nación. Las clases dominantes por lo general pertenecían a otra comunidad étnica, cultural y lingüística, distinta de la de los estamentos sociales más bajos. Muy lejos de ser casual o contingente, esto constituía la regla general. Una explicación posible es que las clases dominantes de tal estadio derivaban su poder de privilegios heredados y no de la propiedad adquirida por ellos. El fundamento de su posición social lo constituyeran los mecanismos que reglaban la sucesión hereditaria. Por esa razón los miembros de los estamentos y de la dinastía dominantes procuraban contraer matrimonio entre sí, dado lo cual tendían necesariamente a configurar una comunidad cerrada en sí misma, más cosmopolita que nacional y desde el punto de vista étnico-cultural, claramente diferen-

ciada de las masas populares. No es entonces por su origen que constituyan una comunidad étnico-cultural diferenciada del vulgo. Pudo haber sido así en determinados casos, pero la regla general era que la constitución social determinaba y reproducía constantemente esa tendencial separación étnico-cultural. Por tal motivo, étnica y culturalmente no podía establecerse una dominación nacional.

Visto de manera retrospectiva con las categorías de la sociedad burguesa actual, toda dominación revestía necesariamente el carácter de una dominación "externa". Por tal razón lo que decide entonces la formación o no de la nación es el principio articulador de la constitución social y no el origen de las clases dominantes respecto de las dominadas, esto es, el que acusen o no características exteriores comunes de tipo lingüístico, étnico o cultural. La forma específica de la estructuración de la sociedad es el condicionante básico que determina si la lógica inmanente a la evolución de esa formación social tiende a la unificación o a la desagregación étnico-cultural. En otras palabras, una clase dominante de distinto origen étnico-cultural respecto de las masas populares, impulsada por la dinámica del desarrollo social capitalista-burgués, puede ir fusionándose poco a poco con éstas hasta constituir conjuntamente una nación. Y a la inversa, una clase dominante, surgida del pueblo mismo, en el marco de una sociedad precapitalista, estará sometida a la tendencia opuesta, la que, con el tiempo, desde el punto de vista étnico-cultural, la llevará a diferenciarse del resto de la población. En este sentido Kautsky se equivocaba cuando, dejándose llevar por las apariencias, sostenía que todos los estados tuvieron su origen en la conquista por parte de otros pueblos.¹²³ Es que no sólo a causa de su origen histórico todas las formas de organización política precapitalistas fueron formas de dominación "externa". Lo que básicamente les confería tal carácter era la constitución social interna de esas formaciones. De todo esto cabe sacar ante todo una conclusión muy importante: si se toman en cuenta las pautas de su estructuración social, las formaciones en las que las estirpes dominantes provienen del mismo origen que el de las clases bajas populares estaban muy lejos de constituir por ello naciones. Podemos citar numerosos ejemplos: las tribus germánicas, el antiguo Egipto, etcétera.¹²⁴

La conclusión más importante que se puede extraer de las

reflexiones anteriores es que la burguesía, tan pronto como despierta a la vida política, encuentra en sus respectivos pueblos rasgos comunes que los caracterizan: descendencia, lengua, tradiciones, experiencias político-estatales, etc. A pesar de que la nación se apoya en esas comunidades o, mejor dicho, elementos comunes, históricamente dados, éstos, por más que se los adicione y conglomere no conforman todavía una comunidad social y por ende tampoco suministran un fundamento exclusivo y suficiente para la edificación de una sociedad burguesa. En todo caso sucede lo contrario: la sociedad burguesa crea la comunidad merced a la introducción del libre tráfico social entre todos los individuos y de la libertad matrimonial, rompiendo así las barreras estamentales tradicionales. Por cierto que esa libre comunicación social se establece con más facilidad sobre la base de elementos comunes ya preexistentes, esto es, elementos territoriales, lingüísticos, religiosos, étnicos. Pero la dinámica decisiva y el impulso para la formación de una nación no provienen de una comunidad geográfica, de cultura, de raza, etc. Las naciones no pueden ser reducidas a ninguna "sustancia" de ese tipo. Esas comunidades o elementos comunes históricamente dados son apoyos considerables que, a lo sumo, pueden representar condiciones necesarias pero de ninguna manera, ni separado ni en su conjunto, son condiciones suficientes para la formación de naciones.¹²⁵

Las naciones producen ellas mismas en última instancia sus propias condiciones y presupuestos, para lo cual la dinámica decisiva no resulta de comunidades o características comunes meramente formales y externas sino de la constitución interior y de la compleja y contradictoria estructuración de las formaciones sociales capitalistas burguesas. Lo que hace a la nación, es decir lo que da cohesión a todos los miembros de una comunidad nacional, no son sus características comunes externas. Por el contrario, lo que define a la nación y la diferencia de otras formas de comunidad es que no necesita la fuerza de ningún vínculo o lazo de unión concreto. Muy acertadamente Hans Kohn anota a este respecto:

"El nacionalismo —nuestra identificación con la vida de varios millones de seres que jamás conoceremos, con un territorio que nunca visitaremos en toda su extensión— es diferente, cualitativamente, al amor por la familia o por el terruño. Es de cualidad análoga al amor por la humanidad o por la tierra en-

tera. Ambos pertenecen a lo que Nietzsche llamaba [en *Así habló Zaratustra*] el *Fernstenliebe*, amor por los distantes, que distinguía del *Nächstenliebe*, amor para los 'próximos'.¹²⁶

Las naciones no se mantienen unidas por ningún vínculo o comunidad empíricamente verificable o inducible de tipo personal, geográfico, histórico o del que fuere. Esos elementos o lazos comunes, desde el punto de vista lógico y a menudo también genético, son consecuencia y no causa de la existencia de naciones. Tan pronto como se reflexiona sobre ellos tiene lugar sin embargo una inversión: aparentemente constituirían la causa o el principio unificador de la comunidad nacional. En rigor, tales conclusiones no son más que abstracciones a posteriori, que pueden pero no necesariamente deben tener siempre un correlato en la realidad. En todo caso se trata de una operación mental por medio de la cual todos los grupos humanos que se quiera pueden ser juntados o separados a discreción, aunque, como decíamos, sólo "en la cabeza" del observador. Esta operación no es apropiada para definir la naturaleza de la nación, pues ésta no es un grupo humano cualquiera que sea reconocible y se mantenga unido por un cierto número de características comunes exteriores, formalmente objetivables. En la historia es posible encontrar muchas formaciones sociales de ese tipo, en las que dominadores y dominados pertenecen a un mismo tronco étnico, hablan el mismo idioma o tienen las mismas creencias religiosas. Dependiendo del factor o elemento común que se abstraiga y que se quiera tener por constituyente de la "comunidad", se podría definir esa formación social como comunidad étnica, cultural o nacional. Por consiguiente el número de comunidades en la historia tendría que ser el mismo que el de los factores que se elijan como criterio para demarcarlas. Todos los esfuerzos por conceptualizar teóricamente a la nación tendrían que girar exclusivamente en torno a la definición del factor o del grupo de factores que se vayan a tomar como criterio. Pues bien, en efecto, ahí se agotó en una medida nada despreciable la discusión marxista tradicional. Ejemplo de ello son Kautsky y Stalin.

d. El estado moderno y la nación

El poder político de la burguesía se deriva del uso económico

de su propiedad. Inversamente, el poder económico de los señores feudales se deriva de su posición político-ideológica en la sociedad. La propiedad burguesa consiste en propiedad sobre las condiciones externas y las fuerzas objetivas de la producción. Las formas precapitalistas de propiedad se diferencian por incluir y abarcar también las condiciones subjetivas de la producción, es decir el derecho de disposición sobre la persona de los trabajadores. El poder de la burguesía resulta de la propiedad económica adquirida por ella y no de privilegios heredados de orden social o político. La dominación burguesa denota la dominación de las condiciones objetivas de producción sobre las condiciones subjetivas de la misma. No se asienta en una relación personal de poder y sumisión como la existente entre un estamento privilegiado y uno desfavorecido sino en la relación impersonal de poder y sumisión existente entre el obrero asalariado "libre" y el capital. Para que el poder económico de la burguesía alcance su plena efectividad debe primeramente ser anulado el poder de la propiedad precapitalista y en consecuencia deben ser suprimidas las dependencias personales de las masas desfavorecidas, al igual que las prerrogativas de los nobles y aristócratas. Por esa razón la burguesía ascendente pugnó por la libertad personal y por la igualdad de derechos para todos los ciudadanos.

Puesto que en las formaciones capitalistas el nexo articulador del conjunto social no se establece mediante la persona de un monarca o señor patrimonial, se necesita otro fundamento objetivo de reconocimiento general. O a la inversa, puesto que el nexo social se establece a través del mercado —y para ello se precisa la validez general y el reconocimiento voluntario de los derechos y las libertades de los propietarios privados por parte de todos los miembros de la sociedad—,¹²⁷ no puede por lo tanto seguir materializándose en la persona de un señor patrimonial sino que debe tener un punto focal fijo fuera del mismo. Éste se encuentra en el derecho burgués, en la carta magna o constitución escrita. El derecho dominante se objetiva e independiza así en la clase dominante e incluso se eleva por encima de la sociedad.

Objetivación del derecho, despersonalización del poder, generalización y extensión de la ciudadanía a todos los integrantes de la formación social sin exclusión de ninguno, por un lado, y formación de la nación, por el otro, son procesos que nece-

sariamente se acompañan, se implican y se reclaman mutuamente. Forman parte de una misma y única relación lógica que los engloba. En las formaciones precapitalistas no todos los miembros de la sociedad pertenecían a la corporación estatal, o por lo menos no lo hacían en un grado de igualdad, y el estado era siempre el estado de sólo una fracción de la sociedad. La pertenencia al mismo —siempre y cuando se convenga en denominar "estado" a esas formaciones señoriales— era un privilegio personal cuyo usufructo, reiterémoslo, recaía sólo en una parte de la sociedad.

A raíz de la despersonalización de la dominación política en el estado moderno, se generaliza la ciudadanía en el sentido de pertenencia al estado. El estado no "pertenece" a nadie, a ninguna persona, corporación o grupo particular. El estado moderno no "pertenece" a nadie porque proclama y garantiza la libertad y la igualdad de todos los miembros de la sociedad y de esa manera asegura la unidad de la formación social en su conjunto, y así, al no pertenecer a nadie en el sentido mencionado, pertenece entonces a la sociedad en su totalidad. Esa totalidad es la nación. Para que la nación pueda surgir es necesario por ende que el poder político sea desprivatizado, despersonalizado, objetivado, en otras palabras, que sea nacionalizado. Desde el punto de vista conceptual el proceso de formación nacional está entonces inseparablemente conectado al proceso de formación del estado moderno. Sin ese estado de derecho, impersonal, sin la igualdad de todos los miembros de la sociedad ante la ley y sin la libertad formal, jurídicamente garantizada de todos los ciudadanos entre sí, no puede existir la nación. La libertad, la igualdad y la unidad burguesas no son meras consignas lanzadas con afán de agitación en el período juvenil de la revolución burguesa, ni tampoco son casuales ni arbitrarias sino que están lógicamente interrelacionadas, del mismo modo que lo están también la nación y el moderno estado de derecho. Ahora bien, desde una perspectiva histórico-genética no tiene por qué ser siempre así. La nación puede también preceder al moderno estado de derecho (en Europa ésta fue incluso la regla). Es que ya la resistencia a la dominación externa de un poder tiránico y el sólo pensar en la igualdad de derechos y en la libertad pueden operar como estímulo y causa de la formación nacional. Esa prefiguración de la nación se aproxima al sentido atribuido en Francia

y en otros países románicos al concepto de patria.¹²⁸ Lo importante en todo caso es que, aun en esa suerte de prefiguración, la nación siempre tiene como marco de referencia la igualdad de derechos y la existencia de un estado propio, aunque muy probablemente no sea más que en forma de una anticipación no enteramente consciente.

La nación como comunidad imaginaria y comunidad real

La nación burguesa se constituye en la medida en que alude al estado moderno de derecho y se proyecta en él, pero no implica una categoría inmediata, verificable empíricamente sin ningún tipo de reflexión teórica. En consecuencia tampoco tiene una "esencia" a la que pueda ser reducida sino que es, por así decirlo, la sombra que arroja el estado burgués moderno. Y éste es un estado clasista, es decir precisamente lo contrario de una verdadera comunidad. Sin embargo, al llegar a este punto conviene hacer ciertas diferenciaciones y proceder con suma prudencia para evitar la posibilidad de caer en la misma conclusión engañosa que J.-Y. Guiomar cuando dice:

"[El modo de producción capitalista] se funda a nivel del poder ejecutivo, es decir a nivel del estado. Ahí, y nada más que ahí, está la realidad del poder. La nación, la soberanía nacional, la representación nacional son lo imaginario del poder. La nación es un símbolo, el estado es una realidad. El advenimiento del estado-nación pone de manifiesto el hecho de que no existe realidad sin simbolismo como correlato."¹²⁹

Prosigamos con Guiomar quien, en otra parte del mismo trabajo, afirma:

"Ya hemos dicho que la burguesía se revelará incapaz de instaurar en los hechos una unidad real, pues la única realidad, las relaciones de producción [...] niegan a la nación todo carácter de cuerpo real y por consiguiente la restituyen en su función de cuerpo imaginario. La burguesía se ve precisada a negar el efecto de las relaciones de producción: ésta es la función de la ideología nacional."¹³⁰

Guiomar no reconoce que la nación, como representación ideológica burguesa, no sólo es "imaginaria", o producto de la imaginación. Es cierto que, creyendo diferenciarse del marxismo (en realidad del marxismo vulgar), agrega que el

mundo de las apariencias, es decir lo imaginario, lo ideológico, no sólo es un reflejo "invertido" de la realidad y por lo tanto un reflejo falso, sino que además es parte de esa misma realidad. En otro trabajo de 1973 esta idea se encuentra mucho más precisada:

"Esa realidad de las apariencias es lo que he denominado [...] la 'realidad ideológica'. Empleo esta expresión de la misma manera que Freud cuando habla de realidad psíquica, es decir de representaciones existentes 'en la cabeza' de un individuo y cuyos efectos son los mismos que si se tratara de realidades exteriores a ese individuo."¹³¹

Este juicio sobre la ideología es indiscutible. Sin embargo lo que queremos destacar es que la nación no sólo existe "en la cabeza" de los individuos, que no es solamente una realidad subjetiva o psíquica sino que por lo menos está parada con un pie en la realidad objetiva, fuera de la conciencia de los individuos. Guiomar no toma suficientemente en cuenta que la nación tiene sus raíces en la esfera de la producción material de la sociedad ni tampoco nos muestra cómo se produce esa interrelación de apariencia y realidad. De ahí entonces que determinantes fundamentales de la nación queden fuera de su enfoque. Es que, en efecto, la nación es apariencia ilusoria o representación ideológica en la medida en que se presenta como verdadera comunidad, es decir en la medida en que contribuye a encubrir las dependencias y desigualdades fácticamente existentes detrás del manto de la libertad y de la igualdad meramente formales que sirven de base a su afirmación como comunidad. Pero, simultáneamente, la nación es también el fundamento real del moderno estado de derecho burgués, un fundamento que no existe sólo en la imaginación sino que tiene una existencia objetiva en la totalidad de los ciudadanos libres e iguales ante la ley (burguesa): éstos objetivamente configuran una comunidad nacional. Pero la libertad y la igualdad que unifican a los individuos burgueses en una nación son a su vez de naturaleza formal: no se alojan en el vínculo interno de los individuos entre sí sino en sus relaciones externas con la ley y el derecho.

La nación nació en el curso de la lucha de la clase que había adquirido su propiedad (la burguesía) contra las clases o estamentos que habían heredado sus privilegios (los señores patrimoniales, etc.). Conforme a la voluntad de la burguesía, las

contribuciones fiscales debían fijarse teniendo como único criterio el monto de la propiedad, pero a la vez exigía que la exención de impuestos en favor de los estamentos privilegiados fuera abolida. Es en este contexto que Voltaire definía a la nación como comunidad de propietarios.¹³² Se entiende entonces que sólo quien se encargara de financiar a la nación o al estado nacional a través de sus impuestos podía decidir acerca de su destino. De acuerdo con esta concepción la aristocracia debía ser expulsada de la nación, es decir del bloque histórico de la burguesía en ascenso. Se entiende de suyo que los sectores bajos del pueblo que habían sido desposeídos de sus propiedades tampoco podían pertenecer a la nación.¹³³ Estos últimos sectores del pueblo no sólo se caracterizaban por no ser propietarios de sus medios de producción, sino que la revolución burguesa los había liberado además de todas sus tradicionales dependencias personales, de manera tal que se convirtieron en propietarios de su propia fuerza de trabajo. Y es por este lado que aparecían perteneciendo a la nación. Una de las tareas del estado nacional burgués es precisamente la de representarlos como propietarios en ese sentido, esto es, la de proteger la única propiedad que poseen: su fuerza de trabajo. Se puede decir en consecuencia que la nación burguesa es una comunidad formal y abstracta de hombres: formal, porque incorpora a sus miembros sólo en la función de propietarios; abstracta, porque deja de lado las relaciones concretas de producción y las otras determinaciones y funciones sobre las que reposan las dependencias y desigualdades fácticas entre los hombres.

A manera de resumen se puede decir entonces que la nación burguesa tiene una existencia doble: una de tipo formal y abstracta, otra subjetiva e ilusoria. Como realidad en funcionamiento efectivo, es decir objetivamente, la nación es la comunidad formal y abstracta de los individuos burgueses como propietarios libres y ciudadanos con igualdad de derechos. Como ilusión ideológica de una comunidad perfectamente acabada, y en consecuencia subjetivamente, la nación encubre las desigualdades y dependencias fácticas, es decir el carácter clasista de la sociedad burguesa.

De esta manera podemos dar por concluido el objetivo de este capítulo que, ya lo dijimos, era examinar y elaborar conceptualmente el tejido de articulaciones contradictorias que en-

trelaza la ideología nacional con su respectiva base material en la formación social capitalista burguesa.

4. LA NACIÓN COMO SISTEMA DE HEGEMONÍA

a. Nivel de análisis: del mercado nacional al bloque histórico

Queda aún por indagar cómo, de qué manera concreta surgieron las naciones. Planteado ese interrogante queremos sofocar en su origen cualquier sospecha o malentendido que los capítulos anteriores pudieran haber suscitado en el sentido de que, por una suerte de automatismo logicista, sería posible y habría sido nuestra intención "deducir" la nación del movimiento interno del capital.¹³⁴ En otras palabras: la finalidad de este capítulo, cuya gravitación, a pesar de no haberse iniciado con él esta investigación no es ni secundaria ni derivada, es introducir una distinción, por un lado, entre la razón general de por qué surgieron las naciones, y por el otro el modo concreto en que surgieron. El que se haya definido a la nación como mediación y articulación de determinaciones contradictorias no implica en absoluto que, como una especie de *deus ex machina*, esa función abstracta pueda engendrarla verdaderamente. En otros términos: de la forma y función de la nación, por más fundamentales que sean, inferir la existencia concreta de la misma es un procedimiento engañoso y prematuro, que soslaya y deja enteramente de lado el eslabón intermedio esencial, es decir el sujeto actuante, que precisamente por actuar de mediador constituye la clave central para la comprensión de las naciones.

Ese eslabón intermedio, en el que están representadas en términos muy amplios las clases, las fracciones de clase, los grupos sociales, la estructura social y la lucha de clases, configura el objeto de análisis de este capítulo. Se tratará principalmente de evitar, y posiblemente corregir, la concepción "objetivista" de la nación que —a más tardar a partir del escrito de 1913 de Stalin—¹³⁵ se instaló sólidamente y echó raíces profundas en el materialismo histórico. Nos referimos a esa concepción que se caracteriza por dejar de lado los factores subje-

tivos (voluntad política, conciencia nacional) y por acentuar de manera determinista y unilateral el papel del mercado nacional en el surgimiento y formación de las naciones. Esa concepción presupone implícitamente la existencia de una especie de ley del valor actuando en el espacio. Pues bien, ese presupuesto es infundado y merece ser criticado. Alain Lipietz, partiendo de la discusión sobre el "intercambio desigual", le siguió la pista a esa problemática y llegó finalmente a la conclusión de que, por ejemplo, la teoría liberal de las ventajas comparativas en la economía política clásica o las distintas teorías modernas de los "polos de desarrollo" son teorías empíricamente insostenibles.¹³⁶ La conclusión a la que llega Lipietz es que no existe una integración territorial o, más en general, un desarrollo socioeconómico que por sí solo, partiendo únicamente de la dinámica del mecanismo de reproducción económica, abarque e integre espontáneamente, conforme al libre juego de las leyes del mercado, un territorio dado en todas sus partes y en su conjunto de manera equilibrada. Esto no se da ni a nivel internacional ni a nivel nacional.

En otras palabras: sin "intervenciones políticas" no es posible el desarrollo de un mercado "nacional" que se extienda armónicamente por todo el territorio de la nación integrando todas sus partes con igual intensidad y profundidad. Tan sólo esto es ya motivo más que suficiente para cuestionar la validez de la cadena causal, mercado nacional-nación-estado nacional, que conjuntamente con el determinismo económico que ella implica se ha ido estableciendo en el cuerpo doctrinario del marxismo (y no sólo en el de corte estalinista).

El punto de vista que vamos a sustentar está en correspondencia con el que postula E. Terray cuando reclama que el marxismo, en su preocupación por el proceso de formación nacional, debe desplazar el acento, haciendo más hincapié en los "elementos subjetivos".¹³⁷ Sin embargo, tampoco se trata de asumir el concepto burgués de "nación como comunidad de voluntades".¹³⁸ De lo que se trata es más bien de reconstruir teórica y categorialmente la compleja dialéctica entre factores objetivos y subjetivos, relación esta que en el marxismo ha sufrido una desviación en dirección de los primeros. El punto focal del análisis no va a ser —como en el marxismo tradicional— la formación del mercado nacional sino la formación de un sistema de hegemonía o "bloque histórico", retomando aquí

la terminología utilizada por Gramsci para referirse al nivel de articulación orgánica entre los factores objetivos-materiales y los político-ideológicos del devenir histórico, es decir, entre infraestructura y superestructura.

"La estructura y la superestructura —dice Gramsci— forman un 'bloque histórico' [...] El razonamiento se basa en la reciprocidad necesaria entre estructura y superestructura (reciprocidad que es precisamente el proceso dialéctico real)." ¹³⁹

La intención de Gramsci no era analizar las relaciones entre base y superestructura por separado para averiguar así cuál de los dos niveles es el determinante en última instancia. Al introducir el concepto de "bloque histórico" pretendía más bien superar esa separación analítica entre base y superestructura y llegar a una comprensión de ambas categorías como unidad contradictoria y dinámica.

"El concepto de valor concreto (histórico) de la superestructura en la filosofía de la praxis debe ser profundizado ajustándolo al concepto soreliano de 'bloque histórico'. Si los hombres adquieren conciencia de su posición social y de sus tareas en el terreno de la superestructura, esto significa que entre estructura y superestructura existe un nexo necesario y vital." ¹⁴⁰

El acento está puesto inequívocamente en la articulación orgánica y en la mediación entre ambas esferas y de ningún modo en la diferenciación y determinación de una por la otra. Toda formación social concreta es viable solamente con base en la correspondencia, la cohesión y el equilibrio entre esos dos planos de determinaciones opuestas.

"Si la relación entre intelectuales y pueblo-nación, entre dirigentes y dirigidos, entre gobernantes y gobernados está dada por una adhesión orgánica en la que el sentimiento-pasión deviene comprensión y por tanto saber [...] sólo entonces —continúa Gramsci— la relación es de representación y se produce el intercambio de elementos individuales entre gobernados y gobernantes, entre dirigidos y dirigentes, o sea que se realiza la vida de conjunto que sola es la fuerza social, se crea el 'bloque histórico'." ¹⁴¹

Como resultado del proceso de articulación entre infra y superestructura, entre sociedad y estado, entre filosofía y religión, intelectuales y pueblo, gobernantes y gobernados, etc., surge el bloque histórico, es decir se cohesionan y consolida la unidad de la formación social. Cuán estrecha era para Gramsci la reci-

procidad entre ese proceso y el proceso de formación y desarrollo de la nación es posible mensurarlo basándose en el siguiente pasaje:

"También el Borbón representaba un principio ético-político, encarnaba una 'religión' [...] Entonces el nexo real ético-político entre gobernantes y gobernados era la persona del emperador o del rey [...] como más tarde el nexo será no aquel del concepto de libertad sino el concepto de patria y de nación. La 'religión' popular sustituida por el catolicismo (o mejor dicho en combinación con él) ha sido la del 'patriotismo' y del nacionalismo." ¹⁴²

Se comprende entonces que esas reflexiones de Gramsci sean de una importancia considerable como modelo de orientación para el presente capítulo en el que precisamente habrá de examinarse la cuestión de cómo nacen concretamente las naciones.

b. La nación surge con la constitución de la hegemonía burguesa

Ahora es posible responder a la interrogante sobre cuál es el factor decisivo en la formación de la nación. Para ello se requiere indagar sobre la manera en que se constituye el bloque histórico burgués. Y el resultado que se obtendrá es que esto sucede mediante la lucha de clases, mediante la pugna de la burguesía por lograr su hegemonía como fundamento del poder en el estado. El concepto de nación, por consiguiente, parece estar inseparablemente unido al concepto de hegemonía burguesa.

Una precisión. Por hegemonía entendemos la capacidad de una clase o sector social para extender tendencialmente su conducción moral y cultural respecto del conjunto de la sociedad. Hegemonía es la capacidad de articular (subjétivamente) los propios intereses particulares de grupo con los intereses globales (reales o imaginarios) de la sociedad. Un sistema de hegemonía se construye no sólo con base en intereses materiales recíprocos o en la negociación y balance entre intereses materiales más o menos opuestos, sino también —más allá de toda razón instrumental— con base en la fuerza unificadora de lo ideológico, de los afectos, de los anhelos y mitos colectivos, de las herencias étnicas y religiosas, de la necesidad de

identidad, seguridad y recogimiento provenientes de la vida en comunidad, etc. Hacer converger estos múltiples y dispares elementos de un solo haz o subjetividad colectiva, histórica y políticamente eficiente bajo la hegemonía de aquella fracción de la sociedad más apta para ello, es la tarea y la obra del proceso de formación nacional.

El corporativismo es el complemento negativo de la hegemonía en el extremo opuesto equidistante. Se trata de la actitud de una clase o grupo social que se orienta exclusivamente hacia los propios intereses sectoriales y que muestra la incapacidad de definir a partir de los mismos una perspectiva social global que le permita ejercer una conducción cultural y moral sobre los otros sectores populares y nacionales. En ese sentido el corporativismo es una forma de subalternidad. Dicho con otras palabras, es una forma subordinada de integración en la nación.

El devenir de las naciones, por ende, no puede ser remitido mecánicamente al proceso de formación de las burguesías. Lo decisivo para la formación de la nación en el establecimiento de un sistema de hegemonía que trascienda la relación económica de clases. La nación no se constituye a nivel económico sino que se conforma como el eslabón que articula economía, política e ideología. La nación surge en una determinada formación social como resultado de la articulación de los más variados y opuestos contenidos clasistas y elementos ideológicos bajo hegemonía burguesa. Con la nación como mediadora, la dominación económica de la burguesía trasciende y se articula al conjunto de la sociedad. La lucha de clases no es una lucha entre sujetos ya preconstituidos a nivel económico sino que más bien es una lucha entre una clase hegemónica a nivel nacional (o en camino de serlo) y un sujeto constituido sólo en sentido económico corporativo. Por lo tanto cabe destacarlo una vez más: economismo y corporativismo son correlato y consecuencia de una posición de subalternidad social y de una integración subordinada en la nación. Son, respecto de la hegemonía, el reverso de la medalla.

Los conceptos de clase y nación están entrañablemente unidos: clases no pueden existir más que en la nación y en la medida en que se constituyen como clases nacionales, es decir hegemónicas. Pero al mismo tiempo la nación tampoco puede existir antes de que sea erigido un sistema de hegemonía. Am-

bas, clase y nación, están inseparablemente unidas en un mismo proceso de gestación.

Dentro de la misma formación social pueden existir y rivalizar varias ideas de nación. Tal pluralidad refleja en esos casos la heterogeneidad de la sociedad misma, esto es, sus quiebres internos entre las clases, entre los distintos componentes culturales, etc. Cada sujeto social —en la medida en que posee una voluntad hegemónica— aspira a llenar la idea de nación con su contenido específico. Esto, sin embargo, no significa que la nación se asemeje a un recipiente vacío. En todo caso sucede lo contrario: demuestra solamente que la nación no tiene existencia fuera de la lucha por la hegemonía. Lo mismo vale para las clases o sujetos sociales. No hay clases fuera o independientemente de la nación, ni nación fuera de la lucha de clases. Tampoco el estado burgués se sitúa al margen de la sociedad, como mero "comité ejecutivo de las clases poseedoras". El estado tiene sus raíces en la sociedad y se proyecta, extiende y penetra en ella, de modo que estado y sociedad en la realidad no pueden ser separados. Esa conjunción se establece y queda garantizada merced al carácter nacional de la dominación burguesa. Para expresar esa realidad en la discusión actual, recurriendo a Gramsci, suele expresarse el concepto de estado "ampliado" o "integral".¹⁴³

Lo importante en el marco de esta discusión es que ya no se acepta la separación ortodoxa de economía y política. Precisamente porque ya no es posible partir de la supuesta existencia de una clase económica, constituida en una esfera prenatal y prepolítica, se hace obligatorio reconocer que la dominación nacional no es una dominación directa de clase y que por lo tanto tampoco puede ser comprendida mediante su reducción mecánica a una dominación de ese tipo. No existe ninguna nación puramente burguesa en el sentido de que, por ejemplo, el proletariado no pertenezca a ella. En realidad los proletarios también forman parte de la nación, ya sea en su condición de individuos o ciudadanos burgueses o bien como sujetos económico-corporativos. Lo que caracteriza a la nación es su capacidad de "integrar" y cohesionar a todas las clases de la sociedad, ya sea como individuos o colectivamente como sujetos subalternos. Esto la identifica como un sistema de hegemonía. Si no pertenecieran a la nación sectores fundamentales de la sociedad, ésta, como sistema de hegemonía, se encontraría en una

crisis o incluso en descomposición. En todo caso no estaría ejerciendo su función específica. De esa manera se ratifica la tesis anteriormente sustentada: la nación no es un recipiente vacío que pueda ser llenado arbitrariamente con tal o cual contenido clasista excluyente, puesto que, o bien contiene y abarca todos los sectores fundamentales de la sociedad, o simplemente no es.

De ninguna manera se pretende cuestionar aquí la afirmación de que, desde el punto de vista económico, la dominación burguesa es una dominación eminentemente clasista. Pero al analizar la nación se hace necesario concentrar la atención sobre la manera en que esa dominación trasciende y logra la aceptación de las masas. El punto focal del análisis se desplaza entonces hacia el nexo entre la coerción y el consenso, entre la fuerza y el consentimiento voluntario. También en referencia a esto el ejemplo francés de 1789 tiene carácter paradigmático: durante la revolución, el tercer estado tuvo actitudes vacilantes antes de convertirse por autoproclamación en asamblea nacional. La dificultad radicaba en fundamentar jurídicamente que un solo estado contuviera la totalidad de la nación cuando ésta había diputado a los tres. No obstante sucedió que los revolucionarios franceses fácticamente excluyeron de la nación a los otros dos estados. Pero simultáneamente abrieron y ampliaron su propia representación estamental para dar cabida en ella como individuos a los representantes del clero y de la nobleza. Los otros estados se disolvieron y sus miembros se integraron a la asamblea del tercer estado, la que a partir de entonces comenzó a funcionar como representante de toda la nación. Primero fueron los curas patriotas que abandonaron la asamblea de su estado; el resto finalmente les siguió, adhiriéndose al tercer estado, el cual de esa manera efectivamente unificó tras de sí al conjunto de la nación. La expulsión de los estados no burgueses de la representación nacional no fue entonces solamente un acto de fuerza: opresión política, emigración forzada, etc. El tercer estado además absorbió e integró a los otros dos estados en su nuevo concepto de nación. La nación como bloque histórico emergente desarticuló, atomizó y disolvió al antiguo bloque monárquico. Pero al mismo tiempo rearticuló sus componentes aislados bajo un nuevo principio de unidad y comunidad. Exclusión y coerción se

convirtieron así en funciones de una nueva hegemonía y de un nuevo consenso.

La burguesía representa tan sólo una de las clases dentro de la formación social capitalista y tan sólo una pequeña minoría de la población total. A esto hay que agregar que no es ni siquiera homogénea en sí misma sino que constituye una clase dividida por intereses opuestos y por la competencia interna. ¿Cómo llega, sin embargo, a lograr y mantener la unidad de las propias filas y de la sociedad en general? Ésta es la interrogante principal a responder cuando se busca esclarecer las formas y las condiciones que inducen y regulan de manera directa el proceso concreto, real, de surgimiento y formación de la nación.

Una o varias fracciones de las que componen la clase burguesa —merced a su primacía económica, ideológica, política o con base en cualquier otra ventaja en la lucha de competencia— establece su hegemonía sobre el resto de las fracciones de las clases poseyentes y, sobre esa base y por medio de una combinación de consenso y uso abierto de la fuerza, monta un sistema de dominación sobre la sociedad en su conjunto. La unidad y coherencia social se logra a través de un complejo sistema de hegemonía y dominación como resultado histórico de una lucha incesante entre clases y fracciones de clase. La forma más general y estable de ese complejo sistema es la nación. Ésta es a la vez el resultado histórico del desarrollo de las fuerzas productivas en la sociedad y de las relaciones de producción y luchas sociales que tuvieron lugar con base en ellas. Pero la nación no sólo es el resultado de esas luchas sino que, una vez constituida, configura además el marco general de cristalización al cual, en las condiciones de la sociedad capitalista, deben ceñirse esas luchas en el futuro, respetándolo y reproduciéndolo.

Este último punto merece un mayor esclarecimiento. En este contexto, la pregunta a la que habrá que encontrar respuesta es la siguiente: ¿Por qué la nación es efectivamente la forma más general y estable de articulación entre las distintas instancias infra y superestructurales de las formaciones sociales capitalistas burguesas? O, dicho de otra manera, ¿por qué con cada transformación y con cada desplazamiento de la hegemonía en el seno de las clases dominantes no surge y se establece una nación completamente nueva?

La nación y el bloque histórico articulan base y superestructura. Esa articulación estructural de lo económico con lo político-ideológico que, por decirlo así, representa un corte transversal a través de la formación social, implica simultáneamente —y esto facilita la respuesta a la pregunta preliminar— una articulación histórica del pasado, del presente y del futuro de la sociedad respectiva. Es que la "infraestructura" económica puede ser considerada como producto del trabajo social ya realizado, mientras que lo político está relacionado más bien con el futuro (lo ideológico desempeña a su vez un papel de mediador).

Si la nación articula la economía con la política y con la ideología, en consecuencia también establece el nexo y la continuidad entre el pasado, el presente y el futuro. La nación crea continuidad, se construye sobre ella y la presupone. Por su propia naturaleza la nación debe abarcar todo el pasado de una comunidad, incluyendo sus mitos y tradiciones, y debe también brindarle un futuro igualmente unitario. (Aquí es donde lo ideológico desempeña un papel central como mediación.) Si no implicara continuidad histórica, la nación no podría ejercer en absoluto su función específica consistente en hacer de las modernas formaciones sociales capitalistas burguesas configuraciones orgánicamente articuladas y coherentes en sí mismas. Sin unidad y continuidad en la vida nacional en un corte longitudinal a través de todas las etapas de su desarrollo tampoco puede haber unidad entre las distintas instancias de la formación social en el sentido metafórico de una impresión instantánea o de un corte trasversal a través de la misma. La proyección histórica de la nación en un pasado y un futuro excluye la posibilidad de su duplicación o su división. De todo esto se puede sacar la siguiente conclusión: a pesar de que la nación está en proceso de continua transformación en razón de que debe reaccionar a los perpetuos cambios en la relación entre *infra* y *superestructura*, sin embargo permanece siempre idéntica a sí misma. Es que, evidentemente, sólo así puede articular y gestionar los complicados procesos de adecuación del desarrollo económico a los nuevos movimientos y tendencias provenientes del campo político ideológico, y viceversa. La nación inserta todos los quiebres y las transformaciones en un flujo de continuismo. En conclusión, pues, la contradicción entre

ruptura y continuidad es otra de las características que definen a la nación.

La necesidad de continuidad tiene raíces en la matriz temporal del capitalismo. El tiempo capitalista, condicionante del modo específico de historicidad de la nación, es un tiempo lineal, acumulativo y abierto al futuro. Esa matriz no tolera discontinuidades. Determina en cambio la necesidad y la búsqueda de "leyes" y de "finalidad" en la historia que, por esa razón, bajo las condiciones de la civilización capitalista, no puede ser concebida ni comprendida de otra manera. Todo desplazamiento de la hegemonía dentro de la nación debe corresponder o adaptarse a esa matriz del tiempo capitalista, mas de ningún modo puede presentarse como evolución regresiva de la nación; por el contrario, debe aparecer como un avance y contribución en la evolución de la misma hacia un grado superior de integración interna y hacia un fortalecimiento de su particularidad.

Ahora bien, si fácticamente ocurre lo contrario, por ejemplo si el nuevo sistema hegemónico excluye de la comunidad nacional a una porción mayor de la población, o por cualquier otra razón implica una pérdida de identidad nacional, estos hechos deben ser encubiertos y jamás pueden ser reconocidos abiertamente. Mucho menos pueden servir de acto fundatorio para una nacionalidad enteramente nueva, pues ello entraría en contradicción con la matriz temporal que subyace a toda forma de existencia nacional. Inexorablemente sería percibido como involución nacional. Este caso meramente hipotético no debe ser confundido con el de los movimientos "regionalistas", pues éstos, lejos de afirmarse en un quiebre y partir de cero, de un punto inicial situado en el presente, más bien apelan a una identidad ya largamente existente que cabe liberar o desarrollar. Por el contrario, el caso que hemos tratado de esbozar no puede llamarse ni siquiera hipotético, pues es simplemente impensable. Las razones que lo hacen impensable, en cambio, no son tan evidentes, pues están radicadas en las estructuras irreflexivas de nuestra comprensión del tiempo y se cuentan entre las determinaciones básicas del concepto de nación. Por eso merecen una reflexión.

La pregunta con que se iniciaron estas reflexiones estaría contestada, pues a la lógica intrínseca de lo nacional se debe que no haya transformación o ruptura en la historia de la

nación que pueda poner en cuestión su continuidad y su identidad. Es por eso entonces que la nación, a pesar de constituirse como producto de la constitución de un sistema de hegemonía, sobrevive incólume a todos los cambios y vicisitudes que puedan perturbar o incluso alterar sustancialmente el carácter de ese sistema de hegemonía y de aquellos que, como consecuencia, puedan irle sucediendo. La nación establece y delimita el marco general y estable al que todos éstos deben subordinarse: una vez constituida la nación como la forma óptima y más general del sistema burgués de dominación y hegemonía, todos los bloques históricos de la burguesía que la suceden deben respetar y adecuarse a esa forma históricamente cristalizada a pesar de que la infraestructura económica de la formación social capitalista, conforme a su vocación cosmopolita, no se detiene en ese estadio histórico y continúa desarrollándose hasta sobrepasarlo. El punto de congruencia óptimo entre el estadio histórico del desarrollo de las fuerzas productivas y la superestructura político-ideológica adecuada al mismo es bien pronto rebasado. La burguesía se revela incapaz de sustituir la caduca forma nacional de constitución social por una más nueva no obstante sus afanes permanentes en esa dirección por medios pacíficos (desarrollo del derecho público internacional y de las instituciones internacionales) y por medios violentos (política de expansión imperialista).

En los estados formalmente independientes de la periferia capitalista, la contradicción entre base económica y superestructura político-ideológica se pone de manifiesto no sólo a través de las dificultades y de la imposibilidad de mantener bajo control las condicionantes internacionales de la producción capitalista sino también por el hecho de que las propias condiciones nacionales de la misma se sustraen a la influencia del estado nacional. Tal contradicción, que con el transcurso del tiempo se fue agudizando, existió desde el comienzo: mientras en los centros del sistema capitalista mundial se imponía la nación como la forma más apropiada de constitución del nexo social global a la vez que se proclamaba y realizaba el ideal democrático-burgués de la soberanía nacional, simultáneamente esas mismas naciones —en su relación con otras regiones y naciones— se veían precisadas a violar y negar sus propios principios e ideales. Colonialismo, expansión militar e imperialismo se convirtieron en los medios privilegiados para la articulación

y adecuación de la dominación burguesa al carácter crecientemente internacional de la estructura económica capitalista. La burguesía no logró sin embargo refundar su dominación sobre otra base, igualmente general y coherente. A pesar de todas sus deficiencias y de su creciente caducidad, la nación continuó representando el marco de inserción más general y estable de los bloques históricos de la burguesía. El fracaso del fascismo, el fin de la era colonial, la crisis del hegemonismo atlántico de Estados Unidos y, sobre todo, la enorme proliferación de los estados nacionales en la periferia del sistema capitalista dejan al descubierto los límites extremos a que llegar sin poder franquear todos los esfuerzos por desnacionalizar e internacionalizar la forma burguesa de dominación.

c. Nación y mercado mundial

Una nación tiene siempre fronteras, las cuales incluso forman parte de su definición conceptual. En consecuencia, una forma modificada de la interrogante general, esto es, ¿cómo se genera una nación?, sería la siguiente: ¿cómo se generan las fronteras de una nación? Pues bien, esas fronteras están determinadas en una instancia muy general por la infraestructura económica. Sin embargo esto no significa que la formación de una nación —como creen Stalin y Kautsky— sea reflejo de la constitución de un mercado nacional, es decir que entre nación y mercado nacional —aun siendo ésta su base determinante— haya un nexo mecánico. No podría haberlo en la medida en que la nación no tiene sus raíces exclusivamente en la economía nacional. La base económica sobre la que se funda la nación incluye y abarca asimismo el mercado mundial. Esta contradicción básica también forma parte de la definición conceptual de nación. En consecuencia, la dependencia con respecto al mercado mundial no constituye ningún signo específico del subdesarrollo nacional.

En lo que atañe a la incidencia de la "base económica" en la configuración de las fronteras de una nación es preciso recordar una vez más que la nación surge como resultado del establecimiento de un sistema hegemónico burgués. Por consiguiente, a pesar de que las fronteras nacionales están determi-

nadas en última instancia y de manera indirecta por la infraestructura económica, la fijación de su curso concreto responde a factores más políticos que económicos. La base económica proporciona el marco general, los límites absolutos, máximos y mínimos, dentro de los cuales pueden y deben moverse los alcances reales, es decir las fronteras concretas, definitivas, del sistema burgués de dominación y hegemonía. En consecuencia, y por decirlo así, lo sustancialmente nacional en la nación no es el mercado nacional sino la hegemonía burguesa, más exactamente el alcance concreto de la capacidad de consenso y dominación de las fracciones burguesas informadoras de la nación.

Las fronteras máximas y mínimas de la nación —determinadas en última instancia, como ya dijimos, por la infraestructura económica— se abren dejando un campo indeterminado muy amplio de posibilidades intermedias. La concretización final de las fronteras nacionales depende entonces de toda una serie de factores dados: del grado de homogeneidad étnica, idiomática y cultural, de la existencia de experiencias político-estatales comunes, del grado de homogeneidad y dinámica ideológicas heredadas por las clases dominantes. Todos estos factores, sin embargo, tienen que converger de alguna manera en la constitución de una voluntad política y realizarse en un sistema de dominación y hegemonía cuyos alcances serán finalmente los que fijen las fronteras concretas de la nación.

La infraestructura incide —señalémoslo una vez más— en el proceso de formación nacional tanto a través del mercado nacional como por medio del mercado mundial. Retomemos ahora esa contradicción tal cual se manifiesta en la forma de dominación de la burguesía. Ésta se caracteriza porque, por un lado, produce las condiciones generales para el desarrollo de la clase burguesa en su conjunto; pero por otro lado la dominación burguesa es obra directa de una determinada fracción burguesa y en consecuencia aparece mediatizada a través de esta última. Únicamente el libre desarrollo del conjunto de la clase burguesa posibilita el desarrollo de cada una de sus fracciones por separado. Pero sólo mediante la hegemonía de una fracción concreta puede la clase burguesa en su conjunto llegar al poder. Esta dualidad otorga a la dominación burguesa una fisonomía específica que se encuentra reproducida en la nación. En efecto, la infraestructura económica incide de

una doble manera sobre la nación: por un lado, a través del conjunto de la clase burguesa; por el otro, por medio de su fracción hegemónica. De todo esto resulta un marco de determinación doble, un sistema doble de fronteras mínimas y máximas. Para la clase burguesa en general, es decir como categoría económica abstracta, la frontera máxima es el mundo entero. Tal frontera ha permanecido fija desde los comienzos mismos del capitalismo. Por el contrario, la frontera mínima es variable, depende del desarrollo respectivo de las fuerzas productivas y se desplaza de manera constante en dirección a la frontera máxima, sin llegar jamás a alcanzarla.

En lo que respecta ahora a la fracción hegemónica —de cuya capacidad para producir hegemonía, o, mejor dicho, de cuyos alcances o límites dependen directamente las fronteras de la nación— tiene vigencia la misma regla: visto desde un punto de vista puramente económico no es posible establecer el curso definitivo de esas fronteras; solamente el marco general, es decir el alcance máximo y mínimo de las mismas, puede ser derivado de la "fuerza económica" de la fracción hegemónica.

Si se interrelacionan ambos marcos generales de límites máximos y mínimos, el marco correspondiente al conjunto de la clase burguesa con el correspondiente a la fracción hegemónica, se obtiene el cuadro siguiente:

a] Si la frontera máxima de la fracción hegemónica está situada por debajo de la frontera mínima de la clase en general, la nación que de allí resulte no llegará a consolidarse y podrá ejercer tan sólo una soberanía parcial cuando no integrarse totalmente a otra nación, salvo que —y ésta sería la otra posibilidad— factores externos de índole político-económica provoquen una ampliación de la frontera máxima de la fracción nacionalmente hegemónica de tal suerte que sobrepase la frontera mínima de la clase burguesa en general.

b] En lo que respecta a la viabilidad de una nación, el caso óptimo está dado cuando la frontera mínima de la fracción hegemónica coincide con la de la clase en general. En los hechos concretos no es posible una correspondencia absoluta, pues en todo caso siempre podría tratarse de una coincidencia relativa. Es que, como ya lo expresamos, lo que en última instancia decide sobre la viabilidad de una nación no se ubica a este nivel, en el que, por lo demás, tan sólo es posible verificar el marco general. Se puede colegir entonces que lo deci-

sivo es la capacidad político-ideológica de la fracción burguesa que impulsa y promueve el proceso de formación nacional. En este nivel de análisis, en cambio, lo único que puede decirse es que las fronteras de la nación deben superar claramente las fronteras mínimas de la clase en general que están dadas por el desarrollo de las fuerzas productivas.

c) Estas fronteras mínimas se van desplazando en dirección a la frontera máxima de la clase burguesa en general con mayor rapidez de lo que crece la capacidad de ampliar las fronteras de su hegemonía por parte de la fracción hegemónica. Ésta es otra de las consecuencias de la contradicción básica sobre la que está construida la dominación burguesa, dominación que no tiene sus bases en un espacio económico nacional, cerrado, sino que tiene una segunda raíz en el mercado mundial. Esta contradicción conduce inexorablemente a que el desarrollo de la infraestructura económica del capitalismo se distancie permanentemente y cada vez más del desarrollo de su superestructura político-ideológica. Cuanto mayor es la distancia entre infra y superestructura menor es la viabilidad de las naciones, pero al mismo tiempo mayor es la gravitación de las mismas (como forma básica de articulación entre aquellas instancias), pues el derecho público internacional no evoluciona con base en que se independiza de las naciones sino a la inversa, o sea apoyándose en éstas y vigorizando su desarrollo.

De estas reglas generales es posible extraer otra: que las condiciones para la formación de naciones soberanas con cierto grado de viabilidad son cada vez más difíciles. Las nuevas naciones deben satisfacer requerimientos siempre mayores en cuanto a sus dimensiones y a su estabilidad interna y externa para poder afirmarse ante las naciones antiguas que ya lograron su consolidación.

A manera de resumen de todo lo dicho hasta el momento se podría expresar que la base económica influye y actúa sobre el proceso de formación nacional, pero que esa influencia o determinación no es mecánica ni directa sino que aparece mediatizada por la capacidad política e ideológica de la burguesía nacional, o mejor dicho de la fracción burguesa portadora del proyecto de formación nacional. Además ese nexo determinante no debe ser entendido en el sentido de que primero se desarrolla un mercado nacional y que éste posteriormente pone en marcha el desarrollo de la nación. La base

o infraestructura económica no opera ni interviene como mercado nacional en el proceso de formación de la nación sino como sistema complejo de fronteras máximas y mínimas. Y el límite máximo, extremo, de ese sistema está dado ya desde el comienzo del capitalismo por el mercado mundial en su totalidad. Por consiguiente, pretender complementar o completar económicamente la dominación política de la burguesía, el estado nacional, mediante el desarrollo de un "capitalismo nacional" es un afán presente en toda nación joven o en tiempo de crisis, algo que, sin embargo, a largo plazo no puede llegar a realizarse en absoluto, pues contradice la naturaleza misma de la nación.

El marxismo, y la forma en que éste vincula nación con burguesía, fueron objeto central de estudio en la primera parte de este trabajo. A su vez en la segunda parte se intentó definir la naturaleza de la nación burguesa. Ahora, en la tercera parte, nos ocuparemos del tránsito de esa concepción de nación, en la que ésta aparece estrechamente vinculada a la burguesía, a otra concepción cuya característica central es la disolución de ese vínculo.

En la primera parte se hicieron manifiestas las inseguridades y contradicciones del concepto marxista de nación. De aquel carácter contradictorio resultaba la necesidad de abrir los fundamentos de la teoría marxista de la nación para que así pueda desarrollarse y evolucionar. Es lógico y no casual que cuando como ahora se busca una vía para superar las inseguridades y deficiencias ya mencionadas, los autores y enfoques más interesantes y dignos de ser mencionados y discutidos sean aquellos que en su propia formación y búsqueda de identidad teórica y política han recibido fuertes impulsos desde fuera del marxismo.

La otra temática de este trabajo, esto es, el carácter contradictorio de la nación burguesa, fue desarrollado en la segunda parte. Veremos ahora que esas contradicciones generan un espacio de reflexión sobre la posibilidad de un estadio más evolucionado de la nación en el cual ésta aparece dissociada de la burguesía y en donde la conceptualización marxista tradicional pierde por lo tanto su base de sustentación, quedando así superada.

Desarrollo y superación de las naciones, así como desarrollo y superación de la teoría clásica de nación, son dos aspectos inseparables de un mismo fenómeno. De ello se trata en los siguientes capítulos.

Como decíamos, será entonces necesario desplazar el marxismo clásico del centro de nuestro análisis, colocando en su lugar otro

HACIA UNA NACIÓN POPULAR DEMOCRÁTICA

El marxismo, y la forma en que éste vincula nación con burguesía, fueron objeto central de estudio en la primera parte de este trabajo. A su vez en la segunda parte se intentó definir la naturaleza de la nación burguesa. Ahora, en la tercera parte, nos ocuparemos del tránsito de esa concepción de nación, en la que ésta aparece estrechamente vinculada a la burguesía, a otra concepción cuya característica central es la disolución de ese vínculo.

En la primera parte se hicieron manifiestas las inseguridades y contradicciones del concepto marxista de nación. De aquel carácter contradictorio resultaba la necesidad de abrir los fundamentos de la teoría marxista de la nación para que así pueda desarrollarse y evolucionar. Es lógico y no casual que cuando como ahora se busca una vía para superar las inseguridades y deficiencias ya mencionadas, los autores y enfoques más interesantes y dignos de ser mencionados y discutidos sean aquellos que en su propia formación y búsqueda de identidad teórica y política han recibido fuertes impulsos desde fuera del marxismo.

La otra temática de este trabajo, esto es, el carácter contradictorio de la nación burguesa, fue desarrollado en la segunda parte. Veremos ahora que esas contradicciones generan un espacio de reflexión sobre la posibilidad de un estadio más evolucionado de la nación en el cual ésta aparece dissociada de la burguesía y en donde la conceptualización marxista tradicional pierde por lo tanto su base de sustentación, quedando así superada.

Desarrollo y superación de las naciones, así como desarrollo y superación de la teoría clásica de nación, son dos aspectos inseparables de un mismo fenómeno. De ello se trata en los siguientes capítulos.

Como decíamos, será entonces necesario desplazar el marxismo clásico del centro de nuestro análisis, colocando en su lugar otro

marxismo cuyos representantes se caracterizaron por tratar de cuestionar y renovar los paradigmas heredados de la II Internacional. A tales efectos no sólo retornaron a "las fuentes" y trataron de rescatar aspectos de la teoría marxista clásica ya largamente olvidados, sino que además buscaron inspiración e impulsos fuera del marxismo, en las ciencias y corrientes culturales dominantes de la época: Otto Bauer, por ejemplo, en la filosofía neokantiana y en las teorías sociológicas modernas; José Carlos Mariátegui en Henri Bergson (1859-1941) y sobre todo en George Sorel (1847-1922); Antonio Gramsci en el historicismo de Benedetto Croce (1866-1952). Después de un nuevo anquilosamiento del marxismo en la época estalinista, apenas en los últimos años, especialmente en el marco de la actual "crisis del marxismo" se ha ido sedimentando el *humus* del cual parten ahora nuevos impulsos importantes para una teoría de la nación: Nicos Poulantzas y Emmanuel Terray, que ya fueron mencionados en otro contexto, merecen mencionarse en este sentido. Asimismo, para una mejor comprensión de la segunda parte habrá que tomar en cuenta la teoría sobre ideología y populismo de Ernesto Laclau.

I. DE LENIN A OTTO BAUER

En un capítulo anterior¹ ya se ha podido comprobar que la ventaja del concepto leniniano de autodeterminación nacional con respecto a la concepción teórica de Otto Bauer radicaba en vincular el desarrollo de la nación al desarrollo capitalista burgués. De esa manera, a través de su consigna del derecho a la separación estatal, Lenin lograba amoldarse a la tendencia histórica general consistente en la creación y proliferación de nuevos estados nacionales, tendencia manifiesta en un largo proceso que se inicia hacia fines de la primera guerra mundial, que se prolonga hasta la década de 1960 y que se acerca a su fin sólo en la década siguiente.

Sin embargo hubo un problema que tampoco Lenin pudo resolver, a saber, cómo articular la perspectiva socialista-proletaria con la realidad de la nación burguesa. La intención original de Lenin había sido precisamente una articulación o síntesis de ese tipo, pero ésta no pudo realizarse porque la premisa

sobre la cual se basaba, es decir la revolución mundial, no se produjo. Por el contrario, el capitalismo entró en un período de estabilización, en el marco del cual no hubo posibilidad para que —de conformidad con las previsiones de Lenin— los movimientos de liberación nacional de los pueblos de Oriente recientemente alzados en lucha se articularan con una revolución proletaria y socialista triunfante en Occidente. Como bien lo indican Laclau y C. Mouffe, Lenin había elaborado una estrategia general de hegemonía, y en especial de hegemonía socialista, dentro de los movimientos nacionales. Pero ese concepto de hegemonía —continúan los autores recientemente citados— era dependiente de una "situación revolucionaria", de modo que, al iniciarse una fase de estabilización capitalista seguida luego de una abierta contrarrevolución fascista, la concepción de Lenin se derrumbó inexorablemente.

Ahora bien, si se parte de las condiciones de un desarrollo capitalista normal, y no como Lenin del colapso mundial del capitalismo, la teoría de Otto Bauer puede ser el comienzo de un camino para salir del dilema resultante de la escisión entre internacionalismo proletario y nacionalismo antimperialista. Aunque de una manera muy distinta a la de Lenin, también Otto Bauer buscaba la forma de sintetizar o articular los diferentes aspectos parciales que en conjunto constituían el movimiento de protesta de las masas populares. También él se planteaba la cuestión de la hegemonía del proletariado socialista.

Pero, ¿en qué consistían entonces las diferencias? Como ya dijimos, Lenin tomaba como premisa y punto de partida un contexto globalmente revolucionario a escala mundial, dentro del cual la revolución en los países capitalistas avanzados llevaría un contenido proletario, socialista e internacionalista, mientras que en las regiones más atrasadas del mundo su carácter sería burgués, democrático y nacional. Para decirlo una vez más: la articulación entre esos dos procesos tan diferentes estaría garantizada, así lo estimaba Lenin, por la dinámica de la revolución mundial.

La concepción de Otto Bauer era distinta. Según él, la revolución mundial no era una condición previa para que se realizara la síntesis mencionada, puesto que, a diferencia de Lenin, en ningún momento trazaba una línea de división tajante entre los procesos de transformación en esos dos grupos de países.

Bauer caracterizaba la sustancia de todas esas transformaciones mediante el calificativo común de "política nacional-evolucionista" del proletariado socialista. En ambos países las transformaciones por las que él luchaba debían ser de carácter *nacional* (oponiéndose así a las distintas variantes de lo que él llamaba "cosmopolitismo ingenuo"), *evolucionista* (es decir ni conservador ni revolucionario)² y *proletario-socialista* (en lugar de burgués-democrático). Para Lenin —que en esto se ubicaba en la línea del marxismo ortodoxo, clásico— nacional era el carácter de la revolución democrático-burguesa. Otto Bauer, en cambio, disociaba conceptualmente la nación respecto de la burguesía y en su lugar establecía un vínculo entre nación y socialismo, entre nación y proletariado.

"Así como la clase obrera de cada país, cuando más se aproxima al poder, debe adaptar cada vez más en su práctica histórica sus métodos de lucha a las singularidades del terreno de la lucha nacional, también la ideología socialista de la clase obrera, cuanto más cultura asimila, entra en una vinculación cada vez más estrecha con la especial herencia cultural de la nación. No podemos superar esta diferenciación nacional del socialismo sometiendo a los partidos obreros de todas las naciones a la dictadura de un partido obrero nacional que dicte a todos los demás sus métodos de lucha sin consideración por la diversidad nacional del terreno de lucha, e imponga a todos los demás su ideología, sin consideración por la singularidad de su tradición cultural, como un sistema canonizado de dogmas. Pues ése, en rigor, sólo es el intento utópico de imponer una especie de socialismo, que en sí mismo constituye el producto de una especial historia nacional, de una especial peculiaridad nacional, a movimientos obreros de muy distinta historia. [...] La tarea de la Internacional puede y debe ser, no la nivelación de las singularidades nacionales, sino el engendramiento de la unidad internacional en la multiplicidad nacional."³

De esta manera Otto Bauer se distanciaba del curso rigurosamente centralizado de la Internacional Comunista. Pero pese a esto, y a diferencia de la mayoría de los líderes reformistas de la antigua Internacional Socialista, no descartaba el modelo bolchevique por principio y en general, sino que reconocía su razón de ser en el contexto específico de Rusia. Es que al vincular nación y socialismo Bauer abría la posibilidad de diferenciar las estrategias proletarias conforme a la particularidad y a la

identidad de las distintas situaciones nacionales. Si bien, de acuerdo con Bauer, a largo plazo los intereses del proletariado eran los mismos en todas partes, sus tareas políticas eran siempre específicamente nacionales. Los trabajadores necesitaban conocer exactamente las condiciones nacionales e históricas de su lucha, necesitaban conocer la escala de valores, las tradiciones y la estructuración social y política dentro de sus respectivas naciones, necesitaba aprender a tratar y a manejarse con las otras clases y los otros movimientos políticos y sociales para poder así apreciar correctamente los alcances e implicaciones de su propio actuar. Las masas trabajadoras, no sólo sus líderes, debían entonces absorber toda la cultura de su propia nación. La conciencia de clase surgiría sólo en el transcurso y como resultado de ese proceso, y no exclusivamente mediante el estudio y procesamiento de las experiencias internacionales del movimiento obrero.

Aunque así podría parecer, el nexo que Otto Bauer quería establecer entre nación y socialismo internacional no era de tipo meramente instrumental, ni estaba concebido como etapa transitoria que debía ser superada de alguna manera, sino que más bien estaba formulado en términos de contenidos conceptuales, como perspectiva de síntesis a largo plazo.

"En la sociedad capitalista la clase obrera está excluida de la comunidad cultural nacional. Sólo las clases dominantes y poseedoras se apropian de los bienes culturales. El partido socialdemócrata de los trabajadores pretende convertir la cultura nacional —producto del trabajo de todo el pueblo— en propiedad de éste, y unir así al de los connacionales en una comunidad cultural nacional, sólo a partir de la cual se haría efectiva la nación como comunidad cultural."⁴

Aquí se manifiesta claramente la diferencia con respecto a la concepción de Lenin. Para Otto Bauer la nación no es una propiedad de la formación social burguesa sino que caracteriza más bien a la sociedad proletaria socialista. La clase trabajadora, a través de su pugna por el socialismo, tiene por tarea convertirla en una realidad efectiva.

"Pero la clase obrera sabe que dentro de la sociedad capitalista los trabajadores nunca podrán alcanzar el disfrute total de la cultura nacional, a raíz de lo cual se propone conquistar el poder político y traspasar los medios de trabajo de la propiedad privada a la propiedad social. Sólo en una sociedad

basada en la propiedad social y en la producción cooperativa el conjunto del pueblo es llamado a participar de los bienes culturales nacionales, a cooperar activamente en la cultura nacional. Para llegar a ser una comunidad cultural completa y verdadera, que se autodetermina, la nación debe primero convertirse en una comunidad de trabajo.

"Por ello es que la socialización de los medios de trabajo es la meta, y la lucha de clases el medio de la política nacional de la clase obrera."⁵

De estas expresiones se desprende otra diferencia sustancial con respecto a Lenin: Otto Bauer no define la lucha nacional como una lucha por la separación e independencia estatal de una nación oprimida en relación con una opresora. La define, en cambio, como una lucha social por la constitución e integración interna de la nación. No otra cosa es lo que dice de manera explícita e inequívoca en el párrafo siguiente:

"El desarrollo de todo el pueblo hacia la nación no ha de ser obtenido por medio de la lucha con otros pueblos, sino a través de la lucha de clases dentro de la nación."⁶

En esa lucha contra las clases poseedoras de su propia nación, la clase obrera no estaría sola sino en estrecha alianza con los trabajadores de todas las demás naciones. En virtud de esto, Otto Bauer consideraba que existía coincidencia o complementariedad, y no oposición, entre el "internacionalismo consciente" del proletariado y los objetivos y los contenidos de su lucha específicamente nacional.

Mientras que el marxismo tradicional contraponía a la cultura nacional tradicional la cultura internacional del proletariado,⁷ y esperaba que con el socialismo se disolverían todas las diferencias entre las naciones, Bauer, por el contrario, creía que el socialismo iba a destacar aún más la pluralidad nacional en el mundo. Vale la pena citar en extenso algunos de los pasajes más significativos de la obra de Otto Bauer referentes a esta temática:

"Es verdad que el contenido cultural material de las diferentes culturas nacionales será nivelado en la sociedad socialista. Esta labor ya fue comenzada por el capitalismo moderno [...] No hay absolutamente ninguna duda de que el socialismo intensificará de modo descomunal esta tendencia cosmopolita de nuestra cultura, nivelando con rapidez incomparablemente mayor aun los contenidos culturales materiales; que las

naciones aprenderán mucho más aun unas de otras, y que una tomará de las otras lo que corresponde a sus fines. Pero sería precipitado concluir de allí que la nivelación de los contenidos culturales materiales también igualará completamente a las naciones [...] En breve plazo, un déspota consigue crear en su país espacio para nuevas ideas: su capricho de hoy es moda mañana en todos los castillos del país; su voluntad de hoy, ley mañana en el país entero. Con la democracia ocurre totalmente distinto. Lo nuevo sólo consigue conquistar un país democrático cuando se gana a cada uno de los ciudadanos del estado, es apropiado por cada uno y adquirido por cada uno de ellos; sólo por voluntad de millones de individuos se convierte en voluntad global del país [...] Así como ningún individuo anexa de modo simplemente mecánico lo nuevo a su ser espiritual, sino que lo incorpora, lo integra a su personalidad, lo digiere espiritualmente y lo apercibe, tampoco la nación entera adoptará simplemente nada nuevo, sino que al asimilarlo lo elaborará, lo adaptará a su ser y lo modificará en el proceso de su asimilación por millones de cabezas. Debido al gran hecho de la *apercepción nacional*, cada idea que una nación adopte de otra deberá adaptarse al ser total de la nación y ser modificada por ésta antes de ser asimilada. De este modo, las naciones no adoptarán simplemente unas de otras ninguna nueva poesía ni ninguna nueva arte, ninguna nueva filosofía ni ningún nuevo sistema de volición social, sino que siempre y solamente los asimilarán ya elaborados: pero adaptarse a la cultura espiritual existente de la nación significa vincularse, *ponerse al unísono con la historia entera de la nación*. [...]

"Ahora bien, el hecho de que el socialismo autonomice a la nación, haciendo de su suerte el producto de su voluntad consciente, originará sin embargo una *creciente diferenciación de las naciones* en la sociedad socialista, un resaltar más tajante de su peculiaridad, una separación más tajante de sus caracteres."⁸

Bajo el epígrafe "*apercepción nacional del socialismo*" Otto Bauer pone en evidencia con claridad notable el nexo conceptual entre democracia y socialismo, entre progreso social y desarrollo de la personalidad individual. En los próximos capítulos esas vinculaciones serán objeto privilegiado de reiterados análisis. Por el momento, para proseguir con Otto Bauer, queremos tan sólo reiterar lo siguiente: para él la nación no

representaba ninguna etapa transitoria en la historia y menos aún una etapa burguesa. La teoría de la nación como etapa burguesa está íntimamente relacionada con la interpretación del marxismo en términos de una filosofía de la historia, tal como fue llevada a cabo en la II y III Internacional. Marx mismo se había mostrado mucho más flexible a ese respecto (por ejemplo en el capítulo de los *Grundrisse* sobre las "Formas que antecedieron a la producción capitalista", o, sin ir más lejos, en sus artículos sobre Rusia).⁹ Sin embargo, las interpretaciones dogmáticas del marxismo han hecho de él un esquema abstracto, unilineal, de la evolución histórica, conforme al cual todos los países en su desarrollo deben atravesar ciertas etapas predeterminadas. De acuerdo con ese esquema, la nación formaría parte de la fase burguesa, democrática del capitalismo. Aquí se entronca asimismo la idea de que esa etapa estaría ya muy adelantada en los países capitalistas avanzados, mientras que en los países atrasados todavía no se habría completado y en ciertos casos ni siquiera iniciado. A su vez esa concepción lleva, en ambos grupos de países, respectivamente, al "cosmopolitismo ingenuo" y al "nacionalismo ingenuo", fenómenos que Bauer critica en su libro. Este dilema es evitado por Bauer, o por lo menos trata de hacerlo, de la siguiente manera: primero, desacopla la cuestión nacional de la revolución democrático-burguesa; segundo, la transforma en un objetivo estratégico a largo plazo, y, por último, desvía el foco de atención de la independencia política externa del estado nacional para centrarlo en la integración interna, social y sobre todo cultural de la nación; asimismo desplaza el eje de la autodeterminación nacional (en el sentido de Lenin) hacia la cuestión de la hegemonía interna del socialismo, de la lucha antimperialista a la lucha por la democracia.

A grandes rasgos estos puntos esbozan el marco necesario para una teoría (socialista) de la nación adaptada a las condiciones de la época que se inicia en nuestros días y que se caracteriza entre otras cosas por la carencia de una perspectiva revolucionaria del proletariado a escala mundial y por el agotamiento del proceso de fundación de estados nacionales en las regiones periféricas.

2. CRÍTICA DE OTTO BAUER

Estos aspectos positivos en la teoría de Otto Bauer están entrecruzados y combinados con otros que reclaman un examen más crítico y cuestionador. La deficiencia principal de su teoría radica sobre todo en el concepto mismo de nación con que opera.

a. El concepto de nación en Otto Bauer

Al comienzo de su elaboración teórica ya se produce su distanciamiento crítico con respecto al "marxismo vulgar" de la II y luego de la III Internacional. Éste ya comenzaba a registrar rasgos "conservadores" y hasta "arcaicos" —señala Bauer en un artículo sobre Max Adler—¹⁰ debido a que estaba cerrado a los impulsos y a las nuevas nociones provenientes de las ciencias burguesas. Para superar las inclinaciones mecanicistas y economistas de aquel marxismo, Max Adler se había servido de la teoría kantiana. Otto Bauer siguió su ejemplo, sobre todo en los años de juventud en los que escribió su obra principal sobre la cuestión de las nacionalidades. Ambos se rehusaban a seguir aceptando la comprensión de la conciencia en términos de un mero reflejo mecánico de las relaciones materiales de la sociedad. En lugar de eso la integraban en la cadena causal de determinaciones del devenir histórico como momento decisivo, totalizador e inductor de la práctica social. Según esa concepción, la totalidad del pasado histórico y de las relaciones sociales se condensaría en la conciencia de todos los individuos y se transformaría en conciencia colectiva. La posibilidad o precondition de ese fenómeno estaría radicada en el "apriorismo social" [*Sozialapriori*] de la conciencia humana. Pues conciencia sería siempre y a priori conciencia social. Años después, aunque ya se había distanciado parcialmente de Max Adler y de la que fue su posición anterior, Bauer trató de glorificarla y precisarla una vez más:

"Ese carácter social de la acción de la conciencia cognitiva sería la precondition de toda forma de convivencia social y de todo conocimiento social, el apriori de toda experiencia social que no puede ser derivado de ella porque es precisamente lo que hace posible toda experiencia social."¹¹

Estas reflexiones filosóficas sobre teoría del conocimiento

de Max Adler, transferidas por Otto Bauer a su teoría de la nación y combinadas con la concepción materialista de la historia proveniente del marxismo, arrojaron la siguiente conclusión: la nación es lo social y lo histórico en el hombre, es, por así decirlo, la forma de mediación entre la conciencia apriorísticamente social de cada individuo y la existencia histórica concreta de las sociedades humanas. El sedimento o fruto visible de la nación es —siempre de acuerdo con Otto Bauer— el carácter nacional:

“La nación sólo se pone de manifiesto en el carácter nacional, en la *nacionalidad del individuo*.”¹²

En otras palabras: el carácter nacional es el contenido concreto del apriorismo social de la conciencia humana. El carácter nacional representa la orientación volitiva específica de cada nación y se manifiesta en el hecho de que los hombres “al mismo estímulo, externo, reaccionan de otra manera”.¹³ Con esto Otto Bauer resalta una vez más la existencia de la “*apercepción nacional*”: una misma causa tiene en naciones distintas efectos distintos. Es que en el carácter nacional de cada sociedad individual se condensa y aparece representada toda su historia.

“Llegamos así a la definición completa de nación. *Nación es el conjunto de los seres humanos vinculados por comunidad de destino en una comunidad de carácter*.”¹⁴

Este párrafo es central para un examen sistemático de la teoría de la nación de Otto Bauer. En esta definición encontramos dos “*elementos*”: 1] el carácter nacional, que es el producto visible de la existencia nacional; la nación se manifiesta en la “*comunidad de carácter*”; 2] su “*causa*” es el destino o la historia común: por orden genérico o causal, la nación es ante todo “*comunidad de destino*”.

A esos dos “*elementos*” hay que agregar otros dos: la cultura y el origen [*Abstammung*]. Estos son los “*medios*” por los cuales la historia común genera el carácter nacional.

“Tanto la ascendencia común como la cultura común son meramente las herramientas de que se sirve la historia común para ser eficaz, para trabajar en la construcción del carácter nacional.”¹⁵

Con la creciente diferenciación de las estructuras sociales, la comunidad de origen va perdiendo significado y, a la par, la comunidad de cultura se va convirtiendo en el medio principal

de configuración del carácter nacional. Comunidad cultural y comunidad natural no son medios de igual rango. Para Otto Bauer no existe la posibilidad de que una nación se funde sólo en una comunidad natural, sin bases simultáneas en una comunidad de cultura. Mientras que, por el contrario, una comunidad puramente cultural es suficiente fundamento para dar lugar a una nación.

“La mera comunidad natural sin comunidad cultural le podrá interesar a los antropólogos en cuanto raza, pero no forma ninguna nación. Las condiciones de la lucha humana por la existencia *pueden también* generar la nación por medio de la comunidad natural, *pero siempre y en todo caso deben* hacerlo por medio de la comunidad cultural.”¹⁶

Por último, según Otto Bauer y a diferencia de Engels y de Kautsky, el idioma es sólo un “*medio de segundo orden*”.

“Si la cultura común es uno de los medios a través de los cuales hace su efecto la historia común para moldear el carácter nacional, la lengua común es a su vez un medio de eficacia de la cultura común.”¹⁷

Conviene observar en este contexto que Otto Bauer no se limita a enumerar los “*factores*” de la nación, como lo hace Stalin, sino que establece la vinculación entre ellos como partes de un sistema de causa, medio y efecto. En su secuencia sistemática la nación sería entonces, primero, comunidad de destino, luego comunidad de cultura y, por último, comunidad de carácter.

b. *La permanencia de la nación en la historia*

Dentro de ese sistema, la cultura ejerce la función de mediadora. En el pensamiento de Otto Bauer la cultura es la clave central para comprender el devenir histórico de la nación. No otra cosa es lo que se desprende de los pasajes siguientes: “En la sociedad que descansa sobre la *propiedad privada de los medios de trabajo*, las clases dominantes —otroza quienes vivían caballerescamente, hoy los cultos— forman la nación como el conjunto de aquellos en quienes una igual formación, moldeada por la historia de la nación y mediatizada por la lengua unitaria y la educación nacional, engendra un parentesco de caracteres. Pero las amplias masas populares no forman la na-

ción —ya no porque la antiquísima comunidad de ascendencia dejó de encerrarlas con suficiente estrechez; todavía no, porque la comunidad educativa en gestación aún no las abarca completamente [...]

"Así, nuestra búsqueda de la esencia de la nación nos revela un grandioso cuadro histórico. Al comienzo —en la era del comunismo clánico y de la labranza nómada—, la nación unitaria como comunidad de ascendencia. Luego, a partir de la transición a la labranza sedentaria y del desarrollo de la propiedad privada, la escisión de la antigua nación en la comunidad cultural de las clases dominantes por un lado y los tributarios de la nación por el otro, incluidos éstos en estrechos círculos locales, productos en descomposición de la antigua nación. Después, a partir del desarrollo de la producción social capitalista, la dilatación de la comunidad cultural nacional: las clases trabajadoras y explotadas siguen siendo aún las tributarias de la nación, pero la tendencia a la unidad nacional con base en la educación nacional se torna paulatinamente más fuerte que la tendencia particularista de la descomposición de la antigua nación, que descansa sobre una comunidad de ascendencia, en grupos locales cada vez más bruscamente separados. Finalmente, ni bien la sociedad despoja a la producción social de su envoltura capitalista, la resurrección de la nación unitaria como comunidad de educación, trabajo y cultura."¹⁸

Estos pasajes reflejan ciertas ideas muy características de Otto Bauer que vale la pena retener:

1] Dado que la nación como comunidad de carácter requiere ser mediatizada a través de una comunidad de cultura, son las clases o agrupaciones sociales que se apropian de los bienes culturales de la sociedad, es decir las clases dominantes, las que constituyen la nación. Las clases y los sectores que no participan de la cultura dominante no pertenecen a la nación.

2] La tradicional dualidad del concepto de nación que Marx, y sobre todo Engels, definían indistintamente como nacionalidad arcaica o como nación moderna no deja de estar presente también en Otto Bauer, aunque en un contexto diferente. Pues, en efecto, según Otto Bauer habría que hacer una distinción entre las comunidades de carácter en las sociedades comunitarias primitivas, que se constituyen a partir de una comunidad de origen, y las comunidades de carácter en las sociedades divi-

didadas en clases, que son mediatizadas por una comunidad de cultura.

En las sociedades clasistas —prosigue Bauer— pertenecen a la nación sólo aquellas clases que se mancomunan en la comunidad cultural dominante. Pero en la medida en que subsisten y todavía tienen real gravitación los factores étnicos-culturales de la antigua comunidad de origen, también los oprimidos pertenecen a la nación y conforman una unidad con las clases dominantes. Esa unidad en principio está configurada en torno a los restos de una antigua vida nacional en extinción; y sin embargo a través de ella las clases oprimidas pasan a integrar también la nación moderna. De tal manera que, en un sentido, forman parte de la nación moderna, y en otro sentido, no. No pertenecen a ella en la medida en que todavía están excluidas de la moderna comunidad de cultura, y pertenecen a ella porque —según Otto Bauer— entre la antigua nacionalidad, sustentada principalmente en una comunidad de origen, y la nación moderna existe continuidad y no ruptura. Cuando en la Edad Media la antigua comunidad natural de los germanos, basada en las reglas de constitución gentilicias, se dividió en clases poseedoras y clases desposeídas, las primeras heredaron la arcaica comunidad cultural nacional, la vertieron en una nueva síntesis y continuaron su desarrollo. Algo análogo ocurrió luego en el tránsito a la era de la dominación burguesa. Por esa razón Otto Bauer no habla de fundación sino de "refundación" de las naciones modernas.¹⁹ Las clases dominantes son garantes y portadoras de la "permanencia de la nación en la historia",²⁰ según expresa acertadamente George Haupt.²¹

3] Si bien es cierto que Otto Bauer rechaza las concepciones románticas de nación, es decir aquellas que ven en ella una sustancia invariable, un "espíritu popular", y muestra cómo, bajo el influjo de las cambiantes relaciones materiales de producción social, con el tiempo las naciones sufren mutaciones radicales, no menos cierto es que todas esas mutaciones de contenido, conforme a él, estarían conectadas por una misma línea de desarrollo continuado. Otto Bauer explica esa permanencia de la nación en la historia en virtud de ciertas leyes de la conciencia humana.

"Ahora bien, no se me podía escapar que las ideologías de cada nación no sólo siguen obrando en el espacio al ser adoptadas por otras naciones, sino que también continúan viviendo

en el tiempo al codeterminar para todo el futuro el desarrollo de la ideología de la propia nación [...] Este conocimiento, que se apoya en innumerables observaciones aisladas, es meramente una forma especial de manifestación de la ley general de la *continuidad de la conciencia humana*.”²²

Esto nos remite nuevamente al punto de partida. En la teoría de Otto Bauer la nación tiene una doble raíz. Por un lado reviste el carácter de un fenómeno psicológico-natural, en el sentido de que es resultado y producto de esas dos propiedades generales de la conciencia humana que son la individualidad y la continuidad. Estas peculiaridades básicas de la conciencia se manifiestan por separado en cada individuo particular, pero también colectivamente en cada conjunto social.

“Así como la conciencia en general sólo se pone de manifiesto en la conciencia de muchos individuos, la cultura internacional sólo se pone de manifiesto en las culturas nacionales particulares.”²³

La nación queda definida así como la forma más natural de convivencia social. Pero al mismo tiempo Otto Bauer destaca el carácter histórico de los contenidos materiales de toda comunidad cultural. En consecuencia tendríamos entonces, por un lado, la nación, que como forma general permanece invariable a través del tiempo, y, por el otro, historicidad y mutación constantes en cuanto a los contenidos específicos y a la configuración concreta de las naciones. Estos dos aspectos de la teoría de Bauer no se contradicen sino que se complementan mutuamente, pues lo que él entiende por historia cuando se refiere a ella como a la “causa eficiente” de las naciones es la lucha eterna por la existencia de la humanidad con la naturaleza.

“Comprender el surgimiento de la nación, de cada una de las naciones, como un *pedazo de la lucha de la humanidad con la naturaleza*, es la gran tarea para cuya solución nos capacitó el método histórico de Karl Marx.”²⁴

“De tal modo [...] la concepción materialista de la historia puede comprender a la nación como el producto jamás finiquitado de un proceso que se opera permanentemente, y cuya última fuerza motriz son las condiciones de la lucha del ser humano con la naturaleza, las transformaciones de las fuerzas productivas humanas, las modificaciones de las relaciones de trabajo humanas. Esta concepción hace de la nación lo his-

tórico en nosotros [...] Que la peculiaridad personal de cada uno de nosotros se haya ido gestando en la lucha por la existencia de comunidades pasadas hace de nosotros una comunidad de carácter nacional.”²⁵

La nación entonces no emerge de la historia de la lucha de clases sino de la historia de la lucha del hombre por su existencia. Por consiguiente no está ligada a ninguna fase transitoria de la historia humana sino que es el sedimento permanente de la historia en general. Entre la lucha de clases y la nación no habría nexo lógico, necesario. De acuerdo con Bauer la nación nace primeramente lejos de toda lucha de clases, como resultado de la convivencia en las comunidades comunistas primitivas. La posterior división de la sociedad en clases entraña también la división de la nación, su dislocación y su confinamiento a las pequeñas minorías dominantes. Visto desde este ángulo, Otto Bauer está situado de lleno en la tradición que consiste en ver entre nación y lucha de clases una oposición y no una relación de correspondencia. Esto varía —y precisamente aquí radica lo nuevo y más creativo de su contribución— tan pronto como enfoca la relación entre la nación y las clases oprimidas. Ahora sí estima como real la existencia de un nexo entre la lucha por la democratización política y social y el desarrollo y realización de las naciones. Pero inclusive en este contexto comprende esa relación como puramente externa e instrumental. La “causa eficiente” de la nación sigue siendo la historia en tanto que historia de la lucha humana por la existencia. La lucha de clases, por el contrario, sería sólo “un medio” que influye en la nación en cuanto a la consumación de su contenido, pero no en cuanto a su forma misma. La nación no se inició con la lucha de clases ni terminará con ella. Otto Bauer no la conceptualiza como contradicción. En la superación de la sociedad de clases y en el desarrollo de la democracia política y social ve solamente el aspecto de la realización de las naciones, pero no ve en ello el aspecto de la negación y disolución de las naciones (al tema de la dialéctica: realización/disolución de las naciones volveremos más adelante).

Importa mucho hacer constar siempre que sea necesario que Otto Bauer sitúa la “causa efectiva” de las naciones en la lucha eterna de la humanidad con la naturaleza. El hecho de la existencia de las naciones es fundamentado y explicado al margen

de toda determinación social, en virtud de las estructuras de la conciencia humana y de la forma de la pugna con la naturaleza. Sólo el contenido material concreto o el grado de desarrollo de las naciones, pero no lo nacional como forma general, es definido social e históricamente. Los quiebres cualitativos registrados en la evolución de las sociedades humanas quedan fuera del enfoque. En su lugar, Bauer construye una evolución continuada y linealmente progresiva que conecta el pasado en las sociedades primitivas, antigua y feudal, con el presente burgués y con el futuro socialista. Al respecto Anton Pannekoek comenta con incuestionable agudeza crítica:

“Querer reencontrar siempre la nación en todas las comunidades anteriores y posteriores resulta tan artificial como —tal cual lo hacen los economistas burgueses— concebir todas las formas económicas pasadas y futuras como diferentes formas del capitalismo, y considerar que la evolución mundial es una evolución del capitalismo, desde el ‘capital’ del salvaje —su arco—, hasta el ‘capital’ de la sociedad socialista.”²⁶

Otto Bauer complementa este enfoque con otra metodología de tipo historicista: en la búsqueda de los elementos determinantes de la unidad y de la efectividad de la nación en el presente, Bauer retrocede al pasado. Esa “causa efectiva” no la busca en el presente mismo, en las transformaciones contemporáneas de las relaciones sociales y en su modo de funcionamiento sino en la historia. Ahora bien, esa metodología implica que todo paso hacia atrás en el pasado es insuficiente y que forzosamente hay que continuar retrocediendo en busca de la unidad original. Otto Bauer finalmente cree encontrar tal unidad en las tribus germanas. Pero cabe interrogarse: ¿por qué no considerar también a éstas como una mera diferenciación derivada de una nación indogermana de aún más antigua data, puesto que, como dice Kautsky al respecto, es de suponer que “al comienzo” no había unidad sino más bien diversidad,²⁷ y que esas unidades son abstracciones ulteriores en la mente del historiador? Por lo tanto el recurso metodológico a “la historia” en Bauer soluciona la cuestión de una teoría de la nación sólo aparentemente y en la medida en que al pasado histórico se le atribuyen poderes unificantes que se activarían y materializarían por medio de las tradiciones culturales y de la transmisión hereditaria natural. Y precisamente ahí radica el

problema, pues cabe dudar seriamente de que del devenir espontáneo de la historia emerjan tales poderes.

c. ¿Qué diferencia a la nación de otras comunidades de carácter?

Otto Bauer elabora una teoría muy sistemática y sin duda necesaria para la comprensión del fenómeno nacional. Se trata de una teoría sobre las comunidades de carácter y sobre su surgimiento a partir de las comunidades de destino. Pero esto no es todavía ninguna teoría de la nación. La nación indudablemente es una comunidad de carácter, pero no todas las comunidades de carácter son naciones.

“O sea que la nación no es la única comunidad de carácter surgida de una comunidad de destino, sino solamente una de sus formas, y jamás se la puede diferenciar inequívocamente de otras. Incluso es cuestión ociosa averiguar a qué unidades organizativas de los seres humanos, sobre todo antiguas, hay que otorgar el nombre de nación. Las unidades tribales originarias, pequeñas o grandes, de los seres humanos fueron parte de esas comunidades de destino y carácter, y dentro de ellas se transmitían hereditariamente propiedades, costumbres, cultura y dialecto. Ocurría de modo similar en las comunas aldeanas o los cantones [Gau] del campesinado medieval. Otto Bauer encuentra que en la Edad Media, en la época de los Hohenstaufen, la ‘nación alemana’ existía en la comunidad política y cultural de la nobleza alemana. Por otro lado, también la iglesia medieval tenía muchos rasgos que hacían de ella una especie de nación: era la comunidad de pueblos europeos, con una historia común y visiones comunes, y hasta con una lengua común, el latín eclesiástico, que mediatizaba la acción recíproca entre los cultos, el intelecto dominante de toda Europa, uniéndolos en una comunidad cultural.”²⁸

Además de la nación existen entonces muchas otras comunidades de destino y de carácter. Ahora bien, ¿qué es lo que diferencia a la nación de todas ellas? Esa interrogación sobre lo esencial o lo específico de la nación no encuentra respuesta en el sistema categorial de Otto Bauer. Sólo cuando describe el despertar de los “pueblos sin historia” deslinda y elabora lo específico de la nación y de su proceso de nacimiento en la me-

dida en que pone ese despertar en el contexto correcto sumi-
nistrado por el surgimiento y el avance de las relaciones socia-
les de tipo capitalista burgués. Pero opera de una manera muy
distinta cuando se trata de los "pueblos históricos": en sus
consideraciones históricas sobre los alemanes, la comunidad
germánica primitiva, la comunidad caballeresca medieval y la
moderna nación burguesa confluyen, mezclándose y confundién-
dose por entero, sin que los determinantes específicos de la últi-
ma resulten mínimamente elaborados. Bauer no emprende nin-
gún tipo de demarcación categorial de la nación con respecto
a otras comunidades de destino y de carácter ligadas al pasado
medieval o al futuro socialista. De tal manera que no estima
necesario pensar la sociedad socialista como una comunidad
de carácter internacional peculiar.

En opinión de Otto Bauer sólo puede haber comunidades
de destino a nivel nacional o a nivel regional en el seno de la
nación y, en ese caso, como derivados de la descomposición
de antiguas formas de vida nacional. En todo caso su enfoque
no contempla ni posibilita la existencia de comunidades inter-
nacionales de destino y de carácter. La definición anteriormente
citada, y que ahora reproducimos más ampliamente, es muy
clara al respecto:

"Nación es el conjunto de los seres humanos vinculados por
comunidad de destino en una comunidad de carácter. Por *co-
munidad de destino*: esta connotación la separa de los con-
juntos de carácter internacional de la profesión, la clase y el
pueblo-estado, que descansan en la homogeneidad del destino,
y no en la comunidad de destino. El *conjunto* de quienes com-
parten un carácter: esto lo separa de las más estrechas comu-
nidades de carácter dentro de la nación, que jamás forman una
comunidad natural y cultural que se autodetermine y esté de-
terminada por su propio destino, sino que se hallan en estrecha
comunicación con la nación global y por ende también están
determinadas por el destino de ella." 29

En este pasaje Otto Bauer opera sobre la diferente conno-
tación de los vocablos alemanes *Gemeinschaft* y *Gemeinsam-
keit*. El primero significa comunidad en el sentido de colectivo
(humano) vinculado por lazos intrínsecos. El segundo —cuya
transcripción literalmente al español sería igualmente comu-
nidad— remite sin embargo a una propiedad o a un cierto nú-
mero de propiedades en común, pero no denota la existencia

de un colectivo inmanentemente articulado. Con base en esta
distinción Bauer sostiene entonces que a nivel internacional
sólo puede haber *Charaktergemeinschaften*, es decir propie-
dades caracterológicas en común, y *Gleichartigkeit des Schic-
ksals*, es decir similitud de destino; pero de ningún modo pue-
den existir comunidades internacionales. El por qué la iglesia
católica en la Edad Media no habría representado ninguna
comunidad de carácter resultante de una comunidad de desti-
no, es una pregunta que no encuentra respuesta en Otto Bauer;
más aún, en realidad ni siquiera se la plantea. Pues, como se
decía, para éste una comunidad de destino sólo puede existir
en el marco nacional o como residuo de una comunidad nacio-
nal anterior, es decir a nivel regional en el seno de la nación.
Por consiguiente tampoco considera la posibilidad de que en el
socialismo, junto a las tradicionales comunidades nacionales
se desarrollen regional e internacionalmente nuevas comunida-
des de destino y que todas ellas coexistan unas con otras en un
sistema complejo de relaciones multipolares.

Antes de continuar resulta útil hacer un balance de la crí-
tica realizada hasta el momento a la construcción teórica baue-
riana. La explicación de la nación con base en las estructuras
apriorísticas de la conciencia humana, por un lado, y en la
lucha del hombre con la naturaleza (y no en el desarrollo de
la burguesía y del capitalismo), por el otro, tuvo por corolario:
a) la tesis de la permanencia de la nación en la historia, b) la
indefinición con respecto a las diferencias entre la nación y otros
tipos de comunidades de carácter y c) un concepto de sociedad
socialista como comunidad de carácter exclusivamente nacional,
sin nexo ni correlación con otras formas, regionales e interna-
cionales, de vida comunitaria.

d. Sociedad y comunidad

La incapacidad de Otto Bauer para distinguir la nación y las
otras formas de comunidad de destino tiene también mucho que
ver con su concepción de "comunidad", que él definía por con-
traposición al concepto de "sociedad". Esa contraposición se
encuentra en la base de toda su teoría y en especial de la defi-
nición anteriormente citada. El aparato conceptual empleado
requiere en todo caso una mayor disquisición, pues sólo enton-

ces será posible por ejemplo comprender más cabalmente la doble diferencia entre comunidad de carácter en el sentido de la expresión alemana *Charaktergemeinschaft* y comunidad de carácter en el sentido de *Charaktergemeinschaft*, así como entre comunidad de destino [*Schicksalsgemeinschaft*] y similitud de destino [*Gleichartigkeit*]. Veamos entonces los términos en que Otto Bauer fundamenta y contrapone los conceptos de sociedad y comunidad.

“Yo veo la esencia de la sociedad en la cooperación de los seres humanos bajo un estatuto exterior, y la esencia de la comunidad en el hecho de que el individuo, en cuanto a su ser espiritual y físico, es producto de innumerables interacciones entre él y los demás individuos ligados en una comunidad, y por ende forma de manifestación del carácter comunitario en el carácter individual. La comunidad, por supuesto, sólo puede surgir a condición de que esté dado un estatuto exterior —por lo menos la lengua, como nos enseña Stammler—, o sea la sociedad; pero, por otra parte, la sociedad presupone a su vez comunidad, o al menos, como mostró Max Adler, la comunidad de la ‘conciencia en general’.”³⁰

Según Otto Bauer, una sociedad se constituye con base en “normas exteriores”, mientras que una comunidad está formada por individuos vinculados entre sí por una fuerza interior que actúa desde el seno del ser físico y sobre todo espiritual de cada uno de ellos por separado. A diferencia de la sociedad, la comunidad es siempre comunidad de intercambios [*Verkehrsgemeinschaft*], es decir no se basa en el influjo unilateral de la colectividad sobre el individuo particular sino que comprende asimismo los efectos retroactivos en dirección opuesta, con la voluntad del individuo particular como punto de partida. Por esa razón, y en ese sentido amplio, autodeterminación y democracia son atributos sustanciales de toda comunidad y por consiguiente también de las naciones.

“No es la homogeneidad de destino, sino sólo la vivencia y padecimiento comunes del destino, la comunidad de destino, lo que genera la nación. Según Kant, comunidad significa ‘recíproca interacción general’ [...] Sólo el destino vivido en recíproca interacción general, en permanente relación mutua, engendra la nación.”³¹

En consecuencia, cuando Bauer se refiere a los ciudadanos de un estado o a la clase obrera internacional no utiliza las

expresiones comunidad de carácter [*Charaktergemeinschaft*] o comunidad de destino [*Schicksalsgemeinschaft*] sino que habla de sus caracteres comunes [*Gemeinsamkeit ihrer Charaktere*] o de la similitud de destino [*Gleichartigkeit ihres Schicksals*], pues, según él, los ámbitos en que se insertan el ciudadano y la clase obrera, es decir el ámbito de la política y el de la economía, a diferencia de la nación, se basan en normas exteriores y por lo tanto responden a la categoría de “sociedad” y no de “comunidad”.

“De este modo, la nación no existe en virtud de un estatuto exterior, sino que por lógica, y no históricamente, preexiste a todo estatuto.”³²

“Finalmente, el estado es sólo una de las formas de la sociedad, así como el derecho que se apoya en el poder exterior sólo es uno de los tipos de estatuto.”³³

El concepto baueriano de nación no comprende ni se extiende a los ámbitos de la política y de la economía, dado que, en virtud de la definición de comunidad que preside su concepto de nación, únicamente la vida espiritual y cultural puede obrar como mediadora y gestadora de la comunidad y de la nación. Los ámbitos políticos y económicos —en la medida en que trascienden la subjetividad inmediata de los miembros de la comunidad y que poseen una existencia “institucional” relativamente independiente— no son “medios” para la formación de naciones. Al igual que el idioma, constituyen en primer lugar la “sociedad” y, como tal, constituyen un medio para la formación de cultura, y en razón de que de esa manera mediatizan el medio para la formación de naciones, son, en la terminología de Bauer, “medios de segundo orden”. En otras palabras: conforme a la definición conceptual baueriana, los ámbitos de la política y de la economía tomados en sí mismos, como instituciones, no integran la nación o, si la integran, lo hacen en su trasposición subjetiva como cultura política y económica, es decir cuando penetran e implican la conciencia de los individuos determinando así el carácter de los mismos.

En primera instancia Otto Bauer realiza una división tajante entre comunidad y sociedad, luego aísla el ámbito de la cultura respecto de los restantes ámbitos de la realidad social, y por último lo convierte en fundamento de su concepto de nación al definir a ésta como una comunidad de carácter mediatizada por una comunidad de cultura. El resultado de todo esto es

una no menos tajante división entre la nación y el estado, por un lado, y entre la nación y la base económica de reproducción de la sociedad, por el otro. La nación, el estado y —para continuar usando los términos de Bauer— el “espacio económico” son, desde el punto de vista categorial, realidades completamente independientes.³⁴ Ahora bien, todo esto, en nuestra opinión, es erróneo, pues, de acuerdo con el análisis efectuado en la segunda parte de este trabajo, la igualdad ante la ley y la ciudadanía generalizada, así como la generalización de la economía de mercado y la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía, son todas determinaciones teóricas fundamentales del concepto de nación. Naturalmente, una teoría de la nación no se puede agotar con el solo hecho de establecer el nexo que la vincula al origen y desarrollo de relaciones sociales de tipo capitalista burgués: debe asimismo dar cuenta del fenómeno o de la posibilidad de una nación sin burguesía y sin capitalismo. Precisamente éste es uno de los puntos que se cuestiona al marxismo tradicional, desde Marx hasta Lenin, en la medida en que no sólo no cubre esa dimensión sino que además la soslaya totalmente. Es esa la razón por la que pretendemos complementar la segunda parte de este trabajo con una tercera, en la cual otorgamos un espacio particularmente extenso al enfoque teórico de Otto Bauer.

Bauer también incurre, sin embargo, en un error reduccionista cuando separa y excluye de su definición de nación la constitución de la dominación burguesa y del modo capitalista de producción, al que él considera como mero “medio de segundo orden”. Esta reducción condujo, por ejemplo, a que los austromarxistas, discrepando con Lenin, interpretaran el derecho a la autodeterminación de las naciones como derecho a la autonomía nacional-cultural.

La desconexión del ámbito cultural respecto del político y del económico y la equiparación de los intereses nacionales con los culturales son comprensibles si se la coloca en el contexto de la realidad austriaca. Así procede Hans Mommsen cuando acota: “Sin duda alguna esto correspondía a la imagen externa de los conflictos nacionales, los que los problemas de escuela e idioma, en especial el problema de las escuelas nacionales para minorías, desempeñaban un papel central. A la vez, la idea nacional de los alemanes en Austria estaba determinada

en primera instancia por su conciencia de pertenencia cultural e idiomática.”³⁵

Con todo, el esfuerzo de los austromarxistas por aislar los intereses nacional-culturales de los factores económicos y políticos resultó ser poco realista, incluso en el contexto específico de Austria. Es así que, en la medida en que prescriba la autoadministración de los asuntos nacional-culturales con base en la autofinanciación de los mismos, el plan de autonomía elaborado por Karl Renner y Otto Bauer no era apropiado para superar la situación de menoscabo fáctico que habrían continuado padeciendo las nacionalidades económicamente más débiles y por lo tanto no era apropiado para despolitizar y apaciguar los conflictos entre las nacionalidades.³⁶

es Solamente las clases dominantes pertenecen a la nación

La equiparación de nación con comunidad de carácter y la definición de comunidad en tajante oposición a lo que él entendía por “sociedad” son, entre otras causas, las determinantes de que al referirse al medioevo alemán en el periodo de los Hohenstaufen (siglos XII y XIII), Bauer afirmara primero la existencia de una nación alemana y luego viera en los campesinos de aquella época una masa marginal no integrada a la comunidad. Ambas afirmaciones se complementaban, pues sólo si la totalidad histórico-social está condensada y representada únicamente en la comunicación y en los intercambios culturales-espirituales y si el modo de reproducción material no forma parte de esa totalidad, o está integrada en ella como “medio de segundo orden”, sólo en ese caso es posible llamar nación a una comunidad que está constituida exclusivamente por las clases dominantes, mientras que la gran mayoría de la población, que la sustenta con su trabajo, no pertenece a ella.

Bauer entiende a la nación, a la comunidad y en general a la socialización en términos de participación en el producto cultural-espiritual de la historia. Pero precisamente el hecho es que los campesinos medievales “aprendían” muy poco de la historia y aplicaban técnicas de producción anticuadas. Los campesinos de la Edad Media no participaban del nivel técnico-cultural alcanzado por la sociedad o, mejor dicho, la recepción que ellos hacían del mismo era fragmentaria en la me-

dida en que no llegaban a sintetizarlo, generalizarlo o socializarlo. Tampoco aprendían, o aprendían muy poco, unos de otros. Podía suceder que no aprendiera y en consecuencia no aplicara la técnica avanzada de su vecino o que empleara un arado construido con métodos más modernos y que el resto de sus instrumentos y métodos de trabajo siguieran siendo primitivos y tradicionales. Es indudable que en ese sentido, y así lo sostiene Bauer, sólo los caballeros feudales habrían heredado y concentrado los bienes culturales transmitidos por la historia, por lo cual habrían sido los únicos en establecer y garantizar la continuidad de la nación, a pesar de que su cultura era una cultura de ocio cortesano.

Esa separación entre comunidad y sociedad impide que Bauer tenga una categoría apropiada para comprender la totalidad y la unidad de la formación social. Con cierta seguridad se puede decir, por ejemplo, que la formación social medieval no se basaba en la cultura del ocio cortesano, característica de la comunidad caballeresca, sino más bien en el trabajo campesino, a pesar de todo su atraso e incluso de su carácter histórico relativamente regresivo. Si Bauer considera al campesino como una clase marginal, como se diría hoy, no obstante configurar la "base" productiva de la sociedad, era porque, según él, las relaciones materiales de producción de la sociedad se constituían con base en normas exteriores, y por lo tanto tenían lugar fuera de la "comunidad".

Una lectura "entre líneas" del pensamiento de Bauer deja al descubierto el siguiente razonamiento: el campesinado en la Edad Media, al igual que el proletariado en el capitalismo, no forman ninguna comunidad ni pertenecen a ella porque antes del socialismo no puede haber verdadera "comunidad de trabajo". Las clases bajas trabajadoras se integrarán en la sociedad sólo en el socialismo, cuando, como consecuencia de las "múltiples interacciones" [*durchgängige Wechselwirkungen*] entre los trabajadores, la base de reproducción económica de la sociedad se transforme en "comunidad de trabajo" y en comunidad de cultura libre y democráticamente autodeterminadas. En este punto la teoría de Otto Bauer puede ser vista como una temprana versión socialista de las actuales teorías de la marginalidad, propias de la sociología modernista norteamericana. Por eso no es de extrañar la influencia de esa teoría en autores e investigadores provenientes de esa corriente, como

por ejemplo K. W. Deutsch.³⁷ En descargo de Bauer deben ser mencionadas las intenciones perseguidas con su construcción teórica. Como ya hemos expuesto, para él se trataba de establecer el vínculo entre socialismo, nación y democracia. Su mérito histórico es haber acertado en reconocer la relación correcta entre esas tres categorías. A la vez, mediante su teoría Otto Bauer pretendía superar la oposición entre individuo y sociedad, que no sólo había caracterizado al liberalismo burgués clásico sino que había sido retomada por muchos socialistas. Polemizando con nuestro autor, J. Strasser, miembro de la izquierda radical de la socialdemocracia austriaca, afirmaba: "El socialista sólo conoce una soberanía: la del conjunto. Sólo en una programación rigidamente centralizada es posible [practicar] a la larga una política internacionalista."³⁸

Es precisamente para contrarrestar ese tipo de concepción que Otto Bauer se había propuesto elaborar una "doctrina de las formas sociales".³⁹ En su opinión la sociedad socialista no puede ser constituida sobre la base de "normas exteriores". Por esa razón se dedicó a la búsqueda de eslabones o "términos medios" que vinculen por dentro al individuo con el conjunto social, algo que finalmente encuentra en la nación, entendida ésta como comunidad de destino, de cultura y de carácter, habida cuenta de que, en lo que atañe a la nación, la autodeterminación del conjunto se basa en la autodeterminación de cada uno de sus miembros particulares. La intención de Bauer era demostrar que el socialismo no puede ser llevado y hecho plausible al individuo mediante "normas exteriores" al mismo, pues el socialismo, por el contrario, debe emerger de cada individuo y debe ser reelaborado y reproducido existencialmente por éste en un proceso de "apercepción". Motivado de manera directa por la necesidad de encontrar soluciones políticas a los conflictos de nacionalidades en Austria, Bauer, sin embargo, desde un comienzo, concibió su teoría de modo tal que su trascendencia sobrepasara ese estrecho marco.⁴⁰

Su afán era superar la división latente en la tradición marxista entre socialismo y democracia sin recaer en las simplificaciones del parlamentarismo burgués, y su enfoque estaba orientado, al menos ésa era su pretensión, a lograr una comprensión de la democracia que sea diferente de la del formalismo racionalista clásico, no sin antes criticar las concepciones individualistas de la sociedad que están en la base del concepto de democracia

meramente formal. La noción de comunidad de la que se valía para realizar esta operación implica una comprensión nueva —que podríamos llamar “orgánica”— de la democracia y de la autodeterminación en la medida en que por su amplitud abarca todas las formas de democracia, sin excluir las formas “irracionales” e informales de expresión y manifestación de la voluntad popular. Individuo y sociedad no se enfrentan ni se oponen en relación de exterioridad sino que están inseparablemente unidos en una comunidad de identidad nacional. Con ese trasfondo se debe ver el significado central, concebido no sin antes recurrir a Kant, de su concepto de “comunidad”.⁴¹

Así planteadas las cosas se desprende que la incidencia y acción permanentes de cada miembro de la comunidad sobre ella resulta una condición insoslayable e inherente a su definición conceptual. Dicho en otras palabras: una comunidad es una forma autodeterminada de convivencia humana. A su vez la nación es la comunidad en la que la actividad y comunicación internas registran el más alto grado de intensidad, reciprocidad, autosuficiencia y amplitud: la nación representa pues la posibilidad máxima de autodeterminación alcanzable en la convivencia humana. La nación surge así cuando la historia y el pasado común de un pueblo pueden incidir libremente sobre sí mismo. Sólo la historia propia, entendida ésta como comunidad de destino, puede generar la nación, pues —siguiendo el razonamiento de Bauer— cuando la historia de un pueblo ajeno actúa sobre los miembros de otro colectivo humano, éstos no estarían sujetos a la acción de una comunidad de destino: ésta no existiría sino, en todo caso, se trataría a lo sumo de una “similitud de destino”. Al faltar la acción retroactiva, y puesto que una comunidad es producto de un proceso interactivo, esa historia ajena no forma parte de la comunidad de destino propia ni tampoco contribuye a ella. Si bien es parte de la propia historia, no es una historia vivida como comunidad, no pudiendo haber por lo tanto ni comunidad de destino ni tampoco nación cuando se carece de la autodeterminación nacional en sentido amplio: las naciones nacen cuando toman en sus manos su propio destino. Bauer llega finalmente a sostener que sólo las clases autodeterminadas, es decir las clases dominantes, forman parte de la nación.

Sin pretender menoscabar el mérito de sus intenciones, que hasta este último punto cabe apreciar en su justo valor, las

reflexiones anteriores derivan en un resultado sumamente cuestionable. Para apreciar justamente ciertos aspectos de la obra de Otto Bauer habría entonces que trazar una línea divisoria entre su contenido motivacional, por un lado, y las formas y categorías teóricas de las que se vale, por el otro. El uso de esas formas y categorías coexisten con su concepción de la supuesta existencia de la nación alemana en la época de los Hohenstaufen y con sus ideas acerca de la marginalidad de las masas campesinas en el mismo período. Cuando criticamos estas interpretaciones de Bauer pusimos de manifiesto la ausencia de categoría teórica alguna que sea apropiada para comprender los ámbitos de la cultura, de la política y de la economía como partes integrantes de una misma relación, punto de partida apropiado para comprender la formación social como unidad y totalidad. El concepto más apropiado para captar esas múltiples interrelaciones en las sociedades del capitalismo moderno es el de nación. Pero la separación que hace Bauer de “sociedad” y “comunidad” obstaculiza y dificulta la comprensión de la interpenetración y de los condicionamientos recíprocos entre intereses culturales, políticos y económicos y entre conflictos de intereses en el seno de las naciones burguesas. Para precisar y clarificar un poco más esta última afirmación conviene tomar un ejemplo:

“*Muchas oportunidades de trabajo y pan barato* —escribe Otto Bauer— es el objetivo de la política económica proletaria. Los empresarios, por el contrario, aspiran a que los costos de producción de su mercancía sean bajos, y los precios, en cambio, altos. *Fuerza de trabajo barata, precios altos* es el objetivo de su accionar. Por lo tanto, los intereses de los trabajadores están enfrentados, también en este caso, con los de las clases propietarias: una política común para ambos es imposible. Por el contrario, si coinciden aquí los intereses de los trabajadores de las distintas naciones. Tan imposible como resulta que los trabajadores de una nación cualquiera se unan con los empresarios de su nación por una tarifa aduanera, tan cierto es que el obrero alemán o checo y el obrero metalúrgico alemán o checo tienen las mismas exigencias que plantear ante la política económica del estado. Esta coincidencia de intereses económicos obliga ante todo a los trabajadores a luchar hombro con hombro en cuestiones económicas y sociopolíticas contra las clases propietarias de todas las naciones.”⁴²

Aunque estas líneas fueron escritas antes de la primera guerra mundial, resaltan por su candidez en el contexto general de la obra de un analista tan agudo como Otto Bauer, sobre todo si se toma en cuenta que mucho antes ya Lenin había reconocido el fenómeno del "tradeunionismo" en el movimiento obrero, al cual, por otro lado, sometió a una intensa crítica. La integración del movimiento obrero en el estado imperialista por medio de un sistema invisible, casi capilar, de vasos comunicantes, quedó a más tardar al descubierto con la exaltación nacionalista que se apoderó de las masas populares al estallar la primera guerra mundial en 1914. ¿Cómo pudo Bauer subestimar de semejante manera esa posibilidad que en 1906 ya había comenzado a hacerse perceptible? Dos observaciones a ese respecto:

1] La definición baueriana de nación en términos exclusivos de comunidad de cultura, por un lado, y su aislamiento del ámbito de la política y del estado, por el otro, le impidieron comprender que la clase obrera en las sociedades maduras del capitalismo moderno —aunque de manera subalterna— son parte integrante de la nación en la medida en que las funciones hegemónicas del estado burgués llegan hasta ella, la contienen y engloban. Pero además Bauer incurrió en otro error al estimar que en el ámbito cultural no habría relaciones de dominación-sometimiento sino sólo reciprocidad y autodeterminación, es decir pura "comunidad".

2] La definición baueriana de nación en términos exclusivos de comunidad cultural y su escisión del ámbito de las relaciones económicas le impidieron reconocer que, por regla general, la clase obrera —también en cuestiones económicas— se encuentra bajo hegemonía burguesa. Como contrapartida del error que acabamos de mencionar, Bauer incurre en otro complementario, cual es el que consiste en estimar que en el ámbito económico no hay posibilidades de retroacción de abajo hacia arriba y que, por lo tanto, imperan únicamente relaciones de dominación-sometimiento y "normas exteriores". Sintetizando, entonces, según él en el ámbito de la cultura reinaría la armonía nacional, mientras que en el ámbito económico primarían exclusivamente el antagonismo de intereses y la lucha de clases.

Toda la crítica desarrollada hasta el momento puede ser resumida en los puntos siguientes: a] Bauer no concibió la nación en términos de unidad contradictoria entre clases domi-

nantes y dominadas; b] escindió la nación de la lucha de clases y la cultura de la economía y de la política; c] por último llegó a la conclusión de que la nación estaría constituida solamente por la comunidad cultural de las clases "ilustradas".

f. *Carácter nacional, conciencia nacional, sentimiento nacional: sobre la diferencia y contradicción entre las naciones*

Otto Bauer distingue entre carácter nacional, conciencia nacional y sentimiento nacional.

1. *Carácter nacional*: al respecto no hay necesidad de una mayor precisión, pues este punto ya se ha examinado anteriormente en otro contexto. Para los fines de nuestro análisis siguiente nos bastará una breve cita:

"La nación en cuanto comunidad de carácter determina el accionar de cada connacional, aunque éste no se vuelva consciente de su nacionalidad."⁴³

En otras palabras: según Otto Bauer el carácter nacional de un individuo es tanto más puro y genuino cuanto menos conciencia tiene éste de su nacionalidad.⁴⁴

2. *Conciencia nacional*: ésta surge como consecuencia del mero reconocimiento de la mera nacionalidad, del acto de reconocer "la pertenencia a la nación, de la peculiaridad de la nación y de su diversidad con respecto a otras naciones".⁴⁵ Pero a estas alturas resulta pertinente plantear una pregunta cuya importancia resulta evidente, esto es, ¿cómo, en virtud de qué tiene lugar ese reconocimiento? Al respecto Bauer responde:

"El conocimiento de un ser extraño es el presupuesto de toda conciencia nacional [...] El alemán que sólo conoce alemanes y sólo oye hablar de alemanes no puede tomar conciencia de su diversidad con respecto a otras naciones ni tampoco, por ende, de su concordancia con sus connacionales, de su pertenencia a su nación: no tiene conciencia nacional alguna."⁴⁶

Esto significa que, en principio, puede haber carácter nacional sin que haya conciencia nacional, pues ésta, si bien no necesariamente, puede agregarse más tarde. La ausencia de conciencia nacional no implica ni quebranto ni menoscabo del carácter nacional sino que, por el contrario, como ya dijimos, éste quizá puede así crecer aun con mayor libertad y pureza. "Claro que hoy acaso se pueda decir —así completa y precisa

Bauer su afirmación anterior— que todo el que en general pertenece a la comunidad cultural de una nación también es consciente de esa pertenencia. Pero tal propagación de la conciencia nacional es esencialmente un producto de nuestra época capitalista, que con su inaudita riqueza de comunicaciones puso en tan estrecho enlace a las naciones [...] Incluso quien jamás vio cara a cara a un hombre que pertenezca a una nación extranjera aprende a conocer las naciones extranjeras por la literatura y por el periódico, aunque sea en caricaturas; incluso a él le surge del conocimiento de las naciones extranjeras la conciencia de su nacionalidad.”⁴⁷

En virtud de la “inaudita riqueza de comunicaciones”—reconoce aquí Bauer— el capitalismo reduce de tal manera la distancia entre las naciones que el conocimiento de otras naciones y la conciencia de la propia nacionalidad constituyen un hecho corriente. Tal afirmación es incuestionable, pero lo que sin embargo puede inducir a errores es que Otto Bauer no defina la vinculación entre nación y conciencia nacional como componente irrenunciable del concepto de nación. En realidad, ésta es una condición inalienable para la existencia de las naciones, lo cual es una razón más para destacar que, con anterioridad al surgimiento del capitalismo y a la “inaudita riqueza de comunicaciones” que éste trajo consigo, no pudo haber habido naciones.

No hay carácter nacional, ni nación en general, sin reconocimiento de la individualidad y de la diferencia de la propia nación con respecto a las demás. Al sostener que antes de la era capitalista —no obstante carecer de conciencia nacional— existían las naciones, Bauer nos está suministrando una prueba más de que el concepto de nación con el que opera es en parte incompleto y en parte incorrecto. Asimismo, todo esto pone nuevamente de manifiesto que Bauer equipara e identifica comunidad de destino y carácter con nación a secas. No cabe duda que toda nación es comunidad de destino y carácter (en el sentido de la definición baueriana), pero esto no alcanza para definirla, pues la nación entraña una dimensión que va mucho más allá y que alude a su forma y función en el contexto de la sociedad capitalista burguesa. En la teoría baueriana esa dimensión no es apreciada suficientemente en la medida de su fundamental significado y de su real gravitación: nación —según vimos en la segunda parte de este trabajo— puede

haber solamente en un mundo de naciones. Una fuente o raíz de la nación es su universalidad. Su existencia presupone la existencia de otras naciones. El campo de referencias intencionales recíprocas y aquidistantes de las naciones entre sí es el suelo del que éstas extraen y nutren su existencia. Esas referencias son constitutivas de la nación y por lo tanto su gravitación es un atributo más fundamental y anterior de lo que estima Bauer al considerarlas como simples características de una conciencia nacional meramente accesoria.

3. *Sentimiento nacional*: en la concepción baueriana la conciencia nacional se limita al reconocimiento desapasionado de la peculiaridad y diferencia de la propia nación respecto de las otras naciones y no contiene, en principio, determinación emocional y valorativa alguna.

“O sea que la conciencia nacional no significa en modo alguno el amor a la propia nación o la voluntad de unidad política de la nación.”⁴⁸

Pero —prosigue Bauer— hay una ley de psicología que dice que todo fenómeno de conciencia va acompañado de un “tono emocional”.

“La conciencia nacional se convierte en razón determinante del accionar humano debido a que está vinculada con un sentimiento peculiar: el *sentimiento nacional*.”⁴⁹

Este sentimiento implicaría amor hacia la nación propia y desagrado y hasta incluso odio por las otras naciones. Ahora bien, ¿de dónde piensa Otto Bauer que provienen esos dos componentes principales del sentimiento nacional? Veamos primero el amor patrio.

“La nación no es una cosa extraña para mí —escribe Bauer—, sino un pedazo de mí mismo que retorna en la esencia de los demás. Así, la representación de la nación se vincula con la representación de mi yo [...] El sentimiento más fuerte de placer se liga así a la representación de la nación: no es, como a veces se creyó, una real o presunta *comunidad de intereses* con los connacionales, sino más bien el reconocimiento del vínculo de la *comunidad de carácter*, el reconocimiento de que la nacionalidad constituye nada más que mi propia especie, lo que asocia a la representación de la nación un sentimiento de placer y despierta en mí el amor a la nación [...] Y así como aprendo a amar a la nación cuando reconozco en su peculiaridad mi propia esencia, también su historia se me torna

más cara cuando retrayéndome hasta la remota prehistoria creo hallar en sus destinos las fuerzas que grabaron sus rasgos en la esencia de los descendientes de aquellas generaciones lejanas, en mi propia esencia. De este modo, todo aquel romántico placer por lo que pasó hace tiempo se convierte en fuente del amor a la nación." 50

Estas reflexiones sobre el origen del amor patrio se cuentan entre los capítulos más brillantes de la obra baueriana. La orientación psicológico-cultural de su enfoque teórico revela su fructuosidad precisamente en este terreno en el que se trata de apreciar en su justa dimensión los lazos que conectan la identidad individual con la nacional, la propia estimación del individuo particular con su pertenencia y amor a determinada nación. De esta manera Bauer se despoja definitivamente del lastre racionalista-instrumentalista del marxismo tradicional. Pero desgraciadamente esos esbozos tan ricos en implicaciones están integrados en un concepto global sumamente problemático, que se pone rápidamente en evidencia tan pronto como se examina con cierto detenimiento el modo en que infiere la otra componente del sentimiento nacional: el desgrado y el odio por las naciones extrañas.

"La conciencia humana está dominada por la *ley de inercia* [...] Cuando el reconocimiento de la peculiaridad nacional extranjera me afecta de repente y sin estar preparado [...] casi invariablemente va acompañado de sentimientos de *displacer*. Pero aun cuando el reconocimiento del modo de ser extranjero me encuentre preparado y por ende me alegre en un primer momento [...] pronto aquella ley de inercia despertará en mí un sentimiento de *displacer* que radica en el hecho de que la conciencia humana sólo con dificultad, y raramente sin sentimientos de *displacer*, se adapta a una peculiaridad extranjera y asimila nuevas representaciones que contrarían a las antiguas, inculcadas a través de las décadas. Así, es muy frecuente que el reconocimiento de una esencia nacional extranjera vaya acompañado de un sentimiento de *displacer*." 51

Es probable que en la conciencia humana opere una especie de "ley de inercia", pero no entraremos en esta oportunidad en una discusión al respecto. Es posible asimismo que no sólo los individuos por separado sino también comunidades humanas, incluso naciones enteras, estén sujetas a esa ley. Y, sin duda alguna, no deja de ser un mérito que va a la cuenta

de Otto Bauer el haber llamado la atención sobre esos aspectos psicológicos del fenómeno nacional. Sin embargo, esa referencia a la "ley de inercia" no es suficiente para esclarecer las causas del "displacer" y del odio entre las naciones. Y es que existe otra fuente específica del *displacer* que no debe buscarse tanto en la conciencia de la nación como en su realidad objetiva. O sea que también en esto la nación se diferencia sustancialmente de otras comunidades de destino y de carácter. La causa del *displacer* y de la aversión entre las naciones está menos radicada en la percepción subjetiva de las mismas que en el modo objetivo de su existencia, es decir en su forma y función en el contexto de la sociedad capitalista burguesa. Dicho de otra manera: está inscrito en la naturaleza misma de las naciones que se relacionen de manera conflictiva y contradictoria. Ésta es la causa fundamental, y sin embargo Bauer la omite.

Así las cosas conviene pues preguntarse el porqué de tal omisión. Inmediatamente se pueden encontrar dos razones: en primer lugar, porque él no comprende a las naciones a partir de su contexto capitalista burgués, y en segundo término porque —como consecuencia de lo primero—, según él, lo que denotan las relaciones entre las naciones es la diversidad y no el antagonismo o la oposición. La nación, en términos objetivos, es definida como la individualidad y la particularidad históricamente constituidas de una determinada comunidad humana. Bauer no reconoce pues que, ya desde el comienzo mismo de su existencia objetiva, las naciones están intrínsecamente articuladas entre sí en una relación de contradicción y conflicto. A ese nivel "objetivo" no ve más que la diversidad y, en consecuencia, la contradicción y el conflicto deben ser explicados y deducidos a partir de otro contexto, para lo cual recurre a las leyes de la psicología.

Bauer trata de dividir y separar dos aspectos que, en nuestra opinión, son inseparables e indivisibles: la diversidad y contrariedad entre las naciones. La primera sería entonces una característica objetiva de las naciones, en tanto que la contrariedad sería una consecuencia de ciertas propiedades generales de la conciencia humana. A tales efectos Bauer procede por fases: en la primera de ellas separa la nación (el carácter nacional) de la conciencia nacional y sostiene que aquélla puede existir sin ésta; en la segunda fase separa la conciencia nacional del

sentimiento nacional y define a aquélla como el reconocimiento desapasionado de la particularidad nacional cultural, sin mayores implicaciones emocionales ni políticas. Sólo el sentimiento nacional aportaría y entrañaría una valoración emocional de la nación propia y de las demás y sólo en ese momento entraría en juego la "valoración nacional" y, con ella, el conflicto y la oposición entre las naciones, esto es, no ya en el nivel objetivo de la realidad nacional sino en uno mucho más general referente a los modos y a las disposiciones naturales del ser humano. Bauer prosigue su exposición permaneciendo en el mismo nivel en el que creyó encontrar primero la fuente de los sentimientos nacionales, o sea el de las disposiciones naturales del género humano en general, pero afirma ahora que de esa misma fuente emerge otra percepción de la nación cualitativamente opuesta a la "valoración nacional":

"No obstante, el hombre no es solamente un ser cognoscente que se vuelve consciente de su vinculación causal con su nación, sino ante todo un ser volitivo, actuante, que se impone fines y elige medios para estos fines. Ahora bien, este hecho se origina en otra valoración, que entra en disensión con aquella valoración nacional.

"[...] ahora valioso, bueno y justo son, para nosotros, lo que constituye un medio conveniente para determinado fin." Esto es lo que Otto Bauer llama "el modo valorativo del racionalismo".

"Ambas valoraciones se originan en la esencia del ser humano, ambas son igualmente inextirpables [...] Hombres que están fuertemente sometidos a los efectos de la tradición, en quienes las representaciones transmitidas desatan fuertes sentimientos y cuya capacidad de elección sólo consigue contrarrestar débilmente el efecto del sentimiento, se inclinan a la valoración nacional. En cambio, hombres sobrios con fuerte inteligencia y una riqueza sentimental más escasa, espíritus libres con una poderosa voluntad de liberarse del poder de la tradición y elegirse autónomamente el camino, no tienen comprensión alguna de la valoración nacional." 52

Nos parece importante retener —y con esto reiteramos una observación anterior— que, en nuestra opinión, lo que Bauer describe aquí no son más determinaciones de la nación. Ese nivel de análisis ya ha quedado atrás, y el plano en el que

se mueve ahora es el de las cualidades de la naturaleza humana en general.

"Ahora bien, este antagonismo entre valoración nacional y racionalista, operante en cada ser humano, adquiere gran significación social debido a que antagonismos de clase y antagonismos políticos se apoderan de esa disensión de las valoraciones." 53

Sólo ahora, mucho después de haber dejado atrás el nivel de la nación y del carácter nacional, hacen su aparición las clases sociales, la lucha de clases y los antagonismos políticos. La simple valoración emocional se troca entonces en algo bien concreto y consistente: la política. Así las cosas, y según lo afirma Bauer, "la valoración se origina en una voluntad" 54 y de los modos encontrados de valoración resultan políticas nacionales opuestas: la política nacional-conservadora de la burguesía y la política nacional-evolucionista del proletariado. A esta altura del razonamiento baueriano, y a modo de una breve acotación aclaratoria, cabría preguntarse lo siguiente: ¿cómo es posible que del modo racionalista de valoración se derive una política de tipo nacional? Aparentemente se trataría de una contradicción. Y sin embargo Otto Bauer no se contradice. Más aún, desde el punto de vista nacional la política evolucionista del proletariado es incluso la mejor de las políticas en la medida en que, conforme a la definición baueriana, la historicidad y la transformación constante gravitan sobre la nación y determinan su naturaleza con mayor fuerza y vigor que la tendencia a la conservación de su particularidad. Una vez realizada esta breve acotación resulta útil recordar de manera muy sintética los pasos dados hasta el momento: se trató fundamentalmente de reconstruir, etapa por etapa, la separación conceptual que Otto Bauer efectuó de la diversidad y la contrariedad entre las naciones, definiéndolas y explicándolas por referencia a contextos y niveles de análisis cualitativamente diferentes y desacoplados. Esa separación es una de las tantas expresiones y consecuencias de la ya criticada reducción del concepto de nación a una mera comunidad cultural aislada de los ámbitos de la economía, de la política y, en especial, del estado. Ahora bien, ¿qué significa esa separación en términos más concretos?

"Cada nación —escribe Bauer— quiere conservar su singulari-

dad, seguir desarrollando su cultura. Por sí misma esta aspiración no conduce en absoluto a la lucha nacional." 55

En consecuencia, y de conformidad con su naturaleza, la nación, definida como tal por su sola individualidad y particularidad individual, evidentemente no estaría en relación de contradicción con las otras naciones. Esta relación sería de indiferencia, y hasta se podría decir de una manera más estricta que se trataría de una no relación. En ese sentido las naciones podrían desarrollarse y convivir pacíficamente unas con otras. Si no es así, sostiene Bauer, es porque en los estados multinacionales, organizados —como en el caso de Austria— con base en el principio "centralista-atómico", la supervivencia y la evolución de cada nación por separado depende de la distribución del poder político dentro del estado. La cuestión nacional se ve entonces artificialmente politizada, lo cual da lugar por último a que surja el conflicto nacional.

"Sólo la constitución centralista-atómica hace de la aspiración natural de todas las naciones por satisfacer sus necesidades culturales, que en nada afectan a las demás naciones, una lucha de cada nación contra la satisfacción de las necesidades culturales de las demás."

"La lucha de las naciones por la influencia sobre el estado se vuelve ahora necesariamente una lucha de las naciones entre sí." 56

La causa de los conflictos nacionales estaría en la constitución centralista-atómica del estado burgués moderno, la cual estaría caracterizada, por una parte, por la centralización del poder en el estado y, por otra, por la atomización de la sociedad en individuos aislados. Otto Bauer creía que bastaba con suprimir y remplazar esta constitución bipolarizada por una nueva constitución "orgánica" del estado —en la cual las naciones adquieren el estatus de corporaciones autónomas de derecho público con competencia en todos los asuntos culturales propios— para que entonces automáticamente la cultura recupere su autonomía respecto de la política, dejando ésta de incidir artificialmente en la vida de las naciones. La desventaja e inferioridad de este principio austromarxista de la autonomía nacional-cultural con respecto al leniniano ya han sido expuestas en la primera parte de este trabajo. Pero a la vez cabe decir que toda la evolución histórica hasta el presente, empezando con la disolución del estado multiétnico de Austria, ha apor-

tado la prueba irrefutable de ello. En consecuencia no es necesario insistir más en este aspecto. 57

Se trata ahora de examinar las implicaciones que resultan de esta concepción de la nación como mera individualidad cultural, especialmente las ideas sobre la relación del socialismo con la nación que se derivan de ella. Según la opinión de Bauer, lo que define y caracteriza fundamentalmente a la nación es su historia. A su vez, toda la historia de una nación se condensa y pone de manifiesto en su particularidad específica y en su diversidad respecto de las demás naciones. La relación entre las naciones está marcada por la diversidad histórica, cultural y caracterológica antes que por la pugna y el afán de poder político o económico. Exactamente lo inverso es lo que sucede con la relación entre los estados capitalistas burgueses: aquí prevalecen las relaciones de competencia y dominación. Sin embargo, superadas las relaciones burguesas de propiedad y poder, en el socialismo será posible poner a los estados al servicio de las naciones y asegurar, mediante la cooperación y la división del trabajo, la coexistencia pacífica entre las mismas y el continuo desarrollo de su individualidad. La sociedad socialista hará posible ambas cosas: el desarrollo nacional y la cooperación internacional.

"Dividirá a la humanidad en comunidades nacionalmente delimitadas, las que, en posesión de sus medios de trabajo, regularán libre y conscientemente el ulterior desarrollo de su cultura nacional. Pero simultáneamente la sociedad socialista hará efectiva la división internacional del trabajo." 58

"Mediante la división internacional del trabajo, toda la humanidad civilizada se convertirá en un gran organismo, y eso precisamente hará posible la libertad política y la unidad de todas las naciones [...] La distribución política de la humanidad refleja su existencia nacional-cultural [...] Pero el principio de la nacionalidad, que es precisamente un resultado del progreso de la producción colectiva y de la división internacional del trabajo, tiene también sus propias limitaciones [...] La división internacional del trabajo engendrará en la sociedad socialista, por encima de las colectividades nacionales, una estructura social inédita, un 'estado de estados' al que se incorporarán las colectividades nacionales separadas." 59

De acuerdo con Bauer, habría un "principio de nacionalidad" de tipo socialista y otro de tipo burgués. El primero se

realiza bajo la forma del estado nacional, mientras que el segundo implica y reclama la superación de todo particularismo político, y con ello, además, la superación del estado nacional. "El principio de la nacionalidad socialista es la unidad superior del principio de la nacionalidad y de la autonomía nacional."⁶⁰

En otras palabras: en el socialismo, mientras que las naciones perduran, los estados nacionales transfieren paulatinamente parte de su soberanía a un "estado de estados" internacional. Otto Bauer no reconoce oposición alguna entre nacionalidad e internacionalidad, pues en su opinión la competencia y la pugna entre las naciones no son cualidades constitutivas de su naturaleza y por lo tanto pueden ser suprimidas sin anular la existencia de las naciones. Éstas, despojadas de tales trabas, pueden incluso desarrollar su individualidad con mayor vigor y libertad. La intuición de Bauer en esta cuestión es ciertamente formidable y revoluciona radicalmente la comprensión tradicional del marxismo con respecto a la nación y a las relaciones entre ésta y el socialismo, a la vez que rebate esa noción de internacionalidad en la que todas las particularidades nacionales aparecen borradas o niveladas. Su teoría de la "apercepción nacional" muestra que el socialismo debe impregnar y penetrar todo el tejido social, con la consecuencia inexorable de que cada nación lo elabora y asimila de manera distinta. Bauer destaca la idea según la cual el socialismo sólo puede imponerse en correspondencia con el libre desenvolvimiento de la personalidad de cada individuo y de cada nación: si la autodeterminación en libertad y democracia es la condición principal de toda existencia nacional, el socialismo entonces, al constituir al pueblo entero en nación, tiene que insuflar aún más vigor al desarrollo de las naciones.

Resulta imposible desconocer cuán acertadas son estas reflexiones y el valor inapreciable de su aporte, pero —y éste es el aspecto problemático al que se trata de aludir— en lugar del antagonismo absoluto entre socialismo y nación, nacionalidad e internacionalidad, característico del marxismo ortodoxo, Otto Bauer construye un escenario en el que reina la armonía absoluta,⁶¹ cayendo así en el extremo exactamente opuesto. A estas alturas del razonamiento corresponde ahora enunciar la tesis que queremos fundamentar:

a] la naturaleza de las naciones no contempla solamente la

diversidad cultural sino asimismo la pugna y el conflicto político entre las mismas; ambos aspectos, cuyas raíces provienen del concepto mismo de nación, son inseparables entre sí;

b] el socialismo, por ende, entraña tanto el libre desenvolvimiento de la individualidad y diversidad de las naciones, como la superación del conflicto y de la contrariedad entre las mismas: el socialismo implica no sólo desarrollo y realización de las naciones sino también su superación y disolución.

En el mundo capitalista burgués, desenvolvimiento y fusión de las naciones son posibilidades que se excluyen mutuamente: la particularidad nacional puede afirmarse y desarrollarse de dos maneras, esto es, mediante la dominación de otros pueblos y naciones, o bien por medio del aislamiento defensivo y, a largo plazo, regresivo del mundo exterior. Ahora bien, la interrogante es si una vez superada la relación de oposición y contrariedad entre las naciones, el desarrollo de la individualidad nacional estará todavía en contra de un proceso de fusión entre las naciones o si en todo caso el socialismo no habrá de impulsar también el libre desarrollo de las comunicaciones internacionales y, de esa manera, incluso de la autodeterminación a nivel internacional. ¿Cómo es eso de que verdaderas comunidades de carácter sólo pueden existir a nivel nacional? ¿Por qué a nivel internacional, aun en el socialismo, no puede haber más que "similitud de caracteres"? El planteamiento de estas preguntas no transgrede la lógica interna del análisis baueriano, a la vez que la clarificación de las mismas constituye un reclamo inherente al uso de sus propias categorías. De acuerdo con la definición anteriormente citada,⁶² las comunidades de carácter locales y regionales tuvieron que integrarse a la nación porque en esos estrechos marcos tradicionales no pudieron preservar su independencia y su forma de funcionamiento autodeterminado. ¿Por qué no habrá de repetirse en el futuro lo mismo, pero a un nivel superior a escala internacional? Todo indica que en el socialismo las naciones van a poder preservar su libertad y particularidad sólo si participan activamente en la configuración e intensificación de las comunicaciones y del libre intercambio internacionales. Así lo ve el propio Bauer, pero ¿por qué no habrán de poder desarrollarse entonces una o varias comunidades de cultura y de carácter como correlato de ese libre desenvolvimiento de la comunidad internacional de intercambios? ¿Por qué no ha de perder la nación su carácter de

exclusividad, pudiendo formarse a su lado otras formas de comunidad? Otto Bauer no entiende ni explica la vocación totalitaria y exclusivista de la nación a partir de su forma y de su función en el contexto global de la formación capitalista burguesa. En cambio recurre para ello a las leyes naturales de la conciencia humana, llegando, por esta vía, como es obvio, a la conclusión de que el exclusivismo totalitario de las naciones, consistente en no tolerar ni aceptar junto a ella ninguna otra forma de "comunidad", seguirá existiendo igualmente en el socialismo. Nuestra tesis es sin embargo otra: las naciones, por cierto, podrán continuar desarrollando su individualidad, pero deberán despojarse de su pretensión exclusivista totalitaria. Al realizarse plenamente, las naciones se abrirán y disolverán en una pluralidad de formas comunitarias, dando lugar no sólo a un nivel superior de centralización internacional sino también a formas descentralizadas con bases locales y regionales. El socialismo, como supresor de los obstáculos que impiden el libre ejercicio de la autodeterminación, favorecerá el libre desenvolvimiento de las naciones. Pero la democracia y la autodeterminación no van a imponerse sólo en los marcos nacionales sino también en el área internacional, local y hasta en el ámbito personal y familiar de cada individuo en particular, de suerte que junto a las particularidades nacionales se desarrollarán una multiplicidad heterogénea de comunidades de vida en relaciones de reciprocidad multipolar y de cooperación relativamente pacíficas.⁶³ Serán el pluralismo político, económico y cultural, en parte la centralización y en parte la descentralización, pero de ninguna manera la uniformidad, las características de la sociedad socialista.

La búsqueda de una concepción pluralista del socialismo fue el punto de partida de la propuesta teórica baueriana. Esto está fuera de discusión, pero lo que en cambio sí reclama ser criticado es que se haya quedado a medio camino y que a la internacionalidad uniformante de tradición ortodoxa haya antepuesto tan sólo el pluralismo de las naciones, sin llegar a concebir el pluralismo como un principio de convivencia mucho más integral y profundo.

g. Observación final

En tanto que el marxismo tradicional, desde Marx hasta Lenin, esperaba del socialismo la disolución de las naciones, Bauer comprende el socialismo con igual unilateralidad, aunque en sentido contrario, como un proceso de realización de las naciones. Lenin entendía el desarrollo nacional como el proceso de formación de la dominación burguesa, Bauer en cambio cree ver en él un proceso de integración de las masas populares en la comunidad nacional de cultura, es decir como un proceso por el cual el pueblo entero se transforma en nación, a la vez que ésta se democratiza. Para Lenin el desarrollo nacional culminaba con la fundación del estado nacional burgués, mientras que para Bauer se consuma con el establecimiento de una sociedad socialista. Lenin ponía de relieve lo que en la segunda parte de este trabajo se ha convenido en llamar la demarcación externa de la nación, en cambio Bauer resalta su integración interior. Lenin centraba su análisis en torno a la forma y función de la nación en los marcos de la sociedad capitalista burguesa, mientras que Bauer enfoca el suyo a partir del nexo entre nación y socialismo. Lenin y Bauer, cada uno en sus respectivos enfoques, dejaron al descubierto uno de los aspectos que definen la lógica y la dinámica de las naciones, soslayando sin embargo el otro. Ninguno de los dos logró penetrar hasta el núcleo común a cada uno de esos aspectos: su carácter intrínsecamente contradictorio e inacabado. Y de eso se trata precisamente, pues está inscrito en la naturaleza contradictoria de las naciones que el socialismo deba ser concebido como un proceso caracterizado simultáneamente por la realización y la disolución de las naciones.

En la primera parte de este trabajo se había llamado la atención acerca de la incapacidad de la teoría clásica para estimar en lo justo la gravitación central de la nación en la transición al socialismo. Por su parte, la relativa debilidad del enfoque al socialismo. Por su parte, la relativa debilidad del enfoque baueriano en relación con la teoría clásica, en la medida en que desacopla el fenómeno nacional de la burguesía, se revela ahora como una ventaja relativa. Pese a todo, la insuficiencia original de su teoría, que paradójicamente le había permitido reconocer el nexo entre nación y socialismo y de esa manera superar las insuficiencias de la teoría clásica, finalmente termina por cobrar su tributo: Bauer es incapaz de reflexionar

y concebir conceptualmente el proceso de disolución de la nación.

Otto Bauer deduce la necesidad del desarrollo continuado y de la pervivencia de las naciones en el socialismo en virtud de que las desacopla de la burguesía y del capitalismo, vinculándolas a ciertas propiedades generales de la naturaleza humana. Ahora bien, para poder llegar a una comprensión cabal de la función y de las transformaciones de la nación en el tránsito hacia el socialismo conforme a la dialéctica de su realización-disolución, en oposición al procedimiento de Bauer trataremos de fundamentar la posibilidad y necesidad de una "nación sin burguesía", colocando como eje la realidad contradictoria de la nación burguesa. Y esto quiere decir, en buenas palabras, que, como el marxismo clásico, partiremos del nexo causal entre la nación y la sociedad capitalista burguesa, pero con el rasgo distintivo de que la nación será comprendida en su naturaleza intrínsecamente contradictoria, ya que son precisamente esas fuerzas contradictorias las que, actuando desde su seno, la constriñen a continuar una evolución incesante: sólo así surgirá la posibilidad de fundamentar teóricamente el tránsito de la nación "burguesa autoritaria" a la nación "popular democrática".

3. DE LA NACIÓN BURGUESA AUTORITARIA A LA NACIÓN POPULAR DEMOCRÁTICA

La nación burguesa se caracteriza por cumplir la doble función que consiste en homogeneizar y unificar a la población dentro de sus fronteras, por un lado, diferenciándola y demarcándola con respecto a las demás unidades nacionales, por el otro. Hacia dentro, la nación burguesa tiende a eliminar las barreras y los particularismos que separan a los ciudadanos de un mismo estado; hacia fuera, en relación con las otras naciones, apunta a acentuar y cultivar artificialmente las diferencias y los contrastes. El mundo burgués de los estados nacionales se constituye en torno a esa forma específica de articular esas dos determinantes contradictorias de la matriz espacio-temporal capitalista: el universalismo y el particularismo, cuyo origen se remonta al concepto mismo de capital. No hay necesidad de

detenerse a ahondar más en esta cuestión, pues ya ha sido examinada detalladamente en capítulos anteriores.⁶⁴ Lo que ahora interesa señalar es que esas dos tendencias no sólo son contradictorias entre sí, sino que además cada una lo es en sí misma por separado. La contradicción entre universalismo y particularismo que atraviesa y constituye la forma nacional del estado burgués se manifiesta por sobre todas las cosas en que ambas tendencias, en el curso de su evolución, tropiezan con límites infranqueables más o menos ajustados, de modo tal que ninguna puede llegar a realizarse plenamente. Es que:

1] el límite objetivo para la completa consumación del particularismo nacional burgués está dado por la existencia y configuración del mercado mundial;

2] el límite objetivo para la realización de la integración y homogeneización internas de la vida política, económica, social y cultural de la nación está marcado por la estructuración y división de la sociedad burguesa en clases hostiles entre sí.

Si bien el afán permanente de todo movimiento nacional es rebasar esos límites, en los marcos del orden capitalista esto es imposible.

Ad 1

El desarrollo de la particularidad nacional está en contradicción con el mundo restante de naciones y con la existencia del mercado capitalista mundial. Colonialismo e imperialismo presentan el intento de determinadas naciones de articular y conciliar la expansión de su propia particularidad con la tendencia universalista del capital mediante el uso abierto de la fuerza. Esta contradicción, sin embargo, no puede ser resuelta. El capitalismo es un sistema universal y todos los esfuerzos imperialistas por ponerle un chaleco de fuerza, de cualquier particularismo nacional que sea, en el largo plazo están condenados al fracaso. Esto vale a la inversa para los esfuerzos de las burguesías de los países del mundo llamado subdesarrollado que tratan de imponer un capitalismo nacional autónomo. Por cierto, no se puede afirmar que las burguesías dependientes de los países del "tercer mundo" sean antinacionales por definición.⁶⁵ Pero no es menos cierto que su "antimperialismo"

lismo" está sujeto a limitaciones objetivas bien demarcadas, que en mayor o menor medida impiden su realización.

Ad 2

Tampoco las barreras que limitan la democratización e integración internas de la nación pueden ser superadas en los marcos del capitalismo. La división clasista de la sociedad pone límites estrechos a la capacidad de la burguesía para integrar a las masas populares en el sistema hegemónico dominante. La realización de la unidad nacional tarde o temprano se estrella contra la realidad de la dominación y la explotación de clases. La burguesía puede llevar adelante el desarrollo de la nación hasta un cierto punto, pero no más. En consecuencia, bajo la dominación burguesa existe siempre una discrepancia entre la idea y la realidad de la nación. Con el tiempo esa discrepancia tiende incluso a acentuarse, especialmente en situaciones de crisis.

La nación burguesa está ligada siempre a un sistema de hegemonía, más precisamente a la hegemonía de una clase o fracción de clase burguesa. Sin esa hegemonía no puede existir la nación. Pero a pesar de ello la nación no es identificable o asimilable a esa clase o fracción de clase. La nación ciertamente se constituye en torno a una fracción social y a los representantes políticos de ésta, pero jamás es completamente absorbida por los mismos, sino que los trasciende en todo momento. Su existencia es doble: por un lado existe como sistema hegemónico concreto, por el otro como ideal perfecto de comunidad humana portadora de una misión histórica universal. La fidelidad de la población nacional tiene por tanto los siguientes destinatarios principales:

- 1] el jefe de estado o su representante que encarna en su persona el sistema hegemónico respectivo;
- 2] la misión universal inserta en la ideología nacional correspondiente. Por ejemplo, la realización del reino de la razón para los franceses, el desarrollo del espíritu universal para los alemanes, o bien otras misiones de tipo religioso como en el caso de algunos pueblos mahometanos;
- 3] el ideal de nación como comunidad humana perfecta y cerrada en sí misma.

Los representantes del sistema hegemónico pugnan sin cesar para que los otros destinatarios sean identificados con ellos. Sin embargo no logran jamás una absorción completa y definitiva de los mismos. En situaciones de crisis y de tránsito hacia un nuevo sistema de hegemonía, el destino de la fidelidad nacional comienza a diferenciarse y a divergir considerablemente. Finalmente, en períodos revolucionarios la idea de nación termina por articularse con un nuevo sistema hegemónico y con sus correspondientes representantes. De todo esto se colige, en consecuencia, que la idea de nación en términos de comunidad humana perfecta con una determinada misión universal denota una mayor estabilidad y persistencia que la realidad nacional concreta representada en el sistema hegemónico específico. También la misión universal de una nación puede ir variando con el correr del tiempo. Sólo el ideal final subyacente de una comunidad humana cabal permanece constante. Ese desdoblamiento de la nación en una realidad nacional y un ideal nacional es una manifestación más de la estructura clasista de las naciones y de sus contradicciones inmanentes. Además asegura la persistencia de la nación en períodos de crisis profundas, pues cuando la realidad nacional se descompone y desarticula, la nación continúa existiendo como representación ideal. Su continuidad está así asegurada incluso en el caso de una ruptura y transición revolucionaria de un sistema hegemónico a otro. Cada nuevo sistema de hegemonía, para llegar a serlo, debe entroncarse con la "idea" de nación. Ésta garantiza la continuidad de la nación a través de la historia.⁶⁶

Conviene ahora pasar revista sucintamente a lo visto hasta el momento en este capítulo. Primero se examinaron las dos limitaciones inmanentes de todo desarrollo nacional, llegándose a la conclusión de que las clases burguesas son totalmente incapaces de superarlas. La nación burguesa es una realidad nunca acabada que siempre tiende a su cabal consumación y de esa manera termina por trascenderse a sí misma. En efecto, de esa manera termina por trascenderse a sí misma. En efecto, como se verá a continuación, el desarrollo nacional sólo puede ser continuado más allá de las limitaciones de la nación burguesa mediante un movimiento de base, popular democrático y anticapitalista.

En este punto es conveniente hacer ciertas precisiones y disquisiciones aclaratorias. Un movimiento como el mencionado, al igual que la burguesía, tampoco puede superar el primero de

los límites. Es que el afán de realizar plenamente el particularismo nacional —en un sentido estrecho— conduce al callejón sin salida de un utopismo regresivo y aislacionista; tampoco un movimiento popular democrático puede ignorar y dejar de tomar mínimamente en consideración la interdependencia, la división internacional del trabajo y la cooperación en el mundo moderno. Es obvio que no lo pueden hacer las sociedades más avanzadas por sus numerosas y complejas relaciones internacionales, pero tampoco los países mantenidos económicamente dependientes y subdesarrollados. Un antimperialismo radical hasta sus últimas consecuencias es, por eso, una construcción utópica y engañosa que, por un lado, ni la burguesía ni el movimiento popular pueden realizar plenamente y, por otro, se presta muy bien a servir de vehículo para todo tipo de despotismo o burocratismo de estado. El nacionalismo antimperialista —convertido en programa— lleva al fracaso y a la restauración burguesa o al despotismo de estado.

En un futuro socialista democrático, el destino de las naciones sería entonces muy incierto; mejor dicho, las naciones no tendrían ningún tipo de futuro si la defensa de su autonomía y particularidad con respecto a otras naciones fuera el único criterio definitorio de su existencia. Por otra parte, si éste fuera el único criterio, habría que concluir, además, que las burguesías —especialmente en los países dependientes— prácticamente nunca habrían sido nacionales. Pero no es así: preservación y defensa de la autonomía nacional, con referencia al mundo exterior como criterio y condición básica de la formación de la nación, deben ser doblemente relativizadas, en primer lugar porque tanto para la burguesía como para el movimiento popular es imposible realizarlas de manera total y definitiva, y en segundo lugar porque no configuran la única condición. La integración, el consenso y la hegemonía en su interior constituyen la otra condición básica para la existencia de las naciones. Y es precisamente ésta la condición o cualidad de la nación que posibilita su pervivencia y continuación en el socialismo.

Examinemos más de cerca todo esto. Ya se ha señalado anteriormente que, también en este aspecto, la capacidad burguesa para llevar adelante el desarrollo de la nación es muy limitada. Para la burguesía esa capacidad tiene límites muy ceñidos en lo que atañe a ambas condiciones básicas de la exis-

tencia nacional en general. Por el contrario, el movimiento popular está limitado en sólo uno de los aspectos: el que se refiere a su posibilidad y capacidad de impulsar al particularismo nacional. También él se enfrenta, en su actitud antimperialista, con barreras objetivas infranqueables; pero no ocurre lo mismo en cuanto a su capacidad democrática. Para el movimiento popular esta última es ilimitada por definición; desde luego, siempre y cuando y en la medida en que se trate efectivamente de un movimiento de las masas populares "desde abajo". Por lo tanto —y esta es la conclusión central de este capítulo— el movimiento anticapitalista, popular y democrático puede pugnar con éxito por el desarrollo continuado de la nación y la efectiva realización de sus ideales más allá de los límites burgueses. En resumen: la tesis sostiene que, en virtud de la naturaleza contradictoria de la nación burguesa y de las estrechas fronteras que limitan objetivamente sus posibilidades de desarrollo, es dable inferir a partir de ella la posibilidad práctica y teórica de la nación popular democrática, conllevada y constituida por la hegemonía de un movimiento popular democrático de base.

Tomando como punto de partida la nación burguesa existente, sin omitir —como Otto Bauer— el nexo constitutivo entre la nación y el capitalismo, es posible definir los objetivos y fundamentos de una nación democrática alternativa, que implique y contenga tanto elementos de continuidad como de ruptura. Pero todo esto bajo una condición: el tránsito de la nación burguesa autoritaria a la nación popular democrática exige que el eje de esa transición se defina con preferencia en torno a los objetivos internos de la integración económica, política y cultural de la nación antes que en torno a la defensa del particularismo nacional con respecto al mundo exterior. El establecimiento de la igualdad y la integración social, del consenso popular y de la democracia integral es la única perspectiva realista de largo plazo que puede darse a la lucha nacional, a la vez que es la única que está de acuerdo con la ética internacionalista y humanista del socialismo.

Ésta es una visión diferente de la relación entre nación e internacionalismo. La ortodoxia marxista de Kautsky y Lenin a este respecto resultaba de identificar nación con burguesía. Si se desplaza el eje determinante de la formación de naciones del mercado nacional interno, como sucedía en las versiones

objetivistas de Kautsky y Lenin, al de la constitución de un sistema hegemónico articulador de los elementos objetivos y subjetivos de la formación social concreta, es posible fundamentar teóricamente la posibilidad de una nación no ligada a la burguesía. Habiendo llegado a tal conclusión se está entonces en condiciones de definir el internacionalismo a partir de lo nacional y no desde su negación o disolución.

Una de las tesis centrales de este libro —cabe recordarlo en este lugar— consiste en no considerar la existencia de un mercado nacional como "causa" inmediata de la existencia nacional y en no tratar a ésta como el resultado de un proceso objetivable de crecimiento orgánico, cuasi naturalista, a partir de la infraestructura económica de la sociedad. En su lugar se definió el surgimiento concreto de las naciones en conexión con el establecimiento de un sistema de hegemonía burguesa, de suerte que la capacidad de la burguesía para formar una nación se puede medir por su capacidad de "articular" (en el sentido que Laclau le atribuye a este término) todas las contradicciones que atraviesan las sociedades capitalistas modernas: primeramente, y de manera muy general, las contradicciones entre infraestructura económica y superestructuras político-ideológicas, entre el particularismo y el universalismo de la matriz espacio-temporal capitalista, entre proletariado y burguesía, entre los sectores sociales ligados a la dinámica capitalista y aquellos de origen no capitalista, etc. Esas contradicciones no se resuelven sino que continúan existiendo por la forma nacional de constitución del mundo de los estados burgueses y en ella. La nación es la manera específica en que esas contradicciones se articulan.

Cuando se enfrenta al orden capitalista burgués a los efectos de fundar una nueva hegemonía, el movimiento popular pugna por rearticular sobre nuevas bases todas las contradicciones existentes en la formación social. Esa lucha por la desarticulación del antiguo sistema hegemónico y la rearticulación ^o de sus componentes contradictorios en torno a un nuevo sistema hegemónico puede ser caracterizada como una lucha entre la nación burguesa autoritaria y la nación popular democrática. En ese sentido la izquierda socialista y democrática es portadora potencial de un modelo alternativo de nación. En la medida en que aspire a la hegemonía dentro del conjunto de la sociedad, estará empeñada en cuestionar la legitimidad de la nación bur-

guesa autoritaria y en articular un proyecto propio de nación, más avanzado y homogéneo, con participación popular, basado en el consenso activo de las mayorías nacionales. Esa lucha se dirige entonces contra las limitaciones y carencias de la nación burguesa realmente existente, pero sería una simplificación pretender definirla como una lucha entre un proyecto nacional y otro no nacional:

1] La nación no remite a un origen mitológico a recuperar y tampoco es una sustancia a defender o restaurar sino un horizonte en construcción. La nación no es una esencia ahistórica penetrada desde fuera y traicionada desde dentro. La lucha entre el proyecto popular democrático y el burgués autoritario de nación no es una lucha entre un "adentro" y un "afuera", no es una lucha por "liberar" una sustancia nacional preexistente de una dominación externa a la misma sino que es una lucha por redefinir los términos y las condiciones de su existencia interna y de su inserción en el mundo exterior.

2] Los modelos burgués autoritario y popular democrático de nación están íntimamente interrelacionados. La nación popular democrática no puede constituirse y desarrollarse al margen o paralelamente, es decir en relación de exterioridad con respecto a la nación burguesa realmente existente. El paso de la una a la otra no puede producirse bajo la forma de un choque frontal, como por ejemplo entre dos ejércitos nacionales enemigos, o en términos de un "asalto al poder". Antes de constituirse, o en el proceso mismo de su constitución, la nación popular y democrática debe desarticular a la nación burguesa existente. El tránsito de un modelo de nación al otro se produce como un proceso de desplazamiento interno de la hegemonía de un sujeto social a otro. Articulación de un nuevo sistema hegemónico y desarticulación del viejo son dos procesos inseparables e impensables el uno sin el otro.

La democracia entendida como lucha por la constitución y expresión orgánica del consenso popular, de la voluntad nacional y popular, es una figura central en ese doble proceso. A la manera de un sistema de vasos comunicantes, la democracia manifiesta el pasaje de un sistema hegemónico a otro. Ella representa el principio político-ideológico sin el cual la desarticulación del antiguo sistema hegemónico y la rearticulación de la totalidad social sobre nuevas bases serían imposibles.

Damos fin aquí a nuestras reflexiones respecto de una defi-

nición positiva del concepto de nación que iniciáramos con la pretensión de cubrir los vacíos dejados por las definiciones tradicionales del mismo. El caso latinoamericano brinda a continuación la posibilidad de mostrar una vez más dónde radican los límites para una aplicación práctica de la conceptualización clásica, así como las perspectivas que se abren a partir de la revisión crítica formulada a lo largo de este trabajo.

4. DE LA LIBERACIÓN NACIONAL A LA HEGEMONÍA NACIONAL

De aquí en adelante nos ocuparemos de América Latina por tratarse de una realidad ante la cual quedan al descubierto —tal como se ha visto en el capítulo sobre Lenin— aún más nitidamente que ante la asiática o la europea las lagunas y los límites de la tradicional concepción marxista de la problemática nacional.

a. La cuestión nacional en América Latina

El origen y el desarrollo de las naciones fueron considerados por Marx como un proceso “de abajo hacia arriba”. Impulsos y determinaciones en el sentido contrario fueron subestimados o descuidados. Esta actitud se desprende de aquella concepción que ve en el estado burgués un simple reflejo o instrumento de las relaciones sociales, una concepción que —como bien señala Carlos Franco— se correspondía, en parte, con la realidad europea que sirvió de contexto al surgimiento del marxismo.⁶⁸

Esa concepción de la nación podría calificarse, en ese sentido, de “eurocéntrica”, aunque —como ya lo hemos señalado— su aplicación al caso europeo también plantea serios problemas. Con todo, esa concepción teórica contribuye sin duda a esclarecer, si no todo, por lo menos algunos aspectos fundamentales de las naciones europeas, no pudiendo afirmarse lo mismo, con igual seguridad, para el caso de las naciones latinoamericanas, ya que esa concepción deja las especificidades del origen y desarrollo de éstas completamente en tinieblas. Como muy bien lo observa Franco, también en Asia se desarrollaron los movimientos de liberación nacional “de abajo hacia arriba”

en la medida en que tuvieron su origen en la sociedad nativa y se dirigieron contra el estado colonial. Por el contrario, en aquellos países de América Latina que, por haber logrado su independencia nacional muy tempranamente, no sufrieron opresión colonial por parte de ningún estado capitalista moderno, el proceso de formación nacional tomó en lo fundamental el rumbo opuesto. La independencia política estuvo, en estos casos, en el comienzo del desarrollo nacional. Las modernas naciones latinoamericanas tienen su origen en los estados formalmente independientes surgidos con posterioridad a la emancipación de España. Sus fronteras coinciden en mayor o menor medida con las unidades administrativas de la época colonial. Estos jóvenes estados fueron constituidos y dominados por pequeñas élites oligárquicas con escasa base social de apoyo y prácticamente ningún arraigo nacional (nótese que las élites, que después de largas décadas de guerras civiles terminaron por imponerse, denegaban tanto la herencia indoamericana como la española). A eso se refieren Cubitt y Cubitt en *Journal of Area Studies* cuando escriben:

“Antes de la independencia, la conciencia política, suponiendo su existencia, estaba concentrada a nivel parroquial o municipal o quizá provincial. El simple hecho de que las fronteras a comienzos del siglo XIX antes que responder a unidades nacionales orgánicas más bien tendían mecánicamente a continuar las divisiones administrativas de la colonia es una prueba de la relativamente poca relevancia del ‘sentido de identidad nacional’ a la hora de la independencia. La conciencia o identidad nacional de los iberoamericanos fueron condiciones creadas posteriormente a la creación de los estados territoriales y, en medida considerable, productos ellas mismas del estado.”⁶⁹

Ahora bien, según la concepción marxista tradicional, la dinámica nacional, partiendo de la “sociedad burguesa”, se dirige unilateralmente hacia la formación de un estado nacional independiente. La meta final que da sentido a todo movimiento nacional sería entonces, de acuerdo con esta concepción, la liberación y la autodeterminación nacional tal como fueron precisadas e interpretadas por Lenin, es decir en términos de separación estatal y fundación de un nuevo estado nacional independiente. El desarrollo nacional tendría una orientación separatista y diversificadora. El particularismo nacional sería, a

largo plazo, el rasgo esencial y el principal determinante de ese tipo de desarrollo.

Si bien no es incorrecta o inapropiada, esa perspectiva, confrontada a la realidad específica latinoamericana, resulta ser por lo menos incompleta e insuficiente para comprender el fenómeno nacional en su totalidad: en América Latina, donde la independencia estatal no se ubica al final sino al comienzo del proceso de formación nacional, la orientación fundamental de este proceso se opone diametralmente al paradigma marxista tradicional. La nación o la nacionalidad no son aquí datos a priori sino más bien fin y objetivo aún no alcanzados en un proceso "de arriba hacia abajo" todavía inconcluso.

Dada la heterogeneidad étnico-cultural, económica y social de las jóvenes repúblicas latinoamericanas, éstas, desde un comienzo, estuvieron empeñadas en consolidar sus frágiles instituciones políticas, surgidas de las guerras de independencia y de las convulsiones que le sucedieron, mediante el desarrollo, a posteriori, de una base sociocultural estable y relativamente homogénea y la determinación de sentido o destino histórico legitimante.

El punto más débil, y por tanto el objetivo principal de las clases burguesas en América Latina ha sido siempre, y sigue siendo, la constitución de un sistema hegemónico estable que les garantice la dirección política e ideológica sobre el conjunto de la nación. Para lograr ese fin y compensar su debilidad interna, las clases burguesas han buscado aliados fuertes a nivel internacional, no dejando de aceptar cercenamientos de la soberanía estatal y del particularismo nacional. De esta manera la "dependencia" externa de las naciones latinoamericanas se desprende teórica y prácticamente de aquella incapacidad de la burguesía para consolidar internamente su hegemonía. (La mejor forma de defender la soberanía nacional estaría dada entonces por la búsqueda de consenso y por la democratización de las estructuras políticas y sociales de la nación.)

Lo específico de la dinámica nacional en América Latina no puede ser captado y comprendido con los tradicionales conceptos y perspectivas de la diversificación y el desacoplamiento con respecto al mundo externo. Por el contrario, el ejemplo latinoamericano pone plenamente de manifiesto la conveniencia y utilidad de un enfoque teórico de lo nacional que ponga

el eje en la necesaria creación de un sistema interno de hegemonía.

Si bien de las naciones europeas puede en efecto afirmarse con cierta razón que el mero dinamismo económico ha contribuido considerablemente a homogeneizar la formación social "de abajo hacia arriba", la misma afirmación soslaya por completo la especificidad del fenómeno nacional en América Latina. Por motivos que se ha dado en llamar estructurales (integración periférica al sistema mundial capitalista, carácter externamente inducido del desarrollo capitalista interno, etc.), los efectos espontáneos de la dinámica económica tematizados por los fundadores del marxismo no se dieron en América Latina. Lo político, definido como lucha por la constitución de una hegemonía y de un consenso dirimiendo y negociando conflictos, tuvo desde un comienzo un peso relativamente mayor que en Europa, lo que de ningún modo significa negar o subestimar el importante papel que en ésta tuvieron la política y la ideología. La diferencia que se trata de destacar se refiere solamente a la ilusoria existencia de una racionalidad objetiva, diríamos de tipo "naturalista", que, alojada en la "infraestructura" económica de la sociedad se impondría en forma necesaria y espontánea determinando la dinámica de un proceso histórico-social "de abajo hacia arriba". La ilusión de tal proceso, surgida en Europa, se hace trizas al primer contacto con la realidad latinoamericana.

b. La actualidad de José Carlos Mariátegui

Sin embargo el marxismo no ha logrado hasta ahora superar las limitaciones de su marco teórico tradicional que le impiden comprender el fenómeno nacional en América Latina. Al quedar aprisionado dentro de los límites del paradigma predominante desde la revolución rusa, articulado en torno a la autodeterminación nacional leninista y al nacionalismo antimperialista, el marxismo no ha podido dar cuenta del proceso de formación y desarrollo de las naciones latinoamericanas en la totalidad de sus aspectos.

La única excepción a este respecto es José Carlos Mariátegui (1894-1930), fundador del Partido Socialista de Perú. Mariátegui desarrolló una posición propia claramente diferenciada

tanto respecto del nacionalismo antimperialista del APRA⁷⁰ como de la línea oficial de la Internacional Comunista que proponía la fundación de repúblicas indias independientes.⁷¹

Vuelto a Perú después de un viaje por Europa (1920-1923), se había perfilado al principio como propagandista de la revolución proletaria mundial.⁷² Pero desde fines de 1924 la cuestión nacional ya estaba en el centro de su preocupación. Los pasajes que citaremos ilustran su forma particular de articular nación y socialismo y son representativos del último período de su vida, el más productivo por otra parte. En septiembre de 1928 Mariátegui afirmaba:

"No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano."⁷³

Y precisando ese pensamiento, en otros artículos sostenía:

"En el Perú las masas —la clase trabajadora— son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano —ni siquiera socialismo— si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas."⁷⁴ "El indio es el cimiento de nuestra nacionalidad en formación."⁷⁵

Y a pesar de que Perú hacía ya más de cien años que era un estado formalmente independiente, Mariátegui insistía: "El Perú es todavía una nacionalidad en formación."⁷⁶

En oposición a la idea antimperialista que rápidamente se extendía por todo el mundo, Mariátegui no dedicaba tanto su atención a la dependencia externa sino más bien a la imperfección y defectuosidad internas de la nación peruana:

"Dirijamos la mirada al problema fundamental, al problema primario del Perú [...] el problema de los indios es el problema de cuatro millones de peruanos. Es el problema de las tres cuartas partes de la población del Perú. Es el problema de la mayoría. Es el problema de la nacionalidad."

La mayoría de la población no estaba integrada a la nacionalidad peruana. En eso consistía para Mariátegui el principal problema nacional de Perú. "Cuando se habla de la peruanidad —afirmaba—, habría que empezar por investigar si esta peruanidad comprende al indio. Sin indio no hay peruanidad posible."⁷⁷

A diferencia del APRA, que gustaba autodesignarse el Kuomintang de América, Mariátegui no consideraba el problema

de la nación peruana como una cuestión de la autodeterminación nacional frente a las potencias imperialistas. En su tratamiento de la cuestión nacional tampoco actuaba como los socialistas en los estados multinacionales o multirraciales de Europa. Su enfoque se distinguía tan netamente del de los bolcheviques como del de los austromarxistas. La razón estaba en que en la base del estado peruano no había ninguna nacionalidad en ascenso y con conciencia de sí misma, a la cual habría bastado otorgar autonomía cultural y representación política dentro del estado único. A los ojos de Mariátegui el problema de Perú era mucho más profundo y difícil. "Expuesto en términos nacionalistas —insospechables y ortodoxos— se presenta como el problema de la asimilación a la nacionalidad peruana de las cuatro quintas partes de la población del Perú."⁷⁸

Para Mariátegui no se trataba solamente de peruanizar a los indios sino sobre todo de indianizar a Perú. Reanudando los vínculos de su tradición socialista primitiva, la población indígena tendría por misión enriquecer la nacionalidad peruana. Al respecto afirmaba: "El socialismo, en fin, está en la tradición americana. La más avanzada organización comunista, primitiva, que registra la historia, es la incaica."⁷⁹

Nos parece pertinente continuar ahora con algunas breves observaciones que permitirán aclarar un poco más la diferencia entre los enfoques de Lenin y Mariátegui. Un año y medio después de su regreso de Europa, Mariátegui había tomado conciencia de que: a) el socialismo peruano no podía apostar todo a la carta de la solidaridad internacional del proletariado; b) el socialismo no podía imponerse en contra de la voluntad de la nación; c) el proletariado peruano, débil no sólo numéricamente sino además en casi todo otro sentido, debía constituirse como parte de un sistema hegemónico democrático de base nacional, cuyo impulso principal provendría de las masas campesinas indígenas; d) una estrategia tal no tendría nada de prosocialista o preinternacionalista sino que, por el contrario, habría de ser la expresión más pura del socialismo e internacionalismo en Perú.

Visto todo esto de manera muy superficial podría objetarse que nada nuevo se ha dicho, al menos nada que no haya sido dicho o hecho por Lenin, quien también pugnaba por una alianza con el campesinado, fuerza mayoritaria en la Rusia zarista. Sin embargo la diferencia entre Lenin y Mariátegui

radica en que aquél había concebido esa alianza para completar la revolución democrático-burguesa. La concepción de fondo de Lenin, de la cual no se apartó en ningún momento, fue siempre la de una revolución en etapas. El carácter de la revolución rusa, así como sus objetivos, quedaron definidos en la fórmula "dictadura democrática obrero-campesina".

Cuando en abril de 1917 Lenin sorprende a la vieja guardia bolchevique con la consigna de "todo el poder a los soviets", con esto no indicaba ningún cambio en cuanto a su concepción de fondo. El programa económico de la revolución elaborado por Lenin no preveía la abolición de la propiedad privada ni de la producción capitalista de mercancías. Todo lo contrario. Una componente importante de ese programa eran precisamente las medidas tendientes a la distribución de la tierra entre los campesinos pobres y que carecían de ella, lo que no implicaba abolición sino expansión de la propiedad privada: el número de los pequeños y medianos propietarios y productores de mercancías debía ser elevado y, para ello, existía el plan de ayudarlos con créditos y subvenciones del estado.⁸⁰

En cuanto al socialismo, para Lenin éste era solamente concebible mediante la constitución de un bloque internacional de los proletarios. En la construcción del socialismo el aliado natural de la clase obrera de un país era el proletariado de todos los demás países. Es por ello que, para Lenin, en el plano nacional y con vistas al socialismo, la estrategia de la dictadura del proletariado tenía prioridad frente a la hegemonía del proletariado. En cambio Mariátegui veía la alianza entre proletariado y campesinado como condición de largo plazo para el socialismo, como característica esencial de una revolución socialista y no como medio para completar tareas democrático-burguesas aún inconclusas. Mariátegui no la concibió como una "alianza de clases" basada en los intereses económicos de las mismas sino que veía en ella a un nuevo sujeto histórico, un nuevo "bloque histórico", para decirlo con las palabras de Gramsci.

Demos por terminado ahora las consideraciones respecto de las diferencias entre Lenin y Mariátegui en lo que se refiere a la alianza obrero-campesina y regresemos al análisis de las diferencias que existen en el enfoque de la cuestión nacional. Lenin partía de la problemática de las nacionalidades dentro de los estados multinacionales europeos, problemática ésta que puede

ser caracterizada de la siguiente manera: 1] esos estados eran producto o consecuencia de la revolución democrático-burguesa inconclusa, eran restos del *ancien régime*; 2] las nacionalidades oprimidas por tales estados habían desarrollado una fuerte identidad basada en tradiciones profundamente arraigadas y una no menos larga tradición de lucha y resistencia, en cuyo transcurso habían ido madurando.

El enfoque de Mariátegui reflejaba una realidad enteramente distinta respecto de la que había servido de punto de partida no sólo a Lenin sino también a Bauer. Y todo esto es fácil de comprobar si entre otras cosas se toma en cuenta que, para Otto Bauer, la historia era el principal factor determinante de la unidad nacional.⁸¹ Mariátegui, por el contrario, reflexionando sobre la realidad de su país decía:

"El pasado y sus pobres residuos son, en nuestro caso, un patrimonio demasiado exiguo. El pasado, sobre todo, dispersa, aísla, separa, diferencia demasiado los elementos de la nacionalidad, tan mal combinados, tan mal concertados todavía. El pasado nos enemista, al porvenir le toca darnos unidad."⁸²

Mariátegui partió entonces de una realidad distinta de la de Lenin y Otto Bauer. Es que en Perú, como consecuencia de la conquista española, se había establecido un dualismo social, étnico y cultural que estaba asfixiando a las fuerzas vitales de la nación. La antigua identidad india había sido quebrada, pero su raza y su cultura sobrevivían sin haber podido ser asimiladas por la corriente hispano-criolla. Cuatro quintas partes de la población no formaban parte de la nacionalidad peruana, pero tampoco configuraban una unidad articulada, una "nacionalidad" en el sentido europeo sino una masa inorgánica. Perú era, entonces, una nación inconclusa, y sin embargo existía como estado independiente desde hacía mucho tiempo. Por lo tanto no es de extrañarse que la perspectiva final del programa elaborado por Mariátegui para solucionar el problema nacional se diferenciara fundamentalmente de la de Lenin. Para Lenin el objetivo de toda política nacional-revolucionaria consistía en la fundación de un estado independiente de toda potencia extranjera; el objetivo de Mariátegui a su vez era la constitución interna de la nación peruana. Lenin daba por presupuesta la existencia de una burguesía, una cultura y una tradición nacionales; Mariátegui partía de la insuficiencia de las mismas, e incluso de su inexistencia total. De acuerdo con

Lenin las tareas nacionales obedecían a una lógica y dinámica burguesas, que en parte incluso estaban subordinadas a un movimiento directamente dirigido por la burguesía. La cuestión nacional, según él, se movía en el plano de la igualdad formal de derechos y de la autodeterminación política de las naciones; en cambio Mariátegui colocaba en el centro de su enfoque los aspectos económicos y sociales de la problemática nacional.⁸³ El peruano trataba de separar la dinámica del desarrollo nacional de la dinámica burguesa, arrancando de las manos de la burguesía la dirección de la nación. La revolución habría de ser democrática y nacional, pero no burguesa; democrática y nacional, pero también, y al mismo tiempo, socialista e internacionalista. El concepto tradicional de revolución en etapas (interrumpidas o permanentes) quedaba así enteramente anulado. Las ideas de nación y democracia —desarticulados sus vínculos con la burguesía— se convertían para Mariátegui en condiciones necesarias de internacionalismo y socialismo.

La articulación democracia-socialismo no constituye el tema de este trabajo. En otra oportunidad la hemos elaborado detalladamente (véase el § v en el anexo de este libro). Dejémosla por ahora de lado para observar la otra articulación, es decir la efectuada por Mariátegui entre nación y socialismo. Lo que la hace posible y la explica es la prioridad dada a los elementos antimperialistas del mismo. En ese sentido Mariátegui solía decir que su nacionalismo no es de tipo negativo sino afirmativo. Precisamente a eso se refiere en su "punto de vista antimperialista" cuando escribe que el antimperialismo no puede ser programa y que no plantea una perspectiva positiva de lucha sino que, por el contrario, representa siempre una actitud de defensa. Esto se entronca con una de las tesis principales de este trabajo y que fuera desarrollada en el capítulo anterior: el antimperialismo es la defensa de la particularidad nacional. El aspecto constructivo como sentido positivo de esa lucha sólo puede ser definido en un programa democrático y socialista. Es ésta la razón por la que Mariátegui insiste —como ya veremos— en que el antimperialismo está necesariamente contenido y presupuesto en el socialismo, pero no al revés.

"La divergencia fundamental entre los elementos que en el Perú aceptaron en principio el APRA —como un plan de frente único, nunca como partido y ni siquiera como organización

en marcha efectiva— y los que fuera de Perú lo definieron luego como un Kuomintang latinoamericano, consiste en que los primeros permanecen fieles a la concepción económico-social revolucionaria del antimperialismo, mientras que los segundos explican así su posición: 'Somos de izquierda (o socialistas) porque somos antimperialistas.' El antimperialismo resulta así elevado a la categoría de un programa, de una actitud política, de un movimiento que se basta a sí mismo y conduce, espontáneamente, no sabemos en virtud de qué proceso, al socialismo, a la revolución social. Este concepto lleva a una desorbitada superestimación del movimiento antimperialista, a la exageración del mito de la lucha por la 'segunda independencia', al romanticismo de que estamos viviendo ya las jornadas de una nueva emancipación [...] El antimperialismo, para nosotros, no constituye ni puede constituir, por sí solo, un programa político."⁸⁴

Invirtiendo totalmente el punto de vista del APRA, Mariátegui concluye ese artículo definiendo su propia posición de esta manera:

"Somos antimperialistas porque somos marxistas, porque somos revolucionarios, porque oponemos al capitalismo el socialismo como sistema antagónico, llamado a sucederlo."⁸⁵

"La revolución latinoamericana —escribe en otra parte, pero en el marco de la misma polémica con el APRA— será, simple y puramente, la revolución socialista. A esa palabra, agregad, según los casos, todos los adjetivos que queráis: 'antimperialista', 'agrarista', 'nacionalista-revolucionaria'. El socialismo los supone, los antecede, los abarca a todos."⁸⁶

Tal como lo veníamos sosteniendo, pues, el nacionalismo de Mariátegui no negaba sino, por el contrario, afirmaba; no separaba sino unía. Tampoco definía la identidad hispanoamericana negativamente, por oposición a Europa. Por eso estuvo en contra de aquellos que, en la búsqueda de esa identidad, proponían reunir en un congreso a todos los escritores hispanoamericanos, sin consideración de las diversas realidades sociales que éstos representaran. Mariátegui rehusaba considerar a Europa de manera global como un continente en decadencia.⁸⁷ La identidad hispanoamericana a la que él aspiraba habría de surgir de la unión del espíritu europeo universalista y revolucionario con el espíritu nacional americano (y en el caso peruano con el indio, es decir con las cuatro quintas partes

de la población). Así, pues, la idea de nación implicaba consumir los ideales universalistas nacidos originariamente en Europa. En *Lo exótico y lo nacional* decía:

"Cuando se ha debilitado nuestro contacto con el extranjero, la vida nacional se ha deprimido."⁸⁸

En las consideraciones de su rechazo tanto de las tesis eurocéntricas como de las teorías etnocéntricas de la "peruanidad" hizo las siguientes afirmaciones:

"Esa peruanidad, profusamente insinuada, es un mito, es una ficción. La realidad nacional está menos desconectada, es menos independiente de Europa de lo que suponen nuestros nacionalistas. El Perú contemporáneo se mueve dentro de la órbita de la civilización occidental. La mistificada realidad nacional no es sino un segmento, una parcela de la vasta realidad mundial [...]"

"Antes y después de la revolución emancipadora, no faltó gente que creía que el Perú no estaba preparado para la independencia. Sin duda, encontraban exótica la libertad y la democracia. Pero la historia no le da razón a esa gente negativa y escéptica, sino a la gente afirmativa, romántica, heroica, que pensó que son aptos para la libertad todos los pueblos que saben adquirirla."

Y prosigue:

"Tenemos el deber de no ignorar la realidad nacional; pero también tenemos el deber de no ignorar la realidad mundial [...]. Los pueblos con más aptitud para el progreso son siempre aquellos con más aptitud para aceptar las consecuencias de su civilización y de su época. ¿Qué se pensaría de un hombre que rechazase, en el nombre de la peruanidad, el aeroplano, el radium, el linotipo, considerándolos exóticos? Lo mismo se debe pensar del hombre que asume esa actitud ante las nuevas ideas y los nuevos hechos humanos. Los viejos pueblos orientales, a pesar de las raíces milenarias de sus instituciones, no se clausuran, no se aíslan [...]. ¿Cómo podrá, por consiguiente, el Perú, que no ha cumplido aún su proceso de formación nacional, aislarse de las ideas y emociones europeas? Un pueblo con voluntad de renovación y de crecimiento no puede clausurarse. Las relaciones internacionales de la inteligencia tienen que ser, por fuerza, librecambistas. Ninguna idea que fructifica, ninguna idea que se aclimata, es una idea exótica."

Y concluye afirmando lo siguiente:

"[...] aquí el nacionalismo no brota de la tierra, no brota de la raza. El nacionalismo a ultranza es la única idea efectivamente exótica y forastera que aquí se propugna."⁸⁹

Mariátegui se oponía a la idea esencialista de nación, es decir a aquella que la consideraba un ente autónomo y autosuficiente. Para él toda nación era más bien un producto de la historia mundial. Pleno de admiración, refiriéndose a Rabindranath Tagore, escribía:

"El sentimiento nacional, en la obra de Tagore, no es nunca una negación; es siempre una afirmación. Tagore piensa que todo lo humano es suyo. Trabaja para consustanciar su alma en el alma universal."⁹⁰

El fin que Mariátegui perseguía era la articulación de todos los elementos que componen la nacionalidad indo o iberoamericana "aun tan mal concertados". Ese enfoque ha conservado hasta nuestros días una asombrosa actualidad. Y el paralelo con reflexiones más modernas referentes a una "hegemonía sin hegemonía", como por ejemplo la realizada por W. H. Haug en la República Federal de Alemania empalmado con los análisis de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, se impone por la evidencia.⁹¹ Mariátegui rompió con una tradición muy antigua en el nuevo continente, que consistía en buscar la identidad y la realización nacional a partir de un solo "centro" cuya función era eliminar, negar y absorber todas las influencias y componentes étnico-culturales y sociales no pertenecientes al mismo. En 1845, en el *Facundo*, el argentino Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) había dado a esa tradición un impulso considerable en toda América Latina al acuñar la fórmula "civilización o barbarie".⁹² De acuerdo con esa tradición, las naciones latinoamericanas tenían que tomar como punto de partida el avance exterminador de la civilización europea occidental —pero en especial de la anglosajona— sobre la "barbarie" americana, es decir sobre las estructuras y herencias de la tradicional sociedad de origen español-indoamericano. Coincidiendo en ese punto con Sarmiento, por la misma época, Juan Bautista Alberdi, otro argentino igualmente influyente en la historia del pensamiento latinoamericano, escribía:

"Con tres millones de indígenas, cristianos y católicos no realizaréis la República ciertamente. No la realizaréis tampoco con cuatro millones de españoles peninsulares, porque el espa-

ñol puro es incapaz de realizarla allá o acá. Si hemos de componer nuestra población para el sistema de gobierno; si ha de sernos más posible hacer la población para el sistema proclamado, que el sistema para la población, es necesario fomentar en nuestro suelo la población anglosajona. Ella está identificada al vapor, al comercio, a la libertad y nos será imposible radicar esas cosas entre nosotros sin la cooperación activa de esta raza de progreso y de civilización."⁹³

Ese dualismo cultural separatista y excluyente dominó el pensamiento social latinoamericano desde Sarmiento y Alberdi hasta los teóricos modernizantes de las décadas de 1950 y 1960. Incluso la tradición socialista quedó enteramente subordinada a esa influencia.⁹⁴ Naturalmente hubo esfuerzos por contrarrestar ese tipo de pensamiento, pero no lograron, sin embargo, superar el carácter dualista y negativista de fondo que lo anima. El nacionalismo conservador, por ejemplo, pretendió hacer de la herencia católico-española la base única de la nacionalidad, negando las raíces liberales occidentales de la misma. No otra cosa debe decirse del indigenismo andino que rechazaba tanto el pasado católico colonial como el liberal republicano.

Por el contrario, Mariátegui, contrastando con todas las corrientes del pensamiento político-social peruano, trató de esbozar una estrategia de desarrollo y de emancipación nacional que, en lugar de negar la heterogeneidad histórica, social, cultural y étnica, la tomara como fundamento mismo de la identidad peruana, una estrategia que recogiera afirmativamente todas las tradiciones y componentes de la historia peruana (la indoamericana, la hispano-colonial y la criollo-liberal), uniéndolas, en una articulación renovadora, con el espíritu de nuestro tiempo contemporáneo socialista y revolucionario.

ANEXO

POPULISTAS Y SOCIALISTAS: DESENCUENTRO Y CONVERGENCIA (NOTAS SOBRE LA NACIÓN Y LA DEMOCRACIA EN ARGENTINA)

La problemática de la democratización política, y en parte también de la "democracia sustantiva", se ha convertido en centro de discusiones dentro de las fuerzas opositoras en el país y en el exilio. Más allá de la evidente y urgente necesidad a corto plazo en que se funda ese interés por la democracia, ésta conforma el eje central de una posible renovación profunda de la cultura política y del movimiento popular en Argentina, eje en torno al cual podría ir articulándose en las próximas décadas un nuevo bloque ideológico-social con perspectivas hegemónicas.

Hablar de democracia y declararse partidario de ella podría, sin embargo, llegar a convertirse en un lugar común. Para evitar un vaciamiento de significado se requiere entonces un esfuerzo permanente por precisar y reactualizar lo que se entiende por democracia. En este anexo pretendemos tematizar estas cuestiones y colocarlas en su relación con el pasado y el futuro del populismo y del socialismo en Argentina. Nuestra hipótesis de trabajo es que en el pasado ha habido una escisión múltiple entre socialismo, populismo y democracia y que una renovación de la perspectiva emancipadora para Argentina está condicionada por la convergencia de esos movimientos.

I. EL MARXISMO Y LA REALIDAD LATINOAMERICANA

Desde sus orígenes el marxismo ha tenido grandes dificultades para "abrirse" a las especificidades de la realidad latinoamericana y también, claro está, para recrearse y reproducirse en el seno de la misma.

Marx y Engels asimilaron los pueblos latinoamericanos a la categoría de "pueblos sin historia", categoría que Engels aplicó

explícitamente a las nacionalidades eslavas menores del sur y centro europeo.¹ Aproximadamente por la misma época, durante e inmediatamente después del fracaso de la revolución de 1848, Engels escribió sus artículos sobre México en los que saludaba la anexión de casi la mitad del territorio mexicano por parte de la Unión norteamericana. Aunque en sus artículos y cartas al respecto Marx y Engels nunca aplicaron explícitamente la expresión "pueblos sin historia", ésta evidentemente estuvo subyacente en todos sus juicios y apreciaciones sobre el proceso sociohistórico de América Latina. Más allá del simple traspaso de manos mexicanas a manos norteamericanas, Engels creyó ver en la anexión de Texas, California, etc., el paso, de esos territorios, de la penumbra de lo irracional a la luz del devenir histórico.² El juicio —para hablar con más precisión habría que decir el prejuicio— de los fundadores del marxismo respecto de América Latina no tuvo que ver sólo con la "juventud" de los mismos. Cuando Marx escribe su biografía de Simón Bolívar, en 1858, ya habían pasado 10 años de los artículos de Engels sobre México. En ese trabajo Marx ridiculiza y distorsiona la imagen del libertador describiéndolo como un cobarde con pretensiones de dictador, indolente, desertor, a la vez que afirmaba que, "como la mayoría de sus coterráneos era incapaz de cualquier esfuerzo prolongado" y que le gustaba más bailar que hacer la guerra, etc. El mérito de las batallas ganadas se lo atribuye Marx a las tropas y generales extranjeros que lo acompañaban o a alguna "conjunción de sucesos afortunados".³

Detrás del dato anecdótico y de la información supuestamente escasa y tergiversada de que se disponía en la época⁴ respecto a Bolívar, se esconden muchas cosas más. Marx está emitiendo aquí no sólo un juicio sobre la persona de Bolívar sino también sobre la historia y la realidad, y más específicamente sobre las guerras de independencia y las condiciones de surgimiento y existencia de las jóvenes naciones latinoamericanas. En *Marx y América Latina*, José Aricó ha demostrado que detrás de la supuesta superficialidad de los juicios de Marx sobre América Latina o del supuesto eurocentrismo que lo anima, las verdaderas causas de su prejuiciosa aproximación a esta realidad remiten al seno mismo del aparato conceptual marxista, mejor dicho a ciertos aspectos históricos de su constitución, los cuales no dejan de delatar su procedencia hegeliana. El pensa-

miento de Marx se gestó en diálogo y tensión permanente con su propia procedencia como negación y superación de la misma. En esta tensión superadora y continuadora del hegelianismo encuentra Aricó una doble raíz de la "ceguera" de Marx respecto de la racionalidad específica del fenómeno latinoamericano:

1] La ya referida concepción de los "pueblos sin historia" es un elemento de Hegel, no negado ni superado por Marx.

2] La otra se refiere a la concepción marxiana de las relaciones estado/sociedad.

En su esfuerzo por "negar" la concepción hegeliana, Marx termina por invertir los términos. El estado se convierte en puro reflejo de la realidad. El verdadero y único sujeto histórico sería la clase social. La sociedad sería la productora del estado. De esto último se desprende también que Marx, en términos generales, haya concebido una teoría de la extinción [*Absterben*] del estado, pero no una teoría de la autonomía relativa de lo político, su institucionalidad, su modo de funcionamiento, su lógica y dinámica propias y las formas positivas que reviste en el proceso de su abolición. En su esfuerzo por deslindarse de Hegel, Marx hace del estado una variable totalmente dependiente de la sociedad. La acción relativamente autónoma del estado respecto de la sociedad, tanto en el proceso de formación nacional como en el proceso de abolición del estado y de pasaje al socialismo, desaparece el núcleo sistemático de su teoría. No encontramos en éste, por ejemplo, ningún análisis o valoración del papel de los militares en la constitución de la nación (ni de la democracia representativa en la construcción socialista). "Es natural, por tanto —nos dice Aricó—, que sociedades como las latinoamericanas, en las que el peso de la constitución 'desde arriba' de la sociedad civil era tan notable, debían inaugurar una zona de penumbra dentro de la reflexión marxiana."⁵

El desencuentro entre el socialismo internacional y la realidad latinoamericana se prolongó a la época de la II Internacional. En el Congreso Internacional de Basilea, que tuvo lugar entre el 24 y 25 de noviembre de 1912, en pleno auge de la revolución mexicana, que se había iniciado en 1910, ésta no fue mencionada ni siquiera con una palabra. Ciertamente el peligro de guerra en Europa había absorbido la mayor parte de la atención del congreso. Sin embargo, la explicación de fondo

es otra, y debe buscarse en la incapacidad del marxismo de aquella época para comprender la naturaleza y dinámica del proceso social latinoamericano y mexicano en particular. Que información abundante y buena no faltó, lo demuestran los numerosos artículos publicados por la prensa en general y la socialista en particular. Tomemos por ejemplo *Die Neue Zeit* y *Vorwärts*, órganos oficiales de teoría e información, representativos del marxismo alemán de aquella época.⁶

Entre 1911 y 1918 se publicaron artículos de A. Thalheimer, G. Ledebour y H. Cunow, que, a pesar de las distintas corrientes a las que pertenecían, eran del mismo tenor. La revolución mexicana fue vista fundamentalmente desde la perspectiva de su articulación externa. La estructuración y la dinámica interna de la sociedad mexicana están ausentes de los análisis o integradas a los mismos de modo totalmente accesorio. Lo que no se adecuaba a los moldes conocidos de la lucha de clases "moderna" y "civilizada" era ignorado o negado como ahistórico, irracional, etc. Por ejemplo, la fuerza social y cultural del sistema agrario comunal fue completamente desconocida a pesar de tener profundas raíces históricas y haber desempeñado un papel central en la revolución mexicana.

La prensa socialista reconocía el rango de actor social solamente a aquellos grupos o sectores que se correspondían con las clases modernas fundamentales en un sentido eurocéntrico: proletariado industrial, pequeños propietarios o arrendatarios agrarios, burguesía liberal. El resto era considerado como fantasmas del pasado, objeto de manipulación de fuerzas externas o de apetitos irracionales.

Las masas populares mexicanas aparecen en estos análisis casi siempre como objetos de explotación y casi nunca como sujetos de liberación.⁷

Cuando la prensa socialista analizaba las relaciones de producción en el campo, el problema de la tierra, el latifundio, el problema racial, el de la servidumbre y relaciones de esclavitud, etc., no lo hacía para comprender con base en ese análisis la dinámica revolucionaria del proceso social sino para demostrar la ineptitud histórica de esa masa subdesarrollada o para denunciar en forma abstracta la miseria reinante y la inhumana explotación.

A falta de sujetos sociales internos, el flujo de los acontecimientos era visto bajo la permanente amenaza del caos. Los

factores de disciplina y racionalidad social debían ser introducidos desde afuera. Los socialistas europeos los veían o en la penetración de las ideas liberal-burguesas o en la introducción de los principios políticos y organizativos del moderno proletariado internacional; del mismo modo que la burguesía europea los veía en la necesidad de un "hombre fuerte" o en la intervención norteamericana.

Mientras el proletariado internacional no hiciera pie en México —según los socialistas— los agentes sociales mexicanos estaban condenados a ser marionetas en manos de los intereses y antagonismos de tal o cual fracción del capital internacional.

Al contemplar a la burguesía liberal o al proletariado moderno como únicos sujetos sociales posibles y necesarios de todo cambio real de la situación interna, las masas agrarias, es decir la sustancia misma de la nación mexicana no sólo en un sentido numérico sino también racial, histórico y cultural —cuyas tradiciones y aspiraciones comunales empero no eran asimilables a las de los pequeños propietarios o arrendatarios europeos— quedaban fuera de las preocupaciones de los socialistas. Conjuntamente con los anarquistas —con excepción del partido liberal de Flores Magón— que no comprendieron la importancia de la religión para las masas agrarias mexicanas, dejaron que se fuera abriendo el abismo que separa hasta la fecha al movimiento obrero del movimiento campesino. La articulación entre el movimiento obrero y la población agraria del país como posible eje de un nuevo bloque social revolucionario y como posibilidad histórica de acoplar el socialismo a las raíces más profundas de la nacionalidad mexicana no fue encarada, ni siquiera tematizada.

Con la III Internacional se prolonga el desencuentro del marxismo con la realidad latinoamericana. En 1926 ésta reconoce expresamente haber desconocido hasta entonces el continente latinoamericano, y en 1928, por primera y única vez, se trata la cuestión iberoamericana en un congreso mundial.⁸ Pero cuando la delegación peruana a la primera Conferencia Comunista Latinoamericana expuso, en junio de 1929, las tesis de Mariátegui para el análisis de la realidad peruana —el primer intento serio de reproducir el marxismo desde las especificidades de un país latinoamericano—, Codovilla, por entonces jefe del secretariado sudamericano de la Comintern, se burló de la expresión "realidad peruana" utilizada por aquellos, negando

que existieran tales especificidades en Perú o en algún otro país de América Latina.⁹

La conferencia rechazó las tesis de Mariátegui negando, por ejemplo, la existencia de un problema racial específico ligado a la cuestión de la tierra pero irreductible a la cuestión feudal europea o a la cuestión racial en África o Asia.

América Latina quedaba entonces enteramente subsumida bajo una categoría tan general como la de "países semicoloniales", nivelándose bajo ese manto de ambigüedad realidades tan diversas como las que pueden encerrar el continente asiático y el latinoamericano.

El mundo internacional del comunismo, bajo la influencia de la escuela soviética de V. M. Miroshovski, se adhirió prácticamente hasta 1956 al artículo de Marx sobre Bolívar y las guerras de la independencia. Sólo en 1959 se introdujo un comentario crítico en la nueva edición rusa de las obras de Marx y Engels.¹⁰

En conclusión, la especificidad del devenir nacional en América Latina escapó totalmente a la conceptualización marxista, salvo casos aislados como puede ser el de Mariátegui en Perú. Toda la historia de las guerras de independencia, pasando por las guerras civiles, la revolución mexicana y los movimientos de masas populistas de este siglo fueron percibidos como pura arbitrariedad, producto de intereses estamentales de tal o cual grupo privilegiado, de pasiones momentáneas y contingentes sometidas en última instancia a las manipulaciones imperia- listas del exterior.

Este desencuentro del marxismo con las realidades nacionales latinoamericanas se prolonga hasta el presente más reciente, desvirtuando en parte el intento colectivo más audaz por rendir cuenta de esas especificidades, intento éste que tuvo lugar en las ciencias sociales latinoamericanas en la segunda mitad de la década de 1960. Significativamente este nuevo enfoque estuvo marcado por el uso de la categoría de "dependencia", es decir pagó tributo a la antigua tradición de contemplar a América Latina desde su articulación externa.

Según esta línea de pensamiento la especificidad latinoamericana se comenzó a definir de manera negativa por las "desviaciones" con respecto a un patrón de "normalidad" externo previamente establecido. Las desviaciones de las leyes generales del capitalismo fueron paradójicamente convertidas en leyes

particulares del desarrollo latinoamericano. Por oposición al capitalismo "normal", autocentrado, integrado, etc., se llegó a las "leyes" del capitalismo "dependiente", de estructuras "heterogéneas", "deficientes", etc. Ahora bien, como un primer paso necesario en la búsqueda de la especificidad latinoamericana (dicho más correctamente: de las múltiples especificidades en América Latina) es legítimo proceder de esa manera verificando las desviaciones con respecto a los modelos externos, no sin dejar de criticar los intentos por trasladar mecánicamente los mismos a una realidad que los desborda. Pero no es suficiente con saber lo que América Latina no es. Se necesita además definirla positivamente como aquello que efectivamente es. Se necesita una comprensión desde dentro de la realidad latinoamericana, que forma parte de la misma y que permita intervenir positivamente en ella, transformándola.

II. PERONISMO Y SOCIALISMO: DESENCUENTRO Y CONVERGENCIA

El desencuentro del marxismo con la realidad latinoamericana tuvo su máxima expresión política cuando, a partir de 1929, bajo la influencia del estalinismo, se produce el desencuentro y la escisión de los movimientos populistas-nacionalistas,¹¹ por un lado, y los jóvenes partidos comunistas, continuadores de la herencia socialista revolucionaria, por el otro. Los comunistas criticaban al populismo su carácter policlasista, la fuerte influencia de las burguesías nacionalistas dentro de los mismos, la falta de una ideología clasista clara, la inorganicidad de su funcionamiento interno, es decir su carácter "movimientista", su "irracionalismo", etcétera.

Para demostrar que "desde un comienzo habían tenido razón" en la evaluación del carácter burgués de los movimientos populistas, los comunistas se automarginaron de los mismos, contribuyendo así a que efectivamente se consolidara y desarrollara en ellos una hegemonía burguesa. Durante el período que se inicia con la gran depresión de 1930, en aquellos países donde el populismo se convirtió en la expresión más importante del movimiento opositor de masas, los comunistas, ya lo dijimos, se aislaron completamente de éstas y desde luego no

disputaron a la burguesía nacionalista la conducción de las mismas.

El divorcio del marxismo con la realidad nacional en general y con el populismo en particular, en Argentina llegó a ser más dramático aún que en otras partes del continente debido a la identificación casi total de la clase obrera con el peronismo. En este país el divorcio socialista con respecto a las mayorías nacionales y populares se manifestó como un divorcio entre el socialismo y la clase obrera.

El socialismo quedó así escindido de su propia y natural base social. Al combatir a Perón (1943-1945), acusándolo de nazi-fascista por no querer abandonar la política argentina de neutralidad en el conflicto bélico mundial, el socialismo en Argentina hizo frente común con todos los sectores del bloque oligárquico-liberal y hasta con el famoso embajador norteamericano Braden, que participó activamente en la campaña electoral contra Perón. Aferrado a una concepción formalista de la democracia, el socialismo perseveró en esa actitud antipopular y quedó marginado del movimiento nacional de masas durante varias décadas.

Esta situación comenzó a cambiar en la segunda mitad de la década de 1960 cuando, a raíz de la agudización de la crisis política y social, y de la enorme influencia de la revolución cubana que dio lugar al surgimiento de una "nueva izquierda", empezó a gestarse una convergencia entre peronismo y socialismo. Esta convergencia se dio tanto a nivel político como social. El correlato social de esa convergencia política fueron las modificaciones que tuvieron lugar en el seno mismo de la estructura social argentina desde principios de la década de 1960: por un lado surgimiento de una importante capa de clase media asalariada, de técnicos industriales y empleados de servicios; por el otro, surgimiento de un sector proletario industrial nuevo, menos ligado a la ortodoxia peronista y más permeable a las ideas socialistas. Las diversas fuerzas peronistas y socialistas que empezaron a converger llegaron finalmente a ocupar una amplia franja del espectro político argentino.

Ahora bien, esta gama múltiple y compleja de fuerzas convergentes se fue condensando y articulando en torno al movimiento Montonero y finalmente desembocó en un nuevo rompimiento dramático entre peronismo y socialismo y en la grave derrota política sufrida en 1976 tanto por uno como por el otro.

El análisis de esa derrota y la búsqueda de nuevas perspectivas para el futuro en Argentina exigen por lo tanto una crítica del socialismo, del peronismo y de la forma en que se articuló esa convergencia.

III. PRINCIPIO IDEOLÓGICO ARTICULANTE DE LA CONVERGENCIA PERONISMO/SOCIALISMO

El principio ideológico articulante y centro político de la convergencia entre peronismo y socialismo fue el antimperialismo. Esto constituyó una grave limitación de parte de las fuerzas convergentes y que provenían en ambos casos de una lectura superficial de la revolución cubana en la medida en que, más que en realidades, se basó en malentendidos, en expresión de deseos y en indefiniciones conceptuales.

- 1] La primera limitación consiste en haber hecho de la lucha armada un principio programático.
- 2] Otra limitación no menos grave fue la subordinación de los objetivos de lucha democráticos a los antimperialistas.
- 3] Por último, una limitación —que resultaba de la ambigüedad e indefinición de lo que se entendía por antimperialismo— fue el malentendido respecto del supuesto carácter nacional antimperialista del peronismo y de su voluntad y capacidad para construir un capitalismo nacional autónomo. La contracara de este malentendido fue el supuesto carácter nacional del bloque oligárquico agroexportador tradicional (incluidas las fuerzas armadas).

Ad 1] Sobre este punto apenas nos detendremos, pues ya ha sido bien analizado;¹² además porque consideramos que el terrorismo —aunque fue el aspecto que más destacó— no constituyó el principio ideológico articulante de esa nueva izquierda convergente entre peronismo y socialismo.

Ad 2] En nuestra opinión, la debilidad fundamental de la nueva izquierda y de la convergencia peronista/socialista en Argentina es la relativa a la relación democracia/antimperialismo. Al subordinar la democracia al antimperialismo parte del supuesto de que la democracia o bien es una "democracia ver-

dadera", y entonces es una variable dependiente de otros factores (industrialización, redistribución de ingresos, nacionalización de la economía y por último socialismo), o bien la democracia es meramente "formal", y entonces debe ser considerada como un simple instrumento teórico o etapa a superar. En suma, al ser el "antimperialismo" el objetivo prioritario del momento, la democracia se convirtió, por un lado, en un "lujo" que sólo podría ser disfrutado en una etapa superior todavía lejana y, por otro, en una instancia formal puramente estructural destinada a ser utilizada por el imperialismo y sus aliados internos para ocultar los mecanismos reales de dominación y explotación, mientras que para las clases populares a lo sumo tendría provisoriamente un valor instrumental táctico de corta duración.

En ambos casos dejó de actuar como objetivo de lucha y determinante concreto de la acción política emancipatoria "realmente existente", apareciendo en relación de exterioridad con respecto al proceso sociohistórico concreto. Pero lo cierto es que, al menos en nuestra opinión, no existen dos "democracias" separadas la una de la otra, una como un "resultado", como un "producto" de un proceso sociohistórico previo (sea éste definido como industrialista o antimperialista, socialista, etc.) y la otra como "instrumento" de ese proceso. La democracia no puede ser vista como algo externo y separado del proceso emancipatorio mismo. Pero no es "resultado" del mismo sino objetivo orientador; tampoco es su "instrumento" sino que ella misma es el proceso, el camino por andar.

Ad 3] La equiparación absoluta entre movimiento nacional y peronismo es incorrecta, como lo es la tesis complementaria que presupone el carácter no nacional del bloque oligárquico tradicional. Por ejemplo, Luis Bruschtein escribe:

"El desarrollo de las tareas nacionales que más o menos unifican al movimiento nacional son claras y subrayan una intención cada vez más marcada hacia el estatismo y la planificación de la economía. Es necesario destruir, neutralizar o quitarle los resortes de poder a los sectores antinacionales enquistados en el país, como la oligarquía y los monopolios. Y para ello es necesaria la participación militante, activa y decidida de la clase trabajadora, lo cual implica una amplia política de distribución de la riqueza y de justicia social, y el impulso de una

democracia popular que garantice la participación política plena de los trabajadores y demás sectores del campo de la nación." 13

Una primera objeción es que aquí las tareas antimperialistas aparecen como aquellas que definen y "unifican el movimiento nacional". Pero no es correcto colocar el antimperialismo como perspectiva final del movimiento nacional y articular en torno de él todas las reivindicaciones restantes. El "estatismo" y la "planificación de la economía" no son un fin en sí mismos; ni tampoco la "democracia popular" es un mero "impulso" hacia esos fines. Se trata entonces de desplazar el sentido de la cuestión nacional del antimperialismo —como ha sido hasta ahora— hacia la lucha democrática, es decir la lucha por la liberación nacional, hacia la construcción de una hegemonía nacional por parte de los sectores populares democráticos y socialistas. La perspectiva de la cuestión nacional en Argentina no se define en torno a la relación *nación-imperio* sino más bien como superación de la contradicción *pueblo-nación*. Se oponen aquí dos concepciones de la nación: una centrada en la lucha antimperialista; la otra en la lucha por la hegemonía nacional y popular. A la primera subyace la ideología burguesa de nación como sustancialidad existente a priori, al margen, por fuera o por encima de las clases. La segunda parte de la nación como bloque histórico¹⁴ articulante de las distintas instancias infra y superestructurales, objetivas y subjetivas de la formación social en cuestión, y en ese sentido parte del hecho nacional como realidad contradictoria, nunca clausurada ni existente en plenitud, siempre en construcción.

Al definir lo nacional prioritariamente a partir del aspecto pluralista defensivo, es decir por el antimperialismo, y considerar el otro aspecto del hecho nacional —la democracia popular— con espíritu instrumentalista, Bruschtein no puede evitar caer en un doble error: por una parte, identificar al peronismo con la nación, y por la otra al bloque oligárquico tradicional con la *no nación*. Al centrar la cuestión nacional sólo en el aspecto de su articulación externa, Bruschtein termina confundiendo lo antimperialista con lo nacional y asimilando la "dependencia" a lo antinacional.

Vale la pena examinar más de cerca este doble malentendido. En primer lugar, la relación bloque liberal-oligárquico/nación. La dictadura militar establecida en 1976 no fue exterior a la

nación ni se impuso desde fuera; lamentablemente fue la expresión de la única nación realmente existente, por lo menos hasta que entró en abierta descomposición en abril de 1982. En 1976 el movimiento popular en Argentina no era portador de ningún proyecto alternativo de nación con aspiraciones hegemónicas.

El proyecto de los militares se basó en su tiempo fundamentalmente en la represión abierta, pero también en una serie de relaciones muchísimo más complejas que merecerían ser objeto de un estudio atento y minucioso. Por lo menos al comienzo se trató de un intento por establecer un sistema hegemónico que articulara entre sí las más diversas formas de consenso, de las más activas y abiertas a las más pasivas y encubiertas. El vacío dejado por la izquierda y el movimiento popular, así como la ausencia de formas orgánicas de disensión, fueron, en primera instancia, un resultado de la represión. Pero la derrota padecida no puede ser atribuida fatalísticamente sólo a la superioridad de fuerzas y factores supuestamente externos: los errores y debilidades propias desempeñaron un papel no menos importante, contribuyendo a la fuerza del enemigo. Esta verdad aparentemente banal ha seguido vigente hasta hace poco: el silencio de la izquierda y el desprestigio de "los políticos" fueron la forma más precaria pero quizá la más efectiva de consenso pasivo con que contó la dictadura militar. El modelo burgués autoritario de nación y el popular democrático están en todo caso íntimamente relacionados.

La nación popular no puede constituirse al margen o paralelamente, es decir en relación de exterioridad con respecto a la nación burguesa real. El pasaje de una a la otra no puede producirse bajo la forma de un choque frontal como, por ejemplo, entre dos ejércitos nacionales enemigos.

Hasta aquí las consideraciones que se refieren al carácter supuestamente no nacional del bloque oligárquico-militar. Pasamos ahora a analizar la identificación entre peronismo y nación. Empecemos diciendo que el peronismo fue un movimiento nacional y que también fue un movimiento antimperialista. Sin embargo el peronismo no fue el movimiento nacional antimperialista de Argentina.

Fue el movimiento nacional porque abarcó a la mayoría nacional-popular, incluyendo a la fuerza organizada principal del pueblo-nación en Argentina; el proletariado.

Ahora bien, las mayorías nacionales que integraron el peronismo lo hicieron siempre como clases subalternas dentro de un sistema hegemónico por una fracción de la burguesía. La clase obrera y los sectores populares no lograron nunca ser hegemónicos dentro del peronismo.¹⁵ Por esa razón el antimperialismo del movimiento peronista encontró siempre sus límites en el antimperialismo de la clase que lo hegemonizó: la burguesía nacional industrialista, la cual nunca se planteó seriamente como objetivo romper con el imperialismo y construir un capitalismo nacional autocentrado sino que en todo caso se propuso ampliar y renegociar los márgenes de su integración dependiente al sistema capitalista mundial, aunque para ello haya agitado las banderas ideológicas del antimperialismo y del tercermundismo.

Si bien entonces se puede decir que el peronismo fue un movimiento nacional, e incluso que fue un movimiento antimperialista, es necesario al mismo tiempo precisar el sentido y las limitaciones de esa afirmación para evitar caer en el error ideologizante de convertirlo en el movimiento nacional antimperialista de Argentina, al estilo de los movimientos nacionales de liberación argelino, vietnamita, etcétera.

Su carácter nacional fue siempre incompleto y limitado, al igual que su carácter antimperialista. Identificar nación y peronismo es doblemente peligroso: primero, porque lleva en sí el germen antidemocrático, excluyente de otras fuerzas necesarias no sólo para la construcción sino también para la conducción del movimiento nacional. Y segundo, porque el peronismo no puede hoy llegar a ser más que una alianza defensiva. Las posibilidades de estabilizar a largo plazo un modelo nacional-populista clásico son más limitadas que nunca.¹⁶ Al ser actualmente mínimas las condiciones para reconstruir un movimiento populista de masas bajo hegemonía burguesa, debido a la muerte del jefe histórico del movimiento y a la situación nacional e internacional que deja muy poco margen para esos proyectos, se plantea entonces la tarea de democratizar el peronismo como una de las alternativas existentes para su subsistencia como movimiento popular de masas en Argentina. La reconstrucción del peronismo como movimiento democrático en confluencia con el socialismo no sólo parece ser la alternativa más realista para su subsistencia como movimiento de masas sino que también es la más deseable desde todo punto de vista. La descom-

posición del peronismo significaría una ruptura del movimiento popular con su propia historia y, fundamentalmente, con su experiencia y tradición unitaria y con la fuerza que ésta otorga. Por otra parte, lo más probable es que no llegue a darse nunca una descomposición total del peronismo. Mucho más realista parece ser la posibilidad de que se reduzca a una especie de movimiento laborista altamente burocratizado y sin ninguna pretensión hegemónica nacional, pero con un cierto margen y capacidad para defender los intereses corporativos de los sectores proletarios mejor ubicados en el modelo de desarrollo que se trate de implementar. En todo caso el peronismo no puede seguir siendo lo que fue hasta ahora, como se sugiere al identificarlo con el movimiento nacional argentino o como cuando se pretende descalificar los intentos de introducir en él estructuras más transparentes y democráticas.

Pero, por otra parte, si bien el movimiento popular no puede ser indiferente a la suerte que corra el peronismo, tampoco puede hacerse pasar por él el futuro nacional y popular. La existencia de un espacio socialista democrático independiente y de nuevo tipo fuera del peronismo, pero no en rivalidad con él, puede incluso llegar a ser una ayuda fundamental para su recomposición como movimiento popular de masas. Una renovación del movimiento socialista en Argentina estaría en condiciones de articularse con una renovación del peronismo, y viceversa. El camino más corto hacia el socialismo pasaría así por una convergencia entre peronismo, socialismo y democracia. Pero sin una revisión del concepto tradicional de lo político como instancia separada de lo social, es decir a nivel meramente superestructural, esta convergencia será siempre incompleta y poco sólida. Para que llegue a ser plena se necesita además una reforma moral y cultural, un replanteamiento radical de los objetivos y perspectivas del movimiento popular y de las relaciones entre sociedad y estado. Volveremos sobre esto al final del trabajo.

IV. ANTIMPERIALISMO O DEMOCRACIA: UNA FALSA ALTERNATIVA

La inversión de los términos de la relación antimperialismo y democracia, tanto desde el peronismo como del socialismo, no

fue arbitraria ni casual sino que tuvo ciertas raíces históricas que, en otra época, le dieron una cierta legitimación.

Mientras que la democracia burguesa en los países originales del capitalismo fue un producto de las luchas de las masas populares y de la constitución de las mismas como nación, en Argentina la democracia fue, desde el comienzo, una ideología (en el peor sentido de la palabra) al servicio de una pequeña minoría poseedora del monopolio sobre las mejores tierras del país, sobre los beneficios del comercio exterior y sobre el aparato del estado. Liberalismo y democracia fueron los principios ideológicos articulantes de la dominación de una oligarquía cuya hegemonía se derivaba de sus privilegiadas y excluyentes conexiones con el mercado externo. Éstas son las características del modelo que terminó de consolidarse en 1880.

El peronismo, desde el comienzo, abandonó sin combatir esas plazas fuertes de la lucha ideológica, subestimando su importancia. A pesar de haber sido desde 1946, en los hechos, el principal combatiente y beneficiario de la democracia representativa, la descalificó siempre por su carácter burgués meramente formal, sin integrarla orgánicamente a su propio discurso ideológico.

También dentro del marxismo obraron determinantes históricos objetivos que condicionaron el desajuste entre socialismo y democracia: debido al advenimiento del imperialismo y al fracaso de la revolución proletaria mundial los movimientos de liberación nacional en el mundo colonial del siglo xx se desconectaron de los dos sujetos principales del progreso histórico en la Europa del siglo xix: la burguesía democrática liberal y el proletariado socialista. Los movimientos de liberación (y modernización) nacional de nuestro siglo —en general— no fueron dirigidos ni por las burguesías nacionales ni por el proletariado sino por una nueva capa élite estatal modernista. El antimperialismo, al desligarse de las grandes ideologías sociales de la época anterior, democracia liberal y socialismo democrático o libertario, llegó a convertirse en un fin en sí mismo.

Lo que en la actualidad podría producirse, en momentos en que se habla de "crisis del marxismo", es precisamente el reencuentro con su esencia universalista y libertaria.

Y ahora cabe otra digresión. En los últimos veinte años se han producido cambios profundos en el sistema de relaciones

internacionales. Dentro de cada uno de los grandes bloques se manifestó una fuerte diferenciación y se consolidó la existencia de fuerzas centrífugas que en parte complementan y en parte cuestionan la capacidad hegemónica de las superpotencias. (La ofensiva de la Internacional Socialista en América Latina se ubica dentro de esta perspectiva.) Entre los países del tercer mundo también ha tenido lugar una diferenciación. Algunos productores de materias primas energéticas y alimenticias tienen crecientes perspectivas de ampliar sus márgenes de autonomía nacional a pesar de su integración y dependencia con respecto al mercado mundial.

Para un país como Argentina, de un desarrollo industrial, social y cultural relativamente alto, con grandes riquezas naturales alimenticias en manos de monopolios nacionales y con enormes potencialidades energéticas y mineras, las alternativas de desarrollo económico y social no son claramente excluyentes y definitorias. No existe ningún fatalismo objetivista que determine, desde afuera de la correlación política y social de fuerzas, los modelos a seguir. Ni para la burguesía ni para los sectores populares. En la actualidad las alternativas no se agotan en una integración al bloque imperialista encabezado por los Estados Unidos, por un lado, o en una disociación y/o integración al bloque soviético, por el otro. Para el movimiento popular no existen ya ni los esquemas rígidos y fáciles ni las opciones a priori.

El concepto de imperialismo manejado por la nueva izquierda requiere entonces de una desmitificación. En este sentido existen dos aspectos que merecen ser destacados:

1] La presencia del imperialismo en América Latina no es —por definición— incompatible con una cierta modernización, que si bien no tiene nada que ver con la modernización pregonada por los apologistas del capitalismo, no es por ello menos efectiva cuando se trata de asegurar una continuada expansión capitalista en el conjunto social. El imperialismo ni siquiera es incompatible con una cierta expansión industrial rural o urbana.

2] La penetración del imperialismo en América Latina tampoco es incompatible con la existencia de un estado con cierto margen para defender y afirmar su autonomía nacional y negociar los términos de su "asociación" e inserción externa.¹⁷

La importancia que todo esto reviste para la nueva izquierda

es evidente, ya que cuestiona las bases mismas sobre las que se montaba el principio antimperialista articulante de su identidad política e ideológica. Si en Argentina se pretende hoy seguir demostrando la caducidad de la burguesía y del capitalismo por su supuesta incapacidad para industrializar y modernizar el país, por un lado, y por su incapacidad para defender la autonomía nacional, por el otro, la izquierda se verá condenada a permanecer en una posición puramente defensiva, crítica con respecto a las "insuficiencias" e "inconsecuencias" del modelo burgués de desarrollo nacional, pero incapaz de llegar a convertirse en alternativa positiva, pues la burguesía, a pesar de sus contradicciones y crisis, terminará siempre por encontrar una "salida" que asegure la subsistencia de la nación (burguesa).¹⁸

Es imposible demostrar la superioridad moral y cultural de la izquierda con respecto a la burguesía y fundamentar su identidad político-ideológica haciendo eje en la cuestión del antimperialismo y de la modernización de la estructura productiva del país. Estas tareas pueden ser realizadas por la burguesía, desde luego "a su manera".

Plantear la lucha en el terreno del antimperialismo y de la modernización de las fuerzas productivas, aunque a corto plazo parezca conveniente, en el largo plazo es apostar a perdedor. En un país como Argentina, en el cual el proceso de constitución de un moderno estado nacional burgués ya ha sido llevado a cabo con éxito, la izquierda tendrá una razón de ser histórica cuando lleve la lucha al terreno de los contenidos sociales, éticos y culturales del ser nacional, es decir cuando deje de reducirse a ser más antimperialista o más modernista que la burguesía. Esta definición cuantitativa por el grado de su radicalidad es insuficiente. La identidad de una política de izquierda puede definirse en Argentina sólo con base en objetivos cualitativamente distintos: las cuestiones de fondo no son más o menos industrialización, más o menos nacionalización y estatización de la economía, más o menos relaciones con el bloque imperialista y/o socialista, etc. Lo que importa definir son los contenidos que articulan y dan sentido concreto a todas estas medidas: en qué tipo de relaciones de producción se van a basar, en qué modelo de división social del trabajo, en qué relaciones con el medio ambiente natural, en qué tipo de hegemonía, en

qué tipo de relaciones entre estado y sociedad, en qué fundamentos éticos, culturales, etcétera.

V. ALGUNAS PRECISIONES EN TORNO A LA DEMOCRACIA

Sin democracia no puede haber socialismo y sin socialismo toda democracia es precaria e incompleta. Cabe preguntarse entonces: ¿qué sentido tiene definir una estrategia democrática hacia el socialismo? ¿Por qué no plantear directamente una estrategia socialista a secas? Trataremos de demostrar que la oposición tradicional entre una estrategia consejista de democracia directa de los productores y una estrategia parlamentarista de democracia representativa de los ciudadanos constituye un dilema falso. Existe un espacio teórico y práctico por fuera de esta oposición que permanece insuficientemente explorado. Es el espacio que trató de ocupar Rosa Luxemburg en su ponderación crítica de la revolución rusa al afirmar:

"El error fundamental en la teoría de Lenin y Trotski es que, al igual que Kautsky, oponen la dictadura a la democracia. 'Dictadura o democracia' es la alternativa de los bolcheviques y de Kautsky. Éste naturalmente se decide por la democracia, a saber, por la democracia burguesa [...] Lenin y Trotski en cambio se deciden por la dictadura en oposición a la democracia, y con ello por la dictadura de un puñado de personas, es decir, por una dictadura de tipo burgués. Se trata de dos polos opuestos, ambos igualmente alejados de la verdadera política socialista."¹⁹

Volviendo entonces a la pregunta inicial en la que nos interrogábamos sobre si no era una redundancia plantear la cuestión de un socialismo democrático cuando socialismo y democracia son sinónimos, conviene responder inmediatamente que no. Es que, además de la experiencia histórica con el "socialismo real", que la hace necesaria, existe la siguiente razón teórica que la hace posible: si bien democracia y socialismo son sinónimos, no son idénticos, pues cada uno posee connotaciones conceptuales específicas. Una de las carencias de la conceptualización marxista del socialismo es el escaso desarrollo de sus connotaciones nacionales y populares. No pocas veces en la his-

toria del marxismo esta carencia llegó al extremo de manifestarse en concepciones de socialismo sobre la base de un clasismo exclusivista y reduccionista.

Otra carencia del marxismo son sus escasas definiciones con respecto a las relaciones sociedad-estado y a las formas positivas de institucionalidad en el tránsito hacia el socialismo. En este sentido el socialismo fue definido exclusivamente como un proceso de desaparición del estado. Las formas del tránsito y su articulación con los fines del proceso no fueron desarrolladas. Por lo tanto, tránsito al socialismo, desaparición del estado y democracia directa fueron concebidos en relación de inmediatez y no de proceso complejo y contradictorio, cuyos principios articulantes es preciso definir y desarrollar.

La democracia posee en cambio esa doble significación. En un sentido amplio es sinónimo de socialismo. En un sentido estrecho es una indicación de las formas particulares de ascenso a ese objetivo universal. Precisamente porque la idea de democracia contiene esa doble connotación, puede ser una forma de aproximación a los problemas con que históricamente se ha venido enfrentando el movimiento popular en Argentina.

Se puede decir, entonces, que la democracia, si no es sometida al mismo reduccionismo clasista que enajenó la perspectiva nacional y popular del socialismo, puede llegar a convertirse en el principio doblemente articulante:

1] entre los objetivos socialistas de largo plazo y las formas institucionales particulares del tránsito socialista. La democracia operaría en ese caso como indicador de que la relación entre el fin y los medios no puede ser de oposición y exterioridad sino que debe ser una relación de organicidad y correspondencia;

2] entre socialismo y peronismo y, más en general, entre la cuestión de clase y la cuestión nacional. La perspectiva democrática permite articular las aspiraciones de clase proletarias con las del resto heterogéneo de sectores sociales que integran el movimiento popular.

Con base en esa función de principio doblemente articulante se tratará ahora de precisar algo más la noción de democracia.

a] *La democracia como principio articulante entre sociedad y estado*

Se verá a continuación que la posibilidad de que la democracia ejerza la función articuladora entre sociedad y estado y que contribuya de esa manera a cubrir un vacío dejado por el concepto marxista de socialismo viene dada por el hecho de su doble significación: I] como forma institucional, y II] como sinónimo de socialismo.

Ad i] Existen distintas formas institucionales de vida democrática. Además de la democracia directa y de la democracia representativa existen formas más arcaicas de expresar la voluntad de las masas populares, como, por ejemplo, la que podríamos llamar populista, y que ha desempeñado un papel central en el movimiento peronista. La estructuración interna del peronismo ha tenido muy poco que ver con los criterios de liberalidad, formalidad y racionalidad característicos de la democracia representativa; pero también ha estado muy lejos de todo aquello que caracteriza a la democracia directa de base. En cierto sentido ha representado todo lo contrario de este tipo de democracia en la medida en que se caracteriza por una organización jerárquica vertical, de arriba hacia abajo, y por un elevado grado de burocratización.

Por otro lado, la coherencia interna del movimiento peronista no se basó en una identidad instrumental, racionalizada o formalizada en programas o discursos unívocos, etc. Aunque de una manera muy rudimentaria y mediatizada, a través de su pertenencia emocional al movimiento y de su adhesión personal al líder carismático del mismo, las masas peronistas, sin embargo, lograron expresar su voluntad. En ese sentido cabe distanciarse de las imputaciones indiscriminadas que se le hacen al peronismo por su inorganicidad e irracionalidad.

Si bien es cierto que al peronismo no se le puede oponer o imponer desde afuera los criterios formales o liberales de funcionamiento democrático, por otra parte tampoco puede aceptarse de manera fatalista lo históricamente dado como una realidad inmutable. Sobre todo en una situación en que parece inevitable la realización de transformaciones profundas, en este contexto, creemos, existe la posibilidad y la necesidad de hacer más transparente y consciente la organicidad interna del pero-

nismo. Y no sólo en interés de un ala revolucionaria dentro del mismo, sino en interés de todo el conjunto, esto es, para facilitar a sus dirigentes el proceso de sus decisiones, para otorgar una mayor flexibilidad y adaptabilidad del movimiento a las cambiantes situaciones externas, para ampliar su base de maniobras, para disminuir las fricciones internas, etcétera.

Si bien es cierto que en la transición al socialismo la relación entre dirigentes y dirigidos (dentro de las organizaciones populares), o entre sociedad y estado en términos generales, no se basa exclusivamente en el reconocimiento del "interés" objetivo común de clase en un sentido racional instrumentalista sino que abarca también la esfera de lo afectivo, lo cultural, lo históricamente dado, etc., no menos cierto es que el objetivo último de la absorción del estado en la sociedad y la eliminación de la distancia entre dirigentes y dirigidos perdura necesariamente como horizonte regulador permanente. La búsqueda de caminos que conduzcan a ese objetivo no puede ser abandonada nunca. No hay garantías institucionales absolutas y definitivas para el funcionamiento de la democracia. Toda institucionalidad es provisoria e incompleta. Ninguna, tomada en sí misma, permite ser objeto de una esquematización rígida. Pero tampoco ninguna puede ser desechada por principio. Ni las formas modernas de organización en partidos de clase al estilo racionalista liberal, ni otras formas arcaicas de solidaridad y acción colectivas deben ser excluidas a priori. Todo indica que las organizaciones basadas en intereses objetivos de clase deberían articularse con otras formas del movimiento popular de masas. Ésta es una enseñanza que se puede extraer de la experiencia populista en América Latina y de los "nuevos movimientos sociales" en Europa.²⁰ Ni el gradualismo parlamentario ni el maximalismo consejista (este último considerado en su aspecto institucional y no como objetivo a largo plazo), tomados en sí mismos, dan solución a los problemas que plantea la relación estado-sociedad en el tránsito al socialismo. La experiencia histórica demuestra que uno de los mayores peligros a ese respecto consiste en confundir el fin con los medios. Si bien la democracia como objetivo final es inconcebible e inalcanzable si se la desvincula de los medios concretos de su realización, no menos desacertado sería identificar mecánicamente y alienar el objetivo final en los mecanismos contingentes necesarios para su realización. Esto ha ocurrido tanto en lo que se refiere, por

ejemplo, al verticalismo peronista en Argentina, como a la democracia representativa, parlamentaria, y a la democracia consejista. En cuanto a esta última, Rosa Luxemburg intuyó mejor que nadie los peligros resultantes de querer imponer la democracia directa "desde arriba" de una manera dictatorial:

"En lugar de los órganos de representación emergidos de elecciones populares generales, Lenin y Trotski han colocado a los soviets como única y verdadera representación de las masas trabajadoras. Pero con el aplastamiento de la vida política en todo el país, va a quedar paralizada cada vez más la vida en los soviets. Sin sufragio universal, sin libertad de prensa y reunión indiscriminada, sin una lucha de opiniones libre parece la vida en toda institución pública y se convierte en una vida aparente en la cual la burocracia es el único elemento activo." ²¹

Resumiendo, entonces, e interpretando desde nuestra perspectiva actual las ideas centrales contenidas en el trabajo citado de Rosa Luxemburg, valgan las siguientes observaciones:

1] Pretender decretar "desde arriba" la democracia directa de base es un contrasentido, pues una democracia socialista requiere para su funcionamiento de una amplia vigencia de las libertades políticas que aseguren una información y participación irrestricta de las masas populares en la discusión y decisión de todos los problemas que atañen a la comunidad. Y cuando Rosa Luxemburg habla de libertad política, se está refiriendo explícitamente a la libertad de las minorías críticas disidentes.

Se decía anteriormente que el peligro mayor consiste en alienar el fin socialista democrático en los medios de su realización. Ahora se puede agregar que, aunque la práctica socialista apunte a su completa desaparición, entre el fin y los medios quedará siempre una cierta tensión, indicadora de que la conciencia crítica y la actividad emancipadoras jamás pueden reposar. Siempre habrá por lo tanto un espacio legítimo y necesario para la crítica y la oposición. En ese espacio encuentran su fundamentación teórica el derecho de las minorías disidentes y la necesidad del pluralismo político en el proceso de tránsito al socialismo.

2] No existen recetas o esquemas infalibles para dar solución institucional a las difíciles relaciones entre sociedad y esta-

do en el proceso de pasaje al socialismo. Ninguna forma institucional de democracia excluye por principio a las otras. Formulado negativamente: todas las experiencias históricas habidas muestran que el exclusivismo de cualquier índole es el mayor peligro a evitar. En cuanto a la elaboración de una estrategia positiva de democratización, de cómo combinar en un determinado momento las distintas formas de expresión popular, ese problema es más bien de orden práctico que teórico.

Además del conocimiento profundo de la realidad concreta específica en todos sus aspectos objetivos, subjetivos, etc., lo más importante en la solución de este problema es la capacidad de improvisación, el instinto de la oportunidad, la flexibilidad y la fantasía. Rigidez dogmática, formalismo y burocratismo son los peores consejeros. Precisamente aquellas virtudes caracterizaron la concepción organizativa de Lenin. La sacralización del modelo "leninista" de partido fue un fenómeno posterior a Lenin. Además del modelo del *¿Qué hacer?*, la praxis leniniana al respecto da lugar a muchos otros (por lo menos tres) modelos diferentes de organización.²²

3] Tanto el gradualismo reformista tradicional como el maximalismo consejista (como forma institucional) son inadecuados. La idea de un proceso continuado, sin ningún tipo de ruptura de la "legalidad" democrático-burguesa, lo mismo que lo contrario, la idea de que puede haber un único gran quiebre revolucionario y que con eso ya estaría dado el "salto" del reino de la necesidad al de la libertad, son insatisfactorias. Continuidad y ruptura están en una relación mucho más compleja de lo que sugieren esas simplificaciones, sobre todo cuando —tanto la una como la otra— no suelen referirse nada más que a la democracia burguesa en un sentido jurídico formal: el reformismo gradualista respetando más la legalidad que la legitimidad real de la democracia burguesa, el maximalismo intentando eliminar no sólo la legalidad formal sino también la legitimidad histórica de la democracia burguesa. Mientras que el gradualismo reformista para defender la democracia en un sentido legalista defiende las relaciones jurídicas de propiedad y termina defendiendo las mismas relaciones capitalistas de producción, el maximalismo cree que eliminando las relaciones jurídicas de propiedad puede eliminar también las relaciones capitalistas de producción. Sin embargo, el pasaje al socialismo no se agota con la supresión de la propiedad pri-

vada de los medios de producción y con la estatización de la economía (ni tampoco con la expulsión del imperialismo, con la "electrificación" bolchevique o con la industrialización del tercer mundo, etcétera).

No puede haber un solo quiebre o una sola tarea revolucionaria que garantice después la vigencia del socialismo. El pasaje al socialismo requiere muchos quiebres y múltiples tareas, pero, al mismo tiempo, todos estos quiebres revolucionarios son impensables fuera del marco de una cierta continuidad. Todo cambio revolucionario implica por lo tanto en alguna medida una restauración conservadora, una especie de puente hacia el pasado como garantía de unidad entre continuidad y ruptura, ya que sin continuidad es imposible imaginarse una serie orgánica de quiebres sucesivos. Pero ésta no es la única condición necesaria para la organicidad y unidad del proceso revolucionario. ¿Cuál es el sentido último orientador de todos estos cambios revolucionarios? Para responder a esta pregunta es preciso desplazar la atención de la democracia como forma institucional a la democracia como objetivo final, sinónimo de socialismo.

Ad ii] La cuestión de la forma más adecuada de institucionalidad democrática, en sí misma, no ofrece ninguna respuesta teórica positiva y remite más bien a la "práctica" política y, en lo conceptual, a una crítica de las experiencias históricas basadas en una sola forma de democracia, excluyente de las otras. Tomada como simple forma es imposible escapar al dilema conceptual clásico entre reformismo y maximalismo. La resolución conceptual del problema la encontramos precisando el sentido de la democracia como sinónimo de socialismo, como objetivo regulador, como proceso de autoemancipación de las masas, fundamento de posibilidad de cualquier forma de institucionalidad democrática. Cuando hablamos de democracia en este sentido nos referimos a la tendencial desaparición del estado; no a la mejor forma (directa o representativa) de administrarlo sino al proceso activo de su abolición. No se trata ya de buscar la mejor forma de expresar la voluntad popular sino del proceso de su constitución. No es ya la cuestión de cómo articular sociedad y estado sino de que desaparezcan como dos esferas diferenciadas. No es posible eliminar de un solo gran salto "lo político", como creyeron ciertas corrientes anarquistas

y consejalistas. Tampoco es posible eliminar "lo privado" por decreto, como sucedió durante el totalitarismo estaliniano. Mientras subsistan esas dos esferas opuestas permanecerá la necesidad de la democracia como forma de articulación. Pero esa democracia será siempre incompleta y llevará en sí el germen de la degeneración. El objetivo último de una estrategia democrática es entonces un largo proceso en el que la oposición entre esas dos esferas vaya desapareciendo. Las dos caras de ese proceso son la extinción del estado y la constitución de una sociedad autorregulada.

A manera de síntesis podríamos decir que, paralelamente a la democracia como forma de articulación vertical entre dirigentes y dirigidos (a nivel de organizaciones políticas y sindicales) o entre sociedad y estado (a nivel global), se requiere profundizar la democracia como objetivo o proceso de articulación y autorregulación horizontal de la sociedad. Por un lado, profundización y perfeccionamiento de las formas directas y representativas de democracia, por el otro, autoconstitución de la sociedad como esfera autorregulada. Éstos son los dos aspectos de la democracia.

El marxismo confió en que el segundo de los aspectos mencionados se iría conformando más o menos automáticamente con el desarrollo mismo de la gran industria y del proletariado bajo el capitalismo. Ahora bien, tanto el proletariado como las fuerzas productivas llevan en sí la impronta de la sociedad burguesa de la que emergen. La existencia de un contrapolo social preformado, portador potencial del socialismo, no es un requisito dado ya en el capitalismo sino que es una tarea a encarar conscientemente en la transición al socialismo. Presupone, por lo tanto, una revolución cultural y también una revolución en el seno de las fuerzas productivas. La discusión tradicional soslayó casi por entero estas tareas.

El libre funcionamiento de canales verticales de comunicación y formas también verticales de representación democrática es fundamental para que el movimiento social y popular no se aisle en un "basismo" apolítico y, además, para consolidar y defender hacia fuera los grados de organicidad interna ya logrados. Pero la razón de ser última de la conducción de un partido o movimiento social es profundamente "conservadora", pues su función es administrar la conservación y organizar la defensa del movimiento en su conjunto con respecto a sus adver-

sarios externos en la medida en que el movimiento no esté en condiciones de hacerlo desde abajo. No se puede entonces culpar siempre a los dirigentes por las debilidades del movimiento y esperar de ellos las capacidades revolucionarias que él mismo no posee. La renovación de una conducción y la profundización de la democracia pasan por una renovación y profundización de la vida orgánica horizontal del movimiento social y popular.

Toda burocracia regresiva trata por todos los medios de impedir esa integración horizontal, a la vez que intenta atomizar el movimiento. Ésta es la principal forma de funcionamiento del estado moderno. Ahora bien, la limitación de los canales horizontales de democracia tiene una apariencia de legitimidad en la medida que amenace un peligro "externo" y la conducción deba asumir tareas de defensa del conjunto. Por esa razón la integración horizontal de la sociedad y la democracia se desarrollan mejor en un clima de paz, de distensión y disminución de los conflictos "externos". El escalonamiento de los conflictos tanto extremos como objetivos (de tipo social o nacional) no puede, por sí solo, ser partero de la democracia, la libertad y el socialismo; más bien todo lo contrario. La democracia y el socialismo, para penetrar en toda la sociedad y llegar a ser hegemónicos, deben atravesar el terreno de la cultura y la ideología. Solamente a través de su "subjetivización" se puede esperar que de la agudización de los conflictos objetivos (sociales o nacionales) surja una perspectiva de emancipación afirmativa para toda la sociedad. Los intereses objetivos de los sectores populares, para resolverse positivamente, es decir en un sentido hegemónico, requieren ser metamorfoseados en intereses y conflictos "internos", subjetivos, no antagónicos, de tipo cultural, ético, psicológico, etc. De lo contrario el simple escalonamiento de los conflictos sin resolución positiva conduce a un creciente autoritarismo de estado y a todo tipo de burocratismo, del cual los principales beneficiarios son, en general, la burguesía y, en especial, los sectores menos "civilizados" de la misma. La simple agudización de la lucha económica de clases no conduce al socialismo sino a la barbarie y a la destrucción de la civilización en su conjunto.²³ Esto remite al aspecto de la democracia como principio articulante entre el movimiento de la clase obrera y el movimiento nacional y popular.

b] *La democracia como principio articulante entre clase y nación*

El doble significado de la democracia —como forma institucional y como sinónimo de socialismo— es la condición de posibilidad para que ejerza esa función articuladora entre clase y nación, contribuyendo así a superar otra de las carencias del concepto marxista de socialismo.

Está muy arraigado en la tradición marxista identificar la democracia con una sola clase social: la democracia política con la burguesía y la democracia social con el proletariado. De esta manera no se reconocen prácticamente diferencias entre democracia y dictadura de una clase: democracia política y dictadura de la burguesía terminan así siendo sinónimos, lo mismo que democracia social y dictadura del proletariado. Incluso un crítico tan atento como el chileno F. Mires parece no haber roto completamente con esa tradición de asociar la democracia con sólo una clase o sector social. En uno de sus trabajos plantea lo siguiente:

"No existen las llamadas democracias burguesas, por la sencilla razón de que la burguesía no ha sido ni puede ser nunca una clase democrática: la burguesía en todas sus formas es una clase antidemocrática. Si existe democracia en algunos países donde gobierna se debe fundamentalmente a las conquistas (irreversibles) que han alcanzado, luchando contra ella, los trabajadores."

Y poco después agrega: "Un maximalismo democrático significa ponerse al lado del más miserable de los sin trabajo y, desde esa perspectiva, formular las políticas."²⁴

A nuestro juicio aquí no se está tomando en cuenta una de las principales determinantes de la democracia: como principio articulante entre clase y nación. Lo propio de la democracia es precisamente su carácter nacional socialmente heterogéneo. Esto no significa negar el carácter de clase de la democracia burguesa. Lo que se quiere decir es que la dominación de clase (y no de casta o de corporación) está mediatizada siempre por un sistema de hegemonía nacional, policlasista, y que nunca (salvo en situaciones de crisis orgánica) se manifiesta directamente como dictadura de una clase. Si bien la burguesía cuenta con barreras objetivas que limitan su democratismo, hay que cuidarse de considerarla antidemocrática por naturaleza. El esfuerzo de Mires y otros por evitar una separación infran-

queable entre democracia burguesa y democracia socialista es válido. Pero la forma más apropiada para lograrlo no es negando simple y llanamente la existencia de una democracia burguesa. Para evitar malentendidos conviene hacer algunas precisiones con base en la doble significación del término democracia: la democracia burguesa es dominación de clase de una minoría sobre una mayoría y, por lo tanto, es siempre antidemocrática. Esto es así "objetivamente". Pero la cuestión de la democracia burguesa se ubica además en otro nivel: el de la mediación entre el carácter objetivamente clasista de una determinada forma de dominación y la aceptación subjetiva de la misma por parte de las masas nacionales y populares. La democracia tiene dos aspectos: uno objetivo, final, y otro formal, instrumental. Como forma, la democracia es siempre incompleta y deficiente. Tanto en su versión parlamentaria como consociativa lleva la impronta de su punto de partida burgués (véase la *Crítica del programa de Gotha* de Marx). Para que se convierta objetivamente en una democracia verdadera será necesario que desemboque en el socialismo. A nivel de finalidad objetiva, la democracia es socialista o, efectivamente, no es. Éste es el nivel en el que se ubica Mires. Tal enfoque no es falso, pero es incompleto. Nuestra intención es dar prioridad al nivel en que la democracia se define como lucha por la hegemonía: ¿Cómo conseguir que el carácter objetivamente antidemocrático de la burguesía se vuelva visible para las mayorías nacionales populares? ¿Cómo darle credibilidad ante esas mayorías al carácter democrático del socialismo? A este nivel de análisis la pregunta central es: ¿Cómo se constituye la hegemonía burguesa, cómo logra el consenso popular?

Si se concede que la dominación burguesa no se realiza necesariamente en forma directa, como dictadura de una clase, con más razón habrá que afirmar esto del proletariado socialista; el socialismo, profundamente democrático, es la negación de toda dictadura. Pero no porque los intereses de clase particulares del proletariado coincidan mecánicamente con los intereses globales de toda la sociedad.

"La posibilidad revolucionaria de la clase obrera —escribe Nicolás Casullo— pasa por su capacidad articuladora (abarca otras expresiones de lo social) y no por el reduccionismo de sus intereses particulares."²⁰

La teoría de la lucha de clases y del papel preponderante

de la clase obrera en la misma sigue teniendo vigencia en la Argentina de hoy tanto como en la de ayer. Esto es una simple verificación empírica. Lo que debe ser radicalmente cuestionado es el reduccionismo economicista de esa teoría, actitud ésta que mantuvo a la izquierda (dentro y fuera del peronismo) en una oscilación permanente entre sindicalismo y vanguardismo. Por un lado la posición que basaba sus esperanzas en que el movimiento sindical generara por sí mismo una conducción revolucionaria que remplazara a la tradicional burocracia y sacara al movimiento obrero de su condición de subalternidad. Por el otro, aquellos que consideraban que una política socialista superadora de la "falsa conciencia" de las masas debería serle implantada a éstas desde el exterior por una vanguardia revolucionaria. Ni las "masas obreras" ni el "partido del proletariado", sin embargo, están en condiciones de ser —como tales— portadores de los intereses globales de la sociedad. El proletariado tiene y conservará siempre intereses de clase particulares y propios.

En el marco de la recomposición y renovación de la izquierda en Argentina es preciso reconocer a la clase obrera tal como es, sin atribuirle misiones históricas que sobrepasan sus posibilidades reales. Esto no significa aceptar el corporativismo laborista como único horizonte posible. Todo lo contrario. El socialismo es una tarea nacional y popular que desborda a la clase obrera y no puede ser depositado en ningún tipo de espontaneísmo economicista o destino histórico exclusivo de una clase o grupo particular. Será creación y resultado de un movimiento democrático y socialmente heterogéneo de masas. En la construcción del socialismo participan —no sólo como aliados tácticos sino a largo plazo— otros sectores sociales, y no sólo los enmarcados tradicionalmente en la izquierda o en el movimiento obrero. Y además la articulación interna de este movimiento nacional y popular no se ubica exclusivamente a nivel económico, de los intereses materiales objetivos de un grupo o clase social o de la combinación y compromiso entre varios de ellos, sino también a nivel subjetivo, ideológico y cultural.

Ahora bien, en Argentina el proletariado es la clase mayoritaria y, en la lucha de clases, es el que está opuesto estructuralmente al capital. Socialismo y democracia son impensables sin la recomposición de la clase obrera y de sus organizaciones sindicales y políticas. Los sindicatos y el peronismo ocuparán

una posición preponderante en la construcción de una alternativa popular y nacional en Argentina. Pero para dar lugar a un nuevo sistema de hegemonía popular-democrática, la oposición obrera habrá de superar sus tradiciones corporativistas y antintelectualistas a la vez que se dará un horizonte verdaderamente socialista y democrático. Éste es el único horizonte capaz de articular a todos los sectores subalternos en torno a un proyecto social propio, evitando su atomización y corporativización.²⁶

NOTAS

PRIMERA PARTE

- ¹ L. Althusser, *Die Krise des Marxismus*, Hamburgo, 1978, p. 65.
- ² Citado en L. Mármora, "Zur Krise des Marxismus", en *Kritik*, núm. 21, Berlín, 1979, pp. 69s.
- ³ Véase también G. Marramao, *Lo político y las transformaciones*, México, Cuadernos de Pasado y Presente núm. 95, 1982, y J. Aricó, *Marx y América Latina*, Lima, 1980.
- ⁴ Marx tomó la idea de "sociedad burguesa" de Hegel. Véase J.-Y. Calvez, *Karl Marx, Darstellung und Kritik seines Denkens*, Friburgo, 1964, p. 155.
- ⁵ K. Marx y F. Engels, *La sagrada familia* (septiembre-noviembre de 1844), México, Grijalbo, 1967, cap. vi, p. 187.
- ⁶ W. Lipgens, "Staat und Internationalismus bei Marx und Engels", en *Historische Zeitschrift*, t. 217, Munich, diciembre de 1973, p. 583.
- ⁷ H. Soell, "Weltmarkt—Revolution—Staatenwelt", en *Archiv für Sozialgeschichte*, t. xii, Bonn-Bad Godesberg, 1972, p. 169; cf. M. Moinar, *Marx, Engels et la politique internationale*, Paris, 1976, p. 349.
- ⁸ Sin embargo, no es nuestra intención exponer detallada y completamente el tratamiento y desarrollo del problema nacional dentro de las distintas corrientes del marxismo. No hay carencia de exposiciones panorámicas, en parte admirables, de ese tipo. De lo que se trata aquí es más bien de trabajar y aclarar determinadas conexiones generales teóricas.
- ⁹ S. F. Bloom, *El mundo de las naciones*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1975; Renato Levrero intenta a su vez, en un escrito de fecha reciente, forzar dentro de Marx nuestra visión actual y los conocimientos del siglo xx y, con ello, lo arranca de su contexto histórico y de las limitaciones impuestas por su época; cf. Levrero, *Nación, metrópoli y colonias en Marx y Engels*, Barcelona, 1975.
- ¹⁰ Véase, entre otros, S. F. Bloom, *op. cit.*; G. Haupt y C. Weill, *Marx y Engels frente al problema de las naciones*, en K. Marx y F. Engels, *La cuestión nacional y la formación de los estados*, México, Cuadernos de Pasado y Presente núm. 69, 1980, y R. Levrero, *ibid.*
- ¹¹ K. Marx y F. Engels, *Reden über Polen* (27 de noviembre de 1847). MEW 4, 1959, pp. 416s.
- ¹² *Ibid.*, p. 417.
- ¹³ R. Levrero, *op. cit.*, p. 70.
- ¹⁴ N. Rjasanoff, "Karl Marx und Friedrich Engels über die Polenfrage", en *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, v. Leipzig, 1915, p. 179.
- ¹⁵ "Los comunistas centran el foco principal de su atención sobre Alemania, puesto que ésta se halla en vísperas de una revolución burguesa y porque lleva a cabo esta revolución en condiciones más evolucionadas

- de la civilización europea en general y con un proletariado mucho más desarrollado que Inglaterra en el siglo XVII y Francia en el siglo XVIII; por consiguiente, la revolución burguesa alemana sólo puede ser el preludio consiguiente a una revolución proletaria." K. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista* (diciembre de 1847-enero de 1848), en *Obras de Marx y Engels* 9, Barcelona, Crítica, 1978, p. 169.
- 16 F. Engels, "Das Fest der Nationen in London" (1845), *MEW* 2, 1962, p. 613.
- 17 F. Engels, *Principios del comunismo* (octubre-noviembre de 1847), en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, 1980, t. 1, p. 93.
- 18 K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana* (1845-1846), México, Ediciones de Cultura Popular, 1974, p. 37.
- 19 K. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, cit., pp. 136-139.
- 20 *Ibid.*, p. 141.
- 21 *Ibid.*, pp. 142, 146, 144 y 147.
- 22 K. Marx, "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción", en C. Marx y F. Engels, *La sagrada familia*, México, Grijalbo, 1967, p. 14.
- 23 F. Engels, "Das Fest der Nationen in London", *op. cit.*, p. 614.
- 24 K. Marx y F. Engels, *Reden über Polen*, cit., p. 417.
- 25 F. Engels, "Los movimientos de 1847" (23 de enero de 1848), en *Obras de Marx y Engels* 9, Barcelona, Crítica, 1978, p. 182.
- 26 K. Marx, "Discurso sobre la cuestión del libre cambio" (9 de enero de 1848), en *Obras de Marx y Engels* 9, Barcelona, Crítica, 1978, p. 131.
- 27 F. Engels, "Los movimientos de 1847", *op. cit.*, p. 180.
- 28 K. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, cit., p. 140.
- 29 "Al desarrollarse la producción capitalista, se crea un nivel medio de sociedad burguesa y, con él, el temperamento y la predisposición [necesarios] en los más diferentes pueblos. [Esto es] algo esencialmente cosmopolita, como el cristianismo." K. Marx, *Teorías sobre la plusvalía* (1862-1865), México, Fondo de Cultura Económica, 1980, t. III, p. 399.
- 30 K. Marx, *El capital* (1867), México, Siglo XXI Editores, 1975, t. 1, vol. 1, p. 7.
- 31 K. Marx, "Futuros resultados de la dominación británica en la India" (8 de septiembre de 1853), en K. Marx y F. Engels, *Sobre el colonialismo*, México, Cuadernos de Pasado y Presente núm. 37, 1979, pp. 78 y 81.
- 32 Véase K. Marx y F. Engels, "Grussadresse der deutschen demokratischen Kommunisten zu Brüssel an Herrn Feargus O'Connor" (17 de julio de 1846), *MEW* 4, 1959, pp. 24-26.
- 33 K. Marx, "Die revolutionäre Bewegung" (1 de enero de 1849), *MEW* 6, 1961, pp. 149.
- 34 Cf. F. Engels, "Bedingungen und Aussichten eines Krieges der Heiligen Allianz gegen ein revolutionäres Frankreich im Jahre 1852" (abril de 1851), *MEW* 7, 1960; igualmente la carta de Marx a Engels del 25 de septiembre de 1857, en *Correspondencia*, Buenos Aires, Cartago, 1978, p. 88.
- 35 Cf. K. Marx, *Historia diplomática secreta del siglo XVIII*, México, Cuadernos de Pasado y Presente núm. 87, 1980, con comentarios de Riázanov y Rabeli.
- 36 Cf. F. Engels, "¿Qué tiene que ver la clase obrera con Polonia?", (Al

- jefe de redacción del *Commonwealth*", (24 de marzo de 1866), en K. Marx y F. Engels, *La cuestión nacional y la formación de los estados*, 37 Cf. R. Rosdolsky, *Friedrich Engels y el problema de los pueblos "sin historia"*, México, Cuadernos de Pasado y Presente 88, 1980.
- 38 F. Engels, "El alzamiento de Praga" (17 de junio de 1848), en *Obras de Marx y Engels* 9, cit., p. 306.
- 39 En la tapa posterior de la edición alemana del libro de Roman Rosdolsky.
- 40 R. Rosdolsky, *op. cit.*, pp. 14-15.
- 41 Cf. M. Bakunin, "A los amigos rusos, polacos y eslavos en general", en *Kolokol* núm. 122-123, Londres, 15 de marzo, 1862, p. 1026.
- 42 "Pero ahora la centralización política, debido a los pujantes progresos de la industria, el comercio y las comunicaciones, se ha vuelto una necesidad mucho más apremiante aún que allá por los siglos XV y XVI. Lo que aún tiene de centralizarse, se centraliza. ¿Y ahora vienen los paneslavistas a reclamar que 'pongamos en libertad' a esos eslavos semigermanizados, que anulemos una centralización que todos sus intereses materiales le imponen a esos eslavos? [...] De hecho, la posición de los alemanes y los magiares sería extremadamente agradable si se hubiese ayudado a los austroeslavos a obtener su llamado 'derecho'. Entre Silesia y Austria, enclavado un estado bohemio-moravo independiente; Austria y la Marca Estiria cortadas de su *débouché* natural, el mar Adriático y el Mediterráneo, por la 'república eslava meridional'; el este de Alemania hecho jirones como un pan mordisqueado por las ratas!" F. Engels, "El paneslavismo democrático" (1849), en K. Marx y F. Engels, *La cuestión nacional y la formación de los estados*, cit., pp. 115 y 113.
- 43 K. Kautsky, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, Berlin, 1927, t. II, p. 582.
- 44 R. Rosdolsky, *op. cit.*, p. 134.
- 45 Por lo demás, muchos otros ensayos modernos caen en la misma falta, por ejemplo, Lowy en: G. Haupt, M. Lowy, C. Weill, *Les marxistes et la question nationale 1848-1914*, Paris, 1974, p. 373. Por el contrario, la interpretación de Haupt y Weill parece más adecuada. "Se dan, desde luego, notables diferencias en los vocabularios de Marx y Engels, pero es tan erróneo disociar totalmente sus posiciones como identificarlas". G. Haupt y C. Weill, "Marx y Engels frente al problema de las naciones", *op. cit.*, p. 17.
- 46 R. Rosdolsky, *op. cit.*, pp. 189-190.
- 47 Véase *infra*, pp. 76s.
- 48 O. Bauer, "Die Bedingungen der nationalen Assimilation", en *Der Kampf*, t. 5, Viena, 1912; *Werkausgabe* 8, 1980, p. 615.
- 49 F. Engels, "El debate sobre Polonia en Frankfurt" (9 de agosto-7 de septiembre de 1848), en *Obras de Marx y Engels* 10, Barcelona, Crítica, 1979, p. 238.
- 50 "La época del liberalismo —agrega O. Bauer—, cuyos ideales eran el libre comercio, la paz y la burguesía mundial, era favorable a la asimilación. En nuestra época a la que el imperialismo, los impuestos protectores, los preparativos bélicos, las guerras coloniales imprimen su sello, el más pequeño pueblo se defiende contra la asimilación." O. Bauer, *op. cit.*, p. 616.

51 R. Rosdolsky, *op. cit.*, p. 148.

52 A. Soboul, "La question paysanne en 1848", en *La Pensée*, París, 1948, núm. 18, y F. Claudín, *Marx, Engels y la revolución de 1848*, Madrid, Siglo XXI, 1975.

53 K. Marx, "El proyecto de ley sobre la derogación de las cargas feudales" (30 de julio de 1848), en *Obras de Marx y Engels* 10, p. 161.

54 Cf. W. Schmidt (comp.) y otros, *Illustrierte Geschichte der deutschen Revolution 1848-49*, Berlín, Dietz Verlag, 1973.

55 F. Claudín, *op. cit.*, p. 270.

56 Tal fue la idea primitiva de K. Marx, como está en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* (diciembre de 1851-marzo de 1852), en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas en tres tomos*, Moscú, Progreso, 1980, t. 1, pp. 404ss.

57 K. Marx, "Prólogo a la primera edición", en *El capital*, cit., t. 1, vol. 1, p. 7.

58 Véase F. Engels, carta a Joseph Bloch (21 de septiembre de 1890), en K. Marx y F. Engels, *Correspondencia*, cit., p. 379.

59 K. Marx, "Prólogo" (enero de 1859) a la *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 1980, p. 5.

60 "La forma específica que adopta un sistema de relaciones entre elementos heterogéneos, la articulación en este sentido, está en oposición a la reducción. Ésta se realiza cuando una serie de elementos se presentan como formas necesarias de uno o más elementos diferentes: las diferencias se reducen sucesivamente a meros momentos de una identidad sustancial. Por el contrario, en la articulación las diferencias son constitutivas [...] En este libro se contraponen una concepción reduccionista de las 'superestructuras', de acuerdo con la cual la política y la ideología son formas necesarias que se derivan de la naturaleza de clase de actuante social, a otra concepción de acuerdo con la cual la unidad del sujeto —tanto en el nivel de la base como de la superestructura— es resultado de una construcción política, que articula elementos distintos." E. Laclau, *Politik und Ideologie im Marxismus, Kapitalismus, Faschismus, Populismus*, Berlín, 1981, p. 207.

61 K. Marx, *El capital*, cit.

62 Cf. al respecto, C. von Braunmühl, "Weltmarktbeziehung des Kapitals, Imperialismus und Staat", en C. Braunmühl et al., *Probleme einer materialistischen Staatstheorie*, Frankfurt, 1973, pp. 38s.; cf. también el cap. v sobre "Abstraktion" en S. Kuruma (ed.), *Marx-Lexikon zur politischen Ökonomie*, t. 2, Glashütten im Taunus/Berlín, 1973, pp. 91-167; A. Mensel, *Untersuchungen über das Erkenntnisobjekt bei Marx*, Jena, 1925, p. 69, y H. C. Schröder, *Socialismus und Kolonialismus*, Hannover, 1968, p. 49.

63 José Aricó, *Marx y América Latina*, cit., p. 127.

64 E. M. Wood defiende la tesis siguiente: "Dicho con mayor exactitud, la diferenciación entre lo económico y lo político dentro del capitalismo es en cierta medida una diferenciación en las funciones políticas mismas y su adscripción separada a una esfera económica privada y a la esfera pública del Estado. Esta adscripción refleja la separación de aquellas funciones políticas comprendidas de modo inmediato con la extracción y apropiación del plus trabajo, de aquellas que tienen un fin general, comunitario. Una reformulación tal, que acepta que el corte de lo eco-

nómico es en realidad un corte dentro de la esfera política, resulta en ciertos aspectos más adecuada para observar el proceso único del desarrollo occidental y el carácter especial del capitalismo." E. M. Wood, "Die Trennung von Ökonomie und Politik", en *Das Argument* 131, Berlín, enero-febrero de 1982, p. 10.

65 Por lo demás, este fenómeno ha aparecido especialmente nítido en las regiones periféricas del sistema capitalista mundial, tanto en las viejas como en las nuevas colonias, las neocolonias y en los países dependientes económicamente y se ha ampliado para ser uno de los medios preferidos de la expansión capitalista.

Muchos sociólogos latinoamericanos han investigado este fenómeno en los últimos años de la década de los sesenta de este siglo —si bien sólo a partir de una visión económica— y han acuñado para él la expresión "heterogeneidad estructural". Cf. A. Córdoba, *Strukturelle Heterogenität und wirtschaftliches Wachstum*, Frankfurt, 1972.

Tilman Evers resume los resultados de esta discusión de la manera siguiente: "La tendencia del desarrollo para el futuro previsible no es entonces la eliminación de estos componentes no capitalistas por el avance de formas más puramente capitalistas, sino que este tipo de capitalismo, incluyendo las formas no capitalistas que le son propias, evolucione históricamente para producir en un nivel más alto de desarrollo formas más avanzadas de un modo de operar fragmentado de la ley del valor." T. Evers, *El estado en la periferia capitalista*, México, Siglo XXI, 1979, p. 42.

La mayoría de los sociólogos del tercer mundo, cuyo aporte fue haber avanzado la discusión del "desarrollo desigual", al haber analizado el problema de la "heterogeneidad estructural", lo hicieron desde luego en estrecha adhesión al paradigma original de Marx de un desarrollo económico puramente capitalista y una revolución burguesa perfecta —cuya correspondencia histórica real sigue siendo hasta hoy la Francia de 1789 a 1974.

A fin de comprender conceptualmente la oposición y las desviaciones del paradigma aceptado, trataron de unir sus reflexiones en una teoría del "desarrollo del infradesarrollo" o en las categorías de un capitalismo "defectuoso" o "periférico". El desarrollo heterogéneo o desigual no es, sin embargo, una característica exclusiva del capitalismo en sus zonas marginales. Tampoco puede encontrarse el paradigma económico del capitalismo perfecto en las metrópolis del sistema capitalista mundial. Las diferencias indiscutibles entre las "metrópolis" y los "satélites" no pueden trabajarse en este corto nivel de una inserción económico-estructural, sino sólo mediante un análisis global (económico, político e ideológico) de la constitución histórica concreta de las formaciones sociales.

66 En el *Manifiesto del Partido Comunista* escribe en este sentido: "En Alemania, en la medida en que la burguesía actúa revolucionariamente, el Partido Comunista actúa conjuntamente con la burguesía contra la monarquía absoluta, la propiedad feudal de la tierra y la pequeña burguesía." K. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, cit., p. 169 (las cursivas son nuestras).

67 R. Rosdolsky, *Friedrich Engels y el problema de los pueblos "sin historia"*, cit., pp. 56 y 98-99.

68 Véase F. Engels, carta a August Bebel (24 de octubre de 1891), en

K. Marx y F. Engels, *Correspondencia*, cit., p. 392, y carta a Panajonis Argyriades (julio de 1892), *MEW* 38, 1968, p. 398.

69 Cf. F. Engels, carta a August Bebel (29 de septiembre de 1891), en K. Marx y F. Engels, *Correspondencia*, cit., p. 390.

70 En una carta a Engels escribe el 8 de octubre de 1858: "No podemos negar que la sociedad burguesa ha experimentado por segunda vez su siglo XVI, un nuevo siglo XVI que, así lo espero, tocará a muerto por la sociedad burguesa del mismo modo que el anterior la dio a luz. La misión verdadera de la sociedad burguesa es establecer el mercado mundial, al menos en esbozo, y la producción adecuada al mercado mundial." Y sigue diciendo Marx: "Como el mundo es redondo, esto parece haber sido completado por la colonización de California y Australia y el descubrimiento de China y Japón." K. Marx, carta a Engels (8 de octubre de 1858), en K. Marx y F. Engels, *Correspondencia*, cit., p. 103.

71 K. Marx, "Die Revolution in China und Europa" (14 de junio de 1853), *MEW* 9, 1960, pp. 97s. y 100. Marx repitió muchas veces estos pensamientos. En octubre de 1856 escribió: "No se trata pues de una opinión apresurada acerca de que la revolución china está determinada a tener una influencia mucho mayor sobre Europa que todas las guerras rusas, los manifiestos italianos y las sociedades secretas de este continente." K. Marx, "Die Geldkrise in Europa" (17 de octubre de 1856), *MEW* 12, 1963, p. 10.

72 K. Marx, "Die Lage in Europa" ("Die Finanzlage Frankreichs") (27 de julio de 1857) *MEW* 12, 1963, pp. 234s.

73 K. Marx, carta a Engels (2 de noviembre de 1867), en K. Marx y F. Engels, *Correspondencia*, cit., p. 192.

74 K. Marx, carta a Engels (10 de diciembre de 1869), en K. Marx y F. Engels, *Correspondencia*, cit., p. 232.

75 K. Marx, "Comunicación confidencial" (marzo de 1870), extracto en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas en tres tomos*, cit., p. 185.

76 K. Marx, carta a Engels (30 de noviembre de 1867), en K. Marx y F. Engels, *Correspondencia*, cit., p. 193.

77 K. Marx, *El capital*, t. 1, vol. 3, p. 878, y K. Marx, carta a Nikolái F. Danielsón (10 de abril de 1879), en Karl Marx, N. F. Danielsón y F. Engels, *Correspondencia 1868-1895*, México, Siglo XXI, 1981, pp. 123ss.

78 K. Marx, carta a Engels (13 de febrero de 1863), en K. Marx y F. Engels, *Correspondencia*, cit., p. 126.

79 "Según recuerda Laforgue, Engels observó una vez —aparentemente en forma irónica, pero en el fondo seriamente preocupado— que si por él fuera hubiera quemado con gusto todas las obras de estadísticas con que sus amigos rusos abrumaron a Marx y le impedían concluir *El capital*. En realidad, la protesta no tenía sentido por cuanto Marx evidentemente atributa un papel fundamental al estudio del desarrollo económico ruso para la elaboración definitiva de su obra." J. Aricó, *Marx y América Latina*, cit., p. 72.

80 K. Marx, carta al director de *Otiéchestviennie Zapiski*, en K. Marx y F. Engels, *Correspondencia*, cit., p. 289.

81 Vera Zasúlich, carta a Marx (16 de febrero de 1881), en K. Marx y F. Engels, *Escritos sobre Rusia. II: El porvenir de la comuna rural rusa*, México, Cuadernos de Pasado y Presente núm. 90, 1980, p. 90.

82 Ahora se aleja de sus anteriores concepciones, por ejemplo, en rela-

ción con el desarrollo del ferrocarril limita sus efectos "renovadores" expresamente a los "antiguos países del capitalismo". Así, por ejemplo, en la carta a Danielsón del 10 de abril de 1879 en la que señala "el estancamiento de la principal rama de la producción" en Rusia. K. Marx, N. F. Danielsón y F. Engels, *Correspondencia 1868-1895*, cit., p. 128.

83 K. Marx, carta al director de *Otiéchestviennie Zapiski*, op. cit., p. 291.

84 K. Marx, carta a Vera Zasúlich (primer borrador), en K. Marx y F. Engels, *Escritos sobre Rusia. II. El porvenir de la comuna rural rusa*, cit., pp. 39-40.

85 *Ibid.*, pp. 40-41.

86 *Ibid.*, p. 38.

87 C. Franco, *Desarrollo, nación y socialismo* (manuscrito), México, 1981, pp. 17ss.

88 K. Marx y F. Engels, "Vorrede zur zweiten russischen Ausgabe des Manifests der Kommunistischen Partei" (21 de enero de 1892), *MEW* 19, 1962, p. 296.

89 Carlos Franco intenta disolver esta unidad de la teoría revolucionaria de Marx en una concepción de la historia "eurocéntrica" en un principio y después "descentrada", pero este intento puede llevar, por ejemplo, a las conclusiones erróneas siguientes: 1] La concepción original de Marx corresponde, cien por ciento, a la realidad europea occidental. 2] No es posible hacer absolutamente nada con este Marx respecto a las realidades extraeuropeas, por ejemplo, a América Latina. Ya en el punto 1 es evidente que la concepción de una revolución lineal e ininterrumpida desde el feudalismo hasta el socialismo, pasando por el capitalismo, no refleja el desarrollo histórico de hecho de Inglaterra y Alemania —con excepción de una breve coyuntura y sólo de tendencia—, y ni siquiera de Francia. Tampoco el punto 2 soporta la crítica: no es posible negar a este nivel general teórico la validez de las leyes del modo capitalista de producción en América Latina, lo que, sin embargo, nada dice en todo caso acerca de su imposición específica. La relación entre universalidad y particularidad dentro del marxismo es demasiado complicada y problemática como para poderla resolver con ayuda de un mero relativismo geográfico.

90 C. Franco, *Desarrollo, nación y socialismo*, cit., pp. 18s.

91 R. Levrero, *Nación, metrópoli y colonias en Marx y Engels*, cit., p. 70.

92 G. Haupt y C. Weill, "Marx y Engels frente al problema de las naciones", op. cit., p. 50.

93 F. Engels, carta a Kautsky ["La cuestión polaca"] (7 de febrero de 1882), en K. Marx y F. Engels, *La cuestión nacional y la formación de los estados*, cit., p. 261.

94 H.-U. Wehler, *Sozialdemokratie und Nationalstaat*, Gotinga, 1972 (1a. ed. 1962), p. 50.

95 Cf. H.-C. Schröder, *Sozialismus und Kolonialismus. Die Auseinandersetzung in der deutschen Sozialdemokratie mit dem Imperialismus in der "Weltpolitik" von 1914*, Hannover, 1968; L. Mármora, "La cuestión nacional y colonial en la segunda Internacional", op. cit.

96 D. Groh, *Negative Integration und revolutionärer Attentismus*, Frankfurt, 1973.

97 O. Bauer, *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, México, Siglo XXI, 1979, pp. 378, 494 y 539.

- 98 Cf. M. Lowy, en G. Haupt, M. Lowy y C. Weill, *Les marxistes et la question nationale*, París, 1974, p. 379.
- 99 V. I. Lenin, "Resolución sobre el problema nacional (abril de 1917), en *Obras completas*, Madrid, Akal, 1977, t. xxv, pp. 263-264.
- 100 V. I. Lenin, "La revolución socialista y el derecho de las naciones a la autodeterminación (tesis)", en *Obras completas*, cit., t. xxiii, pp. 249-250.
- 101 V. I. Lenin, "Discurso sobre el problema nacional" (29 de abril de 1917), en *Obras completas*, cit., t. xxv, p. 257.
- 102 V. I. Lenin, "Una caricatura del marxismo y el 'economismo imperialista'", en *Obras completas*, cit., t. xxiv, pp. 69-70.
- 103 "Y puesto que los polacos y los finlandeses son gente de gran cultura, con toda probabilidad se convencerán, muy pronto, de que esta actitud es justa, y la posible separación de Polonia y Finlandia después del triunfo del socialismo será, pues, de corta duración. Los fellahs, mongoles y persas, incomparablemente menos cultos, pueden separarse por un tiempo más largo, pero trataremos de acortarlo, como ya hemos dicho, mediante una ayuda cultural desinteresada." *Op. cit.*, pp. 70-71.
- 104 V. I. Lenin, "Revisión del programa del partido" (octubre de 1917), en *Obras completas*, cit., t. xxvii, p. 288.
- 105 V. I. Lenin, "Tesis sobre el problema nacional" (junio de 1913), en *Obras completas*, cit., t. xix, p. 490.
- 106 V. I. Lenin, "Una caricatura del marxismo y el 'economismo imperialista'", *op. cit.*, p. 65.
- 107 *Ibid.*, p. 45.
- 108 V. I. Lenin, *El estado y la revolución* (agosto-septiembre de 1917), en *Obras completas*, cit., t. xxvii, p. 101.
- 109 V. I. Lenin, "Una caricatura del marxismo y el 'economismo imperialista'", *op. cit.*, p. 36.
- 110 V. I. Lenin, "El derecho de las naciones a la autodeterminación", en *Obras completas*, cit., t. xxi, p. 326.
- 111 V. I. Lenin, "Balance de una discusión sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación" (julio de 1916), en *Obras completas*, cit., t. xxiii, p. 478.
- 112 *Ibid.*, pp. 477-478.
- 113 V. I. Lenin, "Una caricatura del marxismo y el 'economismo imperialista'", *op. cit.*, p. 62.
- 114 V. I. Lenin, "Balance de una discusión sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación", *op. cit.*, pp. 476-477.
- 115 *Ibid.*, p. 462.
- 116 V. I. Lenin, "Informe ante el II Congreso de toda Rusia de las organizaciones comunistas de los pueblos de oriente" (22 de noviembre de 1919), en *Obras completas*, cit., t. xxxii, pp. 143-144. En forma parecida opina Lenin en otro lugar: "Todos los que gobiernan en Europa, toda la burguesía Europea están aliados con todas las fuerzas de la reacción y del feudalismo en China. Pero toda la joven Asia, es decir, los centenares de millones de trabajadores de Asia, tienen un firme aliado en el proletariado de todos los países civilizados. No hay en el mundo fuerza capaz de impedir su victoria, que liberará tanto a los pueblos de Europa como a los pueblos de Asia." V. I. Lenin, "La Europa atrasada y el Asia avanzada" (mayo de 1915), en *Obras completas*, cit., t. xix, p. 310.

- 117 Cf. R. Schlesinger, *Die Kolonialfrage in der kommunistischen Internationale*, Frankfurt, 1970, pp. 45ss.
- 118 E. H. Carr, *Socialism in one country, 1924-1926*, vol. II, Londres, 1959, p. 39.
- 119 L. Trotski, *La revolución permanente*, México, Juan Pablos, 1972, p. 232.
- 120 *Ibid.*, p. 20.
- 121 J. Degras (comp.), *The Communist International 1919-1945*, Londres, 1956, vol. I, p. 43.
- 122 J. Stalin, "Balance de la XIV Conferencia del PC(b) de Rusia" (1925), *Obras*, t. 7, pp. 112-113.
- 123 *Ibid.*, p. 119.
- 124 J. Stalin, "XIV Congreso del PC(b) de la URSS: Informe político del Comité Central" (1925), *Obras*, t. 7, p. 308.
- 125 L. Trotski, *La revolución traicionada* (1a. ed. 1936), México, Juan Pablos, 1972, p. 155ss.
- 126 F. Claudín, *La crisis del movimiento comunista*, París, Ruedo Ibérico, 1970, p. 58.
- 127 N. Bucharin, *Die kapitalistische Stabilisierung und die proletarische Weltrevolution*, Moscú, 1926, p. 12.
- 128 *Ibid.*, p. 17.
- 129 *Ibid.*, p. 18.
- 130 *Ibid.*, p. 19.
- 131 *Ibid.*, p. 24.
- 132 "Programa de la Internacional Comunista", en *VI Congreso de la Internacional Comunista*, México, Cuadernos de Pasado y Presente núm. 66, 1977, p. 294.
- 133 "El triunfo del socialismo en la URSS y su significación histórica mundial", en *Fascismo, democracia y frente popular: VII Congreso de la Internacional Comunista*, México, Cuadernos de Pasado y Presente núm. 76, 1984, pp. 492-493.
- 134 O. Bauer, *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, cit., pp. 539-540.
- 135 E. Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista: Capitalismo, fascismo, populismo*, México, Siglo XXI, 1980, pp. 143ss.
- 136 J. C. Mariátegui, "Proceso a la literatura", en *Siete ensayos de la realidad peruana* (1928), Lima, 1970, pp. 207, 288s.
- 137 J. Godio, *Historia del movimiento obrero en la Argentina*, Buenos Aires, 1973.
- 138 T. Nairn, "Das Elend des Internationalismus", en *Kursbuch* núm. 57, Berlín, 1979, pp. 146s.
- 139 *Ibid.*, p. 159.
- 140 S. Amin, *Class and nation, historically and in the current crisis*, Nueva York y Londres, 1980, p. 188.
- 141 T. Nairn, *op. cit.*, p. 152.
- 142 Sólo es nacional por la forma, en la medida en que las burguesías se organizan en estados nacionales y el proletariado debe tomar, en todo caso, primero el poder en su país. Cf. también K. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, cit., p. 154.
- 143 Cf. I. Potekhin, "De quelques problèmes méthodologiques pour

l'étude de la formation des nations en Afrique du sud du Sahara", en *Presence Africaine*, París, diciembre-enero, 1957-1958.

144 En el *Manifiesto del Partido Comunista* se dice: "En virtud de su explotación del mercado mundial, la burguesía ha dado una conformación cosmopolita a la producción y al consumo [...] El sitio de la antigua autosuficiencia y aislamiento locales y nacionales se ve ocupado por un tráfico en todas direcciones, por una mutua dependencia general entre las naciones." K. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, cit., p. 140.

145 Cf. además M. Mommsen, *Arbeiterbewegung und nationale Frage*, Gotinga, 1979.

146 F. Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas en tres tomos*, Moscú, Progreso, 1980, t. III, p. 325.

147 F. Engels, "Über den Verfall des Feudalismus und das Aufkommen der Bourgeoisie" (manuscrito póstumo) (1884), *MEW* 21, 1962, p. 396.

148 F. Engels, "Po und Rhein" (febrero-marzo de 1859), *MEW* 13, 1964, p. 267.

149 Cf. además K. Kaustky, "Die Krisis in Österreich", en *Die Neue Zeit* xxii, vol. 1, Stuttgart, 1903-1904, y "La nacionalidad moderna" en E. Bernstein y otros, *La segunda internacional y el problema nacional y colonial (primera parte)*, México, Cuadernos de Pasado y Presente núm. 73, 1978.

150 E. Mandel y M. Rodinson, "Nationalisme et lutte de classes (debat)", en *Partisans* 59-60, mayo-agosto de 1971, París, p. 48.

151 J. Stalin, *El marxismo y el problema nacional y colonial*, Buenos Aires, Lautaro, 1946, pp. 11 y 15.

152 E. Terray, "La idea de nación y las transformaciones del capitalismo", en M. Rodinson, E. Terray y R. Ribó, *Stalin: El marxismo y la cuestión nacional*, Barcelona, 1977, pp. 152-155.

153 Esta separación está muy bien documentada en el *Wörterbuch der marxistischen-leninistischen Soziologie* de la República Democrática Alemana, Colonia/Opladen, 1969, p. 305.

Allí escribe Wolfgang Eichhorn bajo el rubro "nación": "La nación burguesa sólo puede ser vista como comunidad nacional estable, mientras existan burguesía y proletariado, tareas históricas amplias en la destrucción del feudalismo o en la lucha en contra del imperialismo extranjero. Con el desarrollo de los antagonismos de clase propios del capitalismo, ante todo en el imperialismo, la nación burguesa se disuelve."

154 H. B. Davis, *Toward a marxist theory of nationalism*, Nueva York y Londres, 1978, p. 4.

155 G. O'Donnell, "Apuntes para una teoría del estado", en *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 4, México, 1978, p. 1157.

156 Cf. J. C. Portantiero, "Gramsci y el análisis de coyuntura", en *Zona Abierta* 13, Madrid, 1977, y también E. Sereni, "La categoría de formación económico-social" en C. Luporini y otros, *El concepto de "formación económico-social"*, México, Cuadernos de Pasado y Presente núm. 39, 1986.

SEGUNDA PARTE

1 Véase la nota 7.

2 "La ideología estructuralista disimula y justifica las aspiraciones de la burocracia y de la tecnocracia al servicio 'incondicional' del estado. La izquierda intelectual inventó incluso una versión marxista del estructuralismo. Louis Althusser y sus seguidores han taponeado la grieta política que separa a Marx de Hegel: la crítica del estado de su apologista. Operación que tiene un doble alcance. De inmediato, permite el repliegue sobre posiciones aparentemente inexpugnables, las de una cientificidad separada del mundo y de sus cuestionamientos, olvidando los fracasos, los crímenes, las faltas, desordenadamente relegados a lo "vivido". Ello define la coincidencia de la cientificidad y de la ideología. A más largo plazo, esta versión marxista prepara el terreno al estado al promulgar oficialmente la unidad del saber y del poder: la más equívoca y la más peligrosa de las identidades." H. Lefebvre, *L'idéologie structuraliste*, París, 1975, pp. 10s; véase también A. Schmidt, *Geschichte und Struktur*, Munich, 1971, y, del mismo autor, "Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte", en *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt, 1969.

3 Así escribe, por ejemplo, Alfred Schmidt: "El hecho de que el añadido 'estructuralista', introducido por este medio, reanime extraordinariamente la exégesis marxista y haya sacudido algunas de sus posiciones anteriores, no permite ninguna duda, por más que también esté expuesto a la crítica, lo que aquí se tratará de mostrar a manera de prueba." A. Schmidt, "Der strukturalistische...", *op. cit.*, citado de la 4a. ed., p. 194.

4 Louis Althusser, "El objeto de *El capital*", en L. Althusser y É. Balibar, *Para leer *El capital**, México, Siglo XXI, 1969, pp. 106-107.

5 A. Lipietz, *El capital y su espacio*, México, Siglo XXI, 1979, p. 22.

6 *Ibid.*, p. 19.

7 Véase ante todo los trabajos históricos sobre la Antigüedad y la Edad Media feudal de: L. Febvre, *La terre et l'évolution humaine*, 1922; P. Lévêque y P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'athénien*, 1964; P. Lévêque, *L'aventure grecque*, 1964; J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, 1974; J. Le Goff, *La civilisation de l'occident médiéval*, 1972; R. Mandrou, *Introduction à la France moderne*, 1961; F. Braudel, *Civilisation matérielle et capitalisme*, 1967; F. Châtelet, *El nacimiento de la historia*, México, Siglo XXI, 1979. Véase también de Y. Lacoste, *La géographie, ça sert d'abord à faire la guerre*, París, 1976.

8 N. Poulantzas, *Estado, poder y socialismo*, México, Siglo XXI, 1979, p. 116.

9 K. Marx, *El capital*, t. 1, vol. 1, p. 43.

10 *Ibid.*, p. 51.

11 *Ibid.*, p. 57.

12 Cuando en lo que sigue se hable del "espacio vital del capital", con ello no se quiere decir básicamente más que la "estructura del espacio y el tiempo en el capitalismo".

13 K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, México, Siglo XXI, 1971, t. 1, p. 366.

14 *Ibid.*, p. 375.

15 *Ibid.*, p. 366.

16 *Ibid.*, p. 367.

- 17 N. Poulantzas, *op. cit.*, p. 119.
 18 *Ibid.*, pp. 127-128.
 19 Con más detalle en el capítulo 3 de esta parte.
 20 E. Terray, "La idea de nación y las transformaciones del capitalismo", *op. cit.*, p. 157.
 21 N. Poulantzas, *op. cit.*, pp. 126, 127 y 124-125.
 22 *Ibid.*, p. 134.
 23 Véase Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1976.
 24 La proclamación de la libertad de creencias es sólo un ejemplo de ello.
 25 N. Poulantzas, *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, México, Siglo XXI, 1969, pp. 375s. Pero sólo en su último libro deja de considerarlo como un proceso que se realiza en el nivel ideológico, ahora lo ve como resultado de las relaciones de producción y de la división del trabajo en el capitalismo. Volveremos a ello en otro contexto (la nación como sociedad ilusoria y real).
 26 H. Lefebvre, *De l'État, 1: L'État dans le monde moderne*, París, 1976, p. 11.
 27 H. Kohn, *Die Idee des Nationalismus*, Frankfurt, 1962, p. 18.
 28 Éste es el pensamiento central que habrá de tratarse en el capítulo siguiente. U. Scheuner le ha dado la siguiente expresión, análoga a la de H. Kohn: "Al unirse el pensamiento del Estado nacional, en los períodos inmediatamente anterior y posterior, fuera de Francia y más allá de la idea de la libertad política, con otro concepto nacional, la idea de una unidad histórico-cultural de todos los pueblos ya dada, adquirió toda su fuerza explosiva con respecto a la estructura internacional..." U. Scheuner, "Nationalitätsprinzip und Staatenordnung seit Beginn des 19. Jahrhunderts", en Theodor Schieder (comp.), *Staatsgründungen und Nationalitätsprinzip*, Munich y Viena, 1974, p. 21.
 29 "La soberanía tiene un significado doble: por una parte se alarga hasta las relaciones entre el Estado y sus ciudadanos y por la otra hasta las relaciones internacionales. De acuerdo con ello también el sentimiento nacional tiene un doble efecto. En la vida interna del Estado lleva al acuerdo vivo de todos los ciudadanos dentro de la misma nación; en la vida internacional lleva a la indiferencia, la desconfianza y aun al odio entre hombres de distintas naciones." H. Kohn, *op. cit.*, p. 26.
 30 *Ibid.*, pp. 17s.
 31 *Ibid.*, p. 27.
 32 Así lo entiende Ch. Bettelheim cuando escribe: "La propiedad privada, en el seno de una relación de producción (o relación económica), corresponde al poder de una categoría de agentes de afectar a ciertos medios de producción a un uso determinado y de disponer de productos obtenidos gracias a este uso." Ch. Bettelheim, *Cálculo económico y formas de propiedad*, México, Siglo XXI, 1972, p. 93.
 33 Véase *infra*, pp. 153-156.
 34 Para los propósitos de esta obra es indiferente que se conciba este estado natural como punto de partida de la historia (como la pérdida "edad de oro", por ejemplo, en J. Locke) o como principio ideal normativo (por ejemplo, Thomas Hobbes). En general, en las exposiciones siguientes no se trata de un pensador determinado, sino en general de las características más notables de la imagen del hombre y la sociedad en la época de la Ilustración.

- 35 J. Locke, *Two treatises on Government*, sobre todo el segundo: *An essay concerning the true original, extent and end of civil government* (1690); J.-J. Rousseau, *Le contrat social* (1761); el abate Sièyes, *Préliminaire de l'homme et du citoyen* (20-21 de julio de 1789).
 36 E. J. Sièyes, *Politische Schriften 1788-1790*, ed. compilada por E. Schmitt y R. Reichardt, Darmstadt-Neuwied, 1975, p. 165.
 37 Citado en W. Markow y A. Soboul, 1789, *die grosse Revolution der Franzosen*, Berlín, Akademie-Verlag, 1975, p. 249.
 38 *Loc. cit.*
 39 Citado en J.-Y. Guiomar, *L'idéologie nationale*, París, Champ Libre, 1974, p. 116; véase también A. Mathiez, *La révolution et les étrangers, cosmopolitisme et défense nationale*, París, 1918.
 40 B. Franklin, carta a David Hartley, *Correspondence inédite*, carta cxx, p. 299, citado en E. Marienstras, *Les mythes fondateurs de la nation américaine*, París, 1977, p. 111.
 41 Thomas Jefferson, quien —lo mismo que Benjamin Franklin— encarnaba en su persona las más estrechas relaciones espirituales y de cualquier otro tipo entre los patriotas norteamericanos y los franceses, definía el Estado como "órgano, técnicamente condicionado, para realizar la voluntad popular, en verdad un mero instrumento sin voluntad propia, sin poder propio, y casi podría decirse sin entendimiento propio; porque la voluntad, el poder y la inteligencia pertenecen a los individuos, al pueblo soberano, no a la maquinaria, construida para regular sus circunstancias", citado por O. Vossler, *Der Nationalgedanke von Rousseau bis Ranke*, Munich y Oldenburg, 1937, p. 79.
 42 Citado según E. J. Sièyes, *op. cit.*, pp. 166ss., 173s y 168s.
 43 Sobre la función de la representación en Sièyes, véase Raels, *Le concept de représentation*, pp. 100ss.
 44 Véase R. Redslob, "Völkerrechtliche Ideen der französischen Revolution", en *Festausgabe Otto Mayer*, Tübinga, 1916, pp. 281ss.; W. Martens, "Völkerrechtsvorstellungen der Französischen Revolution", en *Der Staat*, núm. 3, Berlín, 1964, pp. 295ss.
 45 W. Markov y A. Soboul, *op. cit.*, p. 202.
 46 Véase J.-R. Suratteau, *L'idée nationale de la révolution à nos jours*, París, 1972, pp. 65s.
 47 Citado en J.-R. Suratteau, *op. cit.*, p. 66; véase también J. Ploncard d'Assac, *Manifeste nationaliste*, París, 1972, p. 42.
 48 M. Robespierre, "Sur la situation politique de la République" (18 de noviembre de 1793), en *Discours et rapports de Robespierre*, París, 1908, p. 284.
 49 *Loc. cit.*
 50 "Rapport sur les réunions du territoire à la France, présenté au nom du Comité diplomatique" (14 de febrero de 1793), en apéndice en J.-Y. Guiomar, *L'idéologie nationale*, cit., p. 274.
 51 G. J. Danton, "Sur la peine de mort contre ceux qui transigent avec l'ennemi", en *Discours civiques de Danton*, París, 1920, pp. 129s.
 52 Citado en J.-Y. Guiomar, *op. cit.*, pp. 146s.
 53 M. Robespierre, "Discours sur la déclaration des droits de l'homme et du citoyen" (24 de abril de 1793), en *Discours et rapports de Robespierre*, cit., pp. 248s.

54 M. Robespierre. "Sur la situation politique de la République", *op. cit.*,

p. 281.

55 Michel Collinet. "Bicentenaire de Robespierre: Le monde fermé de la vertu", en *Le Contrat Social*, t. II, núm. 2, París (marzo), 1958, p. 75.

56 Pero el pleito de Robespierre con Condorcet y los enciclopedistas (cf. M. Collinet, *op. cit.*, pp. 70s.) no necesita ser tratado aquí: Robespierre en seguidor de Rousseau. Lo mismo que éste, no aceptaba el liberalismo individual de la mayoría de los ilustrados y en especial de los fisiócratas. Con todo, sus conceptos de la sociedad y la nación se movían dentro del marco general en el siglo XVIII, de los ideales de la primera burguesía.

57 Véase Jean Jaurès. *Histoire socialiste de la Révolution française*, 4 tomos, París, 1901-1904. Albert Mathiez. *La Révolution française*, 3 tomos, París, 1922-1927, y *Demission et la paix*, París, 1919.

58 Véase F. Meinecke. *Weltbürgertum und Nationalstaat* (1907), Munich, 1965, p. 24.

59 Forster y el Club Jacobino de Maguncia saludaron al ejército revolucionario francés, bajo el mando de Custinen, en octubre de 1792, como un ejército liberador y trabajaron políticamente con la ocupación. Pero al ser expulsados (tropas prusianas) desde Frankfurt, Forster envió, el 12 de diciembre de 1792, una carta al Club Jacobino de París en la que se quejaba de la falta de sentido de libertad en todas las capas de la población alemana. La carta termina con las siguientes palabras:

"Por ello, os pedimos, hermanos y amigos, que seáis portavoces de nuestra patria y nuestros conciudadanos, acogednos como el educador justo ante a un niño de cualidades poco brillantes, a quien padres partidistas relegaron porque era tan bonito, ni tan ingenioso, travieso o tal vez inteligente como sus hermanos mayores [...]. Las noticias sobre las operaciones bélicas y otros acontecimientos políticos que esperaréis de nosotros, os serán enviadas con toda diligencia y empeño por nuestra parte. ¡Victoria o muerte!" Citado según R. H. Tenbruck, E. Goerlitz, W. Grütter, "Die geschichtlichen Grundlagen der Gegenwart", en *Von Zeiten und Menschen*, Paderborn, 1970, pp. 209s.

60 F. V. Caelin. *Schlesien wie es ist*, Berlin, 1806, t. II, p. 135, citado en Jacques Droz. *Le romantisme allemand et l'état*, París, 1966, p. 90.

61 Citado en H. Forster, H. Finbow, F. Schmitt. *Das Werden des nationalen Staates*, Stuttgart, 1971, p. 92.

62 Citado en I. Kischmann. *Die Befreiungskriege in Augenzeugenberichten*, Darmstadt, 1966, p. 45.

63 W. Schmidt (coord.). *Illustrierte Geschichte der deutschen Revolution 1803-1807*, Berlin, 1975, p. 168.

64 En H. Böhme (coord.). *Die Revolutionsfindung*, Munich, 1967, p. 129.

65 Véase G. Lukács. *El alma a la zancada*, México, Grijalbo, 1983, p. 106. De lo denominado en extremo que es este pensamiento en T. Hobbes, cf. el ensayo de H. Maier en H. Maier y H. Deuser, *Klassiker des politischen Denkens*, Munich, 1980, tomo I, p. 254.

66 El romanticismo sirvió determinados elementos del período "Sturm und Drang" (p. 1765-1785), pero los alejó de su contexto primitivo y los dio, en parte, un sentido muy diferente. Por ejemplo, la tendencia al subjetivismo, el irracionalismo y el individualismo, que se manifestaba en la figura del héroe, que luchaba sin compromisos y en forma radical

por la realización de sus dotes naturales (en F. M. Klingers, *Zwillingen*, de 1776, pero también en el *Goetz* de Goethe, de 1773, etc.). El romanticismo llevó este culto del único y genial más adelante, fuera en la forma del gran héroe o en la del príncipe o guía popular comprometido con el espíritu del pueblo.

67 L. V. Ranke. "Frankreich und Deutschland", en *Historisch-politische Zeitschrift*, Hamburgo, 1832, t. I, p. 92.

68 Friedrich Schlegel. *Kritische Ausgabe seiner Werke*, Munich, 1967, t. II, p. 198.

69 J. Droz. *Le romantisme allemand et l'état*, cit., p. 36.

70 Ambas citas en Paul Kluckhohn. *Das Ideengut der deutschen Romantik*, Tubinga, 1953, pp. 116 y 110.

71 La primera crítica teóricamente fundamentada en la Revolución francesa se encuentra en la obra del inglés Edmund Burke (1720-1797). *Reflections on the French revolution*, que apareció sólo tres años después en traducción alemana. Este libro de Burke dejó una profunda huella en la inteligencia alemana del siglo XIX.

72 A. Müller. *Die Elemente der Staatskunst*, Berlin, 1809, p. 204.

73 Burke había escrito en sus *Meditaciones sobre la Revolución francesa*: "La sociedad está constituida por miembros que forman parte de ella unos después de los otros y sólo salen de ella por la muerte... La idea de un contrato, que crea sobre las bases del derecho natural una sociedad perfecta en un momento dado, sigue siendo el sueño de un filósofo utopista." Citado en J. Droz. *Le romantisme allemand et l'état*, cit., p. 43.

74 El odio hacia las revoluciones hizo que una parte del romanticismo fuera susceptible de aceptar y de ser utilizado por acciones abiertamente conservadoras y contrarrevolucionarias, es más, contrarreformistas. Por ejemplo, en la época de la restauración la "Christlich-Deutsche Tischgesellschaft" y el círculo en torno a Federico Guillermo IV. Ludwig Gerlach, quien perteneció a este romanticismo prusiano-conservador, cuenta acerca de los años de 1817 a 1818:

"Nos hundimos con amor y apasionamiento en la ardiente lucha en contra del Estado revolucionario de Rousseau que surge de abajo, y estuvimos a favor del Estado que procede de Dios", citado por F. Meinecke. *Weltbürgertum und Nationalstaat*, cit., pp. 204s.

75 Citado en J. Ploncard d'Assac. *Manifeste nationaliste*, cit., p. 38.

76 Citado en P. Kluckhohn. *Das Ideengut der deutschen Romantik*, cit., p. 85.

77 F. Meinecke. *Weltbürgertum und Nationalstaat*, cit., p. 220. En la década de los años treinta, Ranke caracterizó a los estados como "individualidades, análogas unas a otras —pero esencialmente independientes unas de otras. En vez de esos conglomerados efímeros, que se levantan como nubes de la doctrina de los tratados, vea esencias espirituales, creaciones originales del espíritu humano —podría decirse: pensamientos de Dios". L. von Ranke. "Politisches Gespräch", en *Historisch-politische Zeitschrift*, t. II, Berlin, 1833-1836, p. 794.

78 F. Schleiermacher. *Monologues* (1800), en *Kleine Schriften und Predigten*, ed. de H. Gerdes y E. Misch, Berlin, 1970, t. 4, p. 50.

79 A. Müller. *Die Elemente der Staatskunst*, cit., p. 51.

80 F. Schlegel, *Philosophische Vorlesungen* (1800-1807), ed. crítica, Zurich, 1964, t. xiii, p. 164.

81 Citado en P. Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, cit., pp. 85s.

82 Citado en *ibid.*, p. 89.

83 Citado en *ibid.*, p. 86.

84 F. Schlegel, *Philosophische Vorlesungen*, cit., p. 127.

85 Citado en F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, cit., p. 184.

86 J. G. Fichte, *Macchiavelli* (1807), Leipzig, 1918, pp. 22s y 27s.

87 M. Lenz, *Bismarck und Ranke*, pp. 383s., en F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, cit., p. 261.

88 *Die politischen Reden des Fürsten Bismarck*, Stuttgart, 1892, t. 1, pp. 264s.

89 L. V. Ranke, "Politisches Gespräch", en *Historisch-politische Zeitschrift*, cit. t. II, p. 793.

90 L. V. Ranke, "Über die Trennung und die Einheit von Deutschland", en *Historisch-politische Zeitschrift*, cit., t. II, p. 388.

91 L. V. Ranke, "Politisches Gespräch", en *Historisch-politische Zeitschrift*, cit. t. II, p. 790.

92 F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, cit., p. 250.

93 "A partir de lo particular puedes elevarte reflexiva y atrevidamente hasta lo general: a partir de la teoría general no existe camino alguno hacia la intuición de lo particular." L. von Ranke, "Politisches Gespräch", *ibid.*, p. 790.

94 Citado por F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, cit., p. 66.

95 *Ibid.*, p. 253.

96 Las dos funciones de la ideología nacional: unión interna y limitación hacia afuera, aparecen —en forma muy clara— en un texto de Fichte de 1807: "La separación de los prusianos con respecto al resto de los alemanes es artificial, basada en directivas arbitrarias, hechas reales por el acaso; la separación de los alemanes respecto del resto de las naciones europeas se basa en la naturaleza." J. G. Fichte, *Der Patriotismus und sein Gegenteil*, Leipzig, 1918, p. 14.

97 Elise Marienstras asienta en muchos pasajes de su libro sobre la ideología fundadora de la nación estadounidense la aparición de esta contradicción. En la p. 110 escribe: "Sin querer dudar del sentimiento universalista de Paine, es necesario, sin embargo, hacer notar la contradicción en la que el nacimiento de la nación americana hace caer a uno de los defensores más generosos de los derechos del hombre: por un lado un deseo ardiente de hacer reinar la armonía entre los hombres y de ponerlos a todos en un plano de igualdad de acuerdo con las leyes de la naturaleza; por el otro, la situación objetiva, resentida quizá a pesar suyo, de una nación que, para definirse, no puede colocarse en un contexto mundial, sino que tiene que ponerse límites." Este pensamiento se manifiesta a lo largo del libro y aparece expresado muchas veces. Por ejemplo, en las pp. 111s., 340, etc. E. Marienstras, *Les mythes fondateurs de la nation américaine*, cit.

98 Véase J.-Y. Guiomar, *L'idéologie nationale*, cit.

99 Cf. D. Vossler, *Der Nationalgedanke von Rousseau bis Ranke*, cit., p. 88, y E. Marienstras, *Les mythes fondateurs de la nation américaine*, cit., pp. 95-98.

100 Véase M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt, 1971, p. 12.

101 E. Marienstras, *Les mythes fondateurs de la nation américaine*, cit., p. 344.

102 J. Droz, *Le romantisme allemand et l'état*, cit., p. 38.

103 R. G. Collingwood, *Idea de la historia*, México, 1969, p. 98; cf. también J.-J. Sebrelli, *Tercer mundo, mito burgués*, Buenos Aires, 1975, pp. 37s.

104 A. Kosing, *Die Nation in Geschichte und Gegenwart*, Berlin, 1976.

105 C. C. Schweitzer, *Die deutsche Nation, Aussagen von Bismarck bis Honnecker*, Colonia, 1976, p. 12.

106 Su particularidad consiste en que por la realización de su carácter patrimonial, por la validez ilimitada de la primogenitura y la indivisibilidad del poder, ya va más allá de los límites del patrimonialismo y lleva a la forma impersonal del dominio estatal.

107 Poulantzas denomina a las grandes asociaciones políticas precapitalistas, en este sentido, como "imperios ambulantes"; cf. N. Poulantzas, *Estado, poder y socialismo*, cit., p. 127.

108 J.-Y. Guiomar, *L'idéologie nationale*, cit., p. 63.

109 En relación con esto es interesante que el nombre de este monarca significara entonces también "un francés" (es decir, que "un francés" se decla entonces *françois* y no *français* como ahora), de este modo François I se llamaba a sí mismo, con este nombre, "el primer francés".

110 J.-Y. Guiomar, *L'idéologie nationale*, cit.

111 *Ibid.*, p. 55.

112 *Ibid.*, p. 56.

113 *Ibid.*, p. 59.

114 El 3 de marzo de 1766, Luis XV se defendió con éxito en cambio y dijo: "Los derechos y los intereses de la nación, de la que se pretende hacer un cuerpo separado del monarca, están necesariamente unidos a los míos y no descansan más que en mis manos [...] No permitiré que se forme en mi reino una asociación que hiciera degenerar en una confederación y resistencias el vínculo natural de los mismos deberes y obligaciones comunes, ni que se introduzca en la monarquía un cuerpo imaginario que no haría más que trastornar la armonía; la magistratura ya no forma un cuerpo ni un orden separado de los tres órdenes del reino." *Ibid.*, p. 39.

115 "Desde que ese cuerpo entra en expansión, cesa de ser el del individuo-que-es-rey para convertirse en el símbolo de la sociedad, imagen cerrada que conserva todo su sentido en sí misma, pues la relación medieval entre Dios y el rey se ha invertido y Dios, después del desgarrón que la Reforma provocó en la cristiandad, ya no es más que un doble del símbolo del rey (y un doble simbólico del rey). La contradicción entre el rey-representante de Dios y el rey-casi-Dios será fatal a la monarquía (y a Dios), pues esta última posición obliga al dualismo de la sociedad arcaica a resolverse en una unidad. Dios creó al hombre a su imagen, dice el mito. Los reyes crearon a Dios y al hombre a su imagen, dice la realidad. El parlamento de París dijo en 1715 que el rey es 'la imagen visible de Dios sobre la tierra'; en 1760, dice: 'La ley de Dios es el pacto de su alianza con los hombres; la ley del reino es también el pacto sagrado de vuestra alianza con la nación francesa'. Es patente la evolución de un parlamento al otro." *Ibid.*, p. 63.

116 *Ibid.*, pp. 64s.

117 *Loc. cit.*

118 Cf. P. Anderson, *El estado absolutista*, México, Siglo XXI, 1979, pp. 476-477.

119 K. Marx, *El capital*, t. I, vol. I, p. 203.

120 Cf. además E. M. Wood, "Die Trennung von Ökonomie und Politik", en *Das Argument* 131 (enero-febrero), 1982, p. 10.

121 Max Weber habló a este respecto de "dominación racional". Cf. Max Weber, *Economía y sociedad*, México, 1964, p. 195.

122 P. Anderson, *Antonio Gramsci. Eine kritische Würdigung*, Berlín, 1979, p. 40.

123 K. Kautsky, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, Berlín, 1927, t. II, p. 89.

124 También un autor marxista moderno, Samir Amin, pone fuera de su consideración histórica la constitución social y se orienta exclusivamente hacia características externas formales: la lengua común y el estado centralista. De esta manera llega a la conclusión de que también la antigua China y el antiguo Egipto eran ya naciones. S. Amin, *Glass and nation, historically and in the current crisis*, Nueva York/Londres, 1980, p. 19s.

125 Cf. *supra*, en la primera parte, p. 91, la crítica de E. Terray al intento de definición de Stalin.

126 H. Kohn, *Die Idee des Nationalismus. Ursprung und Geschichte bis zur französischen Revolution*, Frankfurt, 1962, p. 15.

127 Véase K. Marx, *El capital*, t. I, vol. I, cap. II.

128 "El significante patria connota este movimiento, expresión de la conciencia moral y de la responsabilidad reivindicada por la burguesía. La patria es el significante de esta instancia moral interiorizada en cada quien, viviéndose en cada quien, instancia que ejerce el papel de ligamen social que atrae a todos los miembros del reino hacia ese centro que afirma y exige la realización de la unidad en sí mismo. La patria es una instancia de amor y de autoridad entre los miembros de un mismo conjunto político, no limitado en el espacio. Esta existencia del cuerpo social, presente en cada quien, debe ser manifestada, concretada en instituciones que representan en el exterior de cada cuerpo social lo que resienten interiormente. Esta función de representación se le devuelve a la nación, significante que connota la soberanía del cuerpo social por entero sobre sí mismo. Esta soberanía nacional exterioriza a la vez el ideal del yo y el superyó: define el criterio más elevado de la acción de cada quien y regula las relaciones de cada quien con los demás y con la totalidad. Esta definición está sancionada por la constitución, forma de la ley uniformemente aplicada sobre un territorio cerrado." J.-Y. Guiomar, *L'idéologie nationale*, cit. p. 65. Véase también el análisis semántico que hace P. Vilar de "nación" y "patria" durante la guerra de liberación antinapoleónica en España. "Patrie et nation dans le vocabulaire de la guerre d'indépendance espagnole", en *Annales Historiques de la Révolution Française* (octubre-diciembre), 1971.

129 J.-Y. Guiomar, *L'idéologie nationale*, cit., p. 228.

130 *Ibid.*, p. 64.

131 J.-Y. Guiomar "Être dingue ou pas", en *La Taupe Bretonne*, núm. 5 (noviembre de 1973), p. 19.

132 Cf. A. Soboul, "De l'Ancien Régime à l'Empire: problème national et réalité sociale", en *L'Information Historique* xxii, núm. 2 (marzo-abril), 1960, París, p. 59.

133 Así debe entenderse también la famosa frase de Marx en el *Manifiesto comunista*: "El proletariado carece de patria".

A. Soboul desarrolla muy extensamente este pensamiento de la Revolución francesa en su artículo ya citado. Pero con ello no concibe a la nación como un recipiente vacío que pudiera llenarse con distintos contenidos sociales; cf. nota 132.

134 La discusión sobre las derivaciones del Estado es —sobre todo en Alemania occidental— demasiado actual como para que el mencionarla aquí, aunque fuera en forma breve, resulte superfluo. Para una visión panorámica de esta discusión, véase J. Holloway y S. Picciotto (comps.), *State and capital*, Londres, 1978; véase también T. Evers, *El estado en la periferia capitalista*, México, Siglo XXI, 1979, cap. 3, pp. 47-70.

135 En J. Stalin, *El marxismo y el problema nacional y colonial*, cit.

136 ¿Existe una 'ley del valor en el espacio' que regule espacialmente la actividad de los capitalistas individuales? Veremos que no [...] como los simples mecanismos económicos no permiten dominar ni las consecuencias sociopolíticas del desarrollo desigual, ni siquiera las condiciones de inscripción en el espacio de las actividades capitalistas, llegaremos así al papel del estado." A. Lipietz, *El capital y su espacio*, cit., p. 15.

137 E. Terray, "La idea de nación y las transformaciones del capitalismo", *op. cit.*, y J. Stalin, *El marxismo y la cuestión nacional*, Barcelona, 1977, pp. 155ss.

138 De esto existen muchas versiones teóricas; la mayoría se relacionan con la doctrina del derecho natural y la Ilustración. Por ello, Francia y la Revolución francesa forman el suelo nutrido del que han nacido casi todas. La más conocida fue la de E. Renan. En su conferencia, *Qu'est-ce qu'une nation?*, de 1882, denominó a la nación "un plebiscito de todos los días" ("*un plebiscite de tous les jours*") y dijo además: "El hombre no es esclavo ni de su raza ni de su lengua ni de su religión, ni del curso de los ríos ni de la dirección de las cadenas de montañas. Una gran suma de hombres, sanos de espíritu y cálidos de corazón, crea una conciencia moral a la que se llama nación. [...] Si surgen dudas sobre las fronteras, consúltese a las poblaciones afectadas." E. Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, París, 1882, pp. 27ss.

139 A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Turin, 1975, t. II, pp. 1051.

140 *Ibid.*, t. II, p. 1321.

141 *Ibid.*, t. II, pp. 1505s.

142 *Ibid.*, t. II, pp. 1236s.

143 Cf. K. Priester, *Studien zur Staatstheorie des italienischen Marxismus: Gramsci und Della Volpe*, Frankfurt, 1981; Ch. Buci-Glucksmann, *Gramsci y el estado: Hacia una teoría materialista de la filosofía*, México, Siglo XXI, 1978; C. Pereyra, "Hegemonía y aparatos ideológicos de estado", en *En Teoría*, núm. 5, Madrid (abril-junio), 1980.

144 Este caso hipotético no debe confundirse con los movimientos regionalistas. Pues también éstos apelan a una identidad, existente desde mucho antes, que quieren liberar o desarrollar más. Aquí se trata más bien de un caso que ni siquiera puede ser llamado hipotético. Pues es completamente impensable. Las razones por las que un caso así resulta impensable

no son, a su vez, muy evidentes. Se encuentran en las estructuras no reflexionadas de nuestra concepción del tiempo y pertenecen a las determinaciones esenciales del concepto de nación. Por ello son merecedoras de una reflexión.

TERCERA PARTE

1 Véase primera parte, pp. 46s.

2 Otto Bauer no rechaza el medio de la revolución, pero para él las revoluciones están integradas, como un momento subordinado, en un amplio proceso de la evolución nacional. La designación "evolucionista" la usó, consecuentemente, en contraposición a política "conservadora" de la burguesía, que no se interesa por la transformación y evolución, pero la usó también en contraposición a una política "revolucionaria", que no se interesa por la nación y su continuidad. O. Bauer, *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, cit., p. 164.

3 *Ibid.*, pp. 20-21.

4 *Ibid.*, p. 515.

5 *Loc. cit.*

6 *Ibid.*, p. 507.

7 Cf. en relación con esto, sobre todo, la discusión entre O. Bauer y K. Kautsky, y de este último, en especial, *Nationalität und Internationalität*, sobretiro de *Die neue Zeit*, Stuttgart, 18 de enero de 1918.

8 O. Bauer, *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, cit., pp. 116ss.

9 Véase *supra*, capítulo 4 de la primera parte.

10 O. Bauer, "Max Adler", en *Der Kampf* (4 de julio de 1937), citado de *Werkausgabe* 9 (1980), p. 757.

11 *Ibid.*, p. 756.

12 O. Bauer, *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, cit., p. 144.

13 *Ibid.*, p. 24.

14 *Ibid.*, p. 142.

15 *Ibid.*, p. 138.

16 *Ibid.*, p. 128.

17 *Ibid.*, p. 138.

18 *Ibid.*, pp. 142s.

19 O. Bauer, "Bemerkungen zur Nationalitätenfrage", en *Die Neue Zeit*, t. I (1908), citado según *Werkausgabe* 7 (1979), p. 944.

20 Desde luego en el caso de pueblos formados sólo por clases dominadas no puede hablarse de una nueva fundación o de permanencia de la nación en la historia. También Otto Bauer hace esta distinción. O. Bauer, "Bemerkungen zur Nationalitätenfrage", *op. cit.*, p. 944.

21 Cf. G. Haupt, M. Lowy y C. Weil, *Les marxistes et la question nationale 1848-1914*, París, 1974, p. 48.

22 O. Bauer, "Bemerkungen zur Nationalitätenfrage", *op. cit.*, p. 946.

23 *Ibid.*, p. 947.

24 O. Bauer, *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, cit., p. 129.

25 *Ibid.*, pp. 130s.

26 A. Pannekoek, *Klassenkampf und Nation*, Reichenberg, 1912, p. 36.

27 Cf. el capítulo sobre "Konsolidierung der Nation", en K. Kautsky, *Nationalität und Internationalität*, cit., p. 10.

28 A. Pannekoek, *Klassenkampf und Nation*, cit., p. 8.

29 O. Bauer, *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, cit., p. 142.

30 *Ibid.*, pp. 134s. (nota).

31 *Ibid.*, pp. 121s.

32 *Ibid.*, p. 133. En este pasaje, O. Bauer remite a M. Adler, "Kausalität und Ideologie im Streit um die Wissenschaft", en M. Adler y R. Hilferding (comps.), *Marx-Studien: Blätter zur Theorie und Politik des wissenschaftlichen Sozialismus*, t. I, Glashütten in Taunus, 1971, pp. 369ss.

33 O. Bauer, *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, cit., p. 135 (nota).

34 *Ibid.*, p. 434.

35 H. Mommsen, "Otto Bauer, Karl Renner und die sozialdemokratische Nationalitätenpolitik in Österreich 1905-1914", en, del mismo autor, *Arbeiterbewegung und nationale Frage*, Gotinga, 1979, p. 205.

36 *Ibid.*, pp. 206s.

37 K. W. Deutsch, *Nationalism and social communication. An inquiry into the foundation of nationality*, Cambridge, 1966.

38 J. Strasser, *Der Arbeiter und die Nation*, Reichenberg, 1912, pp. 43 y 50.

39 Cf. O. Bauer, "Bemerkungen zur Nationalitätenfrage", *op. cit.*, pp. 939s.

40 Cf. A. Agnelli, "Le socialisme et la question des nationalités chez Otto Bauer", en Institut Giangiacomo Feltrinelli (coord.), *Histoire du marxisme contemporain*, París, 1976, t. II, pp. 355 y 361.

41 O. Bauer, *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, cit., p. 122.

42 *Ibid.*, pp. 304s.

43 *Ibid.*, p. 145.

44 *Ibid.*, p. 146.

45 *Ibid.*, p. 145.

46 *Ibid.*, pp. 145 y 146.

47 *Ibid.*, p. 146.

48 *Ibid.*, p. 145.

49 *Ibid.*, p. 147.

50 *Ibid.*, pp. 149s.

51 *Ibid.*, pp. 147s.

52 *Ibid.*, pp. 151s. y 154.

53 *Ibid.*, p. 155.

54 *Ibid.*, p. 160.

55 *Ibid.*, p. 276.

56 *Ibid.*, pp. 276s.

57 En 1908 y sobre todo en 1918, O. Bauer relativizó las diferencias con el principio de autodeterminación de Lenin y las debilitó, pero no modificó en nada el núcleo de su teoría. A fin de poder seguir esta evolución, cf. O. Bauer, "Ein Nationalitätenprogramm der 'Linken'", en *Der Kampf*, t. II (1918), *Werkausgabe* 8 (1980), pp. 947-954; cf. también

el prefacio a la 2a. ed. de *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, cit., pp. 5-21.

58 O. Bauer, *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, cit., p. 517.

59 *Ibid.*, pp. 500-505.

60 *Ibid.*, p. 505.

61 A pesar de estos puntos de contacto externos con el posterior nacionalismo antimperialista, apenas si puede establecerse una comparación entre ambas proposiciones.

62 Cf. *supra*, p. 182.

63 Entonces será válido lo escrito por Hans Kohn: "Una conciencia de grupo no es nunca exclusiva. Los hombres viven a la vez en varios grupos. Debido a la complejidad cada vez mayor de la civilización, el número de grupos al que debe pertenecer un hombre aumenta también en general." H. Kohn, *Die Idee des Nationalismus*, cit. p. 17.

64 Cf. K. Marx, en *supra*, capítulo 1 de la segunda parte.

65 Cf. en relación con esto L. Mármora, "Sind Diktaturen in der 3. Welt unvermeidlich? Auseinandersetzung um den Modernisierungsansatz von Rudolf Bahro", en *Peripherie* 5/6, Münster, verano-otoño de 1981, p. 192, y del mismo autor, "Populisten und Sozialisten — getrennte Geschichte — gemeinsame Ziele? Zur Diskussion über Nation und Demokratie in Argentinien", en *Lateinamerika: Analysen und Berichte*, núm. 5, Berlín, 1981, pp. 87s.

66 En un contexto similar escribió E. Laclau: "Es precisamente porque el 'pueblo' no logra nunca ser totalmente absorbido por ningún discurso de clase, porque el campo ideológico presenta siempre una cierta apertura y su estructuración no es nunca completa, por lo que la lucha de clases puede tener también lugar como lucha ideológica." E. Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista*, cit., p. 229.

67 Con respecto a los conceptos de "desarticulación" y "rearticulación", cf. por lo pronto la nota 60 de la primera parte; cf. además, *Politik und Ideologie im Marxismus, Kapitalismus, Faschismus, Populismus*, Berlín, 1981, pp. 140s.

68 C. Franco, *Desarrollo, nación y socialismo* (manuscrito), México, 1981, pp. 3s.

69 D. J. Cubitt y T. Cubitt, "National minorities, cultural identity and class differentiation in Latin America: some methodological notes", en *Journal of Area Studies*, núm. 1, Portsmouth (primavera), 1980, p. 20.

70 O. Terán, "Latinoamérica: naciones y marxismos", en *Socialismo y Participación*, núm. 11, Lima, septiembre de 1980, p. 180. A pesar de un cierto esquematismo también puede recomendarse: C. Germanà, "La polémica Haya de la Torre-Mariátegui: Reforma o revolución en el Perú", en *Cuadernos de Sociedad y Política*, núm. 2, Lima, noviembre de 1977; cf. también, en alemán, acerca del APRA y su dirigente Haya de la Torre, F. Mires: "Haya de la Torre oder das Bewusstsein des Populismus", en *Sozialdemokratie und Lateinamerika*, Berlín, 1982.

71 J. Ovando, *Sobre el problema nacional y colonial en Bolivia*, Cochabamba, 1962. Véase la discusión de la delegación peruana con los representantes oficiales del Comintern en América Latina en los protocolos de la Primera Conferencia de los Comunistas Latinoamericanos de junio de 1929 en Buenos Aires, en *El movimiento revolucionario latinoamericano*,

Secretariado Sudamericano de la Comintern (comps.), Buenos Aires, 1929, en especial pp. 264-317.

72 J. C. Mariátegui, *Historia de la crisis mundial*, Lima, 1969.

73 J. C. Mariátegui, "Aniversario y balance" (1928), en *Ideología y política*, Lima, 1969, p. 249.

74 J. C. Mariátegui, "La nacional y lo exótico" (1924), en *Peruanicemos al Perú*, Lima, 1970, p. 26.

75 J. C. Mariátegui, "Indigenismo y socialismo: intermezzo polémico" (1927), en *ibid.*, p. 217.

76 *Ibid.*, p. 32.

77 J. C. Mariátegui, "Nacionalismo y vanguardismo en la ideología política" (1925), en *Peruanicemos al Perú*, cit., p. 72.

78 J. C. Mariátegui, "Aniversario y balance", *op. cit.*, p. 249.

79 Cf. V. I. Lenin, "Las tareas del proletariado en nuestra revolución" (tesis de abril: 1917), en *Obras completas*, t. xxiv, y, del mismo autor, "La catástrofe que nos amenaza y cómo luchar contra ella" (septiembre de 1917), en *Obras completas*, t. xxvi.

80 J. C. Mariátegui, "Pasadismo y futuro" (1924), en *Peruanicemos al Perú*, cit., p. 24.

81 Véase J. C. Mariátegui, "El problema del indio", en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), Lima, 1970, p. 35, y "El problema de la tierra", *op. cit.*, p. 50.

82 Cf. L. Mármora, "Populisten und Sozialisten — getrennte Geschichte — gemeinsame Ziele", *op. cit.*, pp. 89-100.

83 J. C. Mariátegui, "Punto de vista antiimperialista" (1929), en *Ideología y política*, cit., p. 90.

84 *Ibid.*, p. 95.

85 J. C. Mariátegui, "Aniversario y balance", *op. cit.*, p. 249.

86 J. C. Mariátegui, "Un congreso de escritores hispanoamericanos" (1 de enero de 1925), en *Temas de nuestra América*, Lima, 1970, y, del mismo autor, "¿Existe un pensamiento hispanoamericano?" (1 de mayo de 1925), en *ibid.*

87 J. C. Mariátegui, "Lo nacional y lo exótico", *op. cit.*, pp. 26s.

88 *Ibid.*, pp. 25-29.

89 J. C. Mariátegui, *La escena contemporánea* (1a. ed., 1925), Lima, 1964, p. 152.

90 Cf. W. F. Haug, "Strukturelle Hegemonie", en *Argument* 129, Berlín (septiembre-octubre), 1981; E. Laclau y C. Mouffe, "Socialist strategy where next?", en *Marxism Today*, Londres (enero), 1981.

91 D. F. Sarmiento, *Facundo* (ed. crítica de A. Palacios), Buenos Aires, 1961.

92 *Loc. cit.*

93 Juan Bautista Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización de la República Argentina* (1852), ed. de Besançon, p. 139.

94 Véanse, por ejemplo, los artículos de Marx sobre México y Bolívar y el excelente análisis crítico de los mismos realizado por José Aricó en *Marx y América Latina*, Lima, 1980.

ANEXO

¹ Friedrich Engels, *El paneslavismo democrático*, en Marx-Engels, *La cuestión nacional y la formación de los estados*, Cuadernos de Pasado y Presente núm. 69, México, 1980. Véase también el análisis crítico de Roman Rosdolsky, *Friedrich Engels y el problema de los pueblos "sin historia"*, Cuadernos de Pasado y Presente núm. 88, México, 1980.

² "En América hemos presenciado la conquista de México, la que nos ha complacido. Constituye un progreso, también, que un país ocupado hasta el presente exclusivamente de sí mismo, desgarrado por perpetuas guerras civiles e impedido de todo desarrollo, un país que en el mejor de los casos estaba a punto de caer en el vasallaje industrial de Inglaterra, que un país semejante sea lanzado por la violencia al movimiento histórico. Es en interés de su propio desarrollo que México estará en el futuro bajo la tutela de los Estados Unidos." Friedrich Engels, *Los movimientos de 1847*, en Marx-Engels, *Materiales para la historia de América Latina*, Cuadernos de Pasado y Presente núm. 30, Buenos Aires, 1972, p. 183.

³ Karl Marx, *Bolívar y Ponte*, en K. Marx y F. Engels, *Materiales para la historia de América Latina*, México, Cuadernos de Pasado y Presente 30, 1980, pp. 76-93.

⁴ Compárese la nota del editor alemán (*MEW*, t. 14, pp. 742ss.): "Naturalmente, Marx no contaba con ninguna otra fuente más que los libros [...] de los autores mencionados, cuya parcialidad era en aquel entonces por muy pocos conocida." José Aricó (véase la nota siguiente) demuestra que esto no es cierto. Marx había leído otros trabajos más favorables a Bolívar, pero dio preferencia a aquellos que le eran adversos (pp. 118ss.).

⁵ José Aricó, *Marx y América Latina*, cit., p. 127.

⁶ Un análisis de la prensa alemana se encuentra en Thomas Baecker, *Die deutsche Mexicopolitik 1913-1914*, Berlín, 1971, y en Jesús Monjarás-Ruiz, *Los primeros días de la revolución. Testimonios periodísticos alemanes*, México, 1975.

⁷ "El destino de México —escribe Thalheimer— está hoy inseparablemente unido al de los Estados Unidos. Los esclavos por deudas del campo y los esclavos asalariados de la industria difícilmente podrían liberarse por sus propias fuerzas" (*Die Neue Zeit*, 1910-1911, t. 28, 1, p. 866). En otros artículos, distintos autores reducen el objetivo democrático al de la democracia formal, separándolo de la cuestión de la tierra, la que, sin embargo, fue la reivindicación principal de la revolución mexicana. E. V. Debs afirma: "La consigna de los liberales, 'tierra y libertad', expropiación de los latifundios, no parece correcta. Las masas proletarias mexicanas son ignorantes, supersticiosas, desorganizadas, completamente esclavizadas y oprimidas. Antes de realizar una 'revolución económica' hay que esclarecer a esas masas e impregnarlas de conciencia de clase" (*Die Neue Zeit*, 1911-1912, t. 30, 1, pp. 30ss.). El 21 de febrero de 1914 el *Vorwärts* afirma: "Los oprimidos tomaron las armas en busca de su liberación y no lograron más que un cambio de opresor." Un año después, el 23 de febrero de 1915, el mismo diario, siguiendo en esa misma línea de interpretación, califica a los dirigentes de la revolución de simples bandidos.

⁸ Véase Boris Goldemberg, *Komunismus in Lateinamerika*, Stuttgart, 1971, pp. 11s. y 40s.