

## **I.- LA METAMORFOSI DE L'ESQUERRA**

La deriva de l'esquerra al llarg dels darrers decennis, fins arribar a un naufragi gairebé total, ha estat una de les conseqüències més espectaculars del procés de globalització. En afirmar això no estem pas descobrint res de nou. Es tracta d'un lloc comú: redefinició del projecte, terceres vies, abandonament dels models clàssics, anacronisme del plantejaments tradicionals... Són expressions que, sovint provinents de la mateixa esquerra, denoten el proclamat esgotament d'un projecte i pretenen animar la presentació d'un de nou. Moltes vegades aquestes refundacions responen simplement a qüestions d'oportunitat polític. Sempre, però, la necessitat de readaptació, encara que sigui per una estricta qüestió d'oportunitat, prové de la necessitat d'adaptar-se a una nova situació, una nova realitat. La tesi que defensarem aquí és que en els darrers anys s'ha produït una autèntica metamorfosi de l'esquerra, un procés de transformació, més que no de renovació, en el qual s'han perdut molts elements que, almenys des d'una perspectiva històrica, li eren constitutius

La davallada de la URSS s'acostuma a citar com un dels esdeveniments que han produït aquest fenomen. Tot i així no sembla, si més no a primera vista, que el model soviètic suscités massa entusiasmes entre l'esquerra, amb l'excepció òbvia dels partits comunistes dels nombrosos països que eren sota la seva esfera d'influència. En qualsevol cas, ni les aportacions teòriques procedents de l'òrbita soviètica al conjunt de l'esquerra eren significatives des de, com a mínim, l'època de Khrushchev, ni tampoc el model soviètic del "socialisme real" era en absolut un referent per a la majoria de l'esquerra. Des de l'ERP argentí, de tendència troskista, fins a la socialdemocràcia, la URSS no era altra cosa que un referent llunyà enfront al qual el posicionament acostumava a ser en contra. La majoria de partits comunistes europeus occidentals d'una certa importància, per la seva banda, havien marcat serioses distàncies amb la URSS des dels anys seixanta. Nogensmenys, la davallada soviètica, amb tot el que suposarà el consegüent final de la guerra freda, coincideix amb un esgotament del projecte polític de l'esquerra en general que es traduirà en un retrocés significatiu de tot allò que es pogués relacionar, encara que remotament, amb un projecte d'esquerres. Si alguna vegada havia pogut semblar que hi havia un model alternatiu al sistema liberal, la caiguda del mur de Berlín sembla haver-ne certificat la carta de defunció. Un enterrament en el qual hi trobem entusiastes notaris que decreten el final de la història i l'encimbellament del model neoliberal com el millor sistema assolible per la humanitat.

Podríem dir que, en cert sentit, la globalització ha estat alhora la causa i la conseqüència de la dissolució de l'esquerra política, almenys en el sentit que aquest procés de globalització s'ha concretat com a implantació a escala mundial del model neoliberal. Ha estat la causa en la mesura que els clàssics projectes político-socials de l'esquerra han anat quedant diluïts i tillats d'ideologistes enfront el pretès pragmatisme que regeix el pensament únic; ha estat la conseqüència per tal com davant d'aquest procés de globalització, l'esquerra no ha sabut o no ha pogut presentar, ara per ara si més no, un

projecte alternatiu creïble. De l'universalisme il·lustrat, que havia estat un dels valors que sempre havia reivindicat l'esquerra com a senyera, s'ha passat al globalisme del model liberal-capitalista .

Parlar d'esquerra avui en dia i distingir entre esquerra il·lustrada esquerra antiil·lustrada -rousseauiana i/o neocristiana, per exemple- requereix que clarifiquem aquests termes i, abans d'altra cosa, determinem i caracteritzem què és el que podem entendre per esquerra. La distinció que plantejem aquí s'entén com un itinerari intrínsec a la pròpia esquerra, la crònica del naufragi d'uns referents i valors, i la recerca d'uns altres –que poden haver-se introduït tal vegada per la via de la vampirització- que un cop interioritzats passen a formar part de l'imaginari col·lectiu i a ser considerats els genuïns valors de l'esquerra. Resulta, però, que en molts casos aquests nous valors no solament entren en conflicte amb la tradició de l'esquerra, sinó que són clarament contraris a aquesta tradició i clarament atribuïbles a d'altres tradicions. Al seu torn, aquest procés intern de l'esquerra no és en absolut aliè al qüestionament i consegüent fallida del discurs il·lustrat. Fallida decretada des de posicions tan diverses com el neoconservadurisme, el pensament postmodern i el neocristianisme, per no citar el cristianisme a seques o d'altres models teocràtics...

El primer problema que se'ns presenta és prou obvi: què és el que entenem per esquerra, o millor, què es el que es pot entendre per esquerra? Si estem parlant, a més a més, d'un procés que ens porta d'una suposada esquerra històrica que en diem "il·lustrada" a una altra esquerra metamorfosejada en "antiil·lustrada" , i tot en aparent solució de continuïtat, el problema encara s'amplia.

L'extensió del concepte "esquerra" inclou dominis tan diversos i diferenciats com la socialdemocràcia del SPD i el "neolaborisme" de Toni Blair –o el mateix laborisme històric- fins a grups que postulen la lluita armada com les Brigatges Rosses italianes i la RAF alemanya. I això no solament per les diferències abismals de llurs respectius idearis d'acció, sinó també per plantejaments de societat diametralment oposats. I això sense sortir de l'esquerra d'àmbit europeu. Si ens en sortim, llavors ens caldrà incloure grups com els montoneros argentins, d'extracció peronista, o fins i tot el mateix PRI mexicà – almenys pel que fa a la seva retòrica- amb la qual cosa la nebulosa de l'esquerra encara esdevé més fosca.

També sembla que podríem distingir entre una esquerra política, una esquerra social, una esquerra intel·lectual... I aquí la historicitat de l'esquerra ens pot confondre encara més. Una perspectiva sincrònica ens podria ajudar a clarificar una mica el panorama, però al preu de perdre de vista allò més essencial, el propi caràcter històric del procés. Si ens atenim, per exemple, al model econòmic, ens veuríem obligats a considerar més d'esquerres la dreta gaullista francesa dels anys seixanta o la Democràcia cristiana italiana de la mateixa època, que el socialisme francès mitterrandista -i postmitterrandista- dels noranta o que les restes del naufragi del partit comunista italià d'avui en dia, arupades en el PDI i la coalició l'Ulivo. De la mateixa manera, la política social de la socialdemocràcia sueca dels seixanta i dels setanta seria considerada

avui en dia de poc menys que pur boltxevisme estatalista per qualsevol socialdemòcrata actual.

On podem trobar, doncs, l'essència de l'esquerra? Allò que ha d'haver-hi necessàriament per tal que poguem parlar d'esquerra i que es pugui trobar en projectes tan oposats com l'extrema esquerra troskista i el laborisme britànic actual? Pensem que només ho podem trobar en la història, i és precisament en el decurs d'aquesta història que s'aniran configurant diferents projectes i, més recentment, on es produirà aquesta metamorfosi que ha transformat una esquerra amarada de valors il·lustrats en una esquerra que, en molts casos, és explícitament antiil·lustrada.

A efectes de l'extensió del concepte farem un resseguiment de l'esquerra de tipus diacrònic, si bé l'anàlisi serà sincrònica. I aquí és on ens trobem amb unes estructures que en el seu moment van tenir entitat històrica, més o menys rellevant segons el cas, que des d'aquesta perspectiva inicialment diacrònica ens poden revelar el procés intern de l'esquerra des de la segona meitat del segle XIX fins a la fi del segle XX. Si ho preferim, des de la revolució del 1848 fins a la caiguda del mur de Berlín l'any 1989. Ens estem referint a les quatre Internacionals.

És cert que podríem parlar d'esquerra des de la Revolució francesa, com a mínim. I que els primer comunistes són els baveuistes francesos contraris al Directori. Per allò que aquí ens interessa, però, ens basta amb partir de la Revolució del 1848, un esdeveniment és d'alguna manera carta de presentació històrica del que s'ha anomenat "el moviment obrer". És en íntima relació amb aquest moviment que aniran quatllant, al llarg del segle XIX, projectes com l'anarquisme, el socialisme...

La successiva creació de noves Internacionals en el si del moviment obrer i socialista és la història de les escissions per diferències de plantejament en cadascuna de les organitzacions anteriors. La primera Internacional agrupava originàriament el que avui seria tot l'espectre de l'esquerra clàssica<sup>1</sup>, des de l'anarquisme fins la socialdemocràcia; la segona Internacional va separar els corrents socialistes dels anarquistes; la tercera escindí, arran de les diferències sobre la Revolució soviètica, els comunistes dels socialistes; la quarta, finalment, separà els troskistes dels partits comunistes clàssics. D'aquestes Internacionals sobreviuen actualment, independentment de la seva operativitat real, totes menys la tercera, la Internacional comunista, que va ser dissolta per Stalin.

Aquets procés històric de successives escissions experimentat per l'esquerra ens presenta un marc que, abordat sincrònicament, va des de plantejaments tímidament reformistes partidaris d'un sistema de mercat més o menys regulat per l'Estat fins a posicions clarament rupturistes amb el sistema. Si abordem, per exemple, el panorama de l'esquerra cap al 1975, ens trobaríem més o menys el següent<sup>2</sup>:

---

<sup>1</sup> Marx, Engels i Bakunin van coincidir a la primera Internacional.

<sup>2</sup> La definició que hem adoptat d'esquerra "marxiana" enfront la suposadament "rousseauuniana" neocristiana no serviria certament per a la Internacional anarquista o primera Internacional. Aquesta és una qüestió que deixarem pendent de

La primera Internacional roman a nivell merament testimonial i amb caràcter residual com a referent del que havia estat el moviment anarquista<sup>3</sup>, un moviment que havia estat hegemònic dins el moviment obrer, però que va anar perdent pistonada al llarg del darrer quart del XIX i la primera meitat del segle XX, fins quedar reclòs pràcticament a Espanya, on fou hegemònic fins al final de la guerra civil. Al final del tercer quart del segle XX la influència del moviment anarquista clàssic era pràcticament inexistent a qualsevol lloc del món<sup>4</sup>.

La segona Internacional anirà derivant progressivament cap a un acomodament cada cop més encabit i integrat en el model de societat liberal associat a la democràcia política, tot reivindicant, però, un control estatal del mercat, més o menys intens segons el cas, que corregís les desigualtats provocades pel mercat lliure. Constituïda pels moviments socialistes i socialdemòcrates, anirà renunciant progressivament als seus orígens marxistes fins quedar en un projecte de "gestió honesta del mercat".

La tercera Internacional es va constituir al voltant dels partits comunistes, resultat, en principi, de l'escissió que es va produir en els partits socialistes entre els que rebutjaren els mètodes i el model soviètic i els qui n'eren partidaris. Tot i haver estat formalment abolida per Stalin, la immensa majoria de partits comunistes es van mantenir en l'òrbita de l'obediència soviètica fins als anys seixanta, quan la invasió soviètica de Txecoslovàquia –i anteriorment la d'Hongria- van suscitar veus crítiques amb el model soviètic dintre dels mateixos partits comunistes<sup>5</sup>.

Finalment, tenim la quarta Internacional, constituïda inicialment per grups partidaris de Troski en la seva pugna amb Stalin. De caràcter marcadament antisoviètic –identificat amb l'estalinisme-, els troskistes van ser sempre minoritaris –i ensems perseguits pels soviètics i partits comunistes afins-, però van assolir un cert ressò entres grups estudiantils europeus, mexicans, argentins i nordamericans. Amb la probable excepció del POUM a Catalunya, els partits troskistes van ser sempre gairebé testimonials entre el moviment obrer. Només a partir dels anys seixanta van anar adquirint una certa implantació entre els universitaris.

En la història recent de l'esquerra hi ha dos moments històrics que esdevindran vertaders punts d'inflexió en aquest procés de metamorfosi de què estem parlant: el maig del 68<sup>6</sup> i la caiguda del mur de Berlín el 1989. Però hi ha també

---

moment, ja que quan abordem el "trànsit" d'aquesta esquerra històrica al que aquí anomenem rousseunià i/o neocrisià, observarem com certs elements característics de l'esperit anarquista –i també de l'ideari-, reapareixen en la nova esquerra. Tot això, evidentment, amb absoluta independència del caràcter d'entelequia que té des de fa molts anys la primera Internacional.

<sup>3</sup> No entrarem en les disputes internes d'aquest moviment. En qualsevol cas, sí que volem remarcar que també dis de la ideologia anarquista hi trobem plantejament fortament diferenciats. No són el mateix Bakunin, o encara menys Max Stinner, que Kropotkin, per exemple.

<sup>4</sup> Remarquem que ens estem referint al moviment anarquista clàssic, no a les manifestacions i tendències anarcoides que apareixeran al llarg dels seixanta als EU i arran del maig del 68 Europa, que són precisament un dels embrions del procés de metamorfosi de l'esquerra i que mereixeran un tractament a part que abordarem més endavant.

<sup>5</sup> Sobretot en aquells partits que, com el cas del Partit Comunista Italià, disposaven d'una tradició teòrica pròpia.

<sup>6</sup> Citem el maig del 68 com a data emblemàtica i mitificada, tot i que en realitat es tracta d'un procés que arrenca de començaments dels seixanta als EU.

d'altres esdeveniments que aniran originant l'aparició d'una esquerra no encabida, en principi, en cap d'aquests quatre grups caracteritzats per la seva adscripció a una Internacional. La deriva socialdemocratitzant dels partits comunistes o la seva cega obediència soviètica i el seu dogmatisme ideològic, d'una banda, i esdeveniments com la Revolució cubana, la revolució cultural xinesa o la guerra del Vietnam, de l'altra, aniran propiciant l'aparició de grups maoistes, guevaristes etc. No es tracta de moviments troskistes, tot i que sovint coincidiran tàcticament, sinó de replantejaments realitzats des d'una posició teòrica del comunisme clàssic que reaccionaran proposant d'altres models alternatius: Xina, Cuba, Vietnam... Es reivindica bàsicament una tradició comunista renovada que renega de la URSS com a paradís socialista i reivindica un retorn als orígens, a l'autèntic comunisme que el revisionisme soviètic hauria traït.

Situar en un mateix costat polític l'SPD i els Khemrs rojos de Pol Pot resulta certament força arriscat. Però aquí és on cal precisament que recuperem una certa perspectiva històrica i entenguem que són el resultat, en tots dos casos, de processos que a partir d'un determinat moment adopten itineraris diferents però que parteixen d'un tronc històricament compartit. També, si ens atenim, per exemple, als plantejaments d'un Olof Palme i els comparem amb els de qualsevol partit socialdemòcrata europeu actual, resultaria que, comparativament, Olof Palme semblaria un estatalista enemic declarat del lliure mercat. Una vegada més, per entendre-ho cal remetre'ns al propi procés intern de les socialdemocràcies i, per extensió, de l'esquerra.

Situem-nos ara en el que podríem dir-ne els valors i ideologia fundacionals que serviran de referent a l'esquerra durant l'última meitat del segle XIX i al llarg dels tres primers quarts del segle XX. És obvi que el primer referent que trobem és la II Internacional, matriu de tot el moviment socialista internacional i de la qual aniran derivant les diferents opcions i plantejaments d'esquerra que històricament s'han conegut<sup>7</sup>. Si volem justificar el trànsit d'una esquerra il·lustrada, que creu i reivindica els principis de la Il·lustració, que se'n reclama legítima hereva i que brandeix la bandera del progrés –noció il·lustrada per excel·lència-, cap una esquerra amb elements antiil·lustrats i on la noció de progrés ha fet aigües, caldrà que revisem els fonaments d'aquesta esquerra i que els contrastem amb d'altres moviments de l'època en què apareix, abans del 1848: la segona meitat del segle XVIII i la primera del XIX.

---

<sup>7</sup> L'omissió del moviment anarquista i de la I Internacional ve donada pel fet que serà testimonial en el panorama de l'esquerra al llarg dels egle XX –amb excepcions ja esmentades-. A més a més, un dels elements que propiciaran aquesta metamorfosi de l'esquerra que aquí volem definir serà precisament l'esclat, al llarg del segle XX, de moviments que remetent d'un manera més o menys borrosa a l'esperit llibertari, antiautoritari i posteriorment contracultural que havia caracteritzat l'anarquisme. Moviments que s'associaran inicialment a l'extrema esquerra, però que en molts aspectes seran progressivament metabolitzats per l'esquerra tradicional. El moviment Hippy i el maig del 68 en serien les fites més destacades, així com els seus epígons de la contracultura, en les seves diverses manifestacions. Més recentment, ens trobaríem amb plantejaments com el del moviment okupa i, per extensió, en tot aquest sector de la nova esquerra antiil·lustrada que es coneix mediàticament com "antisistema". Però tot això vindrà més endavant.

## **II.- VALORS I PRINCIPIS FUNDACIONALS DE L'ESQUERRA : L'ESPERIT IL.LUSTRAT**

El segle XVIII havia obert la ment humana a una fe gairebé il·limitada en les seves pròpies possibilitats. L'optimisme epistemològic del segle XVII donava pas ara a l'optimisme antropològic del XVIII. Des de Galileu i Descartes fins a Newton i Leibniz, la revolució científica havia assentat les bases per a un coneixement racional de la naturalesa, un coneixement que esdevenia possible gràcies a un nou discurs, la ciència. La Il·lustració traslladarà la pretensió de coneixement racional del món físic a una altre àmbit tal vegada molt més espinós: l'home i la societat humana. Si l'univers sencer es regia per lleis que definien la seva estructura racional, també la societat humana havia de regir-se per lleis que seria possible conèixer per poc que hi apliquéssim la raó.

En l'origen d'aquest projecte il·lustrat s'hi troba l'embrió del que avui en dia coneixem com ciències humanes i socials. La historiografia, la sociologia, l'economia i l'antropologia són disciplines que, tot i que amb contorns encara poc definits, tenen el seu origen en la Il·lustració i responen a aquest projecte il·lustrat de conèixer racionalment el funcionament de les societats humanes en els seus diversos aspectes. I la pròpia possibilitat de conèixer racionalment la societat i les lleis per les quals es regeix obra la porta a l'amillorament del seu funcionament. Entès en termes racionalistes, si coneixem el funcionament d'una determinada instància, podem intervenir-hi de manera que funcioni cada vegada millor. I això no és altra cosa que la condició de la possibilitat de la noció de progrés, el principi il·lustrat per excel·lència.

Amb l'aparició d'aquesta idea de progrés, fonamentada sobre el coneixement racional, es trencava una concepció teocràtica i immobilista de la societat humana que havia imperat, com a mínim, des de l'alta Edat mitjana. L'aplicació en clau secular de les clàssiques teologies de la història derivarà en filosofies de la història tendents a considerar l'esdevenir històric com un procés de canvi cap a millor. I això no es concep com un mer discurs teòric. Els canvis profunds que produirà a les societats europees l'aplicació dels nous coneixements científics aplicats a la tècnica no van fer sinó adobar aquesta creença cega en el progrés indefinit de la humanitat.

La capacitat de transformació del medi, i la seva corresponent adequació i instrumentalització a les necessitats i requeriments humans, com a resultat de l'aplicació dels principis de la ciència a la tècnica augmentarà de manera cada cop més vertiginosa des de la segona meitat del segle XVIII. En un primer moment, es tracta només d'una noció de progrés entesa com a possibilitat de domini progressiu sobre el medi. L'aplicació dels mateixos principis filosòfics a l'home i a la societat humana, que esdevé així objecte de coneixement, obre les portes a la possibilitat del progrés moral –l'ésser humà com a resultat d'un procés de "civilització"- i de progrés social –qüestionament de les estructures feudals de la societat, que apareixeran com a primitives i irracionals a la llum de la raó-. D'aquí a la postulació de la igualtat entre tots els homes hi ha només un pas. I aquest pas el donarà la declaració dels drets de l'home de Thomas Jefferson (1775). Les estructures de l'antic règim trontollaven per tots dos

fronts, el cognoscitiu i el moral. Per la banda del coneixement, per la seva irracionalitat; per la de la moralitat, per la seva condició essencialment injusta.

No podem pretendre fer aquí una descripció de tot el segle XVIII i de la Il·lustració. Només es tracta de palesar els elements conceptuals que portaran als esdeveniments que marcaran el decurs històric dels dos segles següents. La Revolució francesa no és la traca final de la Il·lustració, sinó un punt d'inflexió històric que determinarà la concepció de l'home i de la societat que seran hegemòniques a partir d'aleshores a les societats occidentals.

L'equació irracionalitat-immoralitat no funcionarà sempre harmònicament. Però serà el nucli de la crítica marxiana a la societat burgesa i ens interessa en la mesura que Marx, i l'esquerra en general, es reivindicarà com l'hereva legítima de la Il·lustració. Com és lògic els posicionaments davant del moviment il·lustrat, i més encara amb l'esclat de la Revolució francesa i els posteriors canvis socials que experimentaran totes les societats europees, seran diversos i força matisats. Hem partit de dues instàncies que fonamenten l'esperit il·lustrat: La reivindicació d'una societat organitzada racionalment, d'una banda, i el descobriment de l'home, els seus drets i la seva dignitat, de l'altra. Progrés tècnic i progrés moral i social. Distingirem tres posicionaments bàsics: el reaccionarisme ultramontà nostàlgic de *l'ancien régime*, el conservadurisme liberal i diversos moviments que seran el germen del que més endavant esdevindrà l'esquerra política.

Sobre el reaccionarisme ultramontà no hi ha massa cosa a dir. Si el poder prové de Déu i les monarquies tenen un origen diví per delegació, qualsevol qüestionament de l'estat de coses és senzillament inadmissible. Entre els representats més destacats d'aquesta tendència hi trobem l'aristocràcia més fonamentalista i l'Església catòlica. Es nega per principi la possibilitat de racionalitzar la societat, així com la indesitjabilitat d'aquesta pretensió. I davant d'un procés de canvis accelerats com a conseqüència de l'aplicació dels principis de la ciència al medi, se la rebutja i s'apela al seu caràcter ateu i a la seva negació de les veritats cristianes. Pel que fa al progrés social i moral, i a la disminució de les injustícies i desigualtats, en definitiva, es contraposarà el model clàssic cristià, i una societat compartimentada en diversos estaments, contra la reivindicació de la igualtat de drets.

El que aquí definim com a conservadurisme liberal ens remet a una sèrie de corrents que posteriorment, des de l'esquerra, es qualificaran de burgesos i, en definitiva, de dretes. Com a ideologia, estem parlant, evidentment, del liberalisme. Es tracta de canviar les estructures de la societat d'acord amb uns nous criteris. També, certament, es proclama la igualtat formal entre tots els éssers humans davant la llei. Es nega, però, la igualtat social i econòmica. D'acord amb els principis calvinistes que es troben en el seu origen, la redempció es produeix en el treball i és, en tot cas, individual. Les desigualtats socials no són vistes com injustícies, sinó com un ordre natural de les coses. En el fons, es tracta, des del punt de vista social, d'una versió modificada dels estaments de *l'ancien régime*. Més dinàmics, això sí, però també sense els mecanismes de protecció que tenia un sistema pensat per durar tota l'eternitat.

En tercer lloc hi trobem els qui es remeten, *sensu stricto*, tant al progrés tècnic com al moral i social. No es poden donar un sense l'altre. La radicalitat d'aquest posicionament varia segons el cas. Hem dit més amunt que aquí es troba el germen del que serà l'esquerra. I també s'hi troba l'origen del que seran els diversos plantejaments d'esquerra. Podríem comptar-hi des de l'utilitarisme<sup>8</sup> fins a l'anarquisme, tot passant pel socialisme i el comunisme.

Més enllà de la noció més estrictament tècnica de progrés, que derivarà en una mera racionalització de la producció –el racionalisme econòmic- els dos grans principis que queden del costat social i moral són, sens dubte, la igualtat i la llibertat. Tot i al preu de recórrer a un tòpic, el posicionament respecte a la Il·lustració quedaria resumit així: l'ultramontanisme nega el progrés, la llibertat i la igualtat; el liberalisme s'afirma en el progrés i posa la llibertat per sobre de la igualtat; l'esquerra, per la seva part, s'afirma en el progrés i en la igualtat, però posa la llibertat en un plànol més secundari. Tot això es correspon a ideologies en un estat pur que mai no s'ha correspost al cent per cent amb la realitat. Malgrat això i ser també un tòpic bastant *ad usum*, ens pot ajudar a fer-nos una certa composició de lloc del que serà l'esquerra política al llarg dels segles XIX i XX.

---

<sup>8</sup> La inclusió de l'utilitarisme pot estar agafada amb pinces. En un cert sentit, estaria a mig camí entre el socialisme i el liberalisme.



### III.- BREU VISIÓ DELS PRINCIPALS CORRENTS DE PENSAMENT SOCIAL DELS SEGLES XVIII I XIX

En aquest capítol passarem revista als principals corrents de pensament social que, per afinitat o per oposició, influiran en el pensament d'esquerra.

#### 1.-EL CONSERVADURISME

El creixement dels moviments revolucionaris o progressistes a favor del *progrés*, que venia emblematitzat per la Revolució Francesa -tot i que des de diverses perspectives- no solament va contribuir a augmentar el nombre de partidaris del canvi, sinó que per reacció, va aguditzar la posició d'aquells que s'hi oposaven, bé fos per convicció o per sentir-s'hi amenaçats. Aquells qui es negaven a acceptar el canvi i en negaven les seves virtuts, és a dir, aquells qui eren partidaris **conservar** l'estatus social, polític i econòmic anterior a la Revolució Francesa reberen el nom de **conservadors**.

La resistència conservadora i la seva actitud respecte als moviments revolucionaris abasta un espectre molt ampli que va des del més pur reaccionarisme fins a un reformisme actiu, disposat a col.laborar i pactar amb les noves forces econòmiques, polítiques i culturals. Aquest ventall tan ample fa que sigui molt difícil de determinar què és el conservadurisme. El mateix nom prové d'una revista fundada per l'escriptor francès Chateaubriand, *Le Conservateur*, que reunia un seguit de gent contrària als processos de canvi que la societat estava experimentant, però molt diversos quant a les pròpies opinions. En aquest sentit, cal tenir present que no hi ha, d'una manera genèrica, una teoria política conservadora, sinó que el conservadurisme és més aviat una actitud, o un conjunt d'actituds, que només es pot explicar històricament en la mesura que representa **una reacció contra...**

El conservadurisme va començar a sorgir d'entre els sectors tradicionalistes d'Europa a partir de la Revolució Francesa. En els seus orígens els conservadors s'enfrontaven, en nom de la tradició i de l'ordre, a la política jacobina i al bonapartisme. Mentre els partidaris de la Revolució pensaven que uns fins virtuoses i altruistes, la llibertat, la igualtat i la fraternitat entre els homes justificaven que hi hagués, inevitablement un preu a pagar per aconseguir-ho, víctimes, els conservadors creien que, a més del seu utopisme, el fi no justifica mai els mitjans. Els conservadors més extremistes -els reaccionaris- qüestionaven fins i tot els mateixos fins, és a dir, els ideals formals de *llibertat, igualtat i fraternitat*.

Pel que fa als conservadors més radicals, els reaccionaris, la seva ideologia no mereix massa discussió: es tracta d'un seguit de dogmes basats en la natural diferència entre les persones en base a la posició social que ocupen, la qual posició social ve legitimada per un suposat origen diví, igual que la monarquia, la jerarquia eclesiàstica i la noblesa. Un cop admès això, la veritat és que hi ha poca cosa a discutir. El conservadurisme més contemporitzador sí que presentarà, en canvi, figures de talla intel.lectual força respectable, com ara són

els casos del britànic **Edmund Burke** (1729-1797) i del francès **Alexis de Tocqueville** (1805-1859). En aquests casos, l'oposició al canvi ve donada principalment per com es realitza i pel caràcter utòpic de les seves pretensions (Burke). És a dir, no es nega la situació injusta -i fins extremadament injusta que ha provocat la revolució-, però es rebutja tant el fons com la forma de la pretesa solució. La llibertat, per exemple, o és individual o, si no és això, és metafísica. Parlar de llibertat absoluta, com ho feia la Convenció nacional francesa, és una subtil trampa metafísica -els francesos es mouen en base a abstraccions, deia Burke-. En aquest sentit, Burke recull la tradició de bona part dels utilitaristes i liberals, de Locke, Hume i Montesquieu. Els canvis en una societat han de ser graduals i lents, de manera que siguin assumibles. Tot i així, aquest canvi no deixa de ser un mal menor, ja que al llarg de l'obra burkeana, tant el canvi com la tendència cap al canvi no són vistos amb gaire benevolència.

Aquesta idea del canvi com un mal menor, que s'ha d'alentir el màxim possible i que com més tard arribi millor, és plenament compartida per Tocqueville, a l'obra del qual hi ha dos elements que d'alguna manera es contraposen: d'una banda la nostàlgia que en una persona de nissaga noble com ell evocaven els temps de *l'ancien régime*, anteriors a la revolució, amb els components de mediocritat que l'extensió dels drets i privilegis comportava a nivell social; de l'altra, la plena consciència de la inevitabilitat del procés, de la irreversibilitat de la democràcia com a sistema polític.

Dins el pensament conservador, té especial importància pels elements nous que aportà, l'obra de **Thomas R. Malthus (1766-1834)**, que planteja qüestions d'ordre demogràfic i econòmic, tot aportant nous arguments a les tesis conservadores contra l'optimisme liberal -i també socialista- propi de l'època. Cap a finals del segle XVIII estava comprovat que Anglaterra havia tingut una explosió demogràfica de proporcions inèdites fins aleshores; i això s'atribuïa a l'increment que havien experimentat el comerç i la indústria. A la seva obra ***Assaig sobre el principi de la població***, Malthus va constatar la diferència de ritme de creixement entre la població i la producció agrícola. *“La població, quan fretura de control, augmenta en proporció geomètrica. La subsistència només ho fa en proporció aritmètica. Per poc que en sapiguem de números es fa palesa la immensitat del primer factor en comparació amb el segon”*.

Aquest desequilibri, en augmentar constantment, acabarà tenint conseqüències fatals per a la humanitat un cop hagin estat colonitzades totes les terres verges del planeta. El progrés material de la indústria i el comerç han trencat la proporció que havia existit tradicionalment entre població i riquesa agrícola. Antigament la mortalitat era molt elevada -per causa d'epidèmies, guerres, condicions penoses de vida...- i el volum de població es mantenia dins els límits permesos per la quantitat de mitjans de subsistència. Cada pas endavant en el perfeccionament de les condicions de vida comporta un augment de la població. I donat que els avenços demogràfics porten un ritme superior al dels recursos, la conseqüència és que la majoria de la població està a un nivell de mera subsistència. La humanitat viurà sempre sota un mínim de condicions que només superarà durants alguns breus períodes, d'enganyosa abundància,

sense que el procés presenti solució de continuïtat. Segons Malthus, aquest cercle viciós refuta definitivament les teories progressistes, les quals assumeixen ingènuament un augment del benestar general i ensems un creixement indefinit de la població.

Malthus és probablement el primer a combatre la idea progressista del camí de la humanitat devers un benestar final amb arguments seculars i racionals, tot i la seva condició de capellà anglicà. La solidesa de les seves argumentacions, degudament matisades, ha tingut una gran influència en els sectors més diversos. Malthus concebia el món com una esfera finita de recursos finits, i és el primer que ho presenta d'una manera argumentada en una època històrica encara molt optimista, que creia ingènuament en la il·limitabilitat dels recursos de la Terra. Com a efecte immediat, la doctrina de Malthus va propiciar una actitud pessimista dins el camp de l'economia política liberal; la teoria pessimista del salari, elaborada per David Ricardo, s'inspira directament en Malthus.

En realitat, una bona part del liberalisme econòmic posterior ha tingut força present l'obra de Malthus, de la qual es poden extreure, certament, conclusions tan pessimistes com cíniques: alguns autors neguen el dret dels pobres a multiplicar-se, llevat del cas que llurs salaris siguin suficients per al manteniment de la prole. Cal un control de la població. En aquest sentit, tot i la seva gran capacitat d'intuir el problema de la finitud dels recursos de la Terra en un moment que el paradigma dominant era la creença en un progrés continuat que pressuposava ingènuament la inesgotabilitat dels recursos, el cert és que a l'hora de proposar mesures per al control de la població, es fa palesa la condició de pastor anglicà de Malthus: la continència sexual de la població.

L'interès que té la figura de Malthus en aquest assaig és doble. D'una banda com a autor que pretén combatre la noció il·lustrada de progrés amb instruments racionals. De l'altra, per la influència que tindrà a partir de l'últim quart del segle XX l'anomenat neomalthusianisme, que a tingut força ressò en l'esquerra a partir de la progressiva consciència introduïda pel pensament ecologista. És interessant constatar com un pensador de dretes és avui aplaudit per l'esquerra, mentre que un sector considerable del conservadurisme posterior ha ignorat la doctrina de Malthus i ha deixat en mans de la providència divina la qüestió del creixement demogràfic i, sense donar arguments racionals, segueix operant com si cregués en el creixement il·limitat dels recursos del planeta. Un pensador de dretes reivindicat –*mutatis mutandi*– per l'esquerra actual i ignorat per la dreta.

## **2.- EL LIBERALISME**

Un dels corrents predominants de la filosofia social occidental ha estat l'individualisme. La tradició cultural occidental ha estat caracteritzada per aquest èmfasi en la centralitat, independència i autonomia de l'individu. Més concretament, des del final de l'Edat Mitjana comença a intensificar-se la força de l'individualisme. En contra d'un èmfasi del col·lectiu, que també hi és present, la tradició occidental remarca especialment la importància crucial de l'ésser humà entès amb independència dels seus lligams tribals, religiosos i de classe, així com del llinatge, família i nació. L'afirmació de l'individu com a ens sobirà per damunt d'altres entitats va anar prenent cos a partir del Renaixement. Però va ser a finals del segle XVII quan es va començar a formular d'una manera explícita i precisa. L'expressió política i de pensament social que recollirà aquesta concepció serà el liberalisme.

Des d'una perspectiva general, el liberalisme és aquell pensament que emfasitza la importància de l'individu i la seva independència i llibertat respecte de la societat en què es troba. La pugna es dona doncs entre l'individu, autònom i lliure, i la societat que pretén integrar-lo com un dels seus apèndix. L'individualisme liberal s'oposa clarament a qualsevol forma de col·lectivisme. Des de la perspectiva política i social, el liberalisme intentarà de minimitzar el paper de l'estat, que s'haurà de limitar al manteniment de l'ordre social, així com a garantir els drets dels ciutadans, però sense intervenir en la societat civil i encara menys, sense intervenir en l'economia, que ha de quedar en mans totalment privades.

El liberalisme és taxatiu respecte a la inhibició de l'estat, que no ha d'interferir-hi per res si no és per a fer valer la llei. És parteix de la base de la legitimitat absoluta de la propietat privada sense restriccions i es considera l'activitat econòmica com un mercat lliure que s'autoregula en base a les seves pròpies lleis, que es remeten en darrer terme a una: *la llei de la oferta i la demanda*. El sistema feudal tradicional es veu com un fre a aquestes aspiracions, així com l'estructura del món laboral en general: els sindicats i qualsevol associació de productors o treballadors -gremis o confraries a l'estil d'abans de la revolució francesa- són vistos com a frens a aquesta llibertat de mercat perquè esclerotitzen la lliure circulació de mercaderies -la força de treball és una mercaderia més- amb una imposició de preus externa i nociva per a la producció.

El liberalisme suposa àdhuc una ètica bolcada plenament cap al treball. Si tradicionalment el treball havia estat considerat una maledicció bíblica, ara serà considerat en canvi un instrument de dignificació humana -calvinisme vs catolicisme-. Moltes activitats econòmiques que durant l'Edat Mitjana havien estat prohibides o menystingudes per causa de les seves finalitats lucratives, passaran a ocupar ara el lloc més alt de l'escala de l'èxit i el prestigi socials, com ara la banca, el préstec a interès... L'ànima d'enriquiment no serà mal vista, sinó tot el contrari. És a dir, es produirà una curiosa inversió moral per mitjà de la qual tot una sèrie d'actituds i aspiracions individuals que només un segle abans haurien estat considerades immorals, es situaran ara en el lloc més alt dels valors morals de la nova societat. La posició del que serà l'esquerra enfront aquesta nova moral variarà segons el cas. Es fa difícil no veure en segons quin anarquisme l'enyorança d'un món feudal sense senyors feudals.

Conseqüentment, rebutja la moral liberal del treball i la legitimació de l'enriquiment. El socialisme, en canvi, admet el progrés que la introducció del model econòmic liberal ha introduït, amb l'augment espectacular de la capacitat de producció. Rebutja però la propietat privada i que l'economia estigui orientada cap a l'interès personal i l'enriquiment, en una situació injusta d'explotació de l'home per l'home. L'utilitarisme, i en bona mesura la socialdemocràcia, accepta el sistema però és partidari d'introduir mecanismes correctors de les injustícies i desigualtats extremes.

Els corrents liberals van anar accentuant progressivament l'individualisme i la llibertat de cadascu per a perseguir els seus propis interessos sense interferències externes. De fet, el mateix concepte **d'interès**, o expressió d'una preferència subjectiva, començarà a ocupar un lloc preferent en el si de les especulacions polítiques i econòmiques. Aquesta manera de veure les coses va xocar amb certes reticències de pensadors que s'oposaven a una visió exclusivament egoista del ser humà. Així per exemple, quan **B. Mandeville** (1670-1733) va publicar la seva obra **La fàbula de les abelles** (*The Fable of the Bees*), en la qual afirmava que el vici i l'egoisme eren els generadors de la prosperitat i de l'activitat social, hi hagué molts autors que van considerar immorals aquestes afirmacions. Fins i tot Hume, que atorgava un lloc privilegiat a l'interès individual en la seva visió de l'ordre social, no va estar disposat arribar tant lluny. Mandeville pensava que era impossible una societat rica i pròspera sense el concurs essencial dels vicis humans com ara la cobdícia i l'ambició. El subtítol de l'obra, **Vicis privats, virtuts públiques**, ja indicava clarament en què consistiria la seva argumentació, que pretén resumir l'ideari ètico-polític liberal: la societat no funciona bé gràcies a l'altruïsm o a la solidaritat entre els homes. Tot això són beneïteries. En realitat, es tracta d'una profunda conjunció harmoniosa de diferents interessos privats i egoistes. L'aparició de la *Fàbula* l'any 1714 marca la necessitat del plantejament d'una nova moral, laica i individualista, que pugui explicar, sense teologies, les motivacions i conducta dels homes, i que tingui en compte els possibles efectes benèfics de predisposicions tal vegada immorals.

**Adam Smith (1723-1790)**, considerat el primer economista de la història, és una figura destacada de l'individualisme liberal i alhora el primer economista modern. Era professor d'Ètica a la Universitat de Glasgow i constitueix el primer intent seriós de constituir una nova moral individualista. Les seves obres principals són **Teoria dels sentiments morals** i **La riquesa de les nacions**.

Smith comença per considerar que la recerca de la felicitat personal és ja de per si una virtut. Aquesta felicitat personal s'identifica però, o com a mínim hi passa necessàriament, amb el benestar material, la qual cosa és normal en una societat que té el treball com a valor moral de primera magnitud. Per tant, els hàbits que ens fan economitzar, treballar i millorar la nostra situació són qualitats meritòries que no es poden reduir a vici o egoisme, com ho feia Mandeville. La *Teoria dels sentiments morals* és una justificació de l'egoisme elevat a la categoria de virtut, tota vegada que no transgredeixi els límits de la justícia; límits que, d'altra banda, no queden massa clars. A més a més, se'ns acaba donant una justificació providencialista: en el fons, no és l'egoisme el

que guia els homes, sinó la *divina providència*, que ha posat en les nostres consciències el desig de millorar la nostra situació material. Sense la providència, el món seria un caos. En canvi, gràcies a la providència, la vida econòmica està ordenada de manera harmoniosa per tal com els homes, seguint la il·lusió que busquen només el seu propi bé, estan treballant pels altres. Primer creen la riquesa per a si mateixos, però després han de gastar i repartir.

*La riquesa de les nacions* és el primer llibre d'economia de la història del món modern, i s'ajusta plenament a les consideracions ètiques que legitimen el nou estat de coses. Smith és el primer que parlarà en un sentit modern de la noció de *divisió del treball*, característica peculiar de l'home. La divisió del treball és per Smith la causa de l'augment de la productivitat i de les riqueses. Quasi cent anys després, Marx manllevarà les nocions de la teoria de Smith per escriure *El Capital*, projectant-les des d'una concepció moral i social radicalment diferents. La majoria de nocions econòmiques marxianes, no gensmenys, deriven directament de Smith i de Ricardo.

Smith descobreix també, en ocupar-se de la divisió de les ocupacions com a concepte central, que el seu valor no és exactament el mateix que el dels objectes que produeix. Amb això apareix la qüestió de la distinció entre el valor intrínsec de la mercaderia en qüestió -el del seu treball- i el valor de canvi, el del seu preu al mercat. Això el porta a considerar què són els salaris i què són els guanys. Els salaris són el pagament a la mà d'obra, determinats per la oferta i la demanda que existeixi -a major oferta menors salaris. Els guanys es paguen al capital invertit, i les seves variacions també depenen de la llei de la oferta i la demanda. De manera similar extreu la seva idea d'*interès* (guanys derivats del capital prestat) i de la renda de la terra.

La política econòmica de Smith postula la idea de la lliure concurrència -*laissez faire, laissez passer, le monde va de lui même* (deixeu fer, deixeu passar, el món funciona per si mateix)- i la seva teoria política també. L'estat no té altra finalitat que garantir la justícia, la seguretat i l'ordre. Pel que fa a la resta, es tracta de deixar les coses en mans de la divina providència. La societat se'n beneficiarà: els consumidors obtindran béns barats i els obrers podran moure's lliurement a la recerca d'un treball més ben pagat.

Smith és l'expressió pura de la llibertat de comerç i dels anhels de la burgesia industrial i marítima de la Gran Bretanya, que aniran culminant al llarg del segle XIX. No solament expressava aquest anhels, sinó que a més a més donava arguments a favor de les mesures que ell mateix proposava. La seva influència en el pensament econòmic posterior serà de llarg abast. No deixa de ser curiós, i serà un tema que abordarem posteriorment, que mentre els neoliberals no tenen cap mena d'empatx a reivindicar i citar Smith, Marx ha desaparegut del diccionari de l'esquerra i ha esdevingut un *tabú*, amb la dubtosa excepció de grupúsculs radicals que el llegeixen de segona o tercera mà, via Lenin, Mao... L'oblit de Marx és, sens dubte, un dels símptomes més clamorosos de la metamorfosi de l'esquerra. I en això sí que hi ha consens entre gairebé tot l'espectre d'esquerre, des dels més socialdemòcrates com ara al neolaborisme de Toni Blair, fins als antisistema o els col·lectius okupes,

alguns dels membres dels quals probablement amb prou feines si n'han sentit a parlar.

### **3.- L'UTILITARISME**

L'utilitarisme és un dels corrents més importants del pensament ètic, econòmic i polític de l'època moderna. Des de la perspectiva de la filosofia moral, l'utilitarisme es definiria com aquella concepció que jutja la conducta de la gent d'acord amb la seva capacitat de promoure la felicitat d'aquells a qui afecta. Es tracta doncs d'una ètica teleològica, ètica dels fins, en contra de les ètiques deontològiques, o ètiques del deure. Des del punt de vista econòmic i polític, la doctrina utilitarista resulta de l'aplicació d'aquests principis ètics: s'avaluen les accions d'acord amb el grau de benestar que produeixin. Simplificant: les doctrines utilitaristes consideraran que l'estat ha d'intentar aconseguir la felicitat i el benestar de la major part possible de ciutadans.

En principi es tractaria d'un liberalisme apaivagat respecte dels seus aspectes més durs i insolidaris. El seu origen es troba també a Anglaterra, en gran part perquè aquest país va ser el primer a experimentar la revolució industrial, amb les gernacions de misèria que va produir entre els sectors socials més baixos, palesant els aspectes negatius del liberalisme individualista i radical. El liberalisme anglès responia en principi a la ideologia de la burgesia manufacturera, ideologia que els va proporcionar una arma poderosa per combatre les restes de feudalisme que encara pervivien enquistades a la Cambra dels Lords. Però en la seva lluita per tal de garantir llurs propis interessos, els capitalistes britànics se n'havien oblidat de la classe social que ells mateixos havien creat a les seves fàbriques: el proletariat, la classe obrera industrial. La davallada del sistema feudal agrari havia deixat les classes camperoles en una situació d'orfanat absolut. La conseqüència, afegida a la demanda de mà d'obra a les ciutats per part de l'indústria naixent, fou l'emigració massives del camp a la ciutat.

Aquestes emigracions massives van comportar l'augment de l'oferta de mà d'obra sense que la demanda augmentés al mateix nivell -segons la maledicció malthusiana-. La conseqüència van ser uns salaris de misèria que, tot i la condició lliure dels obrers, recordava els pitjors temps de l'esclavitud. Es treballaven dotze i setze hores diàries de dilluns a dissabte -sovint també els diumenges- en condicions pèssimes i a canvi d'uns salaris d'estricta supervivència. Per les feines a la mina que requerien menys força contractaven dones perquè cobraven menys, i seguint la mateixa lògica, les vagonetes eren arrossegades per nens de set i vuit anys -lligats amb cadenes- que amb llurs escassos ingressos -i una vida curta gairebé assegurada- contribuïen econòmicament al manteniment de llurs famílies.

Aquesta situació ben aviat va ser denunciada des de les més diverses perspectives. Des del conservadurisme i el reaccionarisme, com una demostració de la maldat intrínseca de tot allò que suposés canvi o progrés;

des del socialisme com un clam contra la injustícia i la desigualtat socials; des del mateix liberalisme, la crítica es va realitzar a partir dels propis principis en què el liberalisme deia basar-se: la llibertat i el respecte per l'individu, i va sorgir l'**utilitarisme**.

L'escola utilitarista és una de les més importants que van inspirar el partit Liberal anglès durant l'època victoriana. Els noms més representatius són Jeremy Bentham, John Stuart Mill i David Ricardo.

**Jeremy Bentham (1748-1832):** Nascut a Londres, va estudiar Dret a Oxford. Sembla ser el primer que va emprar el terme **utilitari** (*utilitarian*). La seva obra més famosa és *Una introducció als principis de la moral i de la legislació*. Liberal convençut, la seva influència es va estendre més enllà d'Anglaterra. El Tsar rus el va requerir per codificar el dret rus; l'Assemblea francesa el va nomenar ciutadà francès el 1792; els liberals espanyols el consideraven una mena de semidéu. Durant tota la seva vida, va militar en campanyes a favor de més llibertats i reformes socials.

El principi d'utilitat de Bentham és el de la major felicitat per al major nombre possible. Això no era en realitat nou -ja ho havien dit Helvetius, Holbach i Hume-, però sí que ho serà donar-li una dimensió ensembla política i ètica. Bentham no separa mai moral de legislació, i creu que el seu principi és possible amb una legislació adequada.

Bentham critica el *iusnaturalisme* i qüestiona que l'home tingui *drets naturals*. L'home posseeix només *drets reals*, que són els que la llei li atorga. Si la llei no està inspirada en el principi d'utilitat, s'haurà de canviar. Aquest és, segons Bentham, un criteri molt millor que el de preocupar-se pels remots orígens d'un problemàtic contracte social original. Seguint el principi d'utilitat, hi ha una sèrie de postulats que condueixen a un estat més humà i civilitzat: 1) establiment del vot masculí universal; 2) reunió anual del parlament; 3) vot secret. A més a més, Bentham va atacar també el caràcter hereditari de la cambra dels lords i el poder del rei.

En el terreny econòmic, segueix fidelment Adam Smith, però en el terreny social, és partidari d'una legislació propera al filantropisme. La llei hauria d'esmerçar-se per donar treball al pobres i desvalguts. Això suposa una certa intervenció estatal com agent benefactor per tal de corregir el mal social que deriva del *laissez faire* liberal.

El reformisme de Bentham implica una crítica parcial a liberalisme i intentava aportar elements per tal de millorar les condicions de vida de la majoria, tot i que des d'una perspectiva paternalista. El problema fou que a mesura que s'assumien algunes tímides reformes, sorgien nous problemes com a resultat dels nous mètodes industrials de producció i els mals no solament no milloraven sinó que empitjoraven.

**David Ricardo (1772-1823):** Està considerat el pensador més brillant en el camp de l'economia liberal clàssica. Era descendent d'una família sefardí espanyola establerta a Londres des de segles abans. Fill d'un agent de borsa



del qual n'heretà l'ofici, va aconseguir fer una fortuna respectable. Va ser diputat a la Cambra dels Comuns i membre del Club d'Economia política. La seva obra ha exercit una influència immensa a tota l'economia liberal posterior, però també en la socialista, per tal com moltes de les seves idees foren asumides per Karl Marx -donant-los, això sí, un altre biaix-. La seva obra principal és *Principis d'economia política i hisenda*.

L'economia de l'època tenia en compte tres fonts de riquesa: rendes de la terra, beneficis del capital i salaris. A partir de considerar la primera com a centre neuràlgic, s'endinsà progressivament en la qüestió de la distribució de la riquesa entre els homes. Tema que el portà necessàriament cap a temes extraeconòmics.

Els terrenys produeixen beneficis diferents segons el seu grau de fertilitat i accessibilitat. Això sembla evident. Aleshores, si hi ha poca població, els homes només treballaran les terres fèrtils i accessibles. La renda sembla ser aquella porció del producte de la terra que s'ha de pagar al propietari per l'ús de l'energia original del terreny. Però resulta que aquesta renda no és sinó conseqüència de factors socials, el principal dels quals és el volum de població.

Segons Ricardo, la renda sorgeix quan la població és tan nombrosa que espitja nous colons cap a terrenys menys fèrtils, menys valuosos. La diferència entre el valor dels terrenys rics i la dels pobres determina la renda.

L'exemple que ens posa Ricardo és el següent: suposem que un terreny de 1<sup>a</sup> classe produeix una faneca de blat per cada 10 hores de treball i que cada faneca es ven a 10 xílings. Si la població creix, serà necessari conrear els terrenys de 2<sup>a</sup> classe, on es requereixen 15 hores de treball per produir una faneca. Aleshores el preu del blat pujarà a 15 xílings i els propietaris de les terres de 1<sup>a</sup> classe guanyaran 5 xílings sense cap mena d'esforç; senzillament per posseir terres de més valor. Si es passa després a conrear terrenys de 3<sup>a</sup> classe, que requereixen 20 hores, el preu tornarà a pujar fins a 20 xílings. Aleshores els posseïdors dels terrenys de 2<sup>a</sup> començaran a percebre rendes, i els de tercera no en percebran fins que no es conreïn els de 4<sup>a</sup> classe. Sempre hi ha una classe inferior de propietaris o treballadors que estableix el preu del mercat i el grau de guanys dels qui tenen ingressos procedents de la renda.

Resulta aleshores que l'interès personal de tot propietari de terra consisteix que augmenti la població per tal que la gent es vegi obligada, per pura necessitat, a cultivar terres més pobres o a emigrar. Tampoc no interessa millorar les condicions de l'explotació dels terrenys més pobres, ja que això, amb la millora de la productivitat, abarataria els productes dels terrenys rics. Aquest seria un esquema clarament feudal, però que representa alhora la forma de pensar de qualsevol propietari, i no solament en l'àmbit agrari. La solució és, per Ricardo, la llibertat de comerç per tal com cadascu, en voler millorar la seva situació personal, abarateix el cost dels productes per vendre'ls millor.

Però si això és solució a un nivell, no ho és pas per aquell que ha de treballar sense renda i que depèn de les oscil·lacions del mercat. A més a més, qui acaba rebent els cops resulta ser el treballador no propietari, el treball del qual

és, segons Ricardo, *una de les coses que es compren i es venen*. A més a més, *el preu natural* de la força de treball és el que permet a l'obrer subsistir i perpetuar la raça sense augment ni disminució. Si augmenten, cauen en la misèria malthusiana per la disminució del seu salari, si disminueixen, augmenta el preu del treball, però aleshores, gràcies a això, tornen a multiplicar-se. El destí del treballador és doncs viure al límit de la subsistència.

Ricardo té bastant clara l'oposició d'interessos entre l'obrer i el capitalista, però no creu que això derivi obertament en un conflicte de classe. Més aviat pensa, com Smith -i Mandeville- que els interessos particulars es combinen harmoniosament en la societat.

Com a utilitarista, Ricardo era partidari de la reforma de moltes institucions per tal de facilitar el camí del progrés. Malgrat el tarannà objectivament dur de la seva teoria de la renda, la veritat és que en centrar l'origen de la renda en el producte del treball, i no en la terra, està criticant les concepcions anteriors - Adam Smith i d'altres- segons les quals la renda de la terra era un do diví -en comptes de basar-le en el treball, o capital, en sentit extens, invertit-. Per pintoresca que pugués semblar aquesta idea, el primer que la rebutja i es centra en aspectes exclusivament humans de la producció, fou David Ricardo.

## **4.- L'ESQUERRA**

### **1.- INTRODUCCIÓ**

Tronem a trobar-nos amb el mateix problema que hem citat més amunt: què és exactament l'esquerra? Podríem parlar de *socialisme* d'una manera genèrica. Indiscutiblement, el socialisme és, juntament amb el liberalisme, un dels grans moviments polítics, culturals, econòmics i socials de l'era moderna. Però precisament per això, no tothom entén el mateix quan empra el terme *socialisme*. De fet, es tracta d'una noció que engloba una múltiple gamma de visions, ideologies i actituds que comparteixen un trespol comú, que aquí definirem com *esquerra*, però que sovint es diferencien també clarament. L'esquerra, tal com l'entemem aquí pel que fa als seus valors fundacionals, abasta des de les posicions radicalment libertàries -col.lindants amb el liberalisme extrem- fins a les formes més mitigades d'estat assistencial, tot passant pel socialisme radical, l'estatalista i la socialdemocràcia. Aquí veurem algunes nocions que s'inclouen dins la noció àmplia d'esquerra: comunisme, socialisme, anarquisme i estat assistencial.

**Comunisme**: És l'ordre social en el qual no existeix ni propietat privada dels mitjans de producció, ni estat, ni classes socials, Cap grup humà no explota un altre ni tampoc els individus s'exploten entre si.

També s'entén per comunisme la doctrina que postula l'establiment d'aquest ordre social o que n'afirma la seva inevitabilitat en el futur.

**Socialisme:** És la teoria, doctrina o pràctica social que propugna o exercita la possessió pública dels mitjans de producció i la seva administració, també pública, en pro de l'interès de la societat en general, i no a favor de classes o grups socials particulars.

**Anarquisme:** És la teoria o doctrina segons la qual tota autoritat (especialment política) és innecessària i nociva. L'anarquisme sosté que, abolint l'autoritat es pot crear una societat justa, basada en la innata bondat de l'ésser humà i en la seva voluntat de cooperar pacíficament amb el proïsme.

**Estat Assistencial:** És el producte o objectiu de les doctrines i moviments de la socialdemocràcia o socialisme moderat i reformista, que aspira a produir justícia social, redistribuir béns i millorar les condicions de vida de la ciutadania a través de mesures de política social -educació pública, sanitat pública, impostos progressius, assistència a l'atur, pensions de jubilació) i a pal·liar els danys de la desigualtat social en nom de la solidaritat.

Les fronteres entre aquestes quatre nocions són sovint poc clares. A més a més, i això és molt important dins el nostre context, una de les quatre concepcions, la socialista –i la derivació comunista marxiana-, ha servit de marc a un moviment filosòfic d'una rellevància històrica excepcional: el marxisme. En funció de la seva projecció al llarg dels segles XIX i XX, la història del pensament socialista no és la història d'un pensament revolucionari més, sinó que és, sobretot un episodi crucial en la història de la societat contemporània que ha determinat la nostra història recent.

## **2.- ANTECEDENTS DEL SOCIALISME**

El primer text on hi trobem un projecte de societat comunista és la *República* de Plató. Aquesta obra serà l'origen de tot una sèrie d'utopies que adopten la idea que el comunisme és inherent a un estat social ideal.

Al llarg de la història s'han produït diversos intents d'implantació del comunisme, tot i que certament des de perspectives i justificacions molt diferents. Les comunitats pre-cristianes i paleo-cristianes presenten clares característiques comunistes. Els essenis, comunitat jueva que ha exercit una influència considerable en el cristianisme, practicaven el comunisme: es repartien els guanys i desconeixien la propietat privada.

Durant l'Edat Mitjana es produïren diversos intent d'aplicació del comunisme, sota la forma de moviments apocalíptics populars de gran abast. Aquests moviments acostumaven a ser de cristians milenaristes, i volien establir l'igualtat econòmica, la comunitat de béns i abolir l'autoritat i el poder dels estaments privilegiats. La seva inspiració solia basar-se en els ideals evangèlics que haurien estat corromputs i traïts per les jerarquies

eclesiàstiques i la noblesa. Tots aquest moviments van ser reprimits salvatgement per les autoritats religioses i polítiques, donada l'amenaça que representaven per a l'ordre establert, i pràcticament no en va quedar res, però són una prova de la permanència dels ideals igualitaris i revolucionaris a la tradició cultural occidental. Les seves darreres manifestacions s'allarguen fins a l'Edat Moderna, amb la revolta camperola alemanya del segle XVI, que va intentar aplicar un comunisme agrari.

La Revolució puritana anglesa del segle XVII, malgrat ser d'entrada d'inspiració presumptament teològica i esdevenir finalment la primera revolució burgesa, presenta l'aparició de grups igualitaristes. Dins dels mateixos puritans, considerats com a genuïns precursors del liberalisme, va aparèixer el grup dels *levellers* -anivelladors- que demanven l'abolició dels privilegis de classe i més representació política. D'aquest grup van sorgir-ne d'altres de més radicals, com ara els *true levellers* i els *diggers*.

Els *diggers* eren un grup procedent del petit artesanat anglès, de confessió protestant però sense una filiació concreta. El seu fundador intel.lectual fou un tal Winstanley (1609-?), negociant arruïnat que havia passat per diferents confessions religioses, i que havia passat de l'estrica obediència jeràrquica fins a una religió individual i panteïsta.

Winstanley es va instal.lar amb un grup de partidaris en un turó, que van començar a treballar en comunitat, basats en els principis de la cooperació i el treball voluntari. Es tracta probablement de la primera experiència comunista de l'època moderna. L'experiència va fracassar per l'oposició de les comunitats camperoles veïnes dels *diggers*, que els feren la vida impossible.

La història del socialisme pròpiament dita comença, però, amb la *conspiració dels iguals* que tingué lloc durant la revolució francesa. Tot i tractar-se d'un mer conat històric, presenta dos trets que la col.loquen al principi de la història del socialisme posterior: en primer lloc, absència de justificació teològica o religiosa; en segon, existència d'una generació de deixebles que, amb el temps, propagaran i reviuran les idees fonamentals dels autors de la conspiració. Serà a partir de la *conspiració dels iguals* que el socialisme passarà a existir com una força política consistent, contínua i amb un model d'organització que no havia tingut abans. La conspiració dels iguals fou urdida per François Noël Babeuf (1760-1797) i per Philippe Buonarroti, (1761-1837). Després de la caiguda de Robespierre, la situació a França anà decantant-se cap a la dreta. El poder tornava a les classes propietàries i el poble havia perdut el dret a vetar les decisions de l'Assemblea Legislativa. La llibertat de premsa i d'expressió eren cada vegada més reduïdes i el control de preus imposat per Robespierre havia estat substituït per la lliberalització, amb el conseqüent d'empobriment que això representava per als més desvalguts. L'atur augmentà espectacularment i la gana es va generalitzar. És en aquest context que Babeuf decidí d'intervenir.

Babeuf havia estat empleat d'una administració feudal abans de la Revolució. Participà activament en la Revolució i ocupà diversos càrrecs públics, alhora que estudiava amb devoció Rousseau i d'altres autors revolucionaris. Amb la

caiguda de Robespierre passà a l'oposició, des de la qual exercí de periodista i conegué Buonarroti, que fou coautor i historiador de la conspiració.

L'objectiu de la conspiració era enderrocar el govern burgès i instaurar el comunisme. Fou organitzada per un grup secret dirigit per un *Directori de Seguretat Pública* de dotze membres. El Directori havia dividit la capital en dotze districtes amb llurs agents, que operaven clandestinament i que no es coneixien entre si. L'objectiu fonamental era la propaganda proselitista, sobretot entre la policia i la tropa. Un cop la conspiració hagués triomfat -d'acord amb el pla establert per Babeuf- es procediria a la incautació dels béns dels emigrats i enemics de la revolució, i a la redistribució de la riquesa. L'Assemblea retindria provisionalment els béns, com a pas previ a l'establiment d'una comunitat d'iguals. El poble, considerat des d'una perspectiva rousseauiana, se n'adonaria immediatament dels avantatges del nou sistema basat en tres pilars: virtut, democràcia i igualtat.

La conspiració va fracassar abans de produir-se en ser detinguts trenta dels seus dirigents, Babeuf entre ells, que foren executats. Buonarroti, que aconseguí escapar, va ser l'esglaió entre la primera temptativa de socialisme i l'època postnapoleònica. Destacats dirigent revolucionaris pòsteriors van ser seguidors o deixebles de Buonarroti.

Malgrat el seu fracàs, els babeuistes havien assenyalat una via revolucionària per a la instauració del comunisme: el de la facció o partit insurreccional que assumeix la raó moral i històrica, i que suposa el recolzament popular generalitzat posterior a la insurrecció i triomf. La majoria de preses de poder revolucionàries, des de la Rússia boltxevic de 1917 fins a la Cuba de Fidel Castro al 1959, han seguit aquesta pauta.

Abans de Babeuf i la conspiració dels iguals -des de Plató fins a Rousseau- el programa polític i d'acció havia estat absent de l'ideari comunista. A més a més -tot i certes excepcions- els comunistes anteriors consideraven els seus objectius com a utòpics, irrealitzables: servien només de pauta o model ideal. La conspiració dels iguals va ser el primer intent cap a un comunisme no utòpic: la seva idea principal era l'aplicabilitat de la doctrina comunista.

### **3.- EL SOCIALISME UTÒPIC**

Poc després del fracàs de la revolta dels iguals, Europa entrà en el període napoleònic. Durant aquesta època -amb una Europa saccejada per guerres gairebé contínues- el socialisme va avançar sobretot en el terreny teòric. Sovint, i d'acord amb l'època històrica, estarà tenyit d'elements romàntics i els assaigs dels autors socialistes adoptaran formes molt emparentades amb la literatura i la poesia de l'època.

La denominació *socialisme utòpic* per referir-se als pensadors que veurem a continuació la va emprar per primer cop Karl Marx per tal de distingir el

socialisme anterior a ell -utòpic- del que ell inaugurava -el socialisme científic-. Els tres autors que veurem són Saint-Simon, Fourier i Owen.

**Henri de Saint-Simon (1760-1825):** és un dels casos on hi trobem aquesta afectació literària de què parlavem abans, i que es tradueix en una malgama de fantasies delirants combinades sincrèticament amb lúcides anàlisis de la societat.

Saint-Simon era d'origen noble i veterà de la guerra de la independència americana. Escriptor prolífic i de vida bohèmia, va crear escola i una mena de *culte* que més tard esdevingué una mena d'església laica. L'expansió de les idees socialistes arreu d'Europa es deu, en bona mesura a ell. És un hereu directe dels *philosophes* il·lustrats. Es tracta, d'acord amb la tradició il·lustrada, d'estructurar i ordenar la societat d'acord amb un criteri racional. Ara bé, quin podia ser aquest criteri a l'Europa post-napoleònica en plena revolució industrial. Saint-Simon trobarà aquest principi articulador en la indústria i en aquells que la controlen, els industrials.

Assumint que la indústria és el nervi de la societat i única font de riquesa, la classe industrial ha d'ocupar el rang més alt. Les classes industrials són el sector laborios i creador de la societat. De fet, la resta són un mena de paràsits. Admet diferents sectors dins les classes industrials diferents sectors, però reserva el pes de les decisions polítiques als que anomena experts, especialistes o savis. Es tracta, en realitat, d'un model tecnocràtic. Els elements socialistes de la seva doctrines són el fet de presentar una planificació econòmica i un ordre social guiat de bases equitatives pel que fa a la igualtat d'oportunitats. Hi ha també, certament, elements no socialistes a la seva doctrina, com ara la convicció que la propietat privada, en totes les seves formes, no és un impediment per al progrés material i moral. També, el seu concepte d'economia planificada presenta elements utilitaristes.

**Charles Fourier (1779-1837):** Compagina, com Saint-Simon, intuïcions brillants amb autèntiques eixalbrades. La seva obra recull, a diferència de Saint-Simon, molts dels anhels de les classes marginades i explotades pel capitalisme aleshores emergent. És extremadament crític amb la societat liberal-capitalista. Sembla ser que una topada en els seus negocis que li féu perdre tota la seva fortuna el va convèncer de la maldat intrínseca del capitalisme.

Inspirant-se en Rousseau, Fourier rebutja les lleis morals de la societat i aposta pels instints: d'aquesta manera desapareixerien la mentida, la hipocresia, la prevaricació... Donada la bondat innata de l'home, això suposaria un retorn a l'harmonia social. Però així com Rousseau proposava un retorn a la natura, Saint-Simon creu que s'han de preservar els avenços tècnics del món industrial, tot i tenit present, però, que la forma més humana de vida és l'agrària. L'intent de compaginar l'agrarisme amb l'industrialisme és una de les seves qüestions preferides.

Fourier presenta en realitat una concepció entre ingènua i mística de la societat, de vegades visionària. Ressalta els aspectes inhumans del treball

industrial, però no creu que siguin inevitables. Proposa, i aquesta és la seva gran contribució a l'ideari socialista, el cooperativisme com a forma de resoldre els problemes dels obrers, i considera també que el poder públic ha de ser responsable de la salut, el treball i l'educació del poble.

En realitat, la revolució que proposa Fourier no és simplement econòmica -com és el cas de Saint-Simon- sinó també, i potser sobretot, moral. Per Fourier han de manar les passions, no les lleis. En el seu programa, per exemple, l'amor lliure acabarà substituint la institució matrimonial en unes tres generacions.

**Robert Owen (1771-1858):** És el representant més genuí del socialisme utòpic britànic. En qualsevol cas, i donat que Anglaterra va ser la primera nació que va experimentar els efectes de la revolució industrial, és molt més realista i atès als fets que els seus col·legues francesos. Owen fou un personatge autodidacta, que compaginà l'activitat empresarial, bastant exitosa, amb els seus ideals socialistes; respectat per la seva integritat i admirat per elements tan dispars com el tsar Nicolau de Rússia, Jeremy Bentham (que el va ajudar econòmicament), i Friedrich Engels.

Owen parteix de la base que la transformació de la societat no és una utopia, sinó que està en mans de l'home. La divergència amb el socialisme posterior radica en el fet que Owen creu en la capacitat del sistema per reformar-se, mentre que el socialisme posterior no hi creurà.

Owen va anar radicalitzant la seva postura amb el temps, fins a situar-se en un plantejament clarament comunista, tot criticant el sistema liberal, la lliure competència del qual no era altra cosa que una guerra econòmica en la qual i perdien els més dèbils.

Malgrat els fracàs dels experiments socials que va intentar fer, el seus seguidors augmentaren considerablement. Owen participà activament, durant els darrers anys de la seva vida, en l'organització dels sindicats anglesos.

A mesura que avançava el segle XIX, la teoria socialista es va anar consolidant gràcies a una sèrie de circumstàncies que hi coadjuvaven: l'augment continuat del proletariat i l'expansió de la indústria incideixen en la intensificació de les lluites obreres, que aniran arraconant progressivament els seus aspectes més utòpics. Simultàniament, alguns pensadors començaran a elaborar una crítica socialista a la filosofia del lliberalisme d'una manera més estructurada i sistemàtica que fins aleshores.

## 4.- L'ANARQUISME

L'anarquisme és una de les ideologies que més influència va tenir en els moviments obrers i revolucionaris del segle XIX i començaments del XX, en què començà a perdre posicions enfront el socialisme -amb l'excepció d'Espanya, on l'anarquisme fou la força dominant dins del moviment obrer fins a la guerra civil 1936-39-. La seva inclusió dins el capítol dedicat al socialisme només està justificada en part, atesa la peculiaritat d'aquest moviment respecte

la resta de corrents que històricament s'anirant definint com a socialistes. La mateixa consideració de l'anarquisme com a ideologia d'esquerres és relativa: Si s'ha considerat històricament que el liberalisme ha emfasitzat l'individualisme i la llibertat, mentre que el socialisme cauria del costat del col·lectivisme i la igualtat, aleshores l'anarquisme seria totes dues coses, atès que ha incidit tant en l'individualisme típicament liberal, oposant-se radicalment a qualsevol forma de col·lectivisme, com en la igualtat, oposant-se també a tota desigualtat i injustícia social.

El terme anarquisme prové originàriament del grec αναρχος -sense senyor, sense governant-. Tradicionalment, s'ha associat *anarquisme* amb caos, desordre... però va ser Proudhon que l'emprà per primer cop com a denominació el seu ideari revolucionari i social.

La idea central de l'anarquisme és la negació de qualsevol mena d'autoritat i la seva substitució per la cooperació mútua i solidària entre homes lliures. L'ideari anarquista, quan a abolició de l'autoritat, supressió de l'estat i de qualsevol forma jeràrquica etc., és relativament nova. Tradicionalment, qualsevol plantejament de societat revolucionària lliure i igualitària, en la línia de les utopies renaixentistes, sempre pretenia la substitució d'un poder per un altre. Els gèrmens d'una societat anarquista es troben plantejats -a un nivell merament teòric- per primer cop a Rousseau, segle XVIII, tot i que de manera ambigua, ja que Rousseau parla també de *voluntat general*, concepte que els anarquistes refusen.

**William Godwin (1756-1836)** està considerat el primer teòric anarquista, tot i que mai no emprà explícitament aquest terme. Format en les files del liberalisme radical anglès, conjugà el seu individualisme amb un antiautoritarisme que el portà a veure l'estat com el causant de les injustícies socials. Es va casar amb Mary Wollestonecraft (1759-1797) considerada la pionera del feminisme europeu pel seu llibre *Vindicació dels drets de la dona* (1792), que exercí una notable influència antiautoritària sobre ell. A Godwin hi trobem les tres idees bàsiques de tot anarquisme ulterior: **la creença en la bondat innata de l'ésser humà, la fe en el progrés** -més moral que no material- **i l'hostilitat cap a l'estat.**

Aquesta creença en la bondat innata de l'home comportava un cert intel·lectualisme moral que recordaria de lluny Sòcrates, i més de prop, pel que fa a la racionalitat d'aquesta moralitat, a Descartes. La seva obra més important és *Indagació sobre la justícia política*.

Godwin constata l'asimetria existent entre el progrés intel·lectual i el progrés moral de la humanitat. Certament, el nombre i la qualitat del coneixements humans ha anat a més des de sempre, i això s'ha concretat en el que anomenem usualment *progrés*. Nogensmenys, segueixen existint les guerres, la desigualtat, la misèria, el crim... L'optimisme antropològic de Godwin, fonamentat en el seu intel·lectualisme moral, el portarà a creure que la culpa d'aquesta manca de progrés moral és dels governs. La seva argumentació és la següent:



El vici és un error, no una predisposició maligne. La ment està estructurada de tal manera que pot detectar els propis errors i corregir sobre la marxa -anticipació del mètode *tempteig-error*-. Però els governs, en intervenir i controlar tots els aspectes de la vida social anul·len l'ús de la raó per a les funcions que l'eren pròpies. Si es permetés l'espontaneïtat, es produiria un progrés moral immediat perquè l'home només estria aquelles accions que en principi considera bones, altrament no les decidiria. En un marc social lliure, la raó acabaria per imposar-se.

La solució de Godwin per acabar amb aquest cercle viciós consisteix en una mena d'apostolat de la raó, que propiciaria un progressiu canvi moral i social. L'experiència ens ensenya que quan els homes entenen la necessitat d'un canvi beneficiós, tard o d'hora el realitzen. Quan la gent entengui, doncs, la necessitat del canvi social, aquest es durà a terme.

**Pierre Joseph Proudhom (1809-1864)** és el primer pensador explícitament anarquista, que combinà, a més, l'activitat teòrica amb l'acció revolucionària. El seu anarquisme s'acosta, però, a determinades formulacions del socialisme utòpic. Fill d'una família pagesa francesa, va arribar a estudiar a la Sorbona pagant-se els estudis treballant. Aquest autodidactisme intel·lectual el convertí en el prototipus de l'intel·lectual proletari de l'època: antiburgès i fidel a la causa dels explotats en un sentit quasi religiós. Les seves obres principals són *Què és la propietat? Sistema de les contradiccions econòmiques (Filosofia de la misèria)* i *La guerra i la pau*

Bastant influït per la dialèctica hegeliana -que no havia entès- Proudhom intentarà establir una ciència objectiva, que consistiria en una barreja d'economia, història i humanisme, que ens permetria entendre la marxa de la societat. El objectes centrals d'estudi serien la producció i la distribució de la riquesa, tot palesant així les contradiccions del sistema capitalista.

La gran indústria imposa una economia de mercat en la qual es produeix una contradicció *dialèctica* entre el valor d'ús i el valor de canvi d'un producte. Aquest és el problema capital de la societat, i no es pot solucionar amb meres reformes puntuals, no només per causa de l'envergadura del problema, sinó també per l'existència d'altres contradiccions que es van desplegant dialècticament al llarg de la història. En el món capitalista: la contradicció entre les màquines i la llibertat. En una economia capitalista, l'home és esclau de la màquina i no al revés, com hauria de ser. I això per culpa de la propietat privada.

Ara bé, l'alternativa de Proudhom a aquest problema és contradictòria i fosca. Distingeix entre propietat i possessió, i mentre afirma que la propietat és un robatori, la possessió, en canvi, és la condició de la vida social. Proudhom entenia aquesta *possessió* com una propietat restringida que tampoc acaba de matisar, però que cita de vegades com la del petits agricultors i artesans. L'anarquisme proudhonià planteja una societat ruralitzada, descentralitzada, acabant amb la dialèctica camp-ciutat, on la indústria estaria repartida geogràficament en unitats de petita magnitud. Per tal que aquesta societat

pugui mantenir-se i garantir-se'n la llibertat, haurà de funcionar en base a dos principis: el mutualisme i la federació.

El sistema mutualista i federatiu de Proudhom es basa en *El contracte social*. Aquest contracte s'entén com un acte de lliurament individual a la societat: l'individu entrega a la societat la seva capacitat, intel·ligència i aptituds, tot rebent, a canvi, les d'altri. No es tracta d'un contracte històric, sinó que ve donat per les formes essencials de la consciència humana: cooperació mútua i solidaritat. Però aquestes nocions són també contràries a tota mena d'estatalisme i a l'acceptació de qualsevol abstracta *voluntat general*. No es tracta d'un contracte entre governants i governats, sinó d'un contracte **sinlagmàtic**: dos o més individus decideixen d'intercanviar esforços, tot respectant llurs respectives llibertat i independència.

Aquest anarquisme arribarà a partir de la revolució obrera, que destruirà l'estat i els seus òrgans repressors, substituint-lo per una federació lliure d'associacions mutualistes que es formaran espontàniament. Es tractarà d'un *mutualisme*: la indústria estarà governada per mutualitats obreres interessades en el benefici comú, i que pactaran amb altres mutualitats per intercanviar productes, sense ànim de lucre: el diner serà abolit, igual que el patró or i la borsa. *El federalisme* seria l'únic sistema compatible amb aquest plantejament *mutualista*. Proudhom parla de federacions professionals, amb delegats amb poder temporal que durien a terme un sistema democràtic de coordinació. A dalt de tot, hi trobaríem grups geogràfics que federarien als professionals: el municipi o comuna i la regió.

És curiós com Proudhom considera que la regió ha de tenir una base ètnica que sorgiria espontàniament. França, per exemple, era per ell un ens coercitiu i artificial. Un cop desaparegut l'estat que el sostenia, desapareixerà, i aleshores, flamencs, normands, bascs, bretons... s'uniran espontàniament en comunitats ètniques i geogràfiques naturals. Tanmateix, pensa Proudhom que Europa s'unirà al final, però no sobre la base dels estats burgesos, sinó sobre la dels seus pobles reals.

Proudhom va arrel·lar en els ambients revolucionaris europeus la idea de *consells obrers* per a regentar la indústria o guiar l'estratègia revolucionària. Proudhom és, doncs, l'origen doctrinal d'aquests consells, comités, soviets... Amb aquesta idea està relacionada l'autogestió.

**Mikhail Bakunin (1814-1876)** És un dels més genuïns representants del que s'ha anomenat *acció directa*, és a dir, violència política, dins el moviment anarquista internacional. Era fill d'una família de la petita aristocràcia russa. Després d'haver renunciat a la carrera militar (havia estat destinat a Lituània) es va traslladar a Moscou, on va entrar en contacte amb cercles hegelians. Es traslladà posteriorment a Berlín i a París, on col·laborà en els *Annals Franco-alemanys*. Allí va publicar un assaig *-La reacció a Alemanya-* on es veu ja bastant clar el seu pensament. En principi seguia el model jove hegelianista d'esquerres, però amb el convenciment que la creació revolucionària ha d'anar precedida de la destrucció total. Aquesta idea de la necessitat del caos previ, de la necessitat de destruir-ho tot per tal de poder després reconstruir sobre la

base d'uns nous principis, és clau per entendre el seu radicalisme activista. Al llarg de la seva vida va pertànyer a diverses societats secretes, va participar en diverses conspiracions i va estar empresonat a diversos països. El seu ideari és en principi similar al de Proudhon, pel que fa a l'objectiu final de l'anarquisme, però molt més radical pel que fa a l'acció i a la manera d'arribar-hi. Postulava l'acció directa violenta contra el sistema allí on es presentés l'oportunitat. És en aquest sentit clarament destructiu i l'instigador intel·lectual dels atemptats anarquistes individuals que tanta fama van tenir al segle XIX. Va sostenir una forta polèmica amb Karl Marx que va acabar amb l'escissió de la primera Internacional i la definitiva separació dels camins socialista i anarquista. Aquesta polèmica la tractarem amb més profunditat al final del capítol dedicat a Marx i també en capítols posteriors, ja que, tot i que sota paràmetres diferents, l'actual crisi de l'esquerra i la seva transformació prové, encertat sentit, d'una revifalla d'aquesta polèmica.

**Piotr Kropotkin (1842-1921)** és el més sistemàtic i intel·lectual dels teòrics anarquistes; clarament oposat al terrorisme i al voluntarisme bakuninià. Membre de l'aristocràcia russa, tenia el títol de *príncep*, la seva fama no es limita al terreny de l'anarquisme, sinó que també fou conegut i reputat com a geògraf. La seva influència es limità, però, als cercles intel·lectuals anarquistes, mentre que Bakunin va inspirar el moviment obrer i camperol. Ha estat, sens dubte, el pensador anarquista més respectat, tant intel·lectualment com moralment, des dels sectors més diversos i fins hostils a l'anarquisme. Les seves obres principals són *L'anarquia: la seva filosofia i el seu ideal*; *Memòries d'un revolucionari*; *Ètica: origen i desenvolupament*; *La conquesta del pa*.

Kropotkin va predicar l'igualitarisme i la justícia socials alhora que defenia la llibertat de l'individu contra tota autoritat externa com a mitjà per a desenvolupar al màxim la personalitat humana. Les seves doctrines socials són, doncs, també doctrines ètiques. Un dels fonaments del seu pensament es troba en la noció -que ja havia plantejat Godwin- d'**ajuda mútua**.

Kropotkin va partir de la idea que juntament amb la llei darwiniana de la lluita per la supervivència del millor hi ha la llei de l'ajuda mútua entre els membres d'una mateixa espècie. La idea era d'un zoòleg de la Universitat de Sant Petersburg, un tal Kessler, però Kropotkin li donà un biaix social. Segons Kropotkin, aquesta segona llei és el fonament de les societats animals i, per tant, també humanes. Llavors, els homes només lluiten entre si quan han deixat de seguir uns certs impulsos bàsics o quan les circumstàncies històriques -la pressió de l'estat i els grups socials- l'obliguen a fer-ho. Deixat en llibertat -en la línia de Godwin- l'home tindria un instint innat de col·laboració amb els altres homes d'una manera natural. Va provar de fonamentar les seves teories no solament des d'una base biològica, sinó també històrica, tot intentant demostrar que el progrés històric és el progrés en la mútua col·laboració sense necessitat de coaccions.

El vertader principi de la moralitat consistiria a *donar als altres més del que s'espera rebre d'ells*. I això és un principi superior fins i tot a la justícia. No es tracta exactament d'un ideal o aspiració mística que requereixi cap mena d'esforç o renúncia per tal d'assolir-lo. Kropotkin s'esforça a demostrar que

aquesta és, simplement, la naturalesa humana en condicions naturals. El que no és natural és l'estat, l'autoritat i les desigualtats. La moralitat humana és fruit del sentiment de cooperació i solidaritat, de la lleialtat a la nostra pròpia espècie. La lluita per la vida és el motor de l'evolució, però no en el sentit de la lluita entre les espècies, sinó entre aquestes i la naturalesa adversa. Les espècies procuren evitar la lluita, procuren viure en pau, però l'escassetat les empeny a destruir-se. L'home, cim de l'evolució, ha de saber superar els aspectes destructius i crear una societat basada estrictament en la cooperació.

Aquesta cooperació s'ha de basar en el comunisme, un comunisme llibertari possibilitat per l'educació progressiva del poble, al qual se li ha d'anar descobrint les seves pròpies facultats de cooperació i creativitat. L'educació no consisteix només en la transmissió d'informacions i tècniques, sinó en la inculcació de certes conviccions, tals com que la guerra o l'estat no són sinó factors corruptors i esclavitzadors dels homes, però no pas situacions inevitables o fatals. La naturalesa humana pot i ha de superar aquesta condició per tal d'arribar a un estat de coses que permeti el ple desenvolupament de la personalitat de l'individu.

### **III.- KARL MARX**

Marx és el pensador més profund i consistent que ha produït el pensament d'esquerra. La seva influència en els moviments socialista i comunista, i a la societat en general, ha estat immensa. Elevat a la categoria de dogma de la mà de Lenin i la Revolució soviètica, és avui el gran cadàver insepult de l'esquerra. Probablement aquesta elevació a la categoria de paradigma per part dels partits comunistes va influir enormement en el posterior rebuig que la seva figura ha generat, associat al totalitarisme soviètic i a les societats tancades, des de la classificació popperiana, malgrat la seva innegable influència actual sobre gairebé tots els àmbits de les ciències socials, la figura de Marx va acabar generant una mena de rebuig bastant similar als prejudicis del que avui endia en diríem *correcció política*. La renúncia explícita a Marx i al marxisme per part de les organitzacions i moviments que havien reivindicat el seu pensament es va anar posant de moda des del final de la segona guerra mundial, fins al punt que el cerimonial d'abjuració va esdevenir a la pràctica un requisit indispensable per tal de ser admès en la comunitat de demòcrates "autèntics". L'apel·lació a la superació de Marx i al fet que la seva obra es va inscriure en uns temps molts diferents –econòmicament, socialment, políticament...- acostuma a donar per demostrada i definitiva la inutilitat de la seva obra per al present. És curiós, però, que Adam Smith va viure en uns temps encara més allunyats dels actuals i que ningú té cap mena d'empatx a citar-lo.

No entrarem aquí en la manipulació que l'obra de Marx ha sofert al llarg del temps a partir de successives interpretacions. Potser el gran problema de Marx fou que un Estat elevés la seva presumpta doctrina a la categoria d'ideologia oficial del règim. No hi ha hagut mai estats que s'hagin proclamat cartesians, hegelians, smithians o ricardians, ni tan sols weberians o popperians. Sí que n'hi ha hagut, en canvi, que s'han proclamat marxistes.

Sigui com sigui, l'anàlisi, tot i que breu, de l'obra de Marx segueix sent essencial per entendre, no solament el pensament d'esquerra, sinó també com la dogmatització, primer, i la renúncia, després, han produït una sensació d'orfandat intel·lectual i ideològica que ha tingut molt a veure amb la metamorfosi que ens ocupa. A continuació passarem revista als principals aspectes de l'obra de Marx, des de l'esquerra hegeliana d'on sorgeix ell mateix, fins a l'adopció d'un sistema propi i diferenciat a la seva obra principal, *El Capital*, i a la més coneguda, *El Manifest Comunista*.

#### **1.- L'ESQUERRA HEGELIANA**

La filosofia de Hegel va gaudir d'un èxit extraordinari a l'Alemanya del seu temps. Després de la seva mort, van sorgir dues tendències dins del hegelisme: la tendència conservadora, de caire nacionalista i que se sentia còmoda amb l'estat prussià, -que va esclerotitzar la dialèctica hegeliana i va propiciar una bona part dels tòpics que posteriorment s'han difós sobre la seva filosofia- i la tendència dels anomenats *joves hegelians d'esquerra*, constituïda

per professors -posteriorment expulsats de la Universitat- i antics alumnes de Hegel, que sota una perspectiva progressista, entenien que l'estat prussià -de caràcter conservador i reaccionari- era un fre al procés històric que s'estava desplegant per tota Europa. Els joves hegelians van incidir també en la crítica de la religió, com a causant de l'alienació. El representant més característic d'aquest corrent és **Ludwig Feuerbach** (1804-1872). La pugna filosòfica entre hegelians d'esquerra i hegelians de dreta es traduïa políticament en la confrontació entre els partidaris de la modernització -en la línia anglesa i francesa- i els partidaris de deixar les coses com estaven.

Fins i tot assumint la glorificació de l'estat que Hegel havia fet, i a partir d'ella, l'esquerra hegeliana li exigia a aquest estat que carregués precisament amb les tasques històriques que li corresponien i que, d'alguna manera, Hegel li havia atribuït: modernització econòmica i liberalització política, que haurien de permetre gestionar la sempre pendent assignatura de la unificació alemanya. Però l'estat, dominat per les oligarquies agràries prussianes -els *junkers*- no semblava estar per la labor i, més aviat al contrari, es dedicava a perseguir tot allò que recordés ni remotament qualsevol idea modernitzadora. Pels joves hegelians, això era no estar a l'altura històrica que les circumstàncies exigien, i la seva crítica es feia emprant la mateixa filosofia hegeliana que havia glorificat aquest estat, però que ara també servia per deixar-lo en evidència.

Des d'una perspectiva més intrínsecament filosòfica, la consideració generalitzada era que Hegel havia deixat de banda l'aspecte de la moral subjectiva, sublimada en la seva concepció de l'Estat, i de l'individu, absorbit en una filosofia de la història on els personatges individuals eren mers executors dels dissenys de la raó. I des d'aquesta perspectiva, calia tractar la concepció de la religió com una forma de superstició. Al mateix temps, la santificació de l'estat que s'havia realitzat a la Filosofia del Dret, constituïa una exigència: que l'estat esdevingués efectivament allò que era en la idea. I això era una base crítica fonamentada en el mateix Hegel, atès que l'estat prussià no mostrava cap mena de predisposició devers aquesta realització.

Marx va estudiar a les Universitats de Bonn i Berlin, i es va doctorar amb una tesi sobre l'atomisme de Demòcrit i Epicur. Va seguir les classes de Eduard Grass, deixeble de Hegel, i de molt aviat es va relacionar amb els cercles joves hegelians d'esquerra -Els germans Bauer, Strauss...-. Ben aviat, però, l'enduriment polític a Prússia va tenir, entre d'altres conseqüències, l'expulsió de la universitat d'alguns professors progressistes. Això induí Marx a abandonar tota esperança de dedicar-se a l'ensenyament universitari i passà a exercir el periodisme. Sempre dins dels ambients intel·lectualitzats de l'esquerra hegeliana, començà a col·laborar l'any 1831 a la Gaceta Renana -Rheinische Zeitung- de la qual arribà a ser-ne director. L'any 1843, el govern prussià decidí tancar-la i Marx hagué de fugir a París, convidat per Arnold Ruge, on freqüentà els ambients revolucionaris intel·lectuals, que li van suposar la primera presa de contacte amb els anarquistes i amb els moviments obrers, mentre col·laborava als *Annals franco-alemanys* (Deutsch-Französische Jahrbücher), revista teòrica d'esquerres de la qual només se n'arribà a publicar un número. Fou a París que conegué Friedrich Engels (1820-1895), amb el

qual mantingué durant la resta de la seva vida una forta amistat i col.laboració, i que l'ajudà durant el seu exili anglès. El contacte directe amb els activistes revolucionaris començà a modificar la seva visió estrictament teòrica i el féu prendre consciència de la necessitat d'una acció revolucionària organitzada. Marx, que començava a pensar per compte propi, va tenir aquí les seves primeres diferències amb Proudhon (pensador a mig camí entre socialiste utòpic i anarquista) i amb els joves hegelians respecte a l'organització i l'acció revolucionàries.

L'any 1845 va ser expulsat de França, a instàncies del govern prussià, i es traslladà a Brussel·les, on fundà, amb Engels, la Lliga dels Comunistes, de la qual Marx en redactà el programa polític, conegut amb el nom de *Manifest Comunista*. Després d'una temptativa de retornar a Alemanya i refundar la Gaceta Renana, Marx s'hagué d'exiliar definitivament a Londres amb la seva família. A partir d'aleshores, Marx es va dedicar plenament a escriure i a fomentar el moviment revolucionari europeu -mantenint contacte amb les organitzacions obreres revolucionàries i donant impuls a la fundació de la I Internacional. Passà els darrers anys de la seva vida en la misèria, vivint pràcticament a expenses d'Engels. Fou enterrat a Londres, i a la seva tomba s'hi escriví, com a epitafi, l'onzena tesi sobre Feuerbach, que simbolitza genuïnament el seu pensament i vida: *la filosofia s'ha limitat a interpretar el món, el que cal ara és canviar-lo*.

Pel que fa a la seva obra, s'ha tendit a distingir entre dos períodes, el del jove Marx i el del Marx madur. Les obres de joventut es caracteritzarien per una influència encara força evident de l'idealisme alemany i l'esquerra hegeliana, un Marx més humanista i idealista, emblematitzat en els *Manuscrits d'economia i filosofia*, mentre el Marx madur hauria abandonat l'idealisme de joventut i seria explícitament materialista i economiscista. L'obra emblemàtica d'aquest segon període seria *El Capital*. En qualsevol cas, a Marx conflueixen bàsicament tres elements que exerciran una forta influència en la formació del seu pensament: el socialisme utòpic, els economistes clàssics i la filosofia de Hegel.

Aquests tres elements són claus per entendre l'àmplia obra de Marx i la seva crítica a l'ordre social humà, crítica que es dóna des d'una triple vessant que influirà enormement en el pensament d'esquerres posterior a Marx: la vessant social, l'econòmica i la filosòfica. **La social** consisteix en un rebuig radical de la desigualtat i la injustícia, crítica que és remunta, via socialistes utòpics, fins a Rousseau; **L'econòmica** prové de la seva convicció que l'economia és l'element que ens permetrà d'entendre la societat i els mecanismes que la regula. Per entendre una societat i els seus homes cal conèixer la seva relació amb el medi -la seva manera de procurar-se allò que necessita- i això és l'economia. Marx rep aquí la influència dels economistes clàssics, Smith i Ricardo, especialment d'aquest últim pel que fa al seu pessimisme econòmic. Però aquest pessimisme ricardià d'arrel malthusiana, Marx l'atribueix al sistema capitalista, no a cap necessitat eterna. Finalment, **la filosòfica**, que presenta, al seu torn, una doble perspectiva. En primer lloc realitza una crítica ferotge als sistemes filosòfics tradicionals, que no són res més que ideologia, és a dir, justificació d'una realitat profundament injusta amb l'intenció de perpetuar l'actual estat de coses mitjançant una sèrie d'arguments pretesament racionals

i, per tant, inapelables. En definitiva, un sucedani de la religió amb vernissos de racionalitat. Contra això s'aixeca Marx exigint una filosofia del canvi, una comprensió i una justificació racional del canvi necessari. I per a aquesta tasca, Marx se servirà de la dialèctica hegeliana. El sistema hegelianista encara seguia sent, com la resta de filosofia, ideologia conservadora, però la dialèctica hegeliana, en canvi, era essencialment revolucionària. Hegel havia deixat -en paraules d'Engels- la seva dialèctica estirada horitzontalment, només calia aixecar-la, posar-la dreta, i esdevenia una eina revolucionària de primer ordre.

En segon lloc, aquest element dialèctic de canvi, de superació del present, va acompanyat d'un sentit històric que li és inherent. Aquest continuat incidir en la història i en el procés històric ha fet que sovint s'hagi considerat a Marx un autor historicista i determinista, en el sentit que nega la llibertat. És el cas, per exemple, de la crítica de Popper.

La concepció dialèctica de la història que presenta Marx suggereix una història en moviment, en progrés, però un progrés que és resultat de les contradiccions i lluita de contraris que sempre generen un esdevenir que n'és la superació. Marx hereta de Hegel la idea que la història, el progrés, avança pel seu costat negatiu. La superació ho és a través del conflicte. Com Hegel, Marx no veu la història en un sentit teleològic apriorístic, com si fos una trajectòria lineal en la qual se'ns van apareixen successius problemes que hem de superar, a la manera de la concepció cristiana de la història. A Marx hi ha certament un camí, però aquest camí no porta devers un objectiu prèviament establert en el sentit que tot allò que ens passa serien entrebancs que ens posen per dificultar-nos-en l'assoliment, sinó que a cada etapa històrica hi ha unes contradiccions concretes que li són inherents, i la superació del procés és la seva negació. Aquesta concepció dialèctica de la història, inspirada d'aprop en la filosofia de la història de Hegel, suposa un element fonamental i, en principi paradoxal per un pensador que creu en el progrés com ara ell: *la història avança pel seu costat negatiu*. Altrament dit, són les contradiccions internes de la societat les que la fan avançar. La simplificació del pensament de Marx i l'èmfasi en el caràcter inevitable de l'esdevenir històric propiciaran una visió de Marx com a pensador determinista, però això ja no serà Marx, sinó la recepció de Marx en determinats cercles.

## **ALIENACIÓ I IDEOLOGIA**

Marx va iniciar la seva singladura filosòfica dins dels cercles dels joves hegelians d'esquerra. En funció d'això, l'aspecte que tractarà inicialment serà la crítica de la religió, però molt aviat ampliarà l'àmbit de la seva crítica fins a esdevenir tota una crítica del sistema social i econòmic liberal-capitalista.

El fonament jovehegelianista de la crítica religiosa era "*l'home fa la religió*". La religió és l'autoconsciència de l'home que encara no s'ha guanyat a si mateix o que s'ha perdut, amb el consegüent caràcter **d'alienació** -ser fora d'un mateix- que comporta: si Déu no és més que una idea produïda per l'home, llavors la consciència religiosa és un oblit. El terme alienació apareix per primera vegada en un context filosòfic i amb un ús sistematitzat a l'obra de Hegel - *Fenomenologia de l'Esperit*-. Hegel referia amb aquest terme l'estat de la



consciència humana arrencada de si que apareix amb la religió cristiana, concretament amb la interiorització de l'element cristià de la **fe**.

Hegel ho entenia així en la mesura que l'ésser humà, arrencat de si mateix, cerca el consol fora de si. Certament això es pot remuntar a la teoria dels dos móns neoplatònica, però amb el cristianisme adquireix un caràcter de **consol** i de **remei** més enllà de l'especulació intel·lectual. La mateixa religió cristiana no es pot entendre sense la noció de **fe**. Això era per Hegel explicable i justificable històricament, fins al que seria la recuperació de **la consciència de si per a si** que en seria la seva superació. En el cristianisme medieval, segons Hegel, es produïria aquesta escissió de l'individu com a resultat d'una escissió de la realitat. Seguint amb Hegel, aquesta escissió és característica del món medieval i catòlic. El món luterà, en canvi, representa la reconciliació amb la realitat per tal com elimina aquells aspectes del catolicisme que impedièen el reapropiament per part de l'home de la pròpia essència.

Hegel entenia tot això en un context que al final acabava superat per tal com l'individu es reapropia de la seva essència en l'estat. En opinió dels joves hegelians la crítica de la religió no s'acabava aquí, sinó que calia dur-la fins a les seves últimes conseqüències. No n'hi havia prou amb detectar l'aparició del fenomen, sinó que calia conèixer-ne les causes per tal de combatre'l. Marx començarà des d'aquesta perspectiva, però ja d'entrada projectant-la en un sentit més ampli. Mentre pels joves hegelians la religió serà un **error**, per Marx, no. L'home viu del món, no és un ser abstracte. L'home és el món dels homes, l'estat i la societat, i són ells que produeixen la religió com un món invertit. Marx ho explica a partir del símil de la imatge invertida que es produeix en una cambra fosca o a la retina. No és que la religió sigui un error, sinó que és una consciència invertida perquè el món existent és també un món invertit.

Separades del procés de la vida, les idees acaben adquirint una imatge autònoma. Però aleshores no solament la religió, sinó també la filosofia és **ideologia**, justificació d'una realitat esquinqada:

el món real és el de la idea

el món existent (material) és l'empíric

Marx observa que el món empíric està invertit respecte el món real. L'única manera que desaparegui la religió és suprimint el món empíric existent. La crítica de la religió passa per la transformació de la societat. La religió és consciència fraccionada del món existent i expressa l'angoixa de l'home del món existent. En el món real, on l'home se sent a si mateix, la consciència que li correspon és la de la ciència o la filosofia, conforme a concepte. Però aquest lloc està ocupat per la religió, que no és sinó la fantàstica realització de l'essència humana per la senzilla raó que l'essència humana en aquest món fretura de vertadera realitat. La religió, com a consciència d'aquest món, hi posa el que aquí ens falta. Així, enfrontar-se a la religió és enfrontar-se al món l'essència que s'expressa en la religió.

Marx pretén està seguint el camí invers al que havia seguit el procés de formació d'aquestes **falses idees**. És un mètode reductiu, una reducció del món abstracte de la representació a la seva base empírica: la reducció és la

inversió d'una inversió: Procedeix prenent totes aquestes entitats que van ser projectades falsament cap amunt -l'etern, el transcendent, l'abstracte, el diví...- i reduint aquestes projeccions a la seva base inicial.

La misèria religiosa desplega la misèria del món i allò que ens hi falta, és un consol i és en aquest sentit que Marx fa la seva famosa afirmació: **“la religió és l'opi del poble”** no ja per la seva falsedat -com ho entenia Feuerbach-, sinó perquè és allí on l'home projecta allò de què fretura. És a dir, la religió és un error, sí, però un error històricament necessari, que no se supera, a més a més, amb una crítica teòrica com la de la filosofia idealista dels hegelians d'esquerra. Segons Marx, la crítica dels joves hegelians no havia superat la seva fase teòrica, i del que es tracta ara és de desplaçar la crítica filosòfica al terreny pràctic, la qual cosa portarà Marx al terreny de la crítica econòmica. Si el que volem és comprendre una determinada societat, el que ens cal és, més que no pas saber com es veien a si mateixos el homes d'una determinada societat, sinó saber com vivien .

Els homes, per un costat, actuen per produir les seves condicions materials d'existència, però per l'altre depenen d'aquestes mateixes condicions. La **ideologia** és en Marx el que és reflectit mitjançant aquestes representacions que l'home té de si mateix sobre la seva realitat, la seva relació amb les condicions materials. I el resultat és l'alienació: estar fora de si mateix, desarrel.lament respecte de la pròpia realitat.

Caldrà conèixer en primer lloc les condicions materials de l'existència, i en segon establir que aquestes condicions determinen la justificació que es fa de la realitat: per què es produeix aquesta inversió. La vertadera alienació l'hem de buscar en el treball. Allò que determina l'home és el treball, l'àmbit econòmic. Marx parla de quatre tipus d'alienació en el treball: la noció d'alienació, bàsicament, consisteix en la tesi que en el treball, l'home es projecta sobre els seus productes, La noció idealista hegeliana modificada, generant una força que fa que acabin sotmesos a allò que han produït (analogia amb la crítica de la religió). Marx ens parla de quatre tipus d'alienació.

**Alienació respecte al procés:** En cert sentit, Marx reivindica aquí el treball artesanal, es critica la producció en sèrie, deshumanitzada en el sentit més originari del terme. Marx presenta inicialment una idea romàntica del treball en què l'home s'hi reconegui des del començament fins al final del procés.

**Alienació respecte al ser genèric:** Marx reivindica el treball en un sentit burgès i pràcticament calvinista, no aristocràtic. El treball es veu com el lloc de la moralitat, en cert sentit redemptor. La crítica a la burgesia consisteix, però, en el fet que negui i amagui que és font de misèria i degeneració. Reivindica l'ideal burgès d'un treball que la burgesia no aplica. El resultat del treball no és un món per a l'home, sinó contra l'home.

**Alienació respecte a l'instrument:** Tracta la qüestió de la propietat dels mitjans de producció, el capital. Aquest capital és part del producte del treballador, però acaba marcant les seves pròpies lleis. L'individu crea els mitjans de producció, els quals no només no li pertanyen, sinó que acaben marcant les seves pròpies lleis tot determinant les condicions de treball.

**Alienació respecte al producte:** És similar a l'anterior.

L'alienació consisteix en l'exterioritat del treball respecte del treballador. L'existència del treball alienat s'expressa en el salari, que és conseqüència immediata de la propietat privada. Només suprimint la propietat privada dels mitjans de producció desapareix el salari i l'alienació del treball. L'abolició del treball alienat passa per l'abolició de la propietat privada, el caràcter natural de la qual Marx qüestiona. L'alternativa, la superació de l'alienació humana, passa per la revolució i l'establiment del comunisme, amb la consegüent desaparició de les diferències de classe. El comunisme és vist, a més a més, com la negació del sistema econòmic capitalista i la seva superació històrica -en termes hegelians-.

Però Marx es diferencia de la resta de pensadors d'esquerra, anteriors a ell, com ara els socialistes utòpics o Rousseau<sup>9</sup>. De molt aviat es caracteritza a si mateix com a comunista. Què és però el comunisme. La caracterització que fa Marx dels tres tipus de comunisme serà especialment interessant a l'hora de veure, més endavant, les posicions econòmiques de l'esquerra i la transformació que ha experimentat.

Tenim en primer lloc el que Marx anomena **comunisme groller**: És una simple generalització de la propietat. No es nega la propietat sinó que es desparticularitza. El destí de l'obrer no se supera, sinó que s'estén a tots els homes. D'acord amb els paràmetres de l'època, Marx afirma que és com abolir el matrimoni i universalitzar la prostitució.

En un estadi un mica més elaborat, trobem el que Marx anomena **comunisme de naturalesa política democràtica**: Encara està afectat per la propietat privada, la supressió de la qual es pensa com una reintegració de l'home, com a superació de l'alienació, però encara no hi ha consciència del **caràcter humà de la necessitat**, se segueix pensant en ella com a natural, i això és una limitació. L'austeritat autoimposada, la negació de la pròpia necessitat o la dependència d'ella. Cal superar l'escissió naturalesa-esperit; cal arribar a una situació en què fins i tot el menjar sigui humà, i no una mera necessitat natural.

**Comunisme com a superació positiva de la propietat privada i com a apropiació real de l'essència humana**: No és ni el repartiment ni la impossibilitat de propietat. És relacionar-se amb les coses d'una manera diferent. El mateix desig de propietat desapareix. Equival a l'autèntica vida social de l'home, que supera l'escissió naturalesa esperit, que es recupera a si mateix.

Marx acaba formulant una filosofia -segons les seves pròpies paraules "materialista"- en el sentit que marca distàncies respecte l'idealisme hegelian, tot conservant-ne, però, el seu caràcter dialèctic. Si per Hegel la història era l'explicitació de la Idea, per Marx la història ve determinada pel mode de producció, pels mitjans segons els quals l'home ha establert la seva relació amb la natura per procurar-se el sostén. Es tracta doncs del que en diu **relacions de producció**. Aquestes relacions poden ser tècniques o socials, segons es tracti del procés productiu en si, o del tipus de relació amb els mitjans per part d'aquell que el treballa.

---

<sup>9</sup> De qui manlleva, en canvi, la crítica contra la propietat, entesa en Marx com a propietat dels mitjans de producció.

Previ a l'establiment d'aquestes relacions -que dependrien en principi del nivell tècnic assolit- es produeix el fenomen de la **divisió del treball**. Marx distingeix dos tipus de divisió del treball, una divisió tècnica i una divisió social. La divisió tècnica és en principi per garantir una major productivitat gràcies a l'especialització, però acaba generant, en virtut de les relacions de producció, l'aparició de classes socials. De la mateixa manera, uns tenen la propietat dels mitjans de producció mentre que els altres no tenen altre remei per a sobreviure que vendre la seva força de treball. Aquesta classe social dels desposseïts, el proletariat, és un típic producte de la societat capitalista i és la seva negació així com serà, tanmateix, la seva superació.

L'any 1845 Marx havia publicat, en col.laboració amb Engels, **La Ideologia Alemana**, que representa la ruptura definitiva amb la filosofia jovehegeliana i la presentació de la necessitat d'una nova filosofia revolucionària que no es quedés senzillament en la seva fase teòrica i que es comprometés plenament amb la revolució que postulava. Al 1848, tres anys més tard apareixia **El Manifest comunista**, publicat també juntament amb Engels, una clara demostració del compromís revolucionari adquirit. A partir d'aquí, Marx es dedicarà a investigar i a fonamentar la revolució proletària, bé sigui des de la investigació teòrica dels mecanismes del sistema econòmic capitalista -cas de **El Capital**-; o participant i donant impuls als moviments revolucionaris que anaven sorgint per Europa.

## **EL MATERIALISME HISTÒRIC**

El materialisme històric és el nom amb què es coneix el gruix de la filosofia de la història i de la crítica econòmica de Marx. És una concepció alhora naturalista i dialèctica de la història de la societat humana. Durant la seva etapa de joventut, Marx s'havia dedicat a esbossar una sèrie de nocions que començarà a sistematitzar a partir de *La Ideologia alemana*. Alguns estudiosos de Marx han cregut veure una ruptura entre el jove Marx i el Marx madur que vindria marcada precisament per aquesta obra. En realitat, més que una ruptura amb si mateix -o amb la seva obra anterior- el que hi ha és un període de digestió intel.lectual de les nocions que el mateix Marx anava apuntant, fins al seu desplegament sistematitzat.

La concepció radicalment materialista de Marx l'havia portat a declarar ideologia tota la filosofia anterior a ell. Fins i tot la filosofia jove hegeliana seguia sent ideologia i es trobava alienada. No podia superar la seva fase teòrica. Ara Marx situava la base de tota manifestació intel.lectual en la matèria, i això volia dir en les relacions de l'home amb el medi. Tot allò que li esdevé a l'home ocorre en la naturalesa. La naturalesa produeix originàriament l'home, i l'home, per satisfer les seves necessitats, entra en una relació dialèctica amb la naturalesa, l'expressió més significativa de la qual és el treball humà. El treball es convertirà en el pivot a partir del qual s'estructura tota l'organització de la societat. Per mitjà del treball, l'home no solament crea riquesa, sinó que es produeix també a si mateix i produeix la seva realitat, la qual és eminentment social. Les forces productives d'una societat no solament s'apliquen a la naturalesa, sinó que es projecten també sobre aquesta mateixa societat i l'estructuren. I això esdevé en el marc d'unes determinades relacions

socials de producció. La noció de **forces productives** inclou eines, instruments, coneixements tècnics, recursos naturals... en definitiva, tot factor que intervé en el procés del treball. **Les relacions socials de producció** refereixen a les relacions de subordinació entre les persones, segons el lloc que ocupen en el procés productiu, propietat dels mitjans de producció etc.

En segons quins moments històrics, les relacions socials de producció i les forces productives poden encaixar entre si, però en d'altres, per causa de la innovació tècnica, l'acumulació de riquesa i d'altres factors, poden arribar a entrar en contradicció i crear tensions que porten la societat cap a un estadi nou i històricament superior d'organització social. El conjunt format per les forces productives i les relacions de producció, és a dir, el tot de la societat en un moment històric donat, és el que Marx anomena **mode de producció**.

L'estudi que Marx va realitzar dels modes de producció pre-capitalistes havia de donar-nos quin era el sentit i la direcció de la història. El sentit de la història és, per Marx, el progrés de la humanitat. Però aquest progrés es dona des del costat negatiu de la història: són les contradiccions internes de cadascun dels modes de producció històrics el que els va fer entrar en crisi fins a ser negats i superats per una realitat nova i superior.

L'home, en treballar, crea noves condicions de vida que, al seu torn, el transformen. L'home es crea a si mateix a través del seu treball. En les fases prehistòriques de la humanitat, l'home es posseïa a si mateix i a l'objecte del seu treball<sup>10</sup>. Però la condició social de l'home produeix una *divisió tècnica i una divisió social del treball*. La divisió merament tècnica, en principi, suposava un augment de la productivitat i un excedent de productes per damunt de l'estrictament necessari. El bescanvi de béns -anterior a la moneda- esdevé possible gràcies a aquest excedent, l'objectiu del qual era per a ús de la comunitat.

L'aparició dels mercats trenca segons Marx aquesta situació. Individus o grups privilegiats operen amb béns el valor de canvi dels quals difereix del seu valor de producció. La protecció armada o l'explotació de les posicions d'avantatge crea un estat general d'alienació. Sorgeixen així els esclaus, homes completament alienats -no són per a si, sinó **per a un altre-**, objectes de possessió aliena, i sorgeix també la civilització, que malgrat el seu enorme progrés tècnic és una societat alienada. Així doncs, la història passada és la història de l'alienació. La seva base és la relació de l'home amb la naturalesa, que es plasma en el treball, el qual, en un moment donat, va patir una alienació la història del qual és la història coneguda<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Un il·lustrat com Marx, que creu fermament, i fins i tot ingènuament, en el progrés, és ben lluny d'idealitzar suposades etapes primitives sense propietat o sense classes, a diferència de Rousseau o determinades tendències anarquistes, per exemple, o com trobem actualment, la consideració del Paleolític com l'era daurada de la humanitat per part de Paul Zergan. Seguim amb la línia dialèctica de la seva crítica de la religió, l'aparició de la propietat era històricament necessària. En cap cas es tracta de tornar enrera cap a un passat evocadorament idealitzat, sinó de superar el present. Aquest és un dels elements que ha desaparegut en bona part de l'esquerra actual més antisistema.

<sup>11</sup> Marx tindrà sempre molt present la dialèctica de l'amo i l'esclau de Hegel, capítol IV de la Fenomenologia de l'esperit.

La naturalesa dialèctica de la realitat imposa les lleis del decurs històric. L'evolució de la societat no és lineal, sinó que quan un cert nombre d'elements s'acumulen en una societat, arriba un moment revolucionari en què es produeix un canvi brusca i sobtat: S'enfonsa un sistema social i en sorgeix un de nou, superior en tècnica i coneixement a l'anterior. Marx distingeix diferents tipus de societats històriques anteriors al capitalisme, segons el seu mode de producció: comunitat tribal, societat asiàtica, societat antiga, societat germànica i societat feudal

## **LA TEORIA ECONÓMICA MARXIANA**

La teoria econòmica de Marx es desplega a la seva obra fonamental, *El Capital*. Es tracta d'una obra que cal entendre no en el sentit vulgar que se li ha donat, i se li dona, usualment: un manual d'economia socialista. *El Capital* no és això de cap de les maneres. Entre les múltiples simplificacions i adulteracions de què ha estat objecte el pensament de Marx, aquesta obra se'n duu la palma sense cap mena de dubte. No entrarem ara a abordar cap de les nombroses crítiques que, des dels més diversos llocs, s'han fet d'aquesta obra, la majoria d'elles resultat d'unaincomprensió de les vertaderes intencions de Marx. Això ho tractarem més endavant, quan toquem el tema de la manca d'una alternativa econòmica d'esquerres davant la globalització, fretura que ve donada en gran mesura pel fet que l'esquerra s'acabat creient la crítica de la dreta al *Capital*: que es tracta d'un llibre d'economia inaplicable a la complexitat del model econòmic actual, fins i tot ultra els errors o l'ideologisme de què està impregnat. Res més fals.

I diem que res més fals perquè, en primer lloc, *El Capital* no és un llibre d'economia, o almenys no ho és en el sentit que aquest terme té avui en dia i que tenia també a l'època de Marx. Tampoc hi ha, com a mínim en els dos primers llibres —els que són inequívocament de Marx en exclusiva, cap mena de projecte econòmic alternatiu. Les definicions que Marx fa de la futura economia comunista són sempre per la via negativa: allò que no serà.

El subtítol del *Capital* basta, en principi, per donar-nos una certa idea del objectiu de Marx: *Crítica de l'economia política*. Independentment del sentit que el terme *economia política* tenia en aquella època, exactament el mateix que per Smith o per Ricardo, dels quals manleva la majoria de nocions, el que aquí ens interessa és el significat del terme *crítica* a Marx. Per una autor com Marx, format en l'idealisme hegelian i de caràcter plenament il·lustrat, el terme *crítica* té el sentit que li havia donat Kant: condicions de la possibilitat. És a dir, allò a *priori*, necessari... I si Marx del que està parlant és de les nocions i el funcionament de l'economia capitalista, l'economia del seu temps, el que pretén fer al *Capital* és palesar les condicions de la possibilitat de l'economia capitalista, allò a *priori* de l'economia capitalista: què ha d'haver-hi per tal que allò de què estem tractant sigui capitalisme. Allò que li és substancial, constitutiu. Allò sense el qual s'economia capitalista no seria tal. I a aquesta tasca s'hi aplica amb eines filosòfiques, no econòmiques, perquè les nocions econòmiques ja li venen donades pels mateixos economistes clàssics.

## **MERCADERIA I VALOR**

Marx començarà formulant una teoria del valor que el portarà posteriorment a demostrar la inevitabilitat de l'explotació del treballador en el sistema capitalista i les seves contradiccions internes. En primer lloc parteix del postulat bàsic de Smith, segons el qual tots els homes busquen el seu interès individual. Però Marx no acceptarà que la recerca de l'interès individual condueixi cap a una providencial harmonització d'interessos egoistes en cap mena de miraculós *laissez faire*, com preconitzaven Smith o Ricardo, sinó més aviat al contrari: esdevé la llei de la selva i aguditza cada cop més les contradiccions internes del sistema.

***“La riquesa de les societats en què impera el mode de producció capitalista es manifesta com una enorme acumulació de mercaderies. Per tant, el punt de partida de la nostra investigació serà l'anàlisi de la mercaderia, forma elemental d'aquesta riquesa”***

***(Karl Marx, El Capital, L.I, s.I, cI)***

Des del mateix començament de *El Capital*, Marx assimila *capitalisme a mercaderia*, i *mercaderia a riquesa*. El capitalisme és un sistema reproductor de mercaderies, i aquesta és la característica pròpia del capitalisme: *tot és mercaderia*; tot es compra i tot es ven. En altres societats, la mercaderia no apareix com a determinant. La dinàmica del sistema és que cada cop hi hagi menys coses que no siguin mercaderia, que no estiguin mercantilitzades. L'anàlisi de Marx comença precisament per això amb l'anàlisi de la mercaderia.

### **I.- VALOR (substància del valor) i VALOR DE CANVI (foma del valor)**

#### **1r pas: valor d'ús**

Marx comença preguntant-se pel *ser* de la mercaderia: *en què consisteix se mercaderia?* La resposta ens presenta, d'entrada, una doble estructura:

A) La cosa (la mercaderia) és *cosa útil*. això vol dir que les seves propietats s'entenen com a possibilitat de satisfer necessitats humanes.

B) La cosa està determinada qualitativament i quantitativament: És sempre *tal quantitat de tal cosa*. Això no és tan obvi com ho podria semblar des d'una mentalitat moderna perquè és precisament un supòsit típicament modern. No sempre havia estat així.

Aquestes dues determinacions ens porten cap a la noció de valor d'ús. La determinació quantitativa, en canvi -quantitat de tal cosa- és una figura històrica moderna: les coses han de ser mesurades per tal de ser canviades. La cosa (la mercaderia) està absolutament determinada: *qualitat, quantitat i mesura* (les tres categories de la Lògica hegeliana).

En realitat, una cosa passa a ser d'un valor d'ús efectiu en el procés de la seva destrucció: quan s'usa (no era així, per exemple, en un món de valors aristocràtics).

### **2n pas: valor de canvi**

La determinació qualitativa i quantitativa anterior ens porta cap a una *relació de canvi*: Si tenim la cosa absolutament determinada, dues coses diferents es poden canviar una per l'altra en determinades proporcions. Certament, sense tenir un valor d'ús previ a partir d'aquesta determinació quantitativa i qualitativa (ser tal quantitat de tal cosa), les coses no podrien tenir un valor de canvi. Nogensmenys, el valor de canvi resultarà ser la negació del valor d'ús.

El valor de canvi se'ns presenta com una relació quantitativa que varia constantment segons el temps i el lloc, és a dir, la proporció segons la qual valors d'ús d'un tipus es canvien contra valors d'ús d'un altre tipus. Quan diem que per una quantitat **x** de la mercaderia **A** s'obté una quantitat **y** de **B** estem dient que:

$$\mathbf{xA = yB} ; \mathbf{xA} \text{ val igual que } \mathbf{yB}$$

Si aquesta equivalència fos deguda a certes propietats intrínseques, aleshores el valor de canvi seria constant, però no ho és. Per tant, el valor de canvi de les coses no està en les seves propietats materials, sinó que es tracta d'una relació mitjançada socialment. Podria semblar, doncs, que es tracta d'una cosa contingent i relativa, però no és així si ens fixem en el següent:

en la relació de canvi  $\mathbf{xA = yB}$  s'hi troba implícit que també es podria realitzar el canvi contra una quantitat determinada -i només una- de cadascuna de les altres possibles mercaderies, és a dir,  $\mathbf{zC, vD...}$

Resulta que tota mercaderia té una pluralitat indefinida d'expressions com a valor de canvi. Això significa que els diferents valors de canvi vàlids d'una mateixa mercaderia expressen alhora una cosa que és la mateixa per a tots, la qual cosa implica que el valor de canvi és només ***el mode d'expressió***, la forma de manifestació d'algun contingut o substància que cal distingir d'aquesta forma o mode d'expressió.

### **3r pas:**

Què és aquest contingut subjacent a la forma del valor de canvi? Donades dues mercaderies **A** i **B**, sempre hi ha una quantitat **x** i una **y** tals que  $\mathbf{xA = yB}$ . El significat d'això és que hi ha alguna cosa que es dona a la vegada en **A** i en **B**. Ambdós són iguals, a més a més, a una quantitat **z** de la mercaderia **C**, a **v** de **D** etc. El caràcter de valor de canvi que les mercaderies tenen manifesta que qualssevol mercaderies diferents es redueixen, quant a valors de canvi, a un substrat comú. Substrat comú del qual aquestes mercaderies se'n manifesten amb quantitats determinades.

l aquest substrat comú no pot ser cap propietat corpòria, material, sensible o física en el sentit més ampli. Efectivament, les propietats d'aquest tipus, segons el punt de partida de la investigació, pertanyen a la cosa com a valor d'ús i són, per tant, tot allò que resulta negat en la relació de canvi per tal com tot valor d'ús resulta ser igual a un altre tota vegada que es determini l'adequada



proporció quantitativa. Ara bé, un cop negades qualssevol propietats sensibles, què queda? Quin és aquest substrat comú?

El que tenen en comú totes les mercaderies és que són **producte del treball**; essent el treball la mediació humana per a satisfacció de les pròpies necessitats humanes: el treball com a producció de valors d'ús, com a activitat humana constituent de tota mercaderia.

Arribats aquí, cal fer algunes precisions:

1) Quan ens estem referint a treball, no es tracta de treball real concret individual en el sentit físic -no és el mateix el treball d'un fuster que el d'un metal·lúrgic- sinó de la **forma de treball abstracta**, allò *a priori*, la condició de la possibilitat que es produeixin equivalents universals. Estem parlant d'un treball humà desproveït de tot caràcter concret: és treball humà igual quallat, cristal·litzat en la mercaderia. No és doncs un treball que puguem mesurar en **desgast físic** o en **calories**, ja que ve donat per la **productivitat** i per la situació del mode de producció de la societat. Per tant, vindrà definit en termes socials, i això vol dir **històrics**.

2) Aquest treball, quant a quantitat cristal·litzada en una mercaderia, **és el valor**, i les mercaderies, quant a cristal·litzacions de treball abstractament humà, **són valors**. El valor -el treball- és el contingut o la substància, la forma de manifestació del qual és el **valor de canvi**.

3) El treball és una constant separació i superació de moments, i això és el **temps**. Així, amb la noció de **treball igual** sorgeix la de **temps igual**, del qual tot temps n'és simplement una quantitat determinada. Aleshores, les quantitats de treball igual es mesura en **hores-home**. A partir d'això, ja no es tracta del treball que hi ha en *aquesta camisa*, sinó quant de treball hi ha en general en una camisa com aquesta, el qual ve determinat històricament per la quantitat de treball social necessari. Altrament dit, si triguem 10 hores en produir la camisa de l'exemple, i un competidor és capaç de fer-ho en només 2 hores -perquè disposa de tecnologia superior, per exemple- aleshores estaré invertint 8 hores més del treball socialment necessari per produir una camisa, i com el valor ve donat per les hores-home de treball, mai no podrem fer valdre en el valor de canvi d'aquesta camisa les 10 hores de treball que a mi em representa produir-la, sinó només dues.

### **Trànsit:**

La substància valor és el treball humà cristal·litzat en aquesta o aquella mercaderia, però això es concreta, es manifesta, en el valor d'aquesta o d'aquella mercaderia. El treball humà igual constitueix la substància del valor i es dona sempre cristal·litzat en quantitats determinades i vinculat a la materialitat d'una mercaderia en concret. És a dir, el treball humà igual **-temps de treball socialment necessari-** no apareix com a tal en el mercat, sinó només en l'anàlisi del fenomen **mercaderia**. En el mercat, les mercaderies no es canvien per *hores-home*, sinó que el seu valor s'expressa, com hem vist, en quantitats d'altres mercaderies. El mode d'expressió de la **substància-valor** és el **valor de canvi o forma del valor**. Aquesta és la seva única presència: una

aparença, però una aparença necessària. Ara caldrà mostrar la seva necessitat interna.

## La Forma del Valor: forma I

Tenim en primer lloc el que Marx anomena **forma simple, singular o contingent de valor**:  **$xA$  val  $yB$**

Una mercaderia expressa el seu valor en una altra. Això vol dir  **$xA$  és  $yB$** , on el primer terme és el subjecte i el segon el predicat. El predicat mostra allò per què preguntem: Què val  **$xA$** ?  **$yB$** . És a dir, allò implícit, ocult, a  **$xA$**  s'expressa en  **$yB$** . I aquesta equivalència vol dir que la mercaderia  **$xA$**  expressa el seu valor fent de la forma natural de  **$B$**  la manifestació del treball abstracte.

Però aquesta forma simple de valor és insuficient perquè la cosa avaluada ( $xA$ ) queda inclosa en una relació de canvi amb només una altra cosa ( $yB$ ). La seva contradicció interna consisteix en:

- És el valor d'ús allò que apareix com a manifestació del seu contrari (valor de canvi).
- És treball concret el que apareix com a manifestació del seu contrari (treball abstracte)
- És treball individual allò que apareix com a manifestació del seu contrari (treball social)

Aquesta contradicció inclou el trànsit cap a una nova forma de valor, que Marx anomena **forma total o desplegada de valor**: És indiferent que la mercaderia en la qual s'expressa el valor de  **$xA$**  sigui  **$B, C, D...$**  tenim doncs:

**Forma II:**  **$xA$  val  $yB$  o  $zC$  o  $vD$  ....etc.**

Una sola mercaderia s'igual a qualsevol altra i, per tant, a totes les altres. La forma  **$xA$**  assumeix ara la forma relativa (en relació a) desplegada i cadascuna de les altres la d'un equivalent particular (mentre que en la forma simple només hi havia l'equivalent singular). El treball que constitueix el valor de  **$xA$**  es presenta igual a qualsevol altre treball. És la substància valor de la mercaderia la que determina les seves relacions de canvi.

Però aquesta forma encara presenta deficiències: el fet que l'expressió d'una única cosa hagi de consistir en una multitud indefinida i heterogènia de coses. Però al igual que abans, aquesta contradicció porta en si mateixa el pas següent: si el valor de  **$A$**  adopta indistintament la figura de  **$B, C...$**  això vol dir que, en aquesta mateixa operació, vista des de l'altre costat, els valors de cadascuna de les mercaderies  **$yB, zC, vD$**  etc., adopten tots ells la forma  **$xA$** , i amb això passem a una nova forma de valor: **la forma universal de valor**.

**Forma III:**  **$yB$   
 $zC$**  Ara cada mercaderia té una expressió simple de valor

$vD \quad xA$  i alhora totes tenen una forma comuna de valor.

$uE$

...

La diferència (superació) consisteix en el fet que ara la presentació del valor no és problema d'una mercaderia o de cada mercaderia separatament (com passava a les formes anteriors), sinó del món de les mercaderies en general. Ara cada mercaderia obté la seva expressió de valor en el mateix equivalent que totes les altres (excepte una de sola). S'assumeix la **forma relativa universal** de valor assignant a una mercaderia elegida, i excloent-la del món de les mercaderies, el caràcter d'equivalent universal. I això és la **forma-diner**.

La mercaderia que assumeix la forma d'equivalent universal és la **mercaderia diner**. L'expressió del valor d'una mercaderia en la forma simple amb la mercaderia diner és la **forma-preu**.

## 2.-CAPITAL, MERCADERIA I PLUSVÀLUA

Recapitem el que hem vist fins ara:

- 1.- La mercaderia és valor d'ús i valor de canvi.
- 2.- El valor de canvi és la manifestació d'una certa substància.
- 3.- Aquesta substància-valor només es manifesta en la forma del valor de canvi, les relacions de canvi entre les mercaderies.
- 4.- Per tal que la forma de valor ho sigui efectivament, cal segregar una de les mercaderies, la qual esdevé equivalent universal: el diner.

El fet estructural no és que la mercaderia **A** es canviï directament per la mercaderia **B**, sinó que **A** es ven, i amb el diner obtingut es compra **B**. El procés té doncs la forma **M-D-M**.

## NOCIÓ DE CAPITAL

El cicle de transformació de la mercaderia és M-D-M, però el del diner és D-M-D. Ara bé, el sentit d'un procés de canvi rau en el fet que el terme final sigui diferent de l'inicial. Això està clar en el cas del cicle de la mercaderia, però en el del diner (D-M-D) hi ha qualitativament el mateix al començament que al final. La diferència només pot ser, doncs, quantitativa. Si ho expressem  $D_f - M - D_i$ , això implica  $D_f > D_i$ . A partir d'aquí ja podem donar la noció de **capital**: aquell valor que es transforma en més valor. L'increment d'aquest valor s'anomena **plusvàlua**.

Però aquest procés  $D_f - M - D_i$  no pot ser una estructura coherent en el sentit que no pot ser una diferenciació estructural del tipus de procés que caracteritza un sistema com el capitalista:  $D_i$  i  $D_f$  són quantitats de valor, i  $D_f > D_i$ ; un procés d'aquest tipus indicaria només canvi, no producció, i això referiria a un sistema que generaria valor sense treball, la qual cosa no és possible per tal com el valor és treball abstracte. La diferència entre  $D_f$  i  $D_i$  no pot procedir de la simple venda de **M**. Aleshores, què es pot fer amb **M**, un cop adquirida, a part de realitzar-la en el seu valor de canvi? En realitat només una: usar-la. La

mercaderia és, a més de valor de canvi, valor d'ús, però si resulta que revenent una mercaderia no es pot obtenir més valor del que hi havia al començament, encara menys en pot donar ús o consumir-la. Un cop usada, la mercaderia no existeix, no hi ha ja ni el seu valor inicial. Però el que sí que pot ser és que aquest ús doni lloc a un altre valor superior al de la mercaderia usada, i aquesta mercaderia no és altra que el **valor treball realitzat**, cristallitzat en mercaderies.

Per tant, el procés necessari per tal que sorgeixi valor no és altre que el treball. Així, la mercaderia l'ús de la qual dona lloc a un nou valor és una mercaderia el valor d'ús de la qual sigui capacitat de treball: la pròpia **força de treball** humana funcionant com a mercaderia; és la única forma que en un procés  $D_f \dots D_i$ ,  $D_f$  sigui superior a  $D_i$ . Això significa que l'home objectiva la seva pròpia força de treball, una mercaderia que no és *ell mateix*, sinó que la posseeix i la pot vendre: el treballador ven la seva pròpia força de treball.

## **LA PLUSVÀLUA I LA COMPOSICIÓ ORGÀNICA DEL CAPITAL**

Tota mercaderia es ven i es compra pel seu valor, que ve determinat pel *temps de treball socialment necessari per a produir-la*. Aplicant aquest principi a la força de treball com a mercaderia, el seu valor serà la suma del temps de treball materialitzat en tots aquells elements necessaris per tal que la força de treball existeixi com a tal; aquells elements necessaris perquè el treballador pugui efectivament treballar: el valor de les matèries que es consumeixen en la subsistència del treballador, que no és només la subsistència física mínima, sinó la subsistència en condicions de treballar.

El volum i la composició d'aquest volum de matèries no és una magnitud fixada físicament, sinó que depèn de condicions que estan, al seu torn, en relació amb el tipus i grau de desenvolupament de les forces productives. Altrament dit: el valor de la força de treball està determinat pel *nivell de vida normal* en les condicions de què es tracti.

El posseïdor de diners compra amb aquest diner (o amb una part) la força de treball necessària d'un cert nombre de treballadors. Aquesta força de treball comprada, posada a treballar, rendeix una determinada quantitat de treball socialment necessària, la qual quantitat de treball no té perquè ser igual a la que es troba materialitzada en els mitjans de subsistència necessaris dels treballadors. De fet, el valor que la força de treball rendeix no és igual al valor de la pròpia força de treball.

El comprador paga pel valor d'aquesta força de treball i es queda amb el valor rendit per aquesta força de treball que ha cristallitzat en la mercaderia. El sistema funciona sobre la base que el segon element -el valor rendit per la força de treball- és superior al primer -el valor de la força de treball-. La diferència és la plusvàlua.

Així el capitalista compra una mercaderia i no la ven, sinó que l'usa, però l'ús és fer-la treballar. La mercaderia-força-de-treball comprada pel capitalista i

usada per ell dóna lloc a unes mercaderies que tenen un valor superior al d'ella mateixa, i aquestes són les mercaderies que el capitalista ven. La plusvàlua és, doncs, la diferència entre el valor (temps de treball socialment necessari) rendit per la força de treball i el valor d'aquesta força de treball.

Aritmèticament parlant, és el mateix un increment del temps de treball socialment necessari rendit per la força de treball per damunt del seu valor que un decrement d'aquest valor per sota del treball rendit. Però des del punt de vista del funcionament del sistema no és el mateix, ja que no té el mateix significat augmentar un terme que disminuir-ne un altre. Marx anomena el primer cas **producció de plusvàlua absoluta** (increment de la quantitat de treball rendit per la força de treball) i al segon **producció de plusvàlua relativa** (decrement del valor de la força de treball). La producció de plusvàlua absoluta consisteix en l'allargament de la jornada de treball, la producció de plusvàlua relativa consisteix, en canvi, en la reducció del temps de treball socialment necessari per a produir els béns de subsistència del treballador, cosa que s'aconsegueix augmentant la productivitat social vigent. És a dir, fent que en el mateix temps de treball es produeixi una massa superior de valors d'ús o, el mateix, que la mateixa massa de valors d'ús es produeixi en menys temps de treball. Cal matisar que *productivitat* no refereix a nocions tals com *intensitat de treball* o coses per l'estil, que són en definitiva factors subjectius, sinó que està en relació directa amb el nivell tecnològic *de facto*.

La producció de plusvàlua relativa és millor per al sistema capitalista per moltes raons, però sobretot perquè és compatible amb l'elevació del *nivell de vida normal*, del consum massiu i, consegüentment, de l'ampliació del mercat i de la producció, que és el negoci del capital.

Marx anomena **taxa de plusvàlua** la fracció que la plusvàlua representa en relació al preu de la força de treball. Al seu torn, el preu de la força de treball, l'expressió en diners del seu valor, és el **salari**. La taxa de plusvàlua mesura el grau d'explotació a què està sotmès el treballador, que no depèn, d'altra banda, de les millor o pitjors condicions de venda de la força de treball, concretades en el salari.

Ara bé, el valor rendit per la força de treball en un procés determinat no és tot el valor final de la mercaderia que surt del procés. La producció consumeix, i incorpora al producte, unes certes matèries primes que són, al seu torn, quant a mercaderies produïdes anteriorment, valor, treball humà objectivat que queda incorporat al valor de la mercaderia. Igualment, en el procés de producció s'empren màquines que són també objectivació d'un treball socialment necessari.

Així, el valor de la mercaderia és igual al valor de les mercaderies usades (treball socialment necessari anterior) més el treball socialment necessari actual que hi ha en el procés. D'aquest dos sumands, el primer està totalment inclòs en el capital; el capitalista aporta el béns de producció (màquines, matèries primes, energia, productes auxiliars...), i pel que fa al segon, la part que està inclosa en el capital és el valor de la força de treball. La resta, la

diferència entre aquest valor i el rendit per la força de treball és el que el capitalista obté per damunt del que havia aportat: la plusvàlua.

D'acord amb això, el capital inclòs en el valor de la massa de mercaderies sortides del procés de producció consta de dues parts:

**Capital constant:** allò materialitzat en béns de producció, que passa sense variació a integrar-se en el valor de les mercaderies.

**Capital variable:** allò que s'aplica a pagar la força de treball, més l'increment de la plusvàlua.

Per tant, si **c** = capital costant; **v** = capital variable ; **p** = plusvàlua, i **M** = mercaderia, tenim que el valor de **M = c + v + p** ; i que la taxa de plusvàlua **P = p/v** . **P** hem dit que representava el grau d'explotació, però no el rendiment capitalista de la inversió, ja que cal incloure també **c** . Per tant, el rendiment capitalista de la inversió , que Marx anomena **taxa de guanys, (G)** és el següent: **G = p**

$$\frac{p}{c + v}$$

Ara agafem **P =  $\frac{p}{v}$**  i **G =  $\frac{p}{c + v}$**

Si expressem ambdues fórmules en dues igualtats el primer terme de les quals és **p** i operem amb els dos segons membres igualats, i si considerem una nova noció, el coeficient **c/v**, que anomenarem **composició orgànica del capital (K)**, ens resulta la següent fórmula de la taxa de guanys:

$$G = \frac{P}{K + 1}$$

La composició orgànica del capital presenta una tendència estructural a créixer degut al fet que l'augment de la productivitat (avenç tecnològic) implica que menys treballadors operin amb més màquines i transformin més matèries primes. Això comporta, a és a més, que l'augment de producció vagi acompanyat de l'augment de productivitat que no comporta un augment proporcional de treballadors empleats. S'evita així una oferta permanent de llocs de treball que és indispensable per tal que la força de treball compleixi com a mercaderia la llei del valor, és a dir: que pugui ser comprada per un preu no superior al seu valor.

Però aquesta tendència estructural a créixer de **K** comporta, al seu torn, una tendència decreixent de **G**, de la taxa de guanys (si la resta d'elements es mantenen constants). Aquesta tendència descendent és fonamental per al mecanisme del sistema, ja que, d'altra banda, la tendència pròpia del capital és que **G** pugi, i per això la necessitat de contrarrestar la tendència descendent amb estratègies que sempre tenen un perdedor: el treballador.

Marx observa que el comportament dels preus no s'ajusta a aquest esquema objectiu de la teoria del valor treball, sinó que sembla seguir lleis diferents. Això

es deu a que l'economia està dominada pel canvi i el diner, amb la consegüent especulació destinada a la maximització del benefici. A més a més, per tal d'obtenir beneficis, el capitalista només cal que remuneri el treball de l'obrer per sota del valor producte del seu esforç. En el sistema capitalista, l'obrer és separat sistemàticament del producte del seu treball. Veiem ara com té lloc aquest fenomen, recapitulant el que hem vist anteriorment.

En el producte net de tota indústria existeixen dos elements: el capital variable - que és la suma dels salaris- i la plusvàlua, que inclou beneficis, renda i interessos. Hi ha, amés a més, un capital constant, que és l'utilitatge i la matèria prima emprada. Així: **Capital constant + Capital Variable + Plusvàlua = Producte total industrial.**

En desglossar els elements del producte total d'una indústria en una unitat de temps determinada, veiem que l'element **plusvàlua** està totalment separat del capital constant o del fons de salaris. El fons de salaris roman constant o fluctua segons la situació del mercat de treball, però tendeix sempre a mantenir-se en un mínim, per tal que la plusvàlua sigui el més alta possible, produint majors beneficis al capitalista. El que l'interessa a l'empresari és que la proporció  $p/v$ , que expressa el grau d'explotació del treballador, doni el major resultat possible. És a dir, si un treballador fa una jornada laboral de 10 hores i  $p/v = 3/2$ , aleshores tindrem que, en cobrar el seu salari, el treballador haurà treballat 4 hores per a si i 6 per a l'amo, que no se li paguen.

Aquestes equacions elementals basten per a ressaltar el fet bàsic de l'anàlisi marxista del capitalisme: la propietat privada, combinada amb el sistema industrial i de mercat característic del mode burgués de producció comporta una forma d'explotació sistemàtica de la labor de l'obrer. Així, resulta que el mateix treball esdevé una mercaderia fluctuant, com ja havia dit Ricardo, però ara, des de la perspectiva marxiana, com una situació injusta, com la manifestació d'una contradicció del sistema.

Però la societat burgesa o capitalista no només es pot definir a través del seu sistema elemental de producció i explotació, sinó que s'ha d'entendre com un procés històric. Això porta Marx a la seva teoria de l'acumulació capitalista, de la qual se'n dedueixen dos postulats: la concentració de capital i la misèria progressiva de la classe explotada.

L'acumulació de capital és determinant per a l'augment de la productivitat i inevitable a causa de la competència. El capitalista ansia d'aconseguir màquines noves que incrementin l'efectivitat de la seva indústria, però en aconseguir-les, això fa baixar la taxa de guanys en la mesura que augmenta la composició orgànica per tal com es veu obligat a gastar més en inversions. El resultat és que l'acumulació capitalista produeix una reducció constant dels beneficis. La plusvàlua es va transformant inevitablement en capital.

No tots els capitalistes aconseguen de seguir progressant en una situació com aquesta. El capitalisme és, per definició, un sistema conflictiu basat en l'antagonisme econòmic. La solidaritat entre els capitalistes només es dona

sobre la base de l'amenaça de les classes inferiors, però entre ells, els capitalistes estan dominats per la idea de suprimir-se mútuament. La formació del monopoli, del trust i del càrtel és la conseqüència lògica d'aquesta dinàmica.

L'altra conseqüència és que els capitalistes, per enfrontar-se a qualsevol pèrdua o disminució de beneficis, manté els salaris al nivell més baix possible, és a dir, al mer nivell de subsistència, la qual cosa condemna la classe treballadora a un estat de pobresa agut, molt per sota dels mínims exigibles a la dignitat humana.

La inherent irracionalitat de tot aquest sistema productiu genera periòdicament i inevitablement, grans crisis econòmiques que intensifiquen la concentració capitalista durant el període de recuperació, però que mouen tota la seva estructura cap al col.lapse final: fins al moment que la crisis sigui d'una aital intensitat que la recuperació ja sigui, en termes capitalistes, impossible. El capitalisme -quant a autofagocitador que és- camina inevitablement cap al seu propi apocalipsi.

## **B) LA LLUITA DE CLASSES**

Una classe social és aquell conjunt d'individus que ocupen una posició similar dintre del sistema general de producció, consum i control de béns en una societat donada. Aquesta emfasització econòmica en definir les classes socials no és nova de Marx, el que sí que ho serà, però, és la centralitat d'aquestes nocions en un esquema interpretatiu de la història i la societat com el que farà Marx.

L'estructura mateixa d'una societat pot dividir-se segons la relació que els seus elements mantinguin respecte a la producció: si en són part, pertanyeran a la **infraestructura** de la societat; en canvi, tot el sistema valoratiu, de creences i normes que existeix a la societat seran els seus elements superestructurals, la **superestructura de la societat**. Una vegada més, i com véiem en l'anàlisi que Marx feia de l'alienació i la ideologia -elements superestructurals-, és sempre la base material la que genera la intel·lectual. Diu Marx a la *Contribució a la Crítica de l'Economia Política*:

En el procés de producció social en què viuen, els homes en relacions definides que són indispensables i independents de la seva voluntat; aquestes relacions de producció corresponen a un estadi concret del desenvolupament material de les forces de producció. La totalitat d'aquestes relacions de producció constitueix l'estructura econòmica de la societat, el fonament real sobre el qual les superestructures jurídiques i polítiques s'aixequen i a les quals corresponen formes concretes de consciència social. El mode de producció de la vida material determina el procés social, polític i espiritual. No és la consciència dels homes la que determina el seu ser, sinó a l'inrevés, el seu ser social el que determina la seva consciència.



Les classes socials seran doncs infraestructurals en la mesura que sorgeixen de la divisió del treball, i superestructurals en la mesura en què participen desigualment del sistema de prestigi, dret, política i creences que penetra tota la societat. Aquestes classes són en principi diverses, però n'hi ha dos que tendeixen a destacar cada cop més a mesura que avança el capitalisme, la burgesia i el proletariat. La burgesia és la propietària dels mitjans de producció, el proletariat només és amo de la seva capacitat de treball.

La burgesia ha monopolitzat tot l'avenç tècnic, científic i cultural dels temps moderns i l'ha dut endavant. Al final s'ha trobat amb tot el poder concentrat a les seves mans. La burgesia ha imposat el seu mode de vida, la seva concepció de l'estat, de la propietat i del dret. Però la ideologia burgesa no constitueix un tot harmònic, sinó que presenta profundes contradiccions internes. Per exemple, les constitucions liberals burgeses proclamen principis igualitaris, però sancionen la propietat privada, que és la font de tota desigualtat sota el capitalisme, com si fos un dret diví o sagrat. A més a més, la burgesia, per a endegar tot el seu sistema productiu, s'ha vist obligada a crear una classe al seu servei, el proletariat, que és la seva negació, la seva antítesi: el proletariat.

El proletariat no és vist com una classe més, sinó com una classe *sui generis*: és una classe com les altres en la mesura que ocupa un lloc definit en l'estructura productiva, però no ho és per tal com conté les semences de la negació del sistema capitalista i la superació de qualsevol sistema classista. Quan li arribi el moment, l'ordre que imposarà el proletariat serà un ordre sense classes, perquè viu en una situació en la que no hi ha propietat privada: el proletariat no posseeix res, i *no té res a perdre, llevat de les cadenes*. La lluita del proletariat contra la opressió és la lluita del gènere humà pel seu definitiu alliberament. L'ascensió del proletariat representarà el final de la societat humana dividida en classes i de l'explotació de l'home per l'home. I això passarà d'una forma revolucionària, dialèctica, com a negació i superació d'elles tensions i contradiccions de la vella societat burgesa.

Ara bé, per tal que aquest projecte es pugui dur a terme fa falta un element imprescindible: la presa de consciència per part del proletariat, la presa de consciència de classe.

Per Marx, el fenomen de la consciència de classe és comú a totes les classes dominats i també a totes les ascendents. Hem vist com Marx suposava que la consciència humana està determinada per les condicions de la seva existència; les classes, a causa de les circumstàncies materials que les separen entre si, desenvolupen diferents maneres de veure i entendre el món i la vida - justifiquen de diferent manera la seva realitat material-. En certa part, això es deu al seu mode de comprensió dels seus propis interessos classistes i a la seva manera de legitimar-los i defensar-los per tal de perpetuar-los. Hi ha classes socials que manquen de consciència col·lectiva efectiva dels seus propis interessos -Marx es refereix sovint a la pagesia francesa-. Una classe no **està completa** si no lluita pels seus interessos de classe i contra l'explotació, i en aquest cas, es presta a ser manipulada i utilitzada pels poderosos. Les classes tendeixen a perpetuar aquesta condició en les inferiors, i per això es

valen de diverses armes, com ara el manteniment de la ignorància i la incultura, però sobretot, se serveixen de la **ideologia**.

La ideologia és un element fonamental en la lluita de classes. La classe superior imposa la seva visió del món, i el conjunt de creences i normes de conducta que més l'afavoreixen. Altrament dit, recolza aquell sistema de valors que l'ha portat al poder i que l'hi manté. El rei estarà interessat que els seus súbdits considerin sagrades les seves pretensions al tro, el noble no donarà pas peu al qüestionament dels seus privilegis per part dels serfs etc. Les repressions ideològiques que han tingut lloc al llarg de la història tenen el seu origen en aquest fenomen. Els cristians no haurien estat perseguits pels romans si les seves creences no haguessin estat una amenaça per a l'estructura esclavista de l'imperi, i només foren acceptats quan la seva religió es feu no tant exigent socialment i les classes dominants l'adaptaren a les seves necessitats.

Ideològicament, la burgesia presenta l'estat com la representació de totes les essències de la nació o comunitat nacional, però aquesta comunitat no existeix: la idea de comunitat nacional és un fetix burgès, ja que en el si de les nacions es donen irreconciliables antagonismes de classe.

Durant l'època del predomini burgès, el proletariat lluita per ocupar l'estat, que és l'instrument d'opressió de la burgesia. Els obrers s'aniran adonant que, per molt que s'organitzin en sindicats i facin valer les seves reivindicacions per mitjà de les vagues, i haurà sempre un límit. Serà aleshores quan comprendran definitivament que cal llançar-se a la conquesta de l'estat. El socialisme, que és el primer objectiu de la revolució, comença amb l'ocupació de l'aparat de l'estat per la classe obrera. L'objectiu final és el comunisme, amb la desaparició de l'estat i de les classes socials. Però només s'hi pot arribar després d'una etapa de transició, durant la qual el proletariat haurà de detentar tot el poder de l'estat heretat del sistema anterior. I el detentarà dictatorialment, en un règim de *dictadura del proletariat*- per tal d'impedir que la burgesia vençuda recuperi el poder. Després d'aquesta etapa transitòria, el propi estat desapareixeria per si mateix, a mesura que un nou concepte d'humanitat i un nou estat de coses s'hagi anat implantant.

### **XIII.7.- EL MANIFEST COMUNISTA**

*El Manifest comunista* és probablement l'obra més coneguda de Marx, tot i que no és, en el sentit estricte del terme, una obra d'assaig que ens presenti el pensament de l'autor. De fet és una proclama -un *manifest*, com diu el seu nom- escrit en col.laboració amb Engels, quasi podríem dir que "*per encàrrec*". Fou publicat 1848 a Londres amb el nom original de ***Manifest der kommunistischen Partei***, pocs dies abans que esclatés a París *la revolució del 48*.

El *Manifest* presenta el programa d'un grup polític concret, els comunistes. És tracta doncs d'una publicació dirigida al gran públic, i per tant, de lectura fàcil. És alhora un document revolucionari i l'expressió d'una doctrina sociopolítica. Consta d'una introducció i de quatre parts intitolades respectivament: ***burgesos i proletaris; proletaris i comunistes; literatura socialista i comunista; actitud dels comunistes enfront els altres partits del'oposició***. Atès el seu caràcter de manifest programàtic i la seva brevetat, és pràcticament impossible de fer un resum del Manifest. Aquí en limitarem a una breu explicació i algunes cites textuales.

La primera part del Manifest -*burgesos i proletaris*- exposa en línies generals i divulgadores la concepció marxista de la lluita de classes i de la necessitat de la revolució com a eina d'alliberament. A aquesta primera part pertanyen alguns dels textos més coneguts de la *mitografia* marxista:

*Tota la història de la societat humana fins avui en dia és la història de la lluita de classes.*

*Lliures i esclaus, patricis i plebeus, senyors i serfs, mestres i oficials; en una paraula, opressors i oprimits, enfrontats sempre en una lluita ininterrompuda, velada de vegades, franca i oberta d'altres, en una lluita que condueix en cada etapa a la transformació revolucionària de tot el règim social o a l'extermini d'ambdues classes bel.ligerants.*

Continuen dient Marx i Engels que la moderna societat burgesa sorgida de la lluita amb el feudalisme no ha superat els antagonismes de classe, sinó que ha creat noves condicions d'opressió, i conseqüentment, noves condicions de lluita. L'època moderna presenta un tret distintiu: els antagonismes de classe s'han simplificat. Com a resultat de la dinàmica burgesa, la societat sencera es divideix, cada cop de manera més palesa, en dos grans bàndols antagònics entre si, explotadors i explotats, la burgesia i el proletariat.

Això s'ha esdevingut per causa de dos fets històrics, l'un a nivell polític -la forma republicana de govern- i l'altre a nivell econòmic -la gran revolució tècnica-. És evident que en ambdues esferes la burgesia ha jugat un paper revolucionari contra les antigues classes feudals.

Però la burgesia, per dur a terme tot això, ha creat una classe al seu servei, una classe que li és antagònica: el proletariat. I el proletariat acabarà amb la

burguesia, ajudat per la marxa inexorable de les lleis econòmiques. La concentració capitalista, el monopoli, les crisis periòdiques i inevitables que amenacen cada cop més la societat burgesa, possibilitaran la revolució proletària, reforçada a més a més perquè la història juga al seu favor.

A continuació se'ns presenta els comunistes com els autèntics defensors dels interessos del proletariat. Els comunistes són l'avantguarda del proletariat gràcies al seu coneixement alhora pràctic i teòric de la dinàmica revolucionària. I això els ve donat pel seu coneixement de les relacions fàctiques en què es produeix la lluita de classes.

El programa d'acció presenta la supressió i superació de la propietat privada. Es parteix de la base que es coneix el camí de l'alliberament dels oprimits, que va en el mateix sentit que la història. Només es tracta de cooperar amb la història i accelerar i facilitar l'alliberament final de la humanitat. Aquest alliberament es basa en la supressió prèvia dels salaris i en un canvi en les formes de vida pròpies de la societat burgesa. Desapareixerà la família, però també la prostitució, que n'és la seva rebotiga; desapareixerà la nació, però perquè la nació és un invent burgès, els comunistes no tenen altra pàtria que la humanitat. Les classes socials desapareixeran, i l'estat, que no era res més que un instrument d'opressió de classe, també desapareixerà donant pas al regne de la llibertat.

Atès que el pas immediat a una societat d'aquestes característiques és impossible, caldrà una etapa intermitja, en la qual els comunistes es faran càrrec de l'estat i adoptaran una sèrie de mesures que humanitzin la societat i facilitin el trànsit al comunisme, la meta final. Les mesures immediates serien, entre d'altres, les nacionalitzacions, l'educació pública i gratuïta, la prohibició del treball infantil, l'abolició del dret d'herència...

Tan aviat com hagin desaparegut les diferències de classe i tota la producció estigui concentrada en mans de la societat, l'estat perdrà el seu caràcter polític i desapareixerà. El proletariat es veu forçat a organitzar-se com a classe per lluitar contra la burgesia; la revolució el porta al poder, però un cop des del poder, com a classe governant, hagi acabat amb l'actual sistema de producció, desapareixeran els antagonismes de classe i les classes socials.

*I l'antiga societat burgesa, amb les seves classes i antagonismes de classe, haurà estat substituïda per una associació en la qual el lliure desenvolupament de cadascú condicionarà el lliure desenvolupament de tots.*

La resta del Manifest està dedicat a analitzar les falses manifestacions de socialisme o comunisme que han sorgit històricament per part de sectors autoanomenats *socialistes*, però que objectivament col·laboren amb l'aristocràcia o la burgesia, o es perden en utopismes ineficaços, com els socialistes utòpics.

El Manifest conclou amb una autodeclaració del caràcter revolucionari dels comunistes, i del seu objectiu d'enderrocar violentament l'ordre establert:

*Els comunistes no tenen perquè amagar o encobrir els seus ideals i intencions. Declaren obertament que els seus objectius només es poden atènyer enderrocant violentament tot l'ordre social existent. Que tremolin, si volen, les classes governants, davant la perspectiva d'una revolució comunista. Els proletaris, amb ella, no hi tenen res a perdre, llevat de les seves cadenes. Tenen, en canvi, un món sencer per guanyar.*

**Proletaris de tots els països, uniu-vos!**

---

El que entenem per esquerra s'anirà configurant al llarg del segle XIX i començaments del XX a partir dels referents que, tot i que breument, atès el seu abast, hem procurat descriure en els anteriors capítols. La figura de Marx en serà determinant durant molt de temps, si bé les interpretacions de què serà objecte entraran sovint en cotrovèrsia.

Hi ha un element que no ha aparegut en cap dels casos que hem abordat fins ara, un element que és, però essencial al projecte polític que, en les seves diverses variants, s'anirà configurant al voltant de l'esquerra: la idea que el trànsit del capitalisme cap al socialisme vindria acompanyat d'una nova era de superproducció que permetria resoldre el problema de la desigualtat. Aquesta idea és força present fins i tot en Marx, que pretén no gensmenys estar fent ciència.

La història de l'esquerra des del 1850 serà el desplegament de totes aquestes nocions que acabem de veure d'acord amb un projecte de canvi de les estructures socials i econòmiques de la societat capitalista per unes altres que, més que no afectar la base material, productiva, implantada pel sistema capitalista, representen un canvi de les relacions de producció a partir de la lluita política revolucionària, d'acord amb un plantejament de lluita de classes. Això estarà més o menys present segons la naturalesa del moviment o tendència en qüestió. Mentre la internacional socialista anirà adoptant progressivament una acció basada en el respecte a unes regles democràtiques pròpies de la democràcia parlamentària, en la creença que la reivindicació dels drets polítics com el sufragi universal, per exemple, produirien una victòria aclaparadora de les forces obreres, d'altres sectors seguiran postulant i exercint una acció política revolucionària destinada a l'enderrocament violent del sistema polític capitalista. La Comuna de París, la primera guerra mundial, el fracàs de la revolució a Europa, la revolució soviètica, el progressiu aburgesament de la socialdemocràcia, la dictadura estalinista, l'expansionisme soviètic i tants d'altres episodis, són esdeveniments històrics que aquí no podem abordar, però que aniran marcant el decurs d'una esquerra que aquí hem definit com a il·lustrada. Una esquerra els plantejaments històrics de la qual han desaparegut avui en dia del seu ideari. Ara veurem els elements fundacionals del que podríem dir-ne l'esquerra antiil·lustrada.



## V

### LES EXCRECÈNCIES DE LA IL·LUSTRACIÓ:

#### PÀRIES ECONÒMICS I PÀRIES SOCIALS: ELS MALEÏTS

La Il·lustració presenta fonamentalment dues vessants, totes dues pretesament sota l'ègida de la Raó: la científica i la moral. Pel que fa a la científica, l'aplicació dels principis de la ciència a la transformació del medi suposarà la transformació social més important des dels temps del Neolític. El sorgiment de l'economia capitalista només és possible des d'aquesta capacitat de transformació del medi que s'expressarà en la revolució industrial. En l'ordre moral, i consegüentment en l'ordre polític, ens trobarem amb l'ascens d'una nova classe social, la burgesia, que aportarà uns principis morals molt diferents dels vigents fins aleshores i que, al seu torn, són la legitimació i l'adequació que s'anirà retroalimentant amb el nou model econòmic en ascens. No és gens estrany que alguns dels grans pensadors econòmics, com Smith o Ricardo, així como filòsofs i pensadors en general, Locke, Hume, Franklin, Mandeville o Diderot, situïn les reflexions ètiques en un lloc central de la seva obra i s'esforcin a presentar les virtuts i les grandeses de la manera d'entendre la vida que avui anomenariem "burgesa". El culte al treball, la legitimitat del progrés personal i, en definitiva, també, la redempció humana en el treball, seran els llocs comuns d'aquesta nova ètica propugnada per la nova classe ascendent, la burgesia.

El socialisme compartirà també el rerafons d'aquest model ètic, que era en principi un model burgès enfrontat al model aristocràtic. Des del socialisme utòpic fins a Marx, la idea de la redempció humana en el treball serà un denominador comú que travessarà tot el moviment socialista revolucionari al llarg del segle XIX. La crítica de Marx, per exemple, no apunta tant cap als fonaments de la moral burgesa<sup>12</sup>, sinó cap a la hipocresia d'un model social fonamentat en aquesta moral que acaba negant aquesta redempció a tot el qui no sigui posseïdor de mitjans de producció.

En la filosofia de la història de Hegel, el desplegament de la idea de llibertat en el temps es produïa en diferents fases o etapes, cadascuna del les quals representava la superació dialèctica del moment anterior. En els despotismes orientals, només un és lliure; a Grècia i Roma, alguns són lliures; amb el cristianisme, tots són lliures. Per Hegel, la realització definitiva d'aquest ideal cristià vindrà de la mà de la reforma luterana i de la Revolució Francesa. Fidel al model dialèctic hegelian, Marx interpretarà el desplegament de la idea d'igualtat en termes anàlegs: la burgesia postula que tots els homes són iguals, però el model de societat creat per ella nega a la majoria dels humans la realització efectiva d'aquest dret, que només serà possible a la societat comunista. Per a Marx, doncs, i per a la major part de l'esquerra, el problema no és exactament la moral burgesa, sinó la seva pròpia negació en la realitat

---

<sup>12</sup> És cert que Marx és en certs moments pot semblar més proper a un model moral "aristocràtic", com ara per exemple, quan postula el caràcter humà de la necessitat. En qualsevol cas, el que pretén és anar més enllà, tant de la moral aristocràtica –fonamentada en la ganduleria– com de la burgesa.

material a partir d'un model econòmic que relega la majoria dels humans a condicions infrahumanes.

Si identifiquem la moral il·lustrada amb la moral burgesa ens trobarem que, si més no en la seva fonamentació, es tractarà d'un trespol compartit en principi per l'esquerra. La crítica vindrà per la situació injusta que el model econòmic ha produït, i per la propietat privada que n'és la raó última. Es tracta doncs d'una situació d'injustícia econòmica i el que es tractarà de canviar és l'estructura de poder de classe que, amb una moral hipòcrita i limitada per l'egoisme, no porta a terme la realització dels ideals que diu promoure. Tot això en el benentès que per Marx, convençut que la història avança pel seu costat negatiu, es tracta d'un moment històric necessari que serà també al seu torn necessàriament superat. Altrament dit, la revolució burgesa ha posat ella mateixa els fonaments i la possibilitat d'una vertadera igualtat entre els homes, però només en el plànol ideal. En el plànol material, en canvi, nega aquesta igualtat que la base material del seu propi mode de producció fa tècnicament possible.

Els pàries de Marx són els membres de la classe obrera, el proletariat. Pàries econòmics. Una mena d'excrecència resultat del model econòmico-social instaurat per la burgesia, que ha creat un proletariat que és la seva negació i serà la seva superació. La noció marxiana de proletariat és econòmica.

Però la nova societat que es comença a gestar amb la Il·lustració i que s'anirà implantant progressivament al llarg del segle XIX pressuposava, com ja hem dit, un determinat model moral. Un model moral que es concretarà políticament en l'estat-nació, un model on, segons la filosofia hegeliana, l'Estat és el lloc ètic. El canvi de les estructures econòmiques implicarà també un canvi radical en la manera d'entendre la vida. L'homogeneïtzació unilateral que caracteritzarà la progressiva implantació del sistema capitalista de producció implicarà necessàriament auspiciar i forçar un canvi en la forma de vida i en la manera d'entendre-la des del punt de vista més fàctic i immediat, caldrà que la gent s'adapti al nou ordre de coses i a les seves exigències<sup>13</sup>, i el que quedi fora haurà de ser neutralitzat, apartat, estigmatitzat o castigat.

L'ascens del model burgès de societat no pressuposa solament l'aparició de grans masses de proletariat o pàries econòmics, caracteritzats pel lloc que els ha tocat en el procés productiu. Pressuposa també el sorgiment d'un pària moral, no necessàriament econòmic, amb una mentalitat que no s'adapta o no es vol adaptar al nou estat de coses. De la mateixa manera que la classe obrera és el proletariat econòmic, una excrecència d'arrel econòmica que és el resultat inevitable del mode de producció capitalista, hi haurà també un

---

<sup>13</sup> Molts autors s'han referit al canvi traumàtic que va suposar fer comprendre, o obligar a comprendre, a la gent, que havien de treballar un mínim d'hores. Quan Weber tracta els països catòlics –l'Ètica protestant i l'esperit del capitalisme–, més endarrerits econòmicament per seu retard en adoptar l'economia capitalista, ens parla de "tradicionalisme econòmic", on aquest terme, per diferenciació del model moral calvinista, consisteix a pensar quan es necessita guanyar en un dia per poder viure. Si per exemple, la quantitat que assegura la supervivència i les necessitats és X, i per guanyar X cal treballar Y hores, es treballarà aquestes Y hores i ni cinc minuts més. El model calvinista, en canvi, pensa en termes de quan és pot guanyar treballant el màxim d'hores diàries que sigui físicament possible. El tradicionalisme econòmic, tal com l'entén Weber es correspon, lògicament, amb la mentalitat precapitalista.



proletariat cultural, pàries morals que no s'adaptaran o no es voldran adaptar a una societat organitzada al voltant del treball<sup>14</sup>. Seràn els maleïts<sup>15</sup>. Si primer ens havíem trobat amb un grup econòmic proletaritzat, ara ens trobem amb tota una sèrie de grups humans també proletaritzats, però no en el sentit econòmic, o almenys no necessàriament en el sentit econòmic, sinó en el de mentalitats, sistemes morals en definitiva, que no tenen un lloc en el nou ordre de coses i que passaran a ser criminalitzats per immorals o, també, malalts socials. No fou pas a l'antiga URSS on s'inventà el terme "malalt social".

Ens estem referint a una sèrie de grups que podem denominar pàries morals, o proletaris morals. Sense pretendre apartar-nos del tema, cal dir que el terme proletari no té connotacions exclusivament econòmiques. Si això ha estat així ha sigut per l'extensió i generalització de la terminologia marxista. D'altres autors, fins i tot posteriors a Marx, com ara Arnold Toynbee, entenen el terme proletariat en el sentit de quelcom extern a la cultura de la societat on es produeix. Toynbee, per exemple, parlava de l'aparició de dos tipus de proletariats que van accelerar la decadència, els cristians i els pobles bàrbars immigrants. En tots dos casos es tracta de cossos aliens a la cultura romana, que estan fora d'allò que en podríem dir les essències romanes. En l'accepció marxista, l'ús del terme es justifica pel fet que la classe obrera queda "fora del sistema", és aliena, tot i que necessària, i només compta com a excrescència. El mateix podem dir del proletariat o del pària moral: és l'inadaptat, està també fora del sistema i també n'és una excrescència. Amb una particularitat: el proletariat<sup>16</sup> econòmic no pot, com a concepte, ser exterminat; el moral, en canvi, sí.

---

A la seva obra "Le neveu de Rameau", Diderot exemplifica magistralment el que serà la figura del pària moral, reconvertit en rèmora i lacra social des de la perspectiva del model moral burgès. L'obra de Diderot que aquí citem és particularment interessant perquè, independentment de les tesis sostingudes per l'autor, planteja precisament tota una sèrie de qüestions de legitimitat moral que pràcticament voregen el nihilisme i que resulten premonitòries. Potser tant que el mateix Diderot ho va intuir i preferí no publicar l'obra<sup>17</sup>. Pel que aquí ens ocupa, a més a més, és significativa d'aquesta dualitat econòmico-moral que

---

<sup>14</sup> És interessant constatar com Paul Lafargue, gendre de Marx, creu trobar el paradís perdut a l'Espanya demimocònica perquè allí encara no es treballava per un sou, sinó només per viure (Lafargue: el dret a la peresa).

<sup>15</sup> Michel Foucault explica magistralment al llarg de pràcticament tota la seva obra com tota una sèrie de grups humans, que estaven encabits socialment a la seva manera en una determinada societat, passaran a estar criminalitzats o "hospitalitzats". Des de la proscripció de la follia fins a la regulació de la sexualitat. Tot allò que quedi fora del sistema moral dominant passarà a la categoria del que aquí hem anomenat "pàries morals".

<sup>16</sup> El terme proletariat aplica, etimològicament, a aquell que no té res, és a dir, que l'únic que té el la seva prole, descendència, res més.

<sup>17</sup> El manuscrit quedà amb el llegat de Diderot a Rússia. *Le neveu de Rameau* no va ser mai publicada en vida de Diderot, sinó només pòstumament i com a conseqüència d'un procés força curiós. L'obra s'ubica l'any 1761, però al llarg de vint anys, Diderot va anar corregint, canviant, suprimint... En morir a l'any 1784, Diderot va deixar la seva biblioteca i els seus manuscrits a l'emperatriu Catalina de Rússia. Algú en va obtenir una còpia clandestina resumida que Goethe va traduir a l'alemany i va publicar l'any 1805. El manuscrit definitiu (?) es va trobar anys més endavant i està avui en dia a la *Pierpont Morgan Library* de Nova York.

acabarà saccejant la mateixa esquerra ja força avançat el segle XX. Però passem a l'obra. Es tracta del relat d'una presumpta conversa que Diderot va tenir amb un personatge real, el nebot del músic Rameau. El que segurament ja no és tan real és el caràcter verídic de la conversa.

En què consisteix, bàsicament, *Le neveu de Rameau*? Es tracta, direm d'entrada, d'una obra peculiar en diversos aspectes. Diderot encarna, segurament millor que cap altre contemporani seu, el tarannà intel·lectual i moral de la Il·lustració, altrament dit, representa la defensa intel·lectual i moral dels valors d'una burgesia ascendent des del punt de vista econòmic però sense que això es tradueixi encara a poder polític. I això en una societat com la francesa del segle XVIII, fortament impregnada de valors aristocràtics i amb l'església exercint el monopoli ideològic sobre el poble i l'educació. Diderot és, en aquest sentit, un ideòleg burgès, tot i que en aquella època encara ningú no sabia massa bé què era això de la burgesia -caldrà la revolució perquè s'erigeixi en nació-; sí que té, però -a falta d'un aliat clar- uns enemics molt clars: l'aristocràcia i l'església. Aquesta classe social emergent i encara no clarament configurada presentarà a través dels seus ideòlegs -Diderot entre ells-, tota una sèrie d'elements diferenciadors que, d'alguna manera, suggereixen i plantegen un nou model d'home. Després de la revolució científica, l'Església havia quedat, si més no en el sentit intel·lectual del terme, clarament fora de combat; Ningú no anava ja a la guerra per controvèrsies teològiques. El segle XVIII serà hereu del racionalisme del XVII, però ara no es tractarà ja tant d'una guerra epistemològica; amb la física newtoniana les ciències de la naturalesa havien aconseguit establir un camí *segur* i cada cop més hegemònic a nivell intel·lectual. El projecte il·lustrat consistirà més aviat a traslladar la *certesa racional*, el *descobrimet* de Descartes, a un altra àmbit: el de l'home i el dels resultats de les accions humanes, és a dir, la història, el dret, l'economia, la moral... en resum, l'esfera de l'home i la societat<sup>18</sup>. Aquesta és la funció que la Il·lustració encomana a la raó: es tracta de fer amb la societat el mateix que s'havia fet amb la naturalesa en el segle anterior: racionalitzar-la i secularitzar-la; presentar un projecte de nou ordre social, un projecte que certament pressuposa interessos molt concrets, però que es presenta com una exigència racional tan inqüestionable com ho podia ser la física newtoniana. En aquests context anirà sorgint un nou discurs sobre l'home els orígens del qual hauran de passar necessàriament, d'antuvi com a mínim, per una *revolució moral*; un canvi en les actituds i valors del poble per tal que s'adapti als requisits de la nova societat. Cosa que, per cert, no era gens fàcil d'aconseguir. I aquí apareixeran Diderot i el seu *neveu* com a elements centrals. El que li passarà, però, a Diderot, és que quan s'adoni de les conseqüències del nou ordre del qual ell mateix n'és un abanderat, quedarà esfereït i aterrat. D'aquí la seva peculiar relació amb *le neveu de Rameau*.

En què consisteix aquesta nova moral que després es batejarà com a *moral burgesa* o, en el seu cas més extrem a l'Europa de la segona meitat del XIX i primera del XX, com a *moral victoriana*? Dit molt somerament, la moral tradicional s'havia fonamentat en la transcendència pròpia de la metafísica cristiana i partia de la base d'un ordre etern de valors la validesa dels quals raïa

---

<sup>18</sup> La *mort de l'home*, decretada per Foucault seria precisament la culminació del projecte il·lustrat per tal com subjecte i objecte de coneixement són en aquest cas una mateixa cosa.

en el seu origen diví i, per tant, inqüestionables. En el terreny social, això es traduïa en una jerarquització estamental encapçalada per una monarquia els braços de la qual eren l'aristocràcia i l'església. És una dada important el fet que *els rics no treballaven*. Aquell qui treballava era precisament perquè era pobre: no tenia propietats ni rendes i s'havia de procurar el sostén o bé treballant o bé tirant de la *sopa boba* que l'església proporcionava als indigents. Més que no un valor, el treball era considerat una maledicció bíblica. Aquest és un dels elements centrals que canviarà amb el nou estat de coses.

El sistema econòmic liberal que des del segle XVII s'havia anat implantant progressivament a Anglaterra i que començava a estendre's per tot el continent no podia progressar de cap de les maneres amb aquest ordre de coses<sup>19</sup>. La reforma luterana havia incidit en el caràcter íntim de les relacions entre l'home i Déu, cosa que ens situarà moralment en un plànol molt més individualista. En l'ordre social i econòmic, aquest individualisme es concretarà en la dedicació al treball i la desvinculació respecte tot allò que havien estat fins aleshores els valors eterns. I es pretén que així les coses funcionen millor -en economia, per exemple-. Però la legitimitat moral de *voler ser ric* a través del treball -i del negoci- es veu en principi només com a funcional: caldrà donar-li una cobertura ideològica, caldrà generar una nova moral que s'adapti al projecte *burgès*. Aquest procés s'inicia d'alguna manera amb *the Fable of the Bees*, de Mandeville, segueix amb la *mà invisible* d'Adam Smith i arriba a França amb l'exaltació de la *virtut* per part de Diderot. Diderot esdevindrà un professional de la virtut. Però ja hem dit que aquest model moral es presentava com a alternativa a un altra presumptament fonamentat en valors eterns. La virtut de Diderot són els valors de la burgesia ascendent, el treball -com a fi en si mateix, no com a mitjà- l'honestat, la sobrietat, l'austeritat... *Mes pensées, ce sont mes catins* -els meus pensaments, això són les meves barjaules- diu Diderot al començament de *le neveu* quan, tot passejant, observa com els *jeunes dissolus* van darrere les cortesianes, en una autèntica declaració de principis, poc abans de trobar-se amb el seu Mr. Hide particular que serà el tal Rameau. Però contraposat a la virtut hi trobem necessàriament el vici, que resulta caure del costat de l'aristocràcia en un curiós i d'entrada arbitrari repartiment de papers que va tenir força èxit i que va culminar amb la Revolució Francesa. L'aristocràcia versallesca era vista per Diderot com l'encarnació de Sodoma i Gomorra a la França del segle XVIII. És evident que hi havia tanta corrupció, cobdícia o lascivia en un bàndol com en l'altre i que la qüestió, en definitiva, no era aquesta, però algú havia decretat que la virtut era patrimoni dels burgesos i el vici de Maria Antonieta i companyia. Hi ha doncs, un model ideològic que es presenta com a discurs alternatiu i que, a partir de l'exaltació d'uns determinats valors morals, generarà un discurs sobre l'home uniformitzador i exloent alhora: d'això és del que se n'adonarà Diderot a *le neveu*.

La qüestió és per què Diderot no va publicar aquesta obra? Com és que un autor ansiós de glòria intel·lectual va preferir no publicar aquesta obra?<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Max Weber aborda magistralment aquesta qüestió a la seva obra "*L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*".

<sup>20</sup> Fins i tot quan per raons de censura política era desaconsellable publicar una determinada obra, Diderot acostumava a fer-ne còpies que feia circular entre les seves amistats. No és aquest el cas de *le neveu*.

Diderot va fer un descobriment que el va horroritzar i va preferir deixar l'obra sense publicar. Aquest descobriment no era altre que la disfressa que els nous cossos sacerdotals de l'estat adoptarien a l'empara del nou discurs sobre l'home que ell mateix estava propiciant i que va seguir propiciant; i el destí que esperava els pàries morals que exemplifica l'interlocutor de Diderot, *Le neveu de Rameau*".

Una tarda qualsevol a París, Diderot es dirigeix al *Café de la Régence* a veure jugar als escacs i, un cop allí, l'aborda un individu que coneixia vagament i al qual sempre havia procurat evitar: Rameau, nebot del músic amb el mateix nom. A diferència de l'oncle, el nebot no és un personatge insigne ni destacat. És just tot el contrari: un bohemí, un cràpula, una escòria social que viu de fer el pallasso a les cases dels rics per entretenir-los. Rameau acaba de perdre la seva millor taula, la del banquer Bertin, un milionari sense escrúpols que es diverteix contemplant la misèria d'altri. El més normal seria que Diderot el despatxés tot donant-li una almoina o pagant-li la consumició. Però no serà així, sinó que mantindran una conversa d'hores. Què pot pretendre Diderot, el *philosophe*, el burgès il·lustrat i militant de la virtut d'una execrecència social com *le neveu*?

De què parlen Diderot i Rameau? doncs parlen de tot, de la realitat i de la veritat, de la moralitat i del vici, de l'ordre social i del caos... certament, defenen punts de vista contraris i excloents. Diderot és un *philosophe* que gaudeix d'èxit i popularitat. El seu projecte de l'*Encyclopédie* està tirant endavant... Rameau, en canvi, no és ningú. L'encontre podria semblar desproporcionat: d'una banda l'heroïcitat moral, la convicció en el progrés, la militància política, la saviesa filosòfica i l'autoestima, l'èxit... de l'altra tenim la desesperada recerca d'una taula on menjar i d'un llit on dormir per part d'un excrement públic, una autoestima per sota de zero, un gandul que, malgrat tenir talent, es nega a integrar-se. Nogensmenys, aquest insensat estarà unes quantes hores argumentant amb el gran *philosophe*.

Tornem al d'abans: per què l'aguanta Diderot? Per què no el despatxa sense més contemplacions si acabava de reconèixer explícitament que li semblava un personatge d'allò més desagradable i baix? Per què retarda ell, tan ocupat, el progrés del món, tot perdent el temps en una conversa amb aquell insensat? Doncs perquè Rameau argumenta amb Diderot d'una manera abassegadora, sap de literatura, sap de teatre, sap de música... el problema no serà tant de nivell de qualitat en les argumentacions sinó de forma de raonament, de forma de veure i entendre el món, d'actitud devers la vida i les coses. Les seves argumentacions són sòlides, tant que podrien semblar perfectament les d'un filòsof. La diferència rau en el qui és qui<sup>21</sup>, en la seva respectabilitat social.

Al llarg de la conversa Diderot es va sorprenent cada vegada més, no tant per la immoralitat del seu contertuli, que també té alguna cosa a veure, sinó sobretot per la qüestió que la conversa li suggereix: Diderot representa la raó, el discurs racional, alehsores, si resulta que sap reconèixer contundència en les

---

<sup>21</sup> No és accidental la referència que *le neveu* fa en el sentit que preferiria que el comparessin amb Diògens.

argumentacions del contrari ¿pot la desraó<sup>22</sup> construir un discurs que qüestionari seriosament la raó, l'ordre? I Diderot descobreix que sí, i que, a més a més, Rameau no és altra cosa que el seu propi *alter ego*, el seu Mr. Hyde particular. El problema no és pas que no puguin arribar a cap acord. El que espaoordeix Diderot és l'evidència que els dos personatges i llurs sengles discursos són intercanviables: si Rameau fos el filòsof -ho serà quan es digui Nietzsche- i Diderot el sonat -també n'hi haurà, però millor no dir noms- el resultat seria exactament el mateix. Si hi hagués alguna llei, algun valor etern per damunt d'ells, seria una altra cosa, però el propi discurs racional de Diderot ha destruït aquests valors eters acabant amb la idea de transcendència. No hi ha cap llei suprema a la qual remetre's o amb la qual confrontar-se: la raó queda ara en un plànol d'igualtat amb la desraó, i això justament en plena època d'encimbellament de la raó. Déu ha mort i Diderot se n'adona que d'aquí al nihilisme no hi ha ni un pas. Tant Diderot com Rameau saben que no hi ha cap altra vida; que no hi ha possibilitat de salvació perquè no hi ha cap ànima immortal; que l'home és allò que fa i res més. Així que no hi ha cap mena de santedat que justifiqui la misèria, imposada o voluntària, ni cap intel·ligència que redimeixi del fracàs. La raó resulta estar, senzillament, del costat d'aquell que sobreviu; de la selecció natural. La nova moral burgesa que deia fonamentar-se en la virtut resulta ara ser això i res més: una mera qüestió d'efectivitat amb una concepció molt concreta d'allò en què consisteix aquesta efectivitat. Diderot és la raó perquè ha triomfat en la vida, Rameau un sonat perquè no és ningú, ha fracassat. Però res no evita pensar que en un moment donat, en un altre context, els papers resultin intercanviables. Sempre hi haurà un Diderot i un Rameau, però el que no sabem és a qui li tocarà fer d'un i a qui de l'altre.

Tot això, probablement, no impressionarà massa una mentalitat de començaments del segle XXI, però per a un il·lustrat del XVIII és un descobriment tràgic. Per això Diderot no va publicar l'obra. Rameau és un monstre per a Diderot, una hipòtesi natural fracassada des de la seva perspectiva preevolucionista. Però ara resulta que no hi ha cap destí històric manifest que assegurí que no ho sigui o que no ho pugui ser mai Diderot. I des del plantejament racional il·lustrat i els seus projectes de societat, des del discurs sobre l'home postulat des de la raó, hi havia un tipus de monstre que preocupava especialment Diderot: el monstre social, el proletari moral, el ciutadà que no serveix per a res o que es nega a entrar en el nou model, tant hi fa, i això és precisament Rameau: un inútil que no serveix per el treball en cadena que s'havia d'implantar; un ésser asocial, misantrop, al qual no se li podran embargar els seus béns si no paga els impostos perquè no té res; un insubmís que es negarà a morir per la patria, en definitiva, un personatge no solament inútil per a l'Estat, sinó, encara molt pitjor, altament nociu des del punt de vista social, i que té, a més a més, talent per qüestionar intel·lectualment i moralment les premisses intel·lectuals i morals del nou discurs burgès.

Rameau és certament un inútil per a la societat, no vol treballar en el sentit que el terme *treballar* va anar adquirint al llarg del segle XVIII i que culminarà en el XIX. No és que no sàpiga treballar, és que no vol utilitzar la seva intel·ligència

---

<sup>22</sup> Totes aquestes valoracions es realitzen dels del discurs de Diderot, tingut en aquest sentit per absolut, i d'aquí la sorpresa per la força d'un discurs mensytingut com a irracional.

per guanyar-se la vida *honradament*, prefereix esmerçar-se a ser convidat. Té talent, però es nega a posar-se a produir normalment. I per què prefereix ser un paràsit social que una persona d'èxit? Això és el que aterra Diderot: Les tendències anarquitzants i parasitàries són a dins de tots nosaltres, fins i tot d'ell mateix quan s'inventa una conversa que segurament mai no va existir realment. Però és que el *philosophe*, Diderot, a diferència del sonat, coneix exactament les conseqüències d'una ideologia nihilista que descobreix ara també com a pròpia, enquistada en el seu propi discurs. Què caldrà fer en la societat ordenada i racional que es presenta com garantia de progrés amb els *monstres*? Què caldrà fer amb els *Rameau*? Les solucions van ser, com Foucault va explicitar magistralment, el confinament, la reclusió i la lògica del càstig. Així es van anar formant els àmbits lògics i topològics on reclouren diverses categories de monstres: presons, manicomis, institucions benèfiques, reserves per a minories ètniques...

Però Diderot encara mirava més lluny. Albirava la possibilitat que els inútils, els dropos i els asocials formessin la seva pròpia societat i neguessin la societat racional. Aquesta remota possibilitat el va deixar esglaiat. Nosaltres, en canvi, ho hem viscut. La conseqüència inevitable del desdoblament que Diderot va experimentar era l'aplicació sistemàtica i racional del programa il·lustrat. Però a diferència del que ell havia imaginat, ara se n'adonava que tot això es produïa en un entorn inevitablement nihilista. Això és, en realitat, el que han intentat tots els estats moderns, ja sigui a través de l'extermini intern, de la demarcació de zones salvatges o ghettos ètnics, o a través del traçat de zones on la vida humana no sigui econòmicament rentable. En definitiva, els modes de determinació del *seny* abasten tota l'existència i van des de la discriminació per qüestions del color de la pell fins a la consideració de perillós social en el ciutadà que no s'empassi *cine de barrio*, els *reality shows* de Tele 5 o els serials autòctons i tan nostrats de TV3, segons el cas.

Diderot va comprendre que si volia seguir fent d'intel·lectual no li quedava més remei que definir l'insensat i lliurar-lo al braç secular. Altrament dit, que la seva racionalitat es basaria en un conjunt de noves ciències -criminologia, frenologia, psiquiatria, psicologia, sociologia, etnologia, antropologia...- amb les quals s'autocapacitaria l'intel·lectual per a garantir *racionalment* la desaparició dels *neveux de Rameau*, o la seva conservació en laboratoris amb finalitats experimentals. Com hem apuntat més amunt, el proletariat econòmic no és exterminable com a concepte, el proletariat moral, en canvi, sí. Tot dependrà de les disponibilitats al cas. Una societat opulenta tal vegada decideixi permetre's uns certs nivells de tolerància que fins poden recuperar alguns Rameau com a subelits amb una funció social legitimadora evident. D'altres societats tal vegada no.

És possible que Diderot cregués en la possibilitat d'un programa a llarg termini que permetés el control de tot l'element Rameau existent al món. Sembla, almenys, que així ho creuen els seus hereus. La nostra societat és un reflex real i fàctic del diàleg de Diderot amb si mateix: el sistema és irracional, però els seus filòsofs i executius segueixen afirmant estar fonamentats en criteris de racionalitat, d'eficàcia, de ciència o, fins i tot, d'amor al proïsme. Darrera l'uniforme retòric de les grans ideologies, i especialment de l'última gran

ideologia, el pensament únic, apareixen unes sospitoses potes de cabra que ens recorden la irracionalitat d'un sistema que diu funcionar racionalment.

Amb tot això no estem prenent capgirar les argumentacions del capítol anterior. No és que la Il·lustració, o la societat moderna que sorgirà inspirada en els seus principis, sigui més intolerant que l'antic règim o que qualsevol societat preindustrial que puguem trobar avui en dia. Això seria una ingenuïtat extrema. L'uniformització, el càstig i l'extermini d'altri no són pas patrimoni de les societats modernes –tal com prenen fer-nos creure certs neoprofetes-, sinó, malauradament, de la humanitat en general. Cada societat funciona segons uns models, i el qui no hi encaixa és inevitablement marginat, foragitat o reclòs. El tema no és aquest, sinó més aviat quins són els tipus humans que poden tenir una certa sortida sota uns certs models socials. Un Rameau podia estar encara relativament encabit en una societat com la francesa del segle XVIII, però no tenia lloc en una nova societat com la que s'implantaria al llarg del segle XIX, que pivotava exclusivament al voltant de la idea de producció. De fet, si un personatge com el nebot de Rameau és notícia en una obra de mitjans del segle XVIII és perquè Diderot intueix clarament que no tindria lloc en la nova societat que s'estava gestant. A l'Espanya del segle XVI, per exemple, ningú no s'hauria sentit encuriósit o interessat per una aital figura. Com a mínim en el sentit que s'hi sent Diderot. Un "Lazarillo de Tormes" o un "Buscón", per exemple, podien tenir interès en la mesura que formaven part del paisatge social, però no en el sentit que interessava a Diderot el personatge de Rameau: el paisatge estava canviant.

La llista de Rameaus, la llista de pàries morals, esdevindrà interminable al llarg del segle XIX. Alguns d'ells gaudiran de força celebritat, sovint pòstuma, i la seva figura serà recuperada pel sistema, d'altres, la majoria, moriran en l'anonimat de la presó, del manicomi o d'una fosca cantonada de qualsevol carrer de qualsevol ciutat.

Però si aquí se suposa que estem parlant de l'esquerra, la pregunta que ara es planteja sembla ineludible: són d'esquerreres els Rameau? Eren d'esquerreres personatges com Allan Poe, Baudelaire, Byron, Van Gogh, Nietzsche o Wilde? No sembla pas que, almenys d'entrada, gairebé cap d'ells, o de tants altres que pertanyen a la nòmina de maleïts que aquí hem classificat com a proletariat moral, pugui encabir-se en el que, des dels paràmetres del moment, es qualificava d'esquerra. Per quina raó, doncs, estem insistint tant en aquest grup de marginats per una societat?

Certament, no és necessari que cap dels personatges que configuren la "galeria de maleïts" a què ens estem referint tingués, ni explícitament ni implícitament, el que en podríem dir ideologia d'esquerreres. El problema no és polític o econòmic, sinó moral. I serà en la mesura que una determinada tendència a l'inconformisme i a l'antisistema, és a dir, al rebuig de la moral oficial, anirà quatllant entre determinats sectors socials, que aquestes actituds s'aniran incorporant progressivament a l'imaginari de l'esquerra. En qualsevol cas, això no vol dir de cap manera que aquests personatges "s'hagin tornat d'esquerreres". Ara bé, a partir d'un cert moment, i retrospectivament, s'hi tornaran.