

# Utopía y vocación científica en la representación socialista moderna de la sociedad capitalista<sup>1</sup>

FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY

## 1

La vocación científica, la aspiración al análisis científico de la sociedad, ha sido un rasgo característico de los programas socialistas desde sus primeras formulaciones modernas. Expresada con mayor o menor fuerza y con tonalidades distintas, esta aspiración la encontramos en todos los grandes del pensamiento socialista del siglo XIX: en Proudhon y en Marx, en Owen y en Cabet, en Herzen y en Chernichevski, en Engels y en Garrido. La aspiración a hacer ciencia social para, basándose en ella, transformar en un sentido igualitario una sociedad en la que reinaba la injusticia y la desigualdad fue algo compartido, en la segunda mitad del siglo pasado, por todas las corrientes socialistas. Con matices cuya importancia habrá que ver, libertarios y marxistas, socialistas, anarquistas y comunistas de las diferentes nacionalidades europeas subrayaron una y otra vez que la capacidad para comprender científicamente lo que era la sociedad capitalista distinguía de forma radical el moderno ideal emancipador de la milenaria lucha del hombre oprimido contra el mal social. No solo eso: algunas de las corrientes socialistas que mayor implantación llegaron a tener entre los trabajadores de la industria mantuvieron con mucho énfasis que sin ciencia no podía haber liberación, que sin conocimiento científico el trabajador no lograría desalienarse.

Esta coincidencia tan amplia se explica, naturalmente, por el prestigio social que a lo largo del siglo XIX fuera adquiriendo la ciencia en la

---

<sup>1</sup> El presente texto es una conferencia impartida en el Instituto Simancas de Valladolid en septiembre de 1990.

mayoría de las sociedades europeas, y sobre todo en aquellas que habían dado los primeros pasos en el camino de la industrialización. Con razón ha denominado David Knight *la era de la ciencia* al período histórico que va desde la revolución Francesa de 1789 hasta los años de la Primera Guerra Mundial. Pues en esa época, que casi coincide con el siglo XIX, se institucionaliza la ciencia y el adjetivo *científico* pasa a ser de uso corriente para designar profesiones y actividades.

Al dar por concluido ese período en la Primera Guerra Mundial no se pretende implicar que esta, la guerra, haya puesto fin al espíritu científico que dominó durante todo el siglo XIX, ni tampoco que a partir de 1914 decayera el prestigio social de la ciencia. Al contrario: ha sido precisamente en este siglo, en el nuestro, cuando la ciencia ha alcanzado mayores niveles de popularidad. Pero sí se sugiere con ese corte que a partir de la Primera Guerra Mundial la relación establecida entre ciencia y progreso social deja de ser obvia para convertirse en problemática. Esto es lo que distinguiría a la ideología neopositivista, que va tomando cuerpo en Viena, Berlín y Oxford desde los años veinte, del antiguo positivismo decimonónico. Por una parte, el paradigma determinista del pensamiento científico, en el que se habían formado todos los teóricos del movimiento socialista, entra en crisis, la mecánica clásica topa con dificultades teóricas y se produce la primera autocrítica efectiva de la ciencia moderna, autocrítica de la que es exponente *la cultura de la crisis* de la época de la República de Weimar. Por otra parte, el hecho paradójico de que la gran transformación social del siglo no hubiera tenido lugar, como se esperaba, en los países más industrializados de Europa –Inglaterra y Alemania, sobre todo–, sino en la atrasada Rusia, obligaba a poner en duda la capacidad predictiva de una *ciencia social* a la que hasta entonces se había atribuido la virtualidad de adelantar las líneas generales del desarrollo histórico. Y ambas cosas, unidas a los desastres de la guerra, de toda guerra, acabarían complicando mucho la eufórica relación entre *ciencia* y *proletariado* que en otro tiempo habían establecido los programas socialistas; un vínculo, por cierto, que nuestro Jaime Vera trató de reforzar con fuerte nudo en su célebre informe a la comisión de reformas sociales, y en su trabajo de publicista, para un país como España de débil tradición científica. Tanto cambiaron las cosas con la Primera Guerra Mundial que a partir de entonces fue posible asociar el nombre de socialismo con dos actitudes completamente antitéticas: el racionalismo científicista y el antirracionalismo crítico de la ciencia. Esta ambigüedad estuvo en la base de los fascismos europeos en el momento de su surgimiento en Italia y Alemania.

Pues bien: sin necesidad de entrar ahora en el muy espinoso tema de las relaciones entre socialismo y *cultura de la crisis* (caldo espiritual con el que se alimenta el primer fascismo europeo) tal vez se pueda concluir la anterior sugerencia afirmando que, en efecto, la Primera Guerra Mundial cierra todo un período histórico de confianza sin fisuras en la ciencia. Durante más de un siglo los miembros conscientes y organizados de las clases sociales subalternas compartieron con el liberalismo progresista la convicción de que la bondad epistemológica de la ciencia era sinónima de bondad ético-política, de tal manera que podía esperarse del progreso científico y de las aplicaciones tecnológicas la atenuación –cuando no la revolución definitiva– de las viejas desigualdades y opresiones.

## 2

Tal vez lo que mejor simboliza el cambio de talante que se estaba incubando en los años de la Primera Guerra Mundial y que acabaría cuajando en la *cultura de la crisis* de la época de la República de Weimar es la distinta valoración que antes y después de estos acontecimientos se hizo de la *utopía* en su relación, o contraposición, con la ciencia. Mientras que la tradición socialista, sobre todo en su variante marxista, había considerado desde 1848 a la utopía de una manera peyorativa, oponiéndose precisamente la ciencia positiva a la sociedad, el socialismo revolucionario que brotó de las desesperaciones de 1914-1919 tiene ya dudas: vuelve al primitivo concepto de la utopía como ideal que el revolucionario opone a la glorificación positivista de lo existente o reserva la acepción peyorativa del término para las construcciones simbólicas excesivamente detalladas de un futuro que está por construir porque hay que luchar por él. Tal fue el punto de vista –mantenido siempre en polémica con el economicismo y con el científicismo positivista– de pensadores revolucionarios tan distintos como Sorel, Gramsci, Roselli o Rühle, hijos, todos ellos, de las decepciones y alegrías que el mundo europeo de aquellos años proporcionó a quienes aspiraban a la *conquista del cielo*.<sup>2</sup>

**Tras la Primera Guerra Mundial, la utopía brota como ideal revolucionario frente a la glorificación positivista de lo existente**

Pero para llegar a esta duda, a esta situación de perplejidad en la valoración de *lo utópico* y *lo científico* hubo que pasar antes por una larga, larguísima, batalla

<sup>2</sup> O. Rühle, *Baupläne für eine Gesellschaft*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1971 (traducción italiana con el título de *Il coraggio dell'utopia*, Rimini, Guaraldi, 1972).

de las ideas en las que estos términos pasan de unas manos a otras en la lucha de clases y su significación se ve teñida por las actitudes subjetivas de quienes aspiraban a ser sujetos de la Historia. Como tantas otras veces, la significación etimológica de la palabra *utopía* se perdió pronto en el fragor de la batalla de ideas. Ya en las primeras utopías renacentistas la acepción predominante de la palabra fue positiva: república imaginaria, casi siempre identificable como una isla desconocida y lejana en la que regían principios y valores distintos, y aún contrarios, de los vigentes en las sociedades europeas. Esta dualidad –crítica de lo que hay y representación futurista de lo que *debería* haber– se ha conservado siempre, desde entonces, en el pensamiento utópico.

Como la capacidad imaginativa del hombre es tan limitada como persistente su aspiración a la libertad y a la igualdad social, la Ciudad del Sol, la nueva Atlántida y tantos otros modelos futuristas de los siglos XVII y XVIII no ocultan tampoco su añoranza por el pasado, su inspiración en cierta edad dorada o, al menos, su voluntad de restaurar, mejorándolos, hábitos y costumbres de una infancia idealizada de la Humanidad en la que no habría existido todavía *lo mío* y *lo tuyo*, ni las relaciones mercantiles rasgaban todos los velos de la sentimentalidad. La utopía del hombre rebelde, que niega el presente e imagina el futuro más justo en una tierra más habitable, tuvo siempre algo de recuerdo de la niñez, de enlace con el paraíso perdido. Y así fue también en las utopías explícitas, es decir, cuando el filósofo social se propone un modelo alternativo de organización de la investigación científica, como en el caso de Bacon, o invite a sus conciudadanos a pensar en una ciudad *otra*, como en las obras de Moro y Campanella, la expropiación rural, la división del trabajo, la separación entre ciudad y campo, el hambre, la miseria, la desigualdad social; luego, ya en el siglo XIX, los perniciosos efectos del industrialismo para los trabajadores, la insalubridad de los habitáculos de los obreros, el pésimo ambiente laboral de talleres y tajos, la sobreexplotación de los niños. Y frente a ello, como es natural, el utópico opone los propios recuerdos de la infancia o la imaginación futurista del hombre humanitario, pero siempre un modelo de sociedad que aspira a estar en las antípodas de lo existente. Y no solo ni principalmente en el sentido geográfico del término.

Sin embargo, ya en la Inglaterra del siglo XVIII, el realismo político levantó su voz para denunciar el aspecto negativo de las utopías. Estas, se dijo entonces, son poesía, proyectos irrealizables, fantasías de filósofos amantes de la imaginación calenturienta; el hombre discreto y sensato, realista en lo político, buen súbdito y

respetuoso de las costumbres establecidas, tiene que saber distinguir, como adulto, entre la buena filosofía del sano sentido común y lo que no es otra cosa que literatura disfrazada para captar con malas artes la benevolencia del lector. Puesto que la consideración negativa o peyorativa de la utopía se había convertido en una manera, repetitiva, de defender conservadoramente las relaciones de propiedad existentes, los pensadores y activistas ilustrados que, en el siglo XVIII, contaban con la benevolencia de reyes cultos para reforzar la sociedad en un sentido más igualitario, protestaron con énfasis cuando se les calificaba de *utópicos*. Actitud que heredaron los primeros socialistas formados al calor de la Revolución Francesa. Todos los pensadores que nuestros manuales y nuestras historias suelen llamar *utópicos* o *utopistas* –Fourier, Cabet, Owen, Garrido, etc– han negado serlo, y de la manera más explícita, alguna vez en su vida. Es más: todos ellos afirmaron que el pensamiento social en el que basaban las propuestas de sociedad alternativa tenía un carácter precisamente científico, nada fantasiosos o ilusorio. Algunos de ellos consideraron incluso que si en la sociedad se había mantenido la opresión y la desigualdad hasta el siglo XIX ello era debido al carácter incierto de las ciencias establecidas, de la metafísica, de la economía política y de la religión; razón por la cual solían concluir plausiblemente postulando la necesidad de una *nueva ciencia* a la altura de los tiempos de la emancipación social. Tal fue el caso de Fourier. Y, con ciertas diferencias a la que haremos referencia, también el de Karl Marx.

Incluso en aquellos momentos, pocos, en que estos primeros socialistas decidieron aceptar el adjetivo de utópicos, lo hicieron siempre por razones polémicas, para afirmar así la superioridad moral de la transformación social sobre el espíritu de conservación. Esto es muy evidente, por ejemplo, en un artículo en el que Fernando Garrido defiende el socialismo y la democracia ante sus adversarios. «Utopista me llamaron –dice Garrido en ese paso reeditado hace algunos años por Jordi Maluquer de Motes– por ser partidario de utopías»; «utopista me quedó –continúa– y acepto el título con todas las consecuencias y responsabilidades que lleva consigo».<sup>3</sup>

Sensible a las comparaciones, tenía Garrido el orgullo que muchos socialistas han ido perdiendo con el tiempo:

<sup>3</sup> Fernando Garrido, «El socialismo y la democracia ante sus adversarios», en *La Federación y el socialismo*, edición de J. Maluquer de Motes, Los Libros de Maldoror, Barcelona, 1973.

Cuando tantos aspiran al título de salvadores de la religión, del trono, de la propiedad, etc. y a mí me echen encima, como un sambenito, como una marca de reprobación, el de utopista o soñador de imposibles, después de meditarlo maduramente, me decido a quedarme con él, prefiriéndole a todos esos otros, que, pretensos hombres sensatos, de orden, de Estado y de tantas otras cosas respetables, usan como disfraces en carnaval.<sup>4</sup>

Claro es que para que un socialista admita con orgullo ser llamado utópico o utopista tiene, en primer lugar, que estar discutiendo con realistas conservadores de

**La acepción peyorativa de la utopía se impuso a partir de 1848 entre los partidarios de la transformación social radical**

las relaciones de propiedad, y no tiene, en segundo lugar, que haber usado *sus cosas respetables*, sus principios, sus ideales, como se usan los disfraces en carnaval. Observación esta que es menos trivial de lo que puede parecer a primera vista, pues ha sido precisamente el cambio de interlocutor, por una parte, y la constatación de que algunos de los llamados socialistas acabaron aceptando el orden

social existente lo que llevó a imponer el uso predominante de la acepción peyorativa de la utopía, a partir de 1848, también entre los partidarios de la transformación social radical. Tales son, en efecto, algunos de los motivos que Marx y Engels aducirán en el *Manifiesto comunista* para argumentar el paso de la utopía a la ciencia en la representación socialista del mundo contemporáneo.<sup>5</sup>

3

Se puede decir que la utopía socialista moderna tiene su principio, todavía muy minoritario, en las corrientes radicales operantes durante la Revolución Francesa de 1789. La insatisfacción ante lo hecho y el deseo de ir más allá en la oposición al antiguo régimen fueron razones a favor del igualitarismo y del socialismo expresado recurrentemente en los años del cambio de siglo. La idea de que pretendiendo materializar los ideales de la libertad, la igualdad y la fraternidad se ha contribuido a la extensión de la sociedad mercantil y a la imposición de otra forma de despotismo aparece, primero como un cabo suelto, casi perdido entre las euforias bonapartistas, y luego como una convicción compartida por los revolucionarios críticos. En todo caso, si la existencia de ir más allá del reconocimiento

<sup>4</sup> *Ibidem*

<sup>5</sup> Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto Comunista*, en OME-9, Grijalbo, Barcelona, 1978.

formal de la igualdad de derechos caracterizaba ya el temprano *Manifiesto de los iguales* dado a conocer por Babeuf en 1797, el desasosiego ante lo existente, lo que con el tiempo conoceríamos como *malestar en la cultura*, domina los panfletos editados por Charles Fourier en la primera década del siglo XIX.

Precisamente la obra de Fourier representa, tal vez mejor que ninguna otra, la dualidad característica del pensamiento utópico moderno en estado puro: radicalidad en la crítica de la cultura o civilización burguesa (hasta un punto que difícilmente ha vuelto a ser alcanzado más tarde) y minuciosidad, que a veces llega hasta la pedantería, en la previsión de cada uno de los detalles de la sociedad futura. Lo mejor de Fourier para la sensibilidad actual no es, desde luego, su puntillosa descripción de los caracteres psíquicos que han de darse en la población de cada una de las “falanges” que ocuparán los “falansterios” de la sociedad del futuro, en la que a lo sumo encontraremos aciertos poéticos que impresionaron en su tiempo a Walter Benjamin, sino, sobre todo, su crítica de la forma que el mal social estaba adoptando en la sociedad mercantilizada de su época. En un folleto casi desconocido hasta hace veinte años —momento en que, por influjo de la rebelión del 68 se produjo la recuperación del fourierismo—, que lleva por título *Égarment de la raison démontré par les ridicules des sciences incertaines*, Charles Fourier ponía el dedo en una de las llagas del sistema, cuya crítica ha alimentado desde entonces, sin interrupción, el pensamiento socialista: la “conversión del vicio en sistema razonado” como consecuencia de la universal extensión del espíritu comercial.

Con más fuerza que ningún otro de los pensadores socialistas Fourier denunció el efecto perverso que para la organización de los hombres en sociedad tiene la mercantilización universal que es característica de la civilización burguesa; un efecto que resulta apreciable, según él, desde el triunfo de la revolución de 1789:

Durante el transcurso del siglo XVIII las ciencias políticas y morales han mantenido hasta muy tarde las antiguas opiniones que condenaban el comercio al desprecio, como testimonia el espíritu que reinaba en Francia en 1788. En aquel tiempo los escolares, en sus disputas y sus invectivas, llamaban algunas veces a sus adversarios *hijo de comerciante*, y era la injuria más cruel hasta que, en 1789, los comerciantes se transformaron de repente en semidioses, porque toda la filosofía empezó a ponerse de su parte y a exaltar a los vulgares como instrumentos útiles a sus designios.

Así, Mirabeau, para popularizarse, imaginó abrir una tienda con el letrero: *Mirabeau, comerciantes de telas*, y pluguiera a Dios que nunca fue otra cosa.<sup>6</sup>

La insatisfacción de Fourier ante las consecuencias de la revolución de 1789, su desencanto por el ascenso del mercantilismo, no debe ser confundido con añoranza del Antiguo Régimen en los distintos aspectos de la organización social; aunque no siempre expresado con la claridad suficiente, en este desencanto toma cuerpo, una vez más, la vieja convicción de que la sociedad del futuro que se propone habrá de conservar o de recuperar la vieja dignidad de los hombres anterior a la mercantilización de todo lo divino y lo humano, la vieja moralidad cantada por los filósofos de la antigüedad clásica. No en balde una de las quejas principales de Fourier en ese contexto se refiere a la progresiva sustitución de «las banderas del Pórtico y del Liceo», que un día levantarán los filósofos clásicos, por «las escuelas de comercio y las sociedades de amigos del comercio». Pero no es la simple sustitución de los filósofos por los economistas en la formación de la opinión pública de la primera década del siglo XIX, agudamente observada también, lo que le preocupaba mayormente a nuestro socialista. Pues Fourier no confió nunca en el papel de guía de los filósofos a la hora de construir la sociedad socialista alternativa. También sobre esto dejó escritos pasos inequívocos, como el siguiente:

Para salir de esta fase [de mercantilización de la civilización], ya sea con la liberación de las mujeres, ya sea con la liberación de los industriales, que necesitarían guías que no fueran los filósofos; he observado que estos están demasiado despreocupados con respecto a los industriales, y son demasiado tiránicos con las mujeres.<sup>7</sup>

No es, pues, mera añoranza del filosofar especulativo frente a la “ciencia” de los economistas lo que mueve en este caso a la denuncia de los males de la civilización mercantil. Es más bien el *proceso de mercantilización constante de las ciencias*, en el que participan los viejos filósofos, lo que preocupa a Fourier, el considerar que con ello se está retrasando al tránsito a la nueva fase histórica en la cual alcanzarán su liberación las dos categorías que están en peor situación en las sociedades capitalistas mercantilizadas: las mujeres y los trabajadores de la industria. En esto, como en tantos otros aspectos de la crítica a la civilización bur-

---

<sup>6</sup> Charles Fourier, *L'égarément de la raison démontré par les ridicules des sciences incertaines*, en *L'ordre subversif*, Aubier-Montaigne, París, 1972 (Traducción castellana: *El extravío de la razón* Grijalbo, Barcelona, 1974).

<sup>7</sup> *Ibidem*.

guesa, Fourier fue un adelantado y un analista incomparable. Vio como nadie en su tiempo la función económica del colonialismo (“las colonias heterózonas”, como las llama en *El extravío de la razón*) en el proceso de mercantilización de las relaciones humanas, la vinculación de la ciencia al comercio y la principal circunstancia por la cual la vieja filosofía estaba pasando a un segundo plano en relación con la economía:

Una circunstancia cegó a los filósofos: la enormidad y rapidez de las antiguas fortunas comerciales, la independencia unida a este estado, el aire de alta especulación extendido sobre las viles maniobras que el más simple de los hombres pudo concebir y dirigir en menos de un año, el fausto de los especuladores que rivalizaban con los grandes del Estado, todo ese esplendor cegó a los sabios obligados a tantas vigiliias y a tantas intrigas antes de ganar algunos escudos; se aturdieron por el aspecto de estos Plutones comerciales: duraron entre la adulación y la crítica; pero el paso del oro inclinó la balanza y los sabios se convirtieron definitivamente en servidores de los comerciantes.<sup>8</sup>

No se trata, por tanto, de una mera sustitución entre dos categorías de creadores de opinión –filósofos y economistas– sino propiamente de una conversión progresiva que, al afectar al conjunto social del capitalismo mercantil, cambia también los intereses y las preocupaciones de los viejos filósofos, de los viejos sabios. Vale la pena detenerse un momento en esto, porque al desplazamiento desde la filosofía a la economía de buena parte de los pensadores socialistas de la generación siguiente a la de Fourier pone de manifiesto la importancia del tema. La evolución intelectual de Karl Marx, quien en los años cuarenta daría prioridad a las lecturas de economía política sobre su formación filosófica inicial, habla en el mismo sentido. Y ahí radica precisamente el núcleo racional de lo que Engels llamó el paso de la utopía a la ciencia en la concepción socialista; no en la aspiración equívoca –y epistemológicamente inmantenible– a un socialismo *científico*, como se pretende a veces, sino en la utilización de los conocimientos de la ciencia económica para *reforzar racionalmente* la tendencia de los de abajo hacia la sociedad socialista. La comparación entre el talento de Fourier, al expresar su desprecio

**El paso de la utopía a la ciencia radica en el desplazamiento desde la filosofía a la economía de los socialistas**

<sup>8</sup> *Ibidem*.

por los economistas y por los viejos filósofos que cambian de campo, y el juicio de Marx sobre el «cinismo científico» de los padres fundadores de la economía política es de suma importancia para comprender la evolución del pensamiento socialista en este punto. Fourier incluye la crítica a los economistas en la más general denuncia de la subordinación de los sabios a los comerciantes en el proceso de mercantilización de los saberes; Marx distingue entre el lado estrictamente científico del pensamiento económico y el sometimiento de buena parte de los economistas a los intereses comerciales y burgueses (de ahí que el análisis macroeconómico propuesto para desvelar las leyes del desarrollo capitalista no se haya llamado economía política sino precisamente *crítica* de la economía política).

En suma, de aquella inicial preocupación fourierista por el lado más negativo de este proceso de la civilización comercial que conduce a la mercantilización de los saberes (empezando por la economía en tanto que *ciencia social* de la época) queda en Marx lo que se llamó con propiedad *crítica* de la economía política; la cual, a su vez, tiene dos partes: una primera, que escapa a las preocupaciones de Fourier, y que en lo esencial consiste en considerar que, *en su forma clásica*, la economía política era insuficiente para explicar el desarrollo del sistema capitalista por razones puramente metodológicas o de orden cognoscitivo; y una segunda parte –más en concordancia con lo que preocupaba a Fourier– en la que se denuncia el que aquella ciencia se hallara todavía demasiado atada a los intereses de la clase burguesa en cuyo marco había nacido.

A lo largo de la obra de Marx es posible encontrar ejemplos que muestran que hubo cierta oscilación entre estas dos formas de argumentación crítica referidas al *cinismo científico* de los primeros economistas; unas veces se pone el acento crítico en el cinismo, y otras en la supuesta potencialidad científica de la economía política tal como fue establecida por Smith y por Ricardo. Pero en comparación con la manera de argumentar que tenía Fourier hay una diferencia clara: en Marx no solo ha desaparecido toda ambigüedad acerca de la supuesta superioridad del discurso moral y especulativo de los filósofos, sino que además se resalta el aspecto aprovechable y desarrollable de la nueva ciencia económica; de manera que, dialécticamente reformada, o, mejor aún, complementada por el método de Hegel y con la intención político-social emancipadora que no tuvo en Smith y Ricardo, esta misma economía política, entendida ahora como crítica de lo existente puede llegar a convertirse precisamente *en la ciencia* que ha de permitir probar

que el socialismo no es una pasión inútil de los desheredados sino algo necesario y posible. Tal es la sustancia de la racionalización del ideal socialista por Marx.

## 4

La vulgarización del marxismo que empieza con el viejo Engels —una vulgarización tan vinculada, por lo demás, a ese complejo fenómeno social que es el de que las ideas nuevas prenden en las mayorías hasta convertirse en una fuerza cultural— acostumbró a presentar esta diferencia a la que nos hemos referido aquí como si se tratase de un tránsito sin retorno de la utopía a la ciencia. Del socialismo utópico al socialismo científico: tal habría sido la aportación de Marx. De acuerdo con esta versión vulgarizada de la relación de la obra de Marx y la de sus antecesores socialistas (Fourier, Owen y Cabet, principalmente) los *utópicos* se habrían limitado a la denuncia moral de los males del capitalismo; al haber escrito en una época en la que no habían madurado todavía las contradicciones internas al sistema, habrían tenido que limitarse a imaginar la sociedad alternativa en formas fantásticas o, en el mejor de los casos, a proponer experiencias limitadas, para dar ejemplo, que siempre se saldaron con un fracaso. El cambio de fase que se produjo en 1848, cuando el proletariado industrial empieza a actuar como sujeto histórico revolucionario consciente de sí mismo, de su función y de sus posibilidades —sigue diciendo esta misma versión—, puso las contradicciones para hacer del socialismo una *ciencia*. Y esto es precisamente lo que habría logrado Marx al explicar las *leyes de desarrollo* de la sociedad capitalista y mostrar cómo la agudización de las contradicciones entre el mantenimiento y la apropiación privada de los medios de producción y el crecimiento de las fuerzas productivas tenía que conducir inexorablemente a la crisis del sistema y a su sustitución por una sociedad igualitaria, colectivista.

He discutido otras veces la exageración de este punto de vista sobre la relación entre utopía y ciencia en el pensamiento socialista, así como sus consecuencias negativas en las dos grandes corrientes en que se dividió la tradición marxista desde la Primera Guerra Mundial.<sup>9</sup> En sustancia, esa exageración se debe a un uso positivista del concepto de ciencia con el consiguiente desprecio de los aspectos éticos o morales que hubo en el marxismo de Marx. No voy a incidir aquí en la crítica del marxismo científicista. Pero, puesto que justamente ahora se está

<sup>9</sup> Francisco Fernández Buey, *Contribución a la crítica del marxismo científicista*, Ediciones de la Universidad, Barcelona, 1985.

viviendo otra de esas fases en las que los marxistas académicos fingen creer que la obra científica de Marx significó *el fin de la moralidad*, sí que querría dejar claro, al menos, que la vinculación unilateral de la inspiración ética al socialismo utópico y de la vocación científica al socialismo *superior*, representado por el marxismo, es indefendible con criterios histórico-críticos. Hace ya tiempo que marxólogos como Maximilien Rubel e historiadores como Gian Mario Bravo llamaron la atención sobre esto. El propio Bravo rompió con la tradición marxista vulgar al negarse a denominar utópicos, en una excelente reconstrucción histórica, a los socialistas que precedieron a Marx.<sup>10</sup>

En realidad, la aspiración a hacer ciencia de lo social es algo que encontramos lo mismo en Marx que en los mal llamados utópicos; y, por otra parte, la obra de Marx pierde mucho de su pregnancia, del interés que el clásico tiene todavía para el lector de este final de siglo, cuando se oculta la enorme cantidad de pasos moralistas y proféticos que la recorren. Pero es verdad que *entre la aspiración a hacer*

**Entre la aspiración  
a hacer ciencia social y  
hacerla propiamente  
hay grados**

*ciencia social y hacerla propiamente hay grados.* Sin necesidad de contraponer esquemáticamente pensamiento utópico y pensamiento científico al lector de hoy no tiene dificultades en admitir la superioridad de la argumentación de Marx sobre la de Fourier, Owen o Cabet en cosas tocantes al análisis de la sociedad capitalista o relativas a lo que en

aquellos tiempos podía pensarse que sería la sociedad del futuro. Más allá del homenaje intelectual que hay que seguir rindiendo a ciertas iluminaciones geniales de Fourier y de Cabet, a la constancia de Owen o a la maravillosa imaginación organizativa de Blanqui, ningún lector atento puede dejar de reconocer *la diferencia* entre esto y la solidez argumentativa de *El Capital*.

Y, sin embargo, la idea del tránsito *sin retorno* de la utopía a la ciencia en el pensamiento socialista es indefendible entre otras cosas porque los conceptos mismos de *ciencia* y de *utopía* son históricos. Se ha dicho ya algo sobre el concepto de utopía. Conviene quitar ahora algunos velos que cubren el concepto de ciencia en relación con el socialismo. El concepto de ciencia es una construcción histórica que ha ido variando a lo largo del tiempo. En este sentido es útil recordar algo que mostró Manuel Sacristán en uno de los más interesantes ensayos del marxismo

<sup>10</sup> Gian Mario Bravo, *Los socialistas premarxistas*, Ariel, Barcelona, 1973; Maximilien Rubel, «Le communisme. De l'utopie a la mythologie», *Cahiers de l'ISEA*, tomo IV, núm. 11, noviembre de 1970.

hispanico, a saber: que la visión que Marx tuvo de la ciencia fue particularísima. Esta visión difiere en efecto, no solo de la que puede tener un científico o un filósofo de la ciencia normalizada en la actualidad, sino también –y eso es importante– de la que tenían muchos de sus contemporáneos, así como, desde luego, de la noción de ciencia que podemos encontrar habitualmente en las socialistas que la precedieron.<sup>11</sup>

En la obra de Marx se alternan y superponen tres conceptos de ciencia. En primer lugar, la consideración de la ciencia como *crítica* social y cultural; en esta acepción, que aparece sobre todo en los ensayos de juventud pero que se mantendrá en las obras de madurez, ciencia se opone a dogmatismo e ideología, a falsa conciencia, a toda representación inauténtica del mundo y de la sociedad por confundir los propios intereses y deseos con la realidad. Oponiéndose precisamente a la falsa conciencia y ateniéndose a esta acepción de ciencia como *crítica*, Marx escribía a Ruge en 1843 que la nueva tendencia socialista tiene que criticar sin contemplaciones –es decir, sin asustarse de sus consecuencias, ni de entrar en conflicto con los poderes establecidos– todo lo existente. Ciencia, en esta primera acepción (que sería recogida y privilegiada por los principales exponentes de la escuela de Frankfurt ya en nuestro siglo), puede equipararse a *filosofía mundanizada*, que no se pretende en posesión de verdades absolutas, sino que tiene como objetivo encontrar al mundo nuevo a partir de la crítica del viejo. Es la acepción de *ciencia* más próxima a la de la mayoría de los teóricos del socialismo, empezando por los antecesores de Marx llamados utópicos.

Pero hay una segunda acepción de *ciencia* en Marx que tiene un origen hegeliano y romántico, y que enlaza con la *Naturphilosophie* alemana. Es la Ciencia con mayúscula, globalizadora y generalista, también llamada *dialéctica*; ciencia de esencias que se propone captar la realidad en su despliegue, en su desarrollo, en su evolución. Marx discutió mucho con Proudhon sobre la forma de la ciencia entendida en este sentido, así como sobre su aplicación concreta al conocimiento de la realidad económico-social. La ciencia, así entendida, como *dialéctica*, incluye a la concepción del mundo, es punto de vista sobre la realidad natural y social, no solo análisis. Por tal razón, porque la ciencia así entendida *no es neutral* en cuestiones ético-políticas, pudo escribir Marx, en un paso célebre, algo que siempre resulta llamativo para las personas acostumbradas a usar el concepto de ciencia en su

<sup>11</sup> Manuel Sacristán, «El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia», *mientras tanto*, núm. 2, enero/febrero de 1980.

acepción más habitual: que dialéctica *racionalizada*, es decir, expurgada de las incrustaciones idealistas hegelianas, es un «escándalo y un horror para la burguesía».

Pero también aparece en la obra de pensadores como Marx la acepción más corriente de la palabra *ciencia*, la que se ha ido imponiendo en el último siglo por influencia anglosajona; la ciencia como *análisis reductivo* practicado por vía inductivo-deductiva o hipotético deductiva, como suele decirse. No hay duda de que, con independencia de sus declaraciones, a veces grandilocuentes, sobre la superioridad de la Ciencia a la alemana, de la ciencia como dialéctica, fue el análisis reductivo aplicado a lo económico-social lo que permitió a Marx en la principal de sus obras una comprensión racional particularmente apropiada de la evolución del capitalismo. Por eso algunos autores actuales se han propuesto, con buen acuerdo, la interesante tarea de *reconstruir analíticamente* la obra marxiana, esto es, liberándola de filosofemas declamatorios, con el propósito de hacerla más comprensible. Lo cierto es, sin embargo, que la superposición de las tres nociones de un concepto de ciencia en Marx sumamente amplio, omniabarcante en sus objetivos y casi arquitectónico en su forma, tan redondo y ambicioso que algunos autores no han dudado de equipararlo al viejo concepto de metafísica. Se comprende, en cualquier caso, que con un concepto de ciencia como este a Marx le hayan parecido peyorativamente utópicas tantas de las construcciones de sus antecesores. Al fin y al cabo, hasta la obra de Darwin –el más apreciado por él entre los naturalistas de su época–, ejemplo evidente donde los haya de *ciencia normal* en la acepción anglosajona de la palabra, le parecía tosca, pesada y poco adecuada metodológicamente. Si esto último fue dicho en *El origen de las especies*, obra que, según Marx, confirmaba las principales tesis del materialismo histórico, ¿no es comprensible que el fervor de Moses Hess o las iluminaciones de Fourier hayan sido consideradas, con la misma exigencia, simpáticas fantasías o especulaciones sugerentes?

Teniendo en cuenta, pues, las diferencias que históricamente ha habido en el uso del concepto de *ciencia* y el cambio de orientación que se produjo en 1848 en torno a la noción de *utopía*, se puede concluir ahora este punto con la afirmación de que entre utopía y ciencia en la representación socialista de la sociedad durante el siglo XIX ha habido continuidad y ruptura. La continuidad aparece, en términos generales, en la constante consideración del socialismo –desde Fourier a Marx y desde Hess a Morris– como la *pasión razonada* de los de abajo. Esta continuidad predo-

mina también cuando nos fijamos en los principales aspectos de la sociedad capitalista que han sido fijados en los principales aspectos de la sociedad capitalista que han sido objeto de crítica por las distintas corrientes socialistas, o en los principales rasgos político-jurídicos de la sociedad que, desde este punto de vista, se postula para el futuro. La ruptura entre los socialismos anteriores y posteriores a 1848, como se anuncia ya en el *Manifiesto comunista*, es una consecuencia de la concreción analítica, por un lado, y de la precisión programática, por otro. La acentuación de la intención científica es, también en este caso, consciencia de la necesidad de ser más concretos en el análisis de lo que hay y más precisos, o sea, menos ambiguos y equívocos, acerca de la forma en que se cree que ha de materializarse el ideal. Pero la aspiración a la fundamentación científica del programa socialista no es ajena a los cambios que se iban produciendo en el marco cultural; no es solo consecuencia de la consciencia de pensadores de Marx, es también adaptación del propio lenguaje a la mentalidad positivista que se fue haciendo dominante en las sociedades europeas.

Cuando se atiende a estos distintos factores es posible darse cuenta de que durante siglo y medio se ha producido una recurrente –a veces abierta y en ocasiones soterrada– polémica sobre el sentido positivo o negativo no solo de la utopía sino también de la ciencia de lo social.

Esta polémica determinó en gran parte cuándo la representación socialista de la sociedad iba a poner el acento en la continuidad y cuándo en la ruptura. Es obvio, sin embargo, que la aceptación de la ciencia se ha ido haciendo en nuestras sociedades menos problemática que la aceptación de la utopía. La prueba de ello es que hace ya mucho tiempo que esta palabra no puede usarse ya en la acepción positiva, por parte del movimiento emancipatorio, sin algún adjetivo que matice su sentido. Por eso se habla habitualmente de utopía *concreta*, siguiendo una norma establecida por Horkheimer y desarrollada por Bloch para matizar la diferencia entre la vieja utopía anterior al socialismo “científico” y la nueva utopía consciente de la derrota de ese mismo socialismo. No es tan habitual, en cambio, adjetivar el concepto de ciencia, a pesar de los temores fundados que ciertas líneas de investigación científica producen en la actualidad entre las gentes que siguen siendo partidarias del socialismo.

La principal conclusión que, en mi opinión, puede extraerse de lo dicho hasta aquí es que, en la nueva fase de aceptación positiva de la utopía que empieza a vivirse

en Europa desde el hundimiento de los irreales pseudosocialismos en la Europa oriental, aquella no se opone ya necesariamente a la ciencia, aunque esta tampoco es vista como un salto definitivo y *sin retorno* a un ámbito completamente nuevo. No hay paso sin retorno de la utopía a la ciencia en la representación socialista de la sociedad. Y no lo hay porque las mediaciones entre el análisis científico de la forma contemporánea del mal social y la decisión de transformar la sociedad en un sentido igualitario son muchas, y no todas susceptibles, a su vez, de análisis científico. Por eso podía escribir el viejo Lukács, en 1967, que los socialistas de entonces tenían ante sí tareas parecidas a las de gentes como Fourier y otros utópicos del primer tercio del siglo pasado. Tras la enésima comprobación de que los hombres hacen la historia, pero en circunstancias que no pueden elegir, una pregunta flota en el ambiente: ¿y si la utopía, entendida como ideal igualitario, fuera la hipótesis que de verdad mueve el pensamiento en las ciencias sociales e históricas en tiempos malos?