

DEFENSA DEL MARXISMO

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

I

Henri de Man y la “Crisis” del Marxismo

EN un volumen que tal vez ambiciona la misma resonancia y divulgación de los dos tomos de **La Decadencia de Occidente**, de Spengler, Henri de Man se propone —traspasando el límite del empeño de Eduardo Bernstein hace un cuarto de siglo— no sólo la “revisión” sino la “liquidación” del marxismo.

La tentativa, sin duda, no es original. El marxismo sufre desde fines del siglo XIX —esto es desde antes de que se iniciara la reacción contra las características de ese siglo racionalista, entre las cuales se le cataloga— las acometidas, más o menos documentadas o intuitivas, de profesores universitarios, herederos del rencor de la ciencia oficial contra Marx y Engels, y de militantes heterodoxos, disgustados del formalismo de la doctrina del partido. El profesor Charles Andler pronosticaba, en 1897, la “disolución” del marxismo y entretenía a sus oyentes, en la cátedra, con sus divagaciones eruditas sobre ese tema. El profesor Masaryk, ahora Presidente de la República Checoslovaca, diagnosticó, en 1898, la “crisis del marxismo”, y esta frase, menos extrema y más universitaria que la de Andler, tuvo mejor fortuna. Masaryk acumuló, más tarde, en seiscientas páginas de letra gótica, sus sesudos argumentos de sociólogo y filósofo sobre el Materialismo Histórico, sin que su crítica pedante que, como se lo probaron en seguida varios comentaristas, no así el sentido de la doctrina de Marx, socavase mínimamente los cimientos de ésta. Y Eduardo Bernstein, insigne estudioso de Economía, procedente de la escuela social-democrática, formuló en la misma época su tesis revisionista, elaborada con datos del desarrollo del capitalismo, que no confirmaban las previsiones de Marx respecto a la concentración del capital y la depauperación del proletariado. Por su carácter económico, la tesis de Bernstein halló más largo eco que la de los profesores Andler y Masaryk; pero ni Bernstein ni los demás “revisionistas” de su escuela, consiguieron expugnar la ciudadela del marxismo. Bernstein, que no pretendía suscitar una corriente secesionista, sino reclamar la consideración de circunstancias no previstas por Marx, se mantuvo dentro de la social-democracia alemana, más dominada entonces, de otro lado, por el espíritu reformista de Lasalle que por el pensamiento revolucionario del autor de **El Capital**.

No vale la pena enumerar otras ofensivas menores, operadas con idénticos o análogos argumentos o circunscritas a las relaciones del marxismo con una ciencia dada, la del derecho verbigracia. La herejía es indispensable para comprobar la salud del dogma. Algunas han servido para estimular la actividad intelectual del socialismo, cumpliendo una oportuna función de reactivos. De otras, puramente individuales, ha hecho justicia implacable el tiempo.

La verdadera revisión del marxismo, en el sentido de renovación y continuación de la obra de Marx, ha sido realizada, en la teoría y en la práctica, por otra categoría de intelectuales revolucionarios. Georges Sorel, en estudios que separan y distinguen lo que en Marx es esencial y sustantivo, de lo que es formal y contingente, representó en los primeros decenios del siglo actual, más acaso que la reacción del sentimiento clasista de los sindicatos, contra la degeneración evolucionista y parlamentaria del socialismo, el retorno a la concepción dinámica y revolucionaria de Marx y su inserción en la nueva realidad intelectual y orgánica. A través de Sorel, el marxismo asimila los elementos y adquisiciones sustanciales de las corrientes filosóficas posteriores a Marx. Superando las bases racionalistas y positivistas del socialismo de su época, Sorel encuentra en Bergson y los pragmatistas ideas que vigorizan el pensamiento socialista, restituyéndolo a la misión revolucionaria de la cual lo había gradualmente alejado el aburguesamiento intelectual y espiritual de los partidos y de sus parlamentarios, que se satisfacían, en el campo filosófico, con el historicismo más chato y el evolucionismo más pálido. La teoría de los mitos revolucionarios, que aplica al movimiento socialista la experiencia de los movimientos religiosos, establece las bases de una filosofía de la revolución, profundamente impregnada de realismo psicológico y sociológico, a la vez que se anticipa a las conclusiones del relativismo contemporáneo, tan caras a Henri de Man. La reivindicación del sindicato, como factor primordial de una conciencia genuinamente socialista y como institución característica de un nuevo orden económico y político, señala el renacimiento de la idea clasista sojuzgada por las ilusiones democráticas del período de apogeo del sufragio universal, en que retumbó magnífica la elocuencia de Jaurés. Sorel, esclareciendo el rol histórico de la violencia, es el continuador más vigoroso de Marx en ese período de parlamentarismo social-democrático, cuyo efecto más evidente fue, en la crisis revolucionaria post-bélica, la resistencia psicológica e intelectual de los líderes obreros a la toma del poder a que los empujaban las masas. **Las reflexiones sobre la violencia** parecen haber influido decisivamente en la formación mental de dos caudillos tan antagónicos como Lenin

y Mussolini. Y Lenin aparece, incontestablemente, en nuestra época como el restaurador más enérgico y fecundo del pensamiento marxista, cualesquiera que sean las dudas que a este respecto desgarran al desilusionado autor de **Más allá del Marxismo**. La revolución rusa constituye, acéptenlo o no los reformistas, el acontecimiento dominante del socialismo contemporáneo. Es en ese acontecimiento, cuyo alcance histórico no se puede aún medir, donde hay que ir a buscar la nueva etapa marxista.

En **Más allá del Marxismo** Henri de Man, por una suerte de imposibilidad de aceptar y comprender la revolución, prefiere recoger los malos humores y las desilusiones de post-guerra, del proletariado occidental, como expresión del estado presente del sentimiento y de la mentalidad socialistas. Henri de Man es un reformista desengañado. El mismo cuenta, en el prólogo de su libro, cómo las decepciones de la guerra destrozaron su fe socialista. El origen de su libro, está, sin duda, en «*el abismo, cada vez más profundo, que lo separaba de sus antiguos correligionarios marxistas convertidos al bolchevismo*». Desilusionado de la praxis reformista, de Man —discípulo de los teóricos de la social-democracia alemana, aunque el ascendiente de Jaurés suavizara sensiblemente su ortodoxia— no se decidió, como los correligionarios de quienes habla, a seguir el camino de la revolución. La “liquidación del marxismo”, en que se ocupa, representa ante todo su propia experiencia personal. Esa “liquidación” se ha operado en la conciencia de Henri de Man, como en la de otros muchos socialistas intelectuales, que con el egocentrismo peculiar a su mentalidad, se apresuran a identificar con su experiencia el juicio de la historia.

De Man ha escrito, por esto, deliberadamente podríamos decir, un libro derrotista y negativo. Lo más importante de **Más allá del Marxismo** es, indudablemente, su crítica de la política reformista. El ambiente en el cual se sitúa, para su análisis de los móviles e impulsos del proletariado, es el ambiente mediocre y pasivo en el cual ha combatido: el del sindicato y el de la social-democracia belgas. No es, en ningún momento, el ambiente heroico de la Revolución que, durante la agitación post-bélica, no fue exclusivo de Rusia, como puede comprobarlo cualquier lector de estas líneas en las páginas rigurosamente históricas, periodísticas —aunque el autor mezcle a su asunto un ligero elemento novelesco— de **La Senda Roja**, de Alvarez del Vayo. De Man ignora y elude la emoción, el **pathos**¹ revolucionario. El propósito de liquidar y superar el marxismo, lo ha conducido a una crítica minuciosa de un

¹Pasión violenta

medio sindical y político que no es absolutamente, en nuestros días, el medio marxista. Los más severos y seguros estudiosos del movimiento socialista constatan que el rector efectivo de la social-democracia alemana, a la que teórica y prácticamente se siente tan cerca de Man, no fue Marx sino Lassalle. El reformismo lassalliano se armonizaba con los móviles y la praxis empleados por la social-democracia en el proceso de su crecimiento, mucho más que el revolucionarismo marxista. Todas las incongruencias, todas las distancias que de Man observa entre la teoría y la práctica de la social-democracia tedesca, no son, por ende, estrictamente imputables al marxismo, sino en la medida que se quiera llamar marxismo a algo que había dejado de serlo casi desde su origen. El marxismo activo, viviente, de hoy, tiene muy poco que ver con las desoladas comprobaciones de Henri de Man que deben preocupar, mas bien, a Vandervelde y demás políticos de la social-democracia belga, a quienes, según parece, su libro ha hecho tan profunda impresión.

II

La Tentativa Revisionista de “Más allá del Marxismo”

HA habido siempre entre los intelectuales del tipo de Henri de Man una tendencia peculiar a aplicar, al análisis de la política o de la economía, los principios de la ciencia más en boga. Hasta hace poco la biología imponía sus términos a especulaciones sociológicas e históricas con un rigor impertinente y enfadoso. En nuestra América tropical, tan propensa a ciertos contagios, esta tendencia ha hecho muchas víctimas. El escritor cubano Lamar Schweyer, autor de una **Biología de la Democracia**, que pretende entender y explicar los fenómenos de la democracia latinoamericana sin el auxilio de la ciencia económica, puede ser citado entre estas víctimas. Es obvio recordar que esta adaptación de una técnica científica a temas que escapan a su objeto, constituye un signo de diletantismo intelectual. Cada ciencia tiene su método propio y las ciencias sociales se cuentan entre las que reivindican con mayor derecho esta autonomía.

Henri de Man representa, en la crítica socialista, la moda de la psicología y del psicoanálisis. La razón más poderosa de que el marxismo le parezca una concepción retrasada y ochocentista reside, sin duda, en su disgusto de sentirlo anterior y extraño a los descubrimientos de Freud, Jung, Adler, Ferenczi, etc. En esta inclinación se trasluce también su experiencia individual. El proceso de su reacción antimarxista es, ante todo, un proceso psicológico. Sería fácil explicar toda la génesis de **Más allá del Marxismo** psicoanalíticamente. Para esto, no urge internarse en las últimas etapas de la biografía del autor. Basta seguir, paso a paso, su propio análisis, en el cual se encuentra invariablemente en conflicto su desencanto de la práctica reformista y su recalcitrante y apriorística negativa a aceptar la concepción revolucionaria, no obstante la lógica de sus conclusiones acerca de la degeneración de los móviles de aquélla. En la subconsciencia de **Más allá del Marxismo** actúa un complejo. De otra suerte, no sería posible explicarse la línea dramáticamente contradictoria, retorcida, arbitraria de su pensamiento.

Esto no es un motivo para que el estudio de los elementos psíquicos de la política obrera no constituya la parte más positiva y original del libro,

que contiene, a este respecto, observaciones muy sagaces y buídas. Henri de Man emplea con fortuna en este terreno la ciencia psicológica, aunque extreme demasiado el resultado de sus inquisiciones, cuando encuentra el resorte principal de la lucha anticapitalista en un “complejo de inferioridad social”. Contra lo que de Man presupone, su psicoanálisis no obtiene ningún esclarecimiento contrario a las premisas esenciales del marxismo. Así, por ejemplo, cuando sostiene que “el resentimiento contra la burguesía obedece, más que a su riqueza, a su poder” no dice nada que contradiga la praxis marxista, que propone precisamente la conquista del poder político como base de la socialización de la riqueza. El error que se atribuye a Marx, al extraer de sus reivindicaciones sociales y económicas una tesis política —y Herin de Man se cuenta entre los que usan este argumento— no existe absolutamente. Marx colocaba la captura del poder en la cima de su programa, no porque subestimase la acción sindical, sino porque consideraba la victoria sobre la burguesía como hecho político. Igualmente inocua es esta otra aserción: *«Lo que impulsó a los obreros de la fábrica a la lucha defensiva, no fue tanto una disminución de salario como de independencia social, de alegría en el trabajo, de la seguridad en el vivir; era una tensión creciente entre las necesidades rápidamente multiplicadas y un salario que aumentaba muy lentamente y era, en fin, la sensación de una contradicción entre las bases morales y jurídicas del nuevo sistema de trabajo y las tradiciones del antiguo»*. Ninguna de estas comprobaciones disminuye la validez del método marxista que busca la causa económica “en último análisis”, y esto es lo que nunca han sabido entender los que reducen arbitrariamente el marxismo a una explicación puramente económica de los fenómenos.

De Man está enteramente en lo justo cuando reclama una mayor valoración de los factores psíquicos del trabajo. Es una verdad incontestable la que se resume en estas proposiciones: *«aunque nos dediquemos a una labor utilitaria, no ha cambiado nuestra disposición original que nos impulsó a buscar el placer del trabajo, expresando en él los valores psíquicos que nos son más personales»*; *«el hombre puede hallar la felicidad no solamente por el trabajo, sino también en el trabajo»*; *«hoy la mayor parte de la población de todos los países industriales se halla condenada a vivir mediante un trabajo que, aun creando más bienes útiles que antes, proporciona menos placer que nunca a los que trabajan»*; *«el capitalismo ha separado al productor de la producción: al obrero de la obra»*. Pero ninguno de estos conceptos es un descubrimiento del autor de **Más allá del Marxismo**, ni justifica en alguna forma una tentativa revisionista. Están expresados no sólo en la crítica del

taylorismo² y demás consecuencias de la civilización industrial, sino, ante todo, en la nutridísima obra de Sorel, que acordó la atención más cuidadosa a los elementos espirituales del trabajo. Sorel sintió, mejor acaso que ningún otro teórico del socialismo, no obstante su filiación netamente **materialista** —en la acepción que tiene este término como antagónico del de **idealista**— el desequilibrio espiritual a que condenaba al trabajador el orden capitalista. El mundo espiritual del trabajador, su responsabilidad moral, preocuparon al autor de **Reflexiones sobre la Violencia** tanto como sus reivindicaciones económicas. En este plano, su investigación continúa la de Le Play y Proudhon, tan frecuentemente citados en algunos de sus trabajos, entre los cuales el que esboza las bases de una teoría sobre el dolor testimonia su fina y certera penetración de psicólogo. Mucho antes de que el freudismo cundiera, Sorel reivindicó todo el valor del siguiente pensamiento de Renán: *«Es sorprendente que la ciencia y la filosofía, adoptando el partido frívolo de las gentes de mundo de tratar la causa misteriosa por excelencia como una simple materia de chirigotas, no hayan hecho del amor el objeto capital de sus observaciones y de sus especulaciones. Es el hecho más extraordinario y sugestivo del universo. Por una gatzmoñería que no tiene sentido en el orden de la reflexión filosófica, no se habla de él o se adopta a su respecto algunas ingenuas vulgaridades. No se quiere ver que se está ante el nudo de las cosas, ante el más profundo secreto del mundo»*. Sorel, profundizando, como él mismo dice, esta opinión de Renán, se siente movido *«a pensar que los hombres manifiestan en su vida sexual todo lo que hay de más esencial en su psicología; si esta ley psicoerótica ha sido tan descuidada por los psicólogos de profesión, ha sido en cambio casi siempre tomada en seria consideración por novelistas y dramaturgos»*.

Para Henri de Man es evidente la decadencia del marxismo por la poca curiosidad que, según él, despiertan ahora sus tópicos en el mundo intelectual, en el cual encuentran en cambio extraordinario favor los tópicos de psicología, religión, teosofía, etc. He aquí otra reacción del más específico tipo psicológico intelectual. Henri de Man probablemente siente la nostalgia de tiempos como los del proceso Dreyfus, en que un socialismo gaseoso y abstracto, administrado en dosis inocuas a la neurosis de una burguesía blanda y linfática, o de una aristocracia esnobista, lograba las más impresionantes

²Dase este nombre a la llamada “racionalización” de la producción en serie capitalista, con el objeto de obtener las máximas ventajas de la mano de obra proletaria. Su denominación procede de Federico Taylor.

victorias mundanas. El entusiasmo por Jean Jaurés, que colora de delicado galicismo su lassalliana —y no marxista— educación social-democrática, depende sin duda de una estimación excesiva y **tout á fait**³ intelectual de los sufragios obtenidos, en el gran mundo de su época, por el idelismo humanista del gran tribuno. Y la observación misma, que motiva estas nostalgias, no es exacta. No hay duda que la reacción fascista primero, y la estabilización capitalista y democrática después, han hecho estragos remarcables en el humor político de literatos y universitarios. Pero la Revolución rusa, que es la expresión culminante del marxismo teórico y práctico, conserva intacto su interés para los estudiosos. Lo prueban los libros de Duhamel y Dur-tain, recibidos y comentados por el público con el mismo interés que, en los primeros años del experimento soviético, los de H.G. Wells y Bertrand Russell. La más inquieta y valiosa falange vanguardista de la literatura francesa —el suprarrealismo— se ha sentido espontáneamente empujada a solicitar del marxismo una concepción de la revolución, que les esclareciera política e históricamente el sentido de su protesta. Y la misma tendencia asoma en otras corrientes artísticas e intelectuales de vanguardia, así de Europa como de América. En el Japón, el estudio del marxismo ha nacido en la universidad; en la China se repite este fenómeno. Poco significa que el socialismo no consiga la misma clientela que en un público versátil hallan el espiritismo, la metapsíquica y Rodolfo Valentino.

La investigación psicológica de Henri de Man, por otra parte, lo mismo que su indagación doctrinal, han tenido como sujeto el reformismo. El cuadro sintomático que nos ofrece, en su libro, del estado afectivo de la obrera industrial corresponde a su experiencia individual en los sindicatos belgas. Henri de Man conoce el campo de la reforma; ignora el campo de la Revolución. Su desencanto no tiene nada que ver con ésta. Y puede decirse que en la obra de este reformista decepcionado se reconoce, en general, el ánimo pequeño-burguesa de un país tapón, prisionero de la Europa capitalista, al cual sus límites prohíben toda autonomía de movimiento histórico. Hay aquí otro complejo y otra represión por esclarecer. Pero no será Henri de Man quien la esclarezca.

³Modismo francés que significa “a las claras”. Equivale a “evidentemente”.

III

La Economía Liberal y la Economía Socialista

NO se concibe una revisión —y menos todavía una liquidación— del marxismo que no intente, ante todo, una rectificación documentada y original de la economía marxista. Henri de Man, sin embargo, se contenta en este terreno con chirigotas, como la de preguntarse «*por qué Marx no hizo derivar la evolución social de la evolución geológica o cosmológica*», en vez de hacerla depender, en último análisis, de las causas económicas. De Man no nos ofrece ni una crítica ni una concepción de la economía contemporánea. Parece conformarse, a este respecto, con las conclusiones a que arribó Vandervelde en 1898, cuando declaró caducas las tres siguientes proposiciones de Marx: ley de bronce de los salarios, ley de la concentración del capital y ley de la correlación entre la potencia económica y la política. Desde Vandervelde, que como agudamente observaba Sorel no se consuela (ni aun con las satisfacciones de su gloria internacional), de la desgracia de haber nacido en un país demasiado chico para su genio, hasta Antonio Graziadei, que pretendió independizar la teoría del provecho de la teoría del valor, y desde Bernstein, líder del revisionismo alemán, hasta Hilferding, autor del **Finanzkapital**, la bibliografía económica socialista encierra una especulación teórica, a la cual el novísimo y espontáneo albacea de la testamentaría marxista no agrega nada de nuevo.

Henri de Man se entretiene en chicanear acerca del grado diverso en que se han cumplido las previsiones de Marx, sobre la descalificación del trabajo a consecuencia del desarrollo del maquinismo. «*La mecanización de la producción —sostiene de Man— produce dos tendencias opuestas una que descalifica el trabajo y otra que lo recalifica*». Este hecho es obvio. Lo que importa saber es la proporción en que la segunda tendencia compensa la primera. Y a este respecto de Man no tiene ningún dato que darnos. Únicamente se siente en grado de «*afirmar que por regla general las tendencias descalificadoras adquieren carácter al principio del maquinismo, mientras que las recalificadoras son peculiares de un estado más avanzado del progreso técnico*». No cree de Man que el taylorismo, que «*corresponde enteramente a las*

tendencias inherentes a la técnica de la producción capitalista, como forma de producción que rinda todo lo más posible con ayuda de las máquinas y la mayor economía posible de la mano de obra» imponga sus leyes a la industria. En apoyo de esta conclusión afirma que «en Norteamérica, donde nació el taylorismo, no hay una sola empresa importante en que la aplicación completa del sistema no haya fracasado a causa de la imposibilidad psicológica de reducir a los seres humanos al estado del gorila». Esta puede ser otra ilusión del teorizante belga, muy satisfecho de que a su alrededor sigan hormigueando tenderos y artesanos; pero dista mucho de ser una aseveración corroborada por los hechos. Es fácil comprobar que los hechos desmienten a de Man. El sistema industrial de Ford, del cual esperan los intelectuales de la democracia toda suerte de milagros, se basa como es notorio en la aplicación de los principios tayloristas. Ford, en su libro **Mi vida y mi obra**, no ahorra esfuerzos por justificar la organización taylorista del trabajo. Su libro es, a este respecto, una defensa absoluta del maquinismo, contra las teorías de psicólogos y filántropos. «El trabajo que consiste en hacer sin cesar la misma cosa y siempre de la misma manera constituye una perspectiva aterradora para ciertas organizaciones intelectuales. Lo sería para mí. Me sería imposible hacer la misma cosa de un extremo del día al otro; pero he debido darme cuenta que para otros espíritus, tal vez para la mayoría, este género de trabajo no tiene nada de aterrador. Para ciertas inteligencias, al contrario, lo temible es pensar. Para éstas, la ocupación ideal es aquélla en que el espíritu de iniciativa no tiene necesidad de manifestarse». De Man confía en que el taylorismo se desacredite, por la comprobación de que «determina en el obrero consecuencias psicológicas, de tal modo desfavorables a la productividad, que no pueden hallarse compensadas con la economía de trabajo y de salarios, teóricamente probable». Mas, en esta como en otras especulaciones, su razonamiento es de psicólogo y no de economista. La industria se atiene, por ahora, al juicio de Ford mucho más que al de los socialistas belgas. El método capitalista de racionalización del trabajo ignora radicalmente a Henri de Man. Su objeto es el abaratamiento del costo mediante el empleo de máquinas y obreros no calificados. La racionalización tiene, entre otras consecuencias, la de mantener, con un ejército permanente de desocupados, un nivel bajo de salarios. Esos desocupados, provienen, en buena parte, de la descalificación del trabajo por el régimen taylorista, que tan prematura y optimistamente de Man supone condenado.

De Man acepta la colaboración de los obreros en el trabajo de reconstrucción de la economía capitalista. La práctica reformista obtiene absolutamente

su sufragio. «*Ayudando al restablecimiento de la producción capitalista y a la conservación del estado actual —afirma— los partidos obreros realizan una labor preliminar de todo progreso ulterior*». Poca fatiga debía costarle, entonces, comprobar que entre los medios de esta reconstrucción, se cuenta en primera línea el esfuerzo por racionalizar el trabajo, perfeccionando los equipos industriales, aumentando el trabajo mecánico y reduciendo el empleo de mano de obra calificada.

Su mejor experiencia moderna la ha sacado, sin embargo, de Norteamérica, tierra de promisión, cuya vitalidad capitalista lo ha hecho pensar que «*el socialismo europeo, en realidad, no ha nacido tanto de la oposición contra el capitalismo, como entidad económica, como de la lucha contra ciertas circunstancias que han acompañado al nacimiento del capitalismo europeo; tales como la pauperización de los trabajadores, la subordinación de clases sancionada por las leyes, los usos y costumbres, la ausencia de democracia política, la militarización de los estados, etc.*» En los Estados Unidos el capitalismo se ha desarrollado libre de los residuos feudales y monárquicos. A pesar de ser ése un país capitalista por excelencia, «*no hay un socialismo americano que podamos considerar como expresión del descontento de las masas obreras*». El socialismo, en conclusión, viene a ser algo así como el resultado de una serie de taras europeas, que Norteamérica no conoce.

De Man no formula explícitamente este concepto, porque entonces quedaría liquidado no sólo el marxismo sino el propio socialismo ético que, a pesar de sus muchas decepciones, se obstina en confesar. Mas he aquí una de las cosas que el lector podría sacar en claro de su alegato. Para un estudioso serio y objetivo —no hablemos ya de un socialista— habría sido fácil reconocer en Norteamérica una economía capitalista vigorosa, que debe una parte de su plenitud e impulso a las condiciones excepcionales de libertad en que le ha tocado nacer y crecer, pero que no se sustrae, por esta gracia original, al sino de toda economía capitalista. El obrero americano es poco dócil al taylorismo. Más aún, Ford constata su arraigada voluntad de ascensión. Pero la industria yanqui dispone de obreros extranjeros, que se adaptan fácilmente a las exigencias de la taylorización. Europa puede abastecerla de los hombres que necesita para los géneros de trabajo que repugnan al obrero yanqui. Por algo, los Estados Unidos son un imperio; y para algo Europa tiene un fuerte saldo de población desocupada y famélica. Los inmigrantes europeos no aspiran, generalmente, a salir de maestros obreros, remarca Mr. Ford. De Man, deslumbrado por la prosperidad yanqui, no se pregunta al menos si el trabajador americano encontrará siempre las mismas posibilidades de elevación

individual. No tiene ojos para el proceso de proletarización, que también en Estados Unidos se cumple. La restricción de la entrada de inmigrantes no le dice nada.

El neo-revisionismo se limita a unas pocas superficiales observaciones empíricas, que no aprehenden el curso mismo de la economía, ni explican el sentido de la crisis post-bélica. Lo más importante de la previsión marxista —la concentración capitalista— se ha realizado. Social-demócratas como Hilferding, a cuya tesis se muestra más atento un político burgués como Caillaux (V. **Oú va la France?**⁴) que un teorizante socialista como Henri de Man, aportan su testimonio científico a la comportación de este fenómeno. ¿Qué valor tienen al lado del proceso de concentración capitalista, que confiere el más decisivo poder a las oligarquias financieras y a los trusts industriales, los menudos y parciales reflujos de manera escrupulosa registrados por un revisionismo negativo, que no se cansa de rumiar mediocre e infatigablemente a Bernstein, tan superior, en forma evidente, como ciencia y como mente, a sus presuntos continuadores?. En Alemania, acaba de acontecer algo en que deberían meditar con provecho los teorizantes empeñados en negar la relación de poder político y poder económico. El Partido Populista (**Deutsche Volkspartei**) castigado en las elecciones, no ha resultado, sin embargo, mínimamente disminuido en el momento de organizarse un nuevo ministerio. Ha parlamentado y negociado de potencia a potencia con el Partido Socialista, victorioso en los escrutinios. Su fuerza depende de su carácter de partido de la burguesía industrial y financiera; y no puede afectarla la pérdida de algunos asientos en el **Reichstag**⁵, ni aun si la social-democracia los gana en proporción triple.

Lenin, jefe de una gran revolución proletaria, al mismo tiempo que autor de obras de política y economía marxistas del valor de **El Imperialismo, última etapa del Capitalismo** —hay que recordarlo porque de Man discurre como si lo ignorase totalmente— plantea la cuestión económica en términos que los “reconstructores” no han modificado absolutamente y que siguen correspondiendo a los hechos. «*El antiguo capitalismo* —escribía Lenin, en el estudio mencionado— *ha terminado su tarea. El nuevo constituye una transición. Encontrar “principios sólidos y un fin concreto” para conciliar el monopolio y la libre concurrencia, es evidentemente tratar de resolver un problema insoluble*». «*La democratización del sistema de acciones y obli-*

⁴¿A dónde va Francia?

⁵El antiguo Parlamento alemán

gaciones, del cual los sofistas burgueses, oportunistas y social-demócratas, esperan la “democratización” del capital, el reforzamiento de la pequeña producción y muchas otras cosas, no es en definitiva sino uno de los medios de acrecer la potencia de la oligarquía financiera. Por esto, en los países capitalistas más avanzados o más experimentados, la legislación permite que se emitan títulos del más pequeño valor. En Alemania la ley no permite emitir acciones de menos de mil marcos y los magnates de la finanza alemana consideran con un ojo envidioso a Inglaterra, donde la ley permite emitir acciones de una libra esterlina. Siemens, uno de los más grandes industriales y uno de los monarcas de la finanza alemana, declaraba en el Reichstag el 7 de junio de 1900 que “la acción a una libra esterlina es la base del imperialismo británico”».

El capitalismo ha dejado de coincidir con el progreso. He aquí un hecho, característico de la etapa del monopolio, que un intelectual tan preocupado como Henri de Man de los valores culturales, no habría debido negligir en su crítica. En el período de la libre concurrencia, el aporte de la ciencia hallaba enérgico estímulo en las necesidades de la economía capitalista. El inventor, el creador científico, concurrían al adelanto industrial y económico, y la industria exitaba el proceso científico. El régimen del monopolio tiene distinto efecto. La industria, la finanza comienzan a ver, como anota Caillaux, un peligro en los descubrimientos científicos. El progreso de la ciencia se convierte en un factor de inestabilidad industrial. Para defenderse de este riesgo, un trust puede tener interés en sofocar o secuestrar un descubrimiento. «*Como todo monopolio —dice Lenin— el monopolio capitalista engendra infaliblemente una tendencia a la estagnación y a la corrupción: en la medida en que se fijan, aunque sean temporalmente, precios de monopolio, en que desaparecen en cierta medida los estimulantes del progreso técnico y, por consiguiente, de todo otro progreso, los estimulantes de la marcha adelante, surge la posibilidad económica de entorpecer el progreso técnico*». Gobernada la producción por una organización financiera, que funciona como intermediaria entre el rentista y la industria, en vez de la democratización del capital, que algunos creían descubrir en las sociedades por acciones, tenemos un completo fenómeno de parasitismo: una ruptura del proceso capitalista de la producción se acompaña de un relajamiento de los factores a los que la industria moderna debe su colosal crecimiento. Este es un aspecto de la producción en la que el gusto de de Man por las pesquisas psicológicas podía haber descubierto motivos vírgenes todavía.

Pero de Man piensa que el capitalismo más que una economía es una men-

talidad, y reprocha a Bernstein los límites deliberados de su revisionismo que, en vez de poner en discusión las hipótesis filosóficas de que partió el marxismo, se esforzó en emplear el método marxista y continuar sus indagaciones. Hay, pues, que buscar sus razones en otro terreno.

IV

La Filosofía Moderna y el Marxismo

CON lenguaje bíblico el poeta Paul Valery expresaba así en 1919 una línea genealógica: «*Y éste fue Kant, el cual engendró a Hegel, el cual engendró a Marx, el cual engendró a . . .*». Aunque la revolución rusa estaba ya en acto, era todavía muy temprano para no contentarse prudentemente con estos puntos suspensivos, al llegar a la descendencia de Marx. Pero en 1925, C. Achelin los reemplazó por el nombre de Lenin. Y es probable que el propio Paul Valery, no encontrase entonces demasiado atrevido ese modo de completar su pensamiento.

El materialismo histórico reconoce en su origen tres fuentes: la filosofía clásica alemana, la economía inglesa y el socialismo francés. Este es, precisamente, el concepto de Lenin. Conforme a él, Kant y Hegel anteceden y originan a Marx primero y a Lenin después —añadimos nosotros— de la misma manera que el capitalismo antecede y origina el socialismo. A la atención que representantes tan conspicuos de la filosofía idealista, como los italianos Croce y Gentile, han dedicado al fondo filosófico del pensamiento de Marx, no es ajena, ciertamente, esta filiación evidente del materialismo histórico. La dialéctica trascendental de Kant preludia, en la historia del pensamiento moderno, la dialéctica marxista.

Pero esta filiación no importa ninguna servidumbre del marxismo a Hegel ni a su filosofía que, según la célebre frase, Marx puso de pie, contra el intento de su autor, que la había parado de cabeza. Marx, en primer lugar, no se propuso nunca la elaboración de un sistema filosófico de interpretación histórica, destinado a servir de instrumento a la actuación de su idea política y revolucionaria. Su obra, en parte, es filosofía, porque este género de especulaciones no se reduce a los sistemas propiamente dichos, en los cuales, como advierte Benedetto Croce —para quien es filosofía todo pensamiento que tenga carácter filosófico— no se encuentra a veces sino su exterioridad. La concepción materialista de Marx nace, dialécticamente, como antítesis de la concepción idealista de Hegel. Y esta misma relación no aparece muy clara a críticos tan sagaces como Croce. «*El lazo entre las dos concepciones —dice Croce— me parece, más que otra cosa, meramente psicológico, porque el hegelianismo era la precultura del joven Marx y es natural que cada uno*

anude los nuevos a los viejos pensamientos, como desenvolvimiento, como corrección, como antítesis».

El empeño de quienes, como Henri de Man, condenan sumariamente al marxismo, como un simple producto del racionalismo del siglo XIX, no puede ser, pues más precipitado y caprichoso. El materialismo histórico no es, precisamente, el materialismo metafísico o filosófico, ni es una Filosofía de la Historia, dejada atrás por el progreso científico. Marx no tenía por qué crear más que un método de interpretación histórica de la sociedad actual. Refutando al profesor Stamler, Croce afirma que *«el presupuesto del socialismo no es una Filosofía de la Historia, sino una concepción histórica determinada por las condiciones presentes de la sociedad y del modo como ésta ha llegado a ellas»*. La crítica marxista estudia concretamente la sociedad capitalista. Mientras el capitalismo no haya trasmontado definitivamente, el canon de Marx sigue siendo válido. El socialismo, o sea la lucha por transformar el orden social de capitalista en colectivista mantiene viva esa crítica, la continúa, la confirma, la corrige. Vana es toda tentativa de catalogarla como una simple teoría científica, mientras obre en la historia como evangelio y método de un movimiento de masas. Porque *«el materialismo histórico —habla de nuevo Croce— surgió de la necesidad de darse cuenta de una determinada configuración social, no ya de un propósito de investigación de los factores de la vida histórica; y se formó en la cabeza de políticos y revolucionarios, no ya de fríos y acompasados sabios de biblioteca»*.

Marx está vivo en la lucha que por la realización del socialismo libran, en el mundo, innumerables muchedumbres, animadas por su doctrina. La suerte de las teorías científicas o filosóficas, que él usó, superándolas y trascendiéndolas, como elementos de su trabajo teórico, no compromete en lo absoluto la validez y la vigencia de su idea. Esta es radicalmente extraña a la mudable fortuna de las ideas científicas y filosóficas que la acompañan o anteceden inmediatamente en el tiempo.

Henri de Man formula así su juicio: *«El marxismo es un hijo del siglo XIX. Sus orígenes se remontan a la época en que el reinado del conocimiento intelectual, que inauguraran el humanismo y la Reforma, alcanzaba su apogeo con el método racionalista. Este método tomó su santo y seña de las ciencias naturales exactas, a las cuales se debía el progreso de las técnicas de la producción y de la intercomunicación; y consiste en transportar el principio de la causalidad mecánica, que se manifiesta en la técnica, a la interpretación de los hechos psíquicos. Ve en el pensamiento racional, que la psicología contemporánea no reconoce más que como una función ordenadora e inhibidora*

de la psíquica, la regla de todo deseo humano y de todo desenvolvimiento social». Y, en seguida, agrega que «Marx hizo una síntesis psicológica del pensamiento filosófico de su época»(conviniendo en que era «singularmente en el propio orden sociológico, tan nueva y vigorosa, que no es lícito dudar de su genial originalidad»), y que «lo que se expresa en las doctrinas de Marx no son los movimientos de ideas, que no han surgido sino, después de su muerte, de las profundidades de la vida obrera y de la práctica social; es el materialismo causal de Darwin y el idealismo teleológico de Hegel».

No son muy diversas las inapelables sentencias pronunciadas, de una parte, por el futurismo⁶ y, de otra, por el tomismo, contra el socialismo marxista. Marinetti junta en un solo haz, para fusilarlos más rápida e implacablemente, a Marx, Darwin, Spencer y Comte, sin cuidarse de las distancias que pueden mediar entre estos hombres, en sus conceptos igualmente ochocentistas y, por tanto, ajusticiables. Y los neo-tomistas, partiendo del extremo opuesto —de la reivindicación del medioevo contra la modernidad— descubren en el socialismo la conclusión lógica de la Reforma y de todas las herejías protestantes, liberales e individualistas. Así de Man no presenta siquiera el mérito de la originalidad en el esfuerzo, perfectamente reaccionario, de catalogar el marxismo entre los más específicos procesos mentales del “estúpido” siglo diecinueve.

No hace falta reivindicar a este siglo contra la artificiosa y superficial diatriba de sus execradores, para confutar al autor de **Más allá del Marxismo**. Ni hace falta siquiera demostrar que Darwin, como Spencer y Comte, corresponden, en todo caso, de diversa manera, al modo de pensar del capitalismo, igual que Hegel, de quien desciende —con el mismo título aparente que el racionalismo revolucionario de Marx y Engels— el racionalismo conservador de los historiadores que aplicaron la fórmula *«todo lo racional es real»*, a la justificación de los despotismos y las plutocracias. Si Marx no pudo basar su plan político ni su concepción histórica en la biología de De Vries, ni en la psicología de Freud, ni en la física de Einstein, ni más ni menos que Kant en su elaboración filosófica tuvo que contentarse con la física newtoniana y la ciencia de su tiempo: el marxismo —o sus intelectuales— en su curso superior, no ha cesado de asimilar lo más sustancial y activo de la especulación filosófica e histórica post-hegeliana o post-racionalista. Georges Sorel, tan influyente en la formación espiritual de Lenin, ilustró el movimiento revolu-

⁶Ver los Ensayos sobre Futurismo en **La Escena Contemporánea, El Alma Matinal y El Artista y la Época**.

cionario socialista —con un talento que Henri de Man seguramente ignora, aunque en su volumen omite toda cita del autor de **Reflexiones sobre la violencia**— a la luz de la filosofía bergsoniana, continuando a Marx que, cincuenta años antes, lo había ilustrado a la luz de la filosofía de Hegel, Fichte y Feuerbach. La literatura revolucionaria no abunda, como le gustaría a de Man, en eruditas divulgaciones de psicología, metafísica, estética, etc., por que tiene que atender a objetivos concretos de agitación y crítica. Pero, fuera de la prensa oficial de partido, en revistas como **Clarté**⁷ y **La Lutte des Classes**⁸ de París, **Unter den Banner des Marxismus**⁹ de Berlin, etc., encontraría las expresiones de un pensamiento filosófico bastante más serio que el de su tentativa revisionista.

Vitalismo, activismo, pragmatismo, relativismo, ninguna de estas corrientes filosóficas, en lo que podían aportar a la Revolución, han quedado al margen del movimiento intelectual marxista. Williams James no es ajeno a la teoría de los mitos sociales de Sorel, tan señaladamente influída, de otra parte por Wilfredo Pareto. Y la revolución rusa, en Lenin, Trotsky y otros, ha producido un tipo de hombre **pensante** y **operante**, que debía dar algo que pensar a ciertos filósofos baratos llenos de todos los prejuicios y supersticiones racionalistas, de que se imaginan purgados e inmunes.

Marx inició este tipo de hombre de acción y pensamiento. Pero en los líderes de la revolución rusa aparece, con rasgos más definidos, el ideólogo realizador. Lenin, Trotsky, Bukharin, Lunatcharsky, filosofan en la teoría y la praxis. Lenin deja, al lado de sus trabajos de estrategia de la lucha de clases, su **Materialismo y Empiriocriticismo**. Trotsky, en medio del trajín de la guerra civil y de la discusión de partido, se da tiempo para sus meditaciones sobre **Literatura y Revolución**. ¿Y en Rosa Luxemburgo, acaso no se unimisman, a toda hora, la combatiente y la artista? ¿Quién, entre los profesores, que Henri de Man admira, vive con más plenitud e intensidad de idea y creación? Vendrá un tiempo en que, a despecho de los engreidos catedráticos, que acaparan hoy la representación oficial de la cultura, la asombrosa mujer que escribió desde la prisión esas maravillosas cartas a Luisa Kautsky, despertará la misma devoción y encontrará el mismo reconocimiento que una Teresa de Ávila. Espíritu más filosófico y moderno que toda la caterva pedante que la ignora —activo y contemplativo, al mismo

⁷**Claridad**. Ver el ensayo del autor en **El Artista y la Época**.

⁸“La lucha de clases”.

⁹“Bajo los estandartes del Marxismo”.

tiempo— puso en el poema trágico de su existencia el heroísmo, la belleza, la agonía y el gozo, que no enseña ninguna escuela de la sabiduría.

En vez de procesar al marxismo por retraso o indiferencia respecto a la filosofía contemporánea, sería el caso, más bien, de procesar a ésta por deliberada y miedosa incomprensión de la lucha de clases y del socialismo. Ya un filósofo liberal como Benedetto Croce —verdadero filósofo y verdadero liberal— ha abierto este proceso, en términos de inapelable justicia¹⁰ antes

¹⁰Indagando las culpas de la generaciones inmediatamente precedentes, Croce las define y denuncia así:

«Dos grandes culpas: una contra el Pensamiento, cuando por protesta contra la violencia ocasionada a las ciencias empíricas (que era el motivo en cierto modo legítimo) y por la ignavia mental (que era el ilegítimo) se quiso, después de Kant, Fichte y Hegel, tornar atrás, y se abandonó el principio de la potencia del pensamiento para abarcar y dominar toda la realidad, la cual no es, y no puede ser otra cosa, sino espiritualidad y pensamiento. Al principio, no se desconocía propia y abiertamente la potencia del pensamiento y solamente se le cambió en la de la observación y el experimento; pero, puesto que estos procedimientos empíricos debían necesariamente probarse insuficientes, la realidad real apareció como un más allá inaprehensible, un incognoscible, un misterio, y el positivismo generó de su seno el misticismo y las renovadas formas religiosas. Por esta razón he dicho que los dos períodos, tomados en examen, no se pueden separar netamente y poner en contraste entre sí: de este lado el positivismo, al frente el misticismo; porque éste es hijo de aquél. Un positivista después de la gelatina de los gabinetes, no creo que tenga otra cosa más cara que el incognoscible, esto es la gelatina en la cual se cultiva el microbio del misticismo».

«Pero la otra culpa requeriría el análisis de las condiciones económicas y de las luchas sociales del siglo decimonono y en particular de aquel gran movimiento histórico que es el socialismo, o sea la entrada de la clase obrera en la arena política. Hablo desde un aspecto general; y trasciendo las pasiones y las contingencias del lugar y del momento. Como historiador y como observador político, no ignoro que tal o cual hecho que toma el nombre de socialismo, en tal o cual otro lugar o tiempo, puede ser con mayor o menor razón contrastado; como por lo demás sucede con cualquier otro programa político, que es siempre contingente y puede ser más o menos extravagante e inmaturo y celar un contenido diverso de su forma aparente. Mas, bajo el aspecto general, la pretensión de destruir el movimiento obrero, nacido del seno de la burguesía, sería como pretender cancelar la Revolución Francesa, la cual creó el dominio de la burguesía; más aún, el absolutismo iluminado del siglo décimo octavo, que preparó la revolución; y poco a poco suspirar por la restauración del feudalismo y del Sacro Imperio Romano, y por añadidura por el regreso de la historia a sus orígenes: donde no sé si se encontraría el comunismo primitivo de los sociólogos (y la lengua única del profesor Trombetti), pero no se encontraría, ciertamente, la civilización. Quien se pone a combatir el socialismo, no ya en éste o en aquel momento de la vida de un país, sino en general (digamos así, en su exigencia) está constreñido a negar la civilización y el mismo concepto moral en que la civilización se funda. Negación imposible; negación que la palabra rehusa pronunciar, y que por esto ha dado origen a los inefables ideales de la fuerza por la fuerza, del imperialismo, del aristocratismo, tan

de que otro filósofo, idealista y liberal también, y continuador y exégeta del pensamiento hegeliano, Giovanni Gentile, aceptase un puesto en la brigadas del fascismo, en promiscua sociedad con los más dogmáticos neotomistas y los más incandescentes anti-intelectuales (Marinetti y su patrulla).

La bancarrota del positivismo y del cientificismo, como filosofía, no comprende absolutamente la posición del marxismo. La teoría y la política de Marx se cimentan invariablemente en la ciencia, no en el cientificismo. Y en la ciencia quieren reposar hoy, como lo observa Benda, todos los programas políticos, sin excluir a los más reaccionarios y anti-históricos. Brunetiére, que proclama la quiebra de la ciencia, ¿no se complacía acaso en maridar catolicismo y positivismo? ¿Y Maurrás no se reclama igualmente hijo del pensamiento científico? La religión del porvenir, como piensa Waldo Frank, descansará en la ciencia, si alguna creencia ha de ascender a la categoría de verdadera religión.

feos que sus mismos asertores no tienen ánimo de proponerlos en toda su rigidez, y ora los moderan mezclándoles elementos heterogéneos, ora los presentan con cierto aire de bizzaría fantástica y de paradoja literaria, que debería servir a hacerlos aceptables. O bien ha hecho surgir, por contragolpe, los ideales, peor que feos, tontos, de la paz, del quietismo y de la no resistencia al mal». (Crítica, 1907 y La letteratura della nuova Italia, vol IV, p.187). (Nota del Autor).

V

Rasgos y Espíritu del Socialismo Belga

NO son arbitrarias las alusiones que el lector ha encontrado en el curso de este estudio a la nacionalidad de Henri de Man. El caso de Man se explica, en gran parte, por el proceso de la lucha de clases en su país. Su tesis se alimenta de la experiencia belga. Quiero explicar esto antes de seguir adelante en el examen de sus proposiciones. El lector puede encerrar esta digresión dentro de un paréntesis.

Bélgica es el país de Europa con el que se indentifica más el espíritu de la II Internacional. En ninguna ciudad encuentra mejor su clima, que en Bruselas, el reformismo occidental. Berlín, París significarían una sospechosa y envidiada hegemonía de la social-democracia alemana o de la S.F.I.O¹¹. La II Internacional ha preferido habitualmente para sus asambleas Bruselas, Amsterdam, Berna. Sus sedes características son Bruselas y Amsterdam. (El **Labour Party**¹² británico ha guardado en su política mucho de la situación insular de Inglaterra).

Vandervelde, De Brouckère, Huysman han hecho temprano su aprendizaje de funcionarios de la II Internacional. Este trabajo les ha comunicado, forzosamente, cierto aire diplomático, cierto hábito de mesura y equilibrio, fácilmente asquibles a su psicología burocrática y pequeño-burguesa de socialistas belgas.

Porque Bélgica no debe a su función de hogar de la II Internacional el tono menor de su socialismo. Desde su origen, el movimiento socialista o proletario de Bélgica, se resiente del influjo de la tradición pequeña-burguesa de un pueblo católico y agrícola, apretado entre dos grandes nacionalidades rivales, fiel todavía en sus burgos a los gustos de artesanado, insuficientemente conquistado por la gran industria. Sorel no ahorra, en su obra, duros sarcasmos sobre Vandervelde y sus correligionarios. «*Bélgica* — escribe en **Reflexiones sobre la Violencia**— *es uno de los países donde el movimiento sindical es más débil; toda la organización del socialismo está fundada sobre*

¹¹Sección Francesa de la Internacional Obrera

¹²Partido Laborista

la panadería, la **epicerie**¹³ y la mercería, explotadas por comités del partido; el obrero, habituado largo tiempo a una disciplina clerical, es siempre un **inferior**, que se cree obligado a seguir la dirección de las gentes que le venden los productos de que ha menester, con una ligera rebaja, y que lo abreven de arengas sean católicas, sean socialistas. No solamente encontramos el comercio de víveres erigido en sacerdocio, sino que es de Bélgica de donde nos vino la famosa teoría de los servicios públicos, contra la cual Guesde escribió, en 1883, un tan violento folleto y que Deville llamaba, al mismo tiempo, una deformación belga del colectivismo. Todo el socialismo belga tiende al desarrollo de la industria del Estado, a la constitución de una clase de trabajadores-funcionarios, sólidamente disciplinada bajo la mano de hierro de los jefes que la democracia aceptaría». Marx, como se sabe, juzgaba a Bélgica el paraíso de los capitalistas.

En la época de tranquilo apogeo de la social-democracia lassaliana y jaurésiana, estos juicios no eran, sin duda, muy populares. Entonces, se miraba a Bélgica como el paraíso de la reforma, más bien que del capital. Se admiraba el espíritu progresista de sus liberales, alacres y vigilantes defensores de la laicidad; de sus católicos-sociales, vanguardia del **Rerum Novarum**¹⁴, de sus socialistas, sabiamente abastecidos de oportunismo lassaliano y de elocuencia jauresiana. Eliseo Reclus había definido a Bélgica como “el campo de experiencia de Europa”. La democracia occidental sentía descansar su optimismo en este pequeño Estado, en que parecían dulcificarse todos los antagonismos de clase y de partido.

El proceso de la guerra quiso que en esta beata sede de la II Internacional, la política de la “unión sagrada”¹⁵ llevara a los socialistas al más exacerbado nacionalismo. Los líderes del internacionalismo se convirtieron en excelentes Ministros de la monarquía. De aquí proviene, evidentemente, en gran parte, la desilusión de Henri de Man respecto al internacionalismo de los socialistas. Sus inmediatos puntos de referencia están en Bruselas, la capital donde Jaurés pronunciara inútilmente, dos días antes del desencadenamiento de la guerra, su última arenga internacionalista.

En su erección nacionalista, ante la invasión, Bélgica mostró mucha más grandeza y coraje que en su oficio pacifista e internacional de **bureau** del

¹³Sitio donde venden el pan de especias

¹⁴Encíclica de León XIII, en que plantea la posición de la Iglesia Católica frente al problema social.

¹⁵Sobre la “Unión Sagrada” ver la serie de referencias que, en torno a ella, formula José Carlos Mariátegui en **La Escena Contemporánea**.

socialismo europeo. *«El sentimineto de la falta de heroísmo —afirma Piero Gobetti— nos debe explicar los improvisos gestos de dignidad y de altruísmo en este pueblo utilitarista y calculador que, en 1830 como en 1924, en todos los grandes cruceros de su historia, sabe comportarse con desinterés señorial».* Para Gobetti —a quien no se puede atribuir el mismo humor de polémica con Vandervelde que a Sorel— la vida normal de Bélgica sufre de la ausencia de lo sublime y de lo heroico. Gobetti completa la diagnosis soreliana. *«La fuerza de Bélgica —observa— está en el equilibrio realizado entre agricultura, industria y comercio. Resulta de esto la feliz mediocridad de las tierras fértiles y cerradas. Las relaciones con el exterior son extremadamente delicadas; ninguna audacia le es consentida impunemente; todas las crisis mundiales repercuten con gran sensibilidad en su comercio, en su capacidad de expansión, amenazando a cada rato constreñirlo en las posiciones seguras pero insoportables de su equilibrio casero. Bélgica es un pueblo de tipo caseo y provincial, empujado, por la situación absurda y afortunada, a jugar siempre un rol superior a sus fuerzas en la vida europea».* A las consecuencias de la tradición y la mecánica de la vida belga, no podía escapar el movimiento obrero y socialista. *«La práctica de la lucha de clases —agrega Gobetti— no era consentida por las mismas exigencias idílicas de una industria experimental y de una agricultura que acerca y adapta a todas las clases. La mediocridad es enemiga hasta de la desesperación. Un país en el cual se experimenta, no puede dejar de cultivar la discreción de los gestos, la quietud modesta y optimista. Además, aunque del 1848 al 1900, han desaparecido casi completamente en Bélgica los artesanos y la industria a domicilio, el instinto pequeño-burgués ha substituido en el operario de la gran industria, que a veces es contemporáneamente agricultor y obrero y siempre, habitado a treinta o cuarenta kilómetros de la fábrica, se sustrae a la vida y a la psicología de la ciudad, escuela del socialismo intransigente».* A juicio de Gobetti, los líderes del socialismo belga *«han conducido a los obreros de Bélgica a la vanguardia del cooperativismo y del ahorro, pero los han dejado sin un ideal de lucha. Después de treinta años de vida política se hallan de representantes naturales de un socialismo áulico y obligatorio, y continuador de las funciones consevadoras».*

La consideración de estos hechos nos explica no sólo la entonación general de la larga obra de Vandervelde, el actual huésped del socialismo argentino, sino también la inspiración del libro derrotista y desencantado de Henri de Man, quien poco antes de la guerra fundara una “central de educación”, de la que proceden justamente los animadores del primer movimiento comunista belga. Henri de Man, como él mismo lo dice en su libro, no pudo acompañar

a sus amigos, en su trayectoria heroica. Malhumorado y pesimista, regresa, por esto, al lado de Vandervelde, que lo acoge con sus más zalameros y comprometedores elogios.

VI

Ética y Socialismo

NO son nuevos los reproches al marxismo por su supuesta anti-eticidad, por sus móviles materialistas, por el sarcasmo con que Marx y Engels tratan en sus páginas polémicas la moral burguesa. La crítica neo-revisionista no dice, a este respecto, ninguna cosa que no hayan dicho antes utopistas y fariseos de toda marca. Pero la reivindicación de Marx, desde el punto de vista ético, la ha hecho ya también Benedetto Croce —este es uno de los representantes más autorizados de la filosofía idealista, cuyo dictamen parecerá a todos más decisivo que cualquier deploración jesuíta de la inteligencia pequeño-burguesa—. En uno de sus primeros ensayos sobre el materialismo histórico, confutando la tesis de la anti-eticidad del marxismo, Croce escribía lo siguiente: *«Esta corriente ha estado principalmente determinada por la necesidad en que se encontraron Marx y Engels, frente a las varias categorías de utopistas, de afirmar que la llamada cuestión social no es una cuestión moral (o sea, según se ha de interpretar, no se resuelve con prédicas y con los medios llamados morales) y por su acerba crítica de las ideologías e hipocresías de clase. Ha estado luego ayudada, según me parece, por el origen hegeliano del pensamiento de Marx y Engels, siendo sabido que en la filosofía hegeliana la ética pierde la rigidez que le diera Kant y le conservara Herbart. Y, finalmente, no carece en esto de eficacia la denominación de “materialismo”, que hace pensar en seguida en el interés bien entendido y en el cálculo de los placeres. Pero es evidente que la idealidad y lo absoluto de la moral, en el sentido filosófico de tales palabras, son presupuesto necesario del socialismo. ¿No es, acaso, un interés moral o social, como se quiera decir el interés que nos mueve a construir un concepto del sobrevalor? ¿En economía pura, se puede hablar de plusvalía? ¿No vende el proletariado su fuerza de trabajo por lo que vale, dada su situación en la presente sociedad? Y, sin ese presupuesto moral, ¿cómo se explicaría, junto con la acción política de Marx, el tono de violenta indignación o de sátira amarga que se advierte en cada página de **El Capital**?»* (**Materialismo Storico ed Economía Marxística**). Me ha tocado ya apelar a este juicio de Croce, a propósito de algunas frases de Unamuno, en **La Agonía del Cristianismo**, obteniendo que el

genial español, al honrarme con su respuesta, escribiera que, en verdad, Marx no fue un profesor sino un profeta.

Croce ha ratificado explícitamente, más de una vez, las palabras citadas. Una de sus conclusiones críticas sobre la materia es, precisamente, «*la negación de la intrínseca amoralidad o de la intrínseca anti-eticidad del marxismo*». Y, como en el mismo escrito, se maravilla de que nadie «*haya pensado en llamar a Marx, a título de honor, el Maquiavelo del proletariado*», hay que encontrar la explicación y cabal de su concepto en su defensa del autor de **El Príncipe**, tan perseguido igualmente por las deploraciones de sus pósteros. Sobre Maquiavelo, Croce ha escrito que «*descubre la necesidad y la autonomía de la política, que está más allá del bien y del mal moral, que tiene sus leyes contra las cuales es vano rebelarse y a la que no se puede exorcizar o arrojar del mundo con el agua bendita*». Maquiavelo, en opinión de Croce, se presenta «*como dividido de ánimo y de mente acerca de la política, de la cual ha descubierto la autonomía y que le aparece ora triste necesidad de envilecerse las manos por tener que habérselas con gente bruta, ora arte sublime de fundar y sostener aquella gran institución que es el Estado*» (**Elimenti di politica**). El parecido entre los dos casos ha sido expresamente indicado por el propio Croce, en estos términos: «*Un caso, análogo en ciertos aspectos a éste de las discusiones sobre la ética de Marx, es la crítica tradicional de la ética de Maquiavelo: crítica que fue superada por De Sanctis (en el capítulo en torno a Maquiavelo de su **Storia della letteratura**), pero que retorna de continuo y se afirma en la obra del profesor Villari, quien halla la imperfección de Maquiavelo en esto: en que él no se propuso la cuestión moral. Y me ha ocurrido siempre preguntarme por qué obligación, por qué contrato Maquiavelo debía tratar toda suerte de cuestiones, inclusive aquéllas por las cuales no creía tener nada que decir. Sería lo mismo que reprochar, a quien haga investigaciones de Química, el no remontarse a las investigaciones generales metafísicas sobre los principios de lo real*».

La función ética del socialismo —respecto a la cual inducen sin duda a error las presurosas y sumarias exorbitancias de algunos marxistas como Lafargue— debe ser buscada, no en grandilocuentes decálogos, ni en especulaciones filosóficas, que en ningún modo constituían una necesidad de la teorización marxista, sino en la creación de una moral de productores por el propio proceso de la lucha anticapitalista. «*En vano —ha dicho Kautsky— se busca inspirar al obrero inglés con sermones morales una concepción más elevada de la vida, el sentimiento de más nobles esfuerzos. La ética del proletariado emana de sus aspiraciones revolucionarias; son ellas las que le*

dan más fuerza y elevación. Es la idea de la revolución lo que ha salvado al proletariado del rebajamiento». Sorel agrega que para Kautsky la moral está siempre subordinada a la idea de lo sublime y, aunque en desacuerdo con muchos marxistas oficiales que extremaron las paradojas y burlas sobre los moralistas, conviene en que «los marxistas tenían una razón particular para mostrarse desconfiados de todo lo que tocaba a la ética; los propagandistas de reformas sociales, los utopistas y los demócratas habían hecho tal abuso de la Justicia que existía el derecho de mirar toda disertación al respecto como un ejercicio de retórica o como una sofística, destinada a extraviar a las personas que se ocupaban en el movimiento obrero».

Al pensamiento soreliano de Eduardo Berth debemos una apología de esta función ética del socialismo. «Daniel Halevy —dice Berth— parece creer que la exaltación del **productor** debe perjudicar a la del **hombre**; me atribuye un entusiasmo totalmente americano por una civilización industrial. No es así absolutamente; la **vida del espíritu libre** me es tan cara como a él mismo, y estoy lejos de creer que no hay más que la producción en el mundo. Es siempre, en el fondo, el viejo reproche hecho a los marxistas, a quienes se acusa de ser, moral y metafísicamente, **materialistas**. Nada más falso; el materialismo histórico no impide en ningún modo el más alto desarrollo de lo que Hegel llamaba el **espíritu libre o absoluto**; es, por el contrario, su condición preliminar. Y nuestra esperanza es, precisamente, que en una sociedad asentada sobre una amplia base económica, constituida por una federación de talleres donde obreros libres estarían animados de un vivo entusiasmo por la producción, el arte, la religión y la filosofía podrán tomar un impulso prodigioso y el mismo ritmo ardiente y frenético transportará hacia las alturas».

La sagacidad, no exenta de fina ironía francesa, de Luc Durtain constata este ascendiente religioso del marxismo, en el primer país cuya constitución se conforma a sus principios. Históricamente estaba ya comprobado, por la lucha socialista de Occidente, que lo sublime proletario no es una utopía intelectual ni una hipótesis propagandística.

Cuando Henri de Man, reclamando al socialismo un contenido ético, se esfuerza en demostrar que el interés de clase no puede ser por sí solo motor suficiente de un orden nuevo, no va absolutamente “más allá del marxismo”, ni repara en cosas que no hayan sido ya advertidas por la crítica revolucionaria. Su revisionismo ataca al sindicalismo reformista, en cuya práctica el interés de clase se contenta con la satisfacción de limitadas aspiraciones materiales. Una moral de productores, como la concibe Sorel, como la con-

cebía Kautsky, no surge mecánicamente del interés económico: se forma en la lucha de clases, librada con ánimo heroico, con voluntad apasionada. Es absurdo buscar el sentimiento ético del socialismo en los sindicatos aburguesados —en los cuales una burocracia domesticada ha enervado la conciencia de clase— o en los grupos parlamentarios, espiritualmente asimilados al enemigo que combaten con discursos y mociones. Henri de Man dice algo perfectamente ocioso cuando afirma: «*El interés de clase no lo explica todo. No crea móviles éticos*». Estas constataciones pueden impresionar a cierto género de intelectuales novecentistas que, ignorando clamorosamente el pensamiento marxista, ignorando la historia de la lucha de clases, se imaginan fácilmente, como Henri de Man, rebasar los límites de Marx y su escuela. La ética del socialismo se forma en la lucha de clases. Para que el proletariado cumpla, en el progreso moral, su misión histórica, es necesario que adquiera conciencia previa de su interés de clase; pero el interés de clase, por sí solo, no basta. Mucho antes de Henri de Man, los marxistas lo han entendido y sentido perfectamente. De aquí, precisamente, arrancan sus acérrimas críticas contra el reformismo poltrón. «*Sin teoría revolucionaria, no hay acción revolucionaria*» repetía Lenin, aludiendo a la tentativa amarilla a olvidar el finalismo revolucionario por atender sólo a las circunstancias presentes.

La lucha por el socialismo eleva a los obreros, que con extrema energía y absoluta convicción toman parte en ella, a un ascetismo, al cual es totalmente ridículo echar en cara su credo materialista, en el nombre de una moral de teorizantes y filósofos. Luc Durtain, después de visitar una escuela soviética, preguntaba si no podría encontrar en Rusia una escuela laica, a tal punto le parecía religiosa la enseñanza marxista. El materialista, si profesa y sirve su fe religiosamente, sólo por una convención del lenguaje puede ser opuesto o distinguido del idealista. (Ya Unamuno, tocando otro aspecto de la oposición entre idealismo y materialismo, ha dicho que «*como eso de la materia no es para nosotros más que una idea, el materialismo es idealismo*»).

El trabajador, indiferente a la lucha de clases, contento con su tenor de vida, satisfecho de su bienestar material, podrá llegar a una mediocre moral burguesa, pero no alcanzará jamás a elevarse a una ética socialista. Y es una impostura pretender que Marx quería separar al obrero de su trabajo, privarlo de cuanto espiritualmente lo une a su oficio, para que de él se adueñase mejor el demonio de la lucha de clases. Esta conjetura sólo es concebible en quienes se atienen a las especulaciones de marxistas, como Lafargue, el apologista del derecho a la pereza.

La usina, la fábrica, actúan en el trabajador psíquica y mentalmente. El

sindicato, la lucha de clases, continúan y completan el trabajo, la educación que ahí empieza. *«La fábrica —apunta Gobetti— da la precisa visión de la coexistencia de los intereses sociales: la solidaridad del trabajo. El individuo se habitúa a sentirse parte de un proceso productivo, parte indispensable del mismo modo que insuficiente. He aquí la más perfecta escuela de orgullo y humildad. Recordaré siempre la impresión que tuve de los obreros, cuando me ocurrió visitar las usinas de la Fiat, uno de los pocos establecimientos anglo-sajones, modernos, capitalistas, que existen en Italia. Sentía en ellos una actitud de dominio, una seguridad sin pose, un desprecio por toda suerte de diletantismo. Quien vive en una fábrica, tiene la dignidad del trabajo, el hábito a la puntualidad, al rigor, a la continuidad. Estas virtudes del capitalismo, se resienten de un ascetismo casi árido; pero, en cambio, el sufrimiento contenido alimenta, con la exasperación, el coraje de la lucha y el instinto de la defensa política. La madurez anglo-sajona, la capacidad de creer en ideologías precisas, de afrontar los peligros por hacerlas prevalecer, la voluntad rígida de practicar dignamente la lucha política, nacen en este noviciado, que significa la más grande revolución sobrevenida después del Cristianismo».* En este ambiente severo, de persistencia, de esfuerzo, de tenacidad, se han templado las energías del socialismo europeo que, aun en los países donde el reformismo parlamentario prevalece sobre las masas, ofrece a los indo-americanos un ejemplo tan admirable de continuidad y de duración. Cien derrotas han sufrido en esos países los partidos socialistas, las masas sindicales. Sin embargo, cada nuevo año, la elección, la protesta, una movilización cualquiera, ordinaria y extraordinaria, las encuentra siempre acrecidas y obstinadas. Renán reconocía lo que de religioso y de místico había en esta fe social. Labriola enaltecía con razón, en el socialismo alemán, *«este caso verdaderamente nuevo e imponente de pedagogía social, o sea que en un número tan grande de obreros y de pequeños burgueses se forme una conciencia nueva, a la cual concurren en igual medida el sentimiento director de la situación económica, que induce a la lucha, y la propaganda del socialismo, entendido como meta y punto de arribo».* Si el socialismo no debiera realizarse como orden social, bastaría esta obra formidable de educación y elevación para justificarlo en la historia. El propio de Man admite este concepto al decir, aunque con distinta intención, que *«lo esencial en el socialismo es la lucha por él»*, frase que recuerda mucho aquéllas en que Bernstein aconsejaba a los socialistas preocuparse del **movimiento** y no del **fin**, diciendo, según Sorel, una cosa mucho más filosófica de lo que el líder revisionista pensaba.

De Man no ignora la función pedagógica, espiritual del sindicato y la fábrica, aunque su experiencia sea mediocrementemente social-democrática. *«Las organizaciones sindicales —observa— contribuyen, mucho más de lo que suponen la mayor parte de los trabajadores y casi todos los patronos, a estrechar los lazos que unen al obrero al trabajo. Obtienen este resultado casi sin saberlo, procurando sostener la aptitud profesional y desarrollar la enseñanza industrial, al organizar el derecho de inspección de los obreros y democratizar la disciplina del taller, por el sistema de delegados y secciones, etc. De este modo prestan al obrero un servicio mucho menos problemático, considerándolo como ciudadano de una ciudad futura, antes que buscando el remedio en la desaparición de todas las relaciones psíquicas entre el obrero y el medio ambiente del taller».* Pero el neo-revisionista belga, no obstante sus alardes idealistas, encuentra la ventaja y el mérito de esto en el creciente apego del obrero a su bienestar material y en la medida en que éste hace de él un filisteo. ¡Paradojas del idealismo pequeño-burgués!

VII

El Determinismo Marxista

OTRA actitud frecuente de los intelectuales que se entretienen en roer la bibliografía marxista, es la de exagerar interesadamente el determinismo de Marx y su escuela con el objeto de declararlos, también desde este punto de vista, un producto de la mentalidad mecanicista del siglo XIX, incompatible con la concepción heroica, voluntarista de la vida, a que se inclina el mundo moderno, después de la Guerra. Estos reproches no se avienen con la crítica de las supersticiones racionalistas y utopísticas y de fondo místico del movimiento socialista. Pero Henri de Man no podía dejar de echar mano de un argumento que tan fácil estrago hace en los intelectuales del Novocientos, seducidos por el esnobismo de la reacción contra el “estúpido siglo diecinueve”. El revisionista belga observa, a este respecto, cierta prudencia. «*Hay que hacer constar —declara— que Marx no merece el reproche que con frecuencia se le dirige de ser un fatalista, en el sentido de que negara la influencia de la volición humana en el desarrollo histórico; lo que ocurre es que considera esta volición como predeterminada*». Y agrega que «*tienen razón los discípulos de Marx, cuando defienden a su maestro del reproche de haber predicado esa especie de fatalismo*». Nada de esto le impide, sin embargo, acusarlos de su «*creencia en otro fatalismo, el de los fines categoriales ineluctables*», pues «*según la concepción marxista, hay una volición social sometida a leyes, la cual se cumple por medio de la lucha de clases y el resultado ineluctable de la evolución económica que crea oposiciones de intereses*».

En sustancia, el neo-revisionismo adopta, aunque con discretas enmiendas, la crítica idealista que reivindica la acción de la voluntad y del espíritu. Pero esta crítica concierne sólo a la ortodoxia social-democrática que como ya está establecido, no es ni ha sido marxista sino lasalliana, hecho probado hasta por el vigor con que se sifunde hoy en la social-democracia tedesca esta palabra de orden: «*el retorno a Lasalle*». Para que esta crítica fuera válida habría que empezar por probar que el marxismo es la social-democracia, trabajo que Henri de Man se guarda de intentar. Reconoce por el contrario en la III Internacional la heredera de la Asociación Internacional de Trabajadores, en cuyas asambleas alentaba un misticismo muy próximo al de la cristiandad

de las catatumbas, Y consigna en su libro este juicio explícito: *«Los marxistas vulgares del comunismo son los verdaderos usufructuarios de la herencia marxiana. No lo son en el sentido de que comprenden a Marx mejor con referencia a su época, sino porque lo utilizan con más eficacia para las tareas de su época, para la realización de sus objetivos. La imagen que de Marx nos ofrece Kautsky se parece más al original que la que Lenin popularizó entre sus discípulos; pero Kautsky ha comentado una política en que Marx no ha influido nunca, mientras que las palabras que, como santo y seña, tomó Lenin de Marx son la misma política después de muerto éste y continuandocreando realidades nuevas».*

A Lenin se le atribuye una frase que enaltece Unamuno en su **La Agonía del Cristianismo**; la que pronunciara una vez, contradiciendo a alguien que le observaba que su esfuerzo iba contra la realidad: “¡Tanto peor para la realidad!”. El marxismo, donde se ha mostrado revolucionario —vale decir donde ha sido marxismo— no ha obedecido nunca a un determinismo pasivo y rígido. Los reformistas resistieron a la Revolución, durante la agitación revolucionaria post-bélica, con razones del más rudimentario determinismo económico. Razones que, en el fondo, se identificaban con las de la burguesía conservadora, y que denunciaban el carácter absolutamente burgués, y no socialista, de ese determinismo. A la mayoría de sus críticos, la Revolución rusa aparece, en cambio como una tentativa racionalista, romántica, anti-histórica, de utopistas fanáticos. Los reformistas de todo calibre, en primer término, reprueban en los revolucionarios su tendencia a forzar la historia, tachando de “blanquista” y “putschista” la táctica de los partidos de la III Internacional.

Marx no podía concebir ni proponer sino una política realista y, por esto, extremó la demostración de que el proceso mismo de la economía capitalista, cuanto más plena y vigorosamente se cumple, conduce al socialismo; pero entendió, siempre como condición previa de un nuevo orden, la capacitación espiritual e intelectual del proletariado para realizarlo, a través de la lucha de clases. Antes que Marx, el mundo moderno había arribado ya a un momento en que ninguna doctrina política y social podía aparecer en contradicción con la historia y la ciencia. La decadencia de las religiones tiene un origen demasiado visible en su creciente alejamiento de la experiencia histórica y científica. Y sería absurdo pedirle a una concepción política, eminentemente moderna e todos sus elementos, como el socialismo, indiferencia por este orden de consideraciones. Todos los movimientos políticos contemporáneos, a comenzar por los más reaccionarios, se caracterizan, como lo observa Benda

en su **Trahison des Clercs**¹⁶, por su empeño en atribuirse una estricta correspondencia con el curso de la historia. Para los reaccionarios de **L'Action Française**¹⁷, literalmente más positivistas que cualquier revolucionario, todo el período que inauguró la revolución liberal, es monstruosamente romántico y antihistórico. Los límites y función del determinismo marxista están fijados desde hace tiempo. Críticos ajenos a todo criterio de partido, como Adriano Tilgher, suscriben la siguiente interpretación: «*La táctica socialista, para conducir a buen éxito, debe tener en cuenta la situación histórica sobre la cual le toca operar y, donde ésta es todavía inmadura para la instauración del socialismo, guardarse bien de forzarle la mano; pero, de otro lado, no debe remitirse quitistamente a la acción de los sucesos, sino, insertándose en su curso, tender siempre más a orientarlos en sentido socialista, de modo de hacerlos maduros para la transformación final. La táctica marxista es, así, dinámica y dialéctica como la doctrina misma de Marx: la voluntad socialista no se agita en el vacío, no prescinde de la situación preexistente, no se ilusiona de mudarla con llamamientos al buen corazón de los hombres, sino que se adhiere sólidamente a la realidad histórica, mas no resignándose pasivamente a ella; antes bien, reaccionado contra ella siempre más enérgicamente, en el sentido de reforzar económica y espiritualmente al proletariado, de acentuar en él la conciencia de su conflicto con la burguesía, hasta que habiendo llegado al máximo de la exasperación, y la burguesía al extremo de las fuerzas del régimen capitalista, convertido en un obstáculo para las fuerzas productivas, pueda ser útilmente derribado y sustituido, con ventaja para todos, por el régimen socialista*». (**La Crisi Mondiale e Saggi critiche di Marxismo e Socialismo**).

El carácter voluntarista del socialismo no es, en verdad, menos evidente, aunque sí menos entendido por la crítica, que su fonde determinista. Para valorarlo, basta, sin embargo, seguir el desarrollo del movimiento proletario, desde la acción de Marx y Engels en Londres, en los orígenes de la I Internacional, hasta su actualidad, dominada por el primer experimento de Estado socialista: la U.R.S.S. En ese proceso, cada palabra, cada acto del marxismo tiene un acento de fe, de voluntad, de convicción heroica y creadora, cuyo impulso sería absurdo buscar en un mediocre y pasivo sentimiento determinista.

¹⁶La traición de los intelectuales.

¹⁷Acción Francesa: Grupo fascista francés.

VIII

Sentido Heroico y Creador del Socialismo

TODOS los que como Henri de Man predicán y anuncian un socialismo ético, basado en principios humanitarios, en vez de contribuir de algún modo a la elevación moral del proletariado, trabajan inconsciente, paradójicamente, contra su afirmación como una fuerza creadora y heroica, vale decir contra su rol civilizador. Por la vía del socialismo “moral”, y de sus pláticas antimaterialistas, no se consigue sino recaer en el más estéril y lacrimoso romanticismo humanitario, en la más decadente apologética del “paria”, en el más sentimental e inepto plagio de la frase evangélica de los “pobres de espíritu”. Y esto equivale a retrotraer al socialismo a su estación romántica, utopista, en que sus reivindicaciones se alimentaban, en gran parte, del sentimiento y la divagación de esa aristocracia que, después de haberse entretenido, idílica y dieciochescamente, en disfrazarse de pastores y zagalas y en convertirse a la Enciclopedia y el liberalismo, soñaba con acaudillar bizarra y caballarescamente una revolución de descamisados y de ilotas. Obedeciendo a una tendencia de sublimación de su sentimiento, este género de socialistas —al cual descollaron a gran altura espíritus extraordinarios y admirables— recogía del arroyo los clichés sentimentales y las imágenes demagógicas de una epopeya de **sans culottes**¹⁸, destinada a instaurar en el mundo una edad paradisiácamamente rousseauniana. Pero, como sabemos desde hace mucho tiempo, no era ese absolutamente el camino de la revolución socialista. Marx descubrió y enseñó que había que empezar por comprender la fatalidad de la etapa capitalista y, sobre todo, su valor. El socialismo, a partir de Marx, aparecía como la concepción de una nueva clase, como una doctrina y un movimiento que no tenían nada de común con el romanticismo de quienes repudiaban, cual una abominación, la obra capitalista. El proletariado sucedía a la burguesía en la empresa civilizadora. Y asumía esta misión, consciente de su responsabilidad y capacidad —adquiridas en la acción revolucionaria y en la usina capitalista— cuando la burguesía, cumplido su destino, cesaba de ser una fuerza de progreso y cultura.

¹⁸Los *sans culottes* se llamaron a los revolucionarios franceses porque dejaron el uso del calzón. La expresión significa sin calzones o bragas. Estos eran usados, mayormente, por la nobleza.

Por esto, la obra de Marx tiene cierto acento de admiración por la obra capitalista, y **El Capital**, al par que da las bases de una ciencia socialista, es la mejor versión de la epopeya del capitalismo (algo que no escapa exteriormente a la observación de Henri de Man, pero sí en su sentido profundo).

El socialismo ético, pseudocristiano, humanitario, que se trata anacrónicamente de oponer al socialismo marxista, puede ser un ejercicio más o menos lírico e inocuo de una burguesía fatigada y decadente, mas no la teoría de una clase que ha alcanzado su mayoría de edad, superando los más altos objetivos de la clase capitalista. El marxismo es totalmente extraño y contrario a estas mediocres especulaciones altruistas y filantrópicas. Los marxistas no creemos que la empresa de crear un nuevo orden social, superior al orden capitalista, incumba a una amorfa masa de parias y de oprimidos, guiada por evangélicos predicadores del bien. La energía revolucionaria del socialismo no se alimenta de compasión ni de envidia. En la lucha de clases, donde residen todos los elementos de lo sublime y heroico de su ascensión, el proletariado debe elevarse a una “moral de productores”, muy distante y distinta de la “moral de esclavos”, de que oficiosamente se empeñan en proveerlo sus gratuitos profesores de moral, horrorizados de su materialismo. Una nueva civilización no puede surgir de un triste y humillado mundo de ilotas y de miserables, sin más título ni más aptitud que los de su ilotismo y su miseria. El proletariado no ingresa en la historia políticamente sino como clase social; en el instante en que descubre su misión de edificar, con los elementos allegados por el esfuerzo humano, moral o amoral, justo o injusto, un orden social superior. Y a esta capacidad no ha arribado por milagro. La adquiere situándose sólidamente en el terreno de la economía, de la producción. Su moral de clase depende de la energía y heroísmo con que opere en este terreno y de la amplitud con que conozca y domine la economía burguesa.

De Man roza, a veces, esta verdad; pero en general se guarda de adoptarla. Así, por ejemplo, escribe: «*Lo esencial en el socialismo es la lucha por él. Según la fórmula de un representante de la Juventud Socialista Alemana, el objeto de nuestra existencia no es paradisíaco sino heroico*». Pero no es esta precisamente la concepción en que se inspira el pensamiento del revisionista belga, quien, algunas páginas antes, confiesa: «*Me siento más cerca del práctico reformista que del extremista y estimo en más una alcantarilla nueva en un barrio obrero, o un jardín florido ante una casa de trabajadores, que en una nueva teoría de la lucha de clases*». De Man critica, en la primera parte de su obra, la tendencia a idealizar al proletariado como se idealizaba al campesino, al hombre primitivo y simple, en la época de Rousseau. Y

esto indica que su especulación y su práctica se basan casi únicamente en el socialismo humanitario de los intelectuales.

No hay duda de que este socialismo humanitario anda hasta hoy no poco propagado en la masas obreras. **La Internacional**, el himno de la Revolución, se dirige en su primer verso a “los pobres del mundo”, frase de neta reminiscencia evangélica. Si se recuerda que el autor de estos versos es un poeta popular francés, de pura estirpe bohemia y romántica, la veta de su inspiración aparece clara. La obra de otro francés, el gran Henri Barbusse¹⁹, se presenta impregnada del mismo sentimiento de idealización de la masa, de la masa intemporal, eterna, sobre la que pesa opresora la gloria de los héroes y el fardo de las culturas. Masa-cariátide. Pero la masa no es el proletariado moderno; y su reivindicación genérica no es la reivindicación revolucionaria y socialista.

El mérito excepcional de Marx consiste en haber, en este sentido, descubierto al proletariado. Como escribe Adriano Tilgher, *«ante la historia, Marx aparece como el descubridor y diría casi el inventor del proletariado; él, en efecto, no sólo ha dado al movimiento proletario la consciencia de su naturaleza, de su legitimidad, y necesidad histórica, de su ley interna, del último término hacia el cual se encamina, y ha infundido así en el proletariado aquella consciencia que antes les faltaba; sino ha creado, puede decirse, la noción misma, y tras la noción, la realidad del proletariado como clase esencialmente antitética de la burguesía, verdadera y solo portadora del espíritu revolucionario en la sociedad industrial moderna»*.

¹⁹Sobre Henri Barbusse, léase el estudio del autor en las páginas de **El Artista y la Época**.

IX

La Economía Liberal y la Economía Socialista

AQUELLAS fases del proceso económico que Marx no previó —y hay que desistir de consultar, como si fueran las memorias de una pitonisa, los nutridos volúmenes de crítica y teoría en que expuso su método de interpretación— no afectan mínimamente los fundamentos de la economía marxista; exactamente como los hechos, mucho más graves y profundos, que han rectificado en el último siglo la práctica del capitalismo, forzándolo a preferir según los casos el proteccionismo al libre cambio y el intervencionismo a la libre competencia, no destruyen los fundamentos de la economía liberal, en cuanto son las bases teóricas del orden capitalista. Hoy mismo, en plena época de estadización mundial de servicios y empresas, el líder el Partido Republicano y Presidente electo de los Estados Unidos, reivindica estos principios individualistas como esenciales a la prosperidad y desarrollo de esa nación, considerando un ataque, a la más vital fuerza de la economía yanqui, la tendencia del partido antagónico a hipertrofiar al Estado con funciones de empresario. Por mucho que el régimen republicano mantenga al Estado yanqui en su línea clásica, reservando los negocios y la producción a las empresas privadas, la política de los trusts, la práctica del monopolio, representan por sí solas la derogación de los viejos principios a los cuales se reclama Hoover con tanto vigor. Pero, sin estos principios, que en último análisis se reducen al principio de propiedad privada, el capitalismo no tendría nada que oponer ideológicamente al socialismo. Aunque los hechos restrinjan y, en ciertos casos, anulen su vigencia —como corresponde al proceso de una economía que ha cumplido su misión— esos principios, que constituyen la sustancia de la economía liberal, son irrenunciables por ésta, y, en consecuencia, por sus estadistas o políticos.

Esta constatación se emparenta estrechamente con la que, fallando en el proceso intentado a la economía marxista por su abstracción —por su reaccionarismo diría ahora Henri de Man— sirvió a eminentes filósofos e historiadores de diversos campos, preocupados ante todo de una rigurosa objetividad científica, para demostrar la improcedencia y nulidad de ese cargo por parte

de los profesores de economía política liberal, en razón de que esta misma tampoco correspondía exactamente a la realidad histórica regida por sus principios. «*La economía política liberal* —observaba Sorel— *ha sido uno de los mejores ejemplos de utopías que se pueda citar. Se había imaginado una sociedad en que todo estaría reducido a tipos comerciales, bajo la ley de la más completa libre concurrencial; se reconoce hoy que esta sociedad ideal sería tan difícil de realizar como la de Platón; pero grandes ministros modernos han debido su gloria a los esfuerzos que han hecho para introducir algo de esta libertad comercial en la legislación industrial*». Croce a su vez no se explica a qué título los economistas liberales podrían tachar de utopía al socialismo, siendo evidente que con mucha mayor razón «*los socialistas podrían devolver la misma tacha al liberalismo, si lo estudiaran tal cual es presentemente y no cual era hace años, cuando Marx meditaba su crítica. El liberalismo se dirige con sus exhortaciones a un ente que, por lo menos ahora, no existe: el interés nacional o general de la Sociedad; porque la sociedad presenta está dividida en grupos antagónicos y conoce el interés de cada uno de estos grupos mas no, o sólo muy débilmente, un interés general*». (**Materialismo Storico ed Economía Marxística**, p.96).

Y no se diga, de otro lado, que el marxismo como praxis se atiene actualmente a los datos y premisas de la economía estudiada y definida por Marx, porque las tesis y debates de todos sus congresos no son otra cosa que un continuo replanteamiento de los problemas económicos y políticos, conforme a los nuevos aspectos de la realidad. Los Soviets, que al respecto pueden invocar una variada y extensa experiencia, han sostenido, en la última Conferencia Económica Europea, el principio de la coexistencia legítima de Estados de economía socialista con los Estados de economía capitalista. Para esta coexistencia que hoy se da en la historia como hecho, reclamaban el reconocimiento como derecho, a fin de llegar a la organización jurídica y económica de sus relaciones. En esta proposición, el primer Estado socialista se muestra mucho más liberal que los Estados formalmente liberales. Lo que confirmaría la conclusión a que arriban los pensadores liberales cuando afirman que la función del liberalismo, histórica y filosóficamente, ha pasado al socialismo y que, siendo el liberalismo un principio de evolución y progreso incesantes, nada es hoy menos liberal que los viejos partidos de esta nombre.

X

Freudismo y Marxismo

EL reciente libro de Max Eastman, **La Ciencia de la Revolución**, coincide con el de Henri de Man en la tendencia a estudiar el marxismo con los datos de la nueva Psicología. Pero Eastman, que resentido con los bolcheviques, no está exento de móviles revisionistas, parte de puntos de vista distintos de los del escritor belga y, bajo varios aspectos, aporta a la crítica del marxismo una contribución más original. Henri de Man es un hereje del reformismo o la social-democracia; Max Eastman es un hereje de la Revolución. Su criticismo de intelectual super-trotskyista, lo divorció de los Soviets a cuyos jefes, en especial Stalin, atacó violentamente en su libro **Depois la morte de Lenin**.

Max Eastman está lejos de creer que psicología contemporánea en general, y la psicología freudiana en particular, disminuyan la validez del marxismo como ciencia práctica de la revolución. Todo lo contrario: afirma que la refuerzan y señala interesantes afinidades entre el carácter de los descubrimientos esenciales de Marx y el de los descubrimientos de Freud, así como de las reacciones provocadas en la ciencia oficial por uno y otro. Marx demostró que las clases idealizaban o enmascaraban sus móviles y que, detrás de sus ideologías, esto es, de sus principios políticos, filosóficos o religiosos, actuaban sus intereses y necesidades económicas. Esta aserción, formulada con el rigor y el absolutismo que en su origen tiene siempre toda teoría revolucionaria, y que se acentúa por razones polémicas en el debate con sus contradictores, hería profundamente el idealismo de los intelectuales, reacios hasta hoy a admitir cualquier noción científica que implique una negación o una reducción de la autonomía y majestad del pensamiento, o, más exactamente, de los profesionales o funcionarios del pensamiento.

Freudismo y marxismo, aunque los discípulos de Freud y de Marx no sean todavía los más propensos a entenderlo y advertirlo, se emparentan, en sus distintos dominios, no sólo por lo que en sus teorías había de “humillación”, como dice Freud, para las concepciones idealistas de la humanidad, sino por su método frente a los problemas que abordan. *«Para curar los trastornos individuales —observa Max Eastman— el psicoanalista presta una atención particular a las deformaciones de la conciencia producidas por los móviles*

sexuales comprimidos. El marxista, que trata de curar los trastornos de la sociedad, presta una atención particular a las deformaciones engendradas por el hambre y el egoísmo». El vocablo “ideología” de Marx es simplemente un nombre que sirve para designar las deformaciones del pensamiento social y político producidas por los móviles comprimidos. Este vocablo traduce la idea de los freudianos, cuando hablan de **racionalización**, de **substitución**, de **traspaso**, de **desplazamiento**, de **sublimación**. La interpretación económica de la historia no es más que un psicoanálisis generalizado del espíritu social y político. De ello tenemos una prueba en la resistencia espasmódica e irrazonada que opone el paciente. La diagnosis marxista es considerada como un ultraje, más bien que como una constatación científica. En vez de ser acogida con espíritu crítico verdaderamente comprensivo, tropieza con racionalizaciones y “reacciones de defensa” del carácter más violento e infantil.

Freud, examinando las resistencias al Psicoanálisis, ha descrito ya estas reacciones, que no en los médicos no en los filósofos han obedecido a razones propiamente científicas ni filosóficas. El Psicoanálisis era objetado, ante todo, porque contrariaba y soliviantaba una espesa capa de sentimientos y supersticiones. Sus afirmaciones sobre la subconsciencia, y en especial sobre la libido, infligían a los hombres una humillación tan grave como la experimentada con la teoría de Darwin y con el descubrimiento de Copérnico. A la humillación biológica y a la humillación cosmológica, Freud podría haber agregado un tercer precedente: el de la humillación ideológica, causada por el materialismo económico, en pleno auge de la filosofía idealista.

La acusación de pan-sexualismo que encuentra la teoría de Freud, tiene un exacto equivalente en la acusación de pan-economicismo que halla todavía la doctrina de Marx. Aparte de que el concepto de economía en Marx es tan amplio y profundo como en Freud el de libido, el principio dialéctico en que se basa toda la concepción marxista excluía la reducción del proceso histórico a una pura mecánica económica. Y los marxistas pueden refutar y destruir la acusación de pan-economicismo, con la misma lógica de Freud defendiendo el Psicoanálisis dice que *«se le reprochó su pan-sexualismo, aunque el estudio psicoanalítico de los instintos hubiese sido siempre rigurosamente dualista y no hubiese jamás dejado de reconocer, al lado de los apetitos sexuales, otros móviles bastante potentes para producir el rechazo del instinto sexual».* Así mismo, en los ataques al Psicoanálisis no ha influido más que en las resistencias al marxismo el sentimiento anti-semita. Y muchas de las ironías y reservas con que en Francia se acoge al Psicoanálisis, por proceder de

un germano, cuya nebulosidad se aviene poco con la claridad y la medida latinas y francesas, se parecen sorprendentemente a las que ha encontrado siempre el marxismo, y no sólo entre los anti-socialistas, en ese país, donde un subconsciente nacionalismo ha inclinado habitualmente a las gentes a ver en el pensamiento de Marx el de un **boche**²⁰ oscuro y metafísico. Los italianos no le han ahorrado, por su parte, los mismos epítetos ni han sido menos extremistas y celosos en oponer, según los casos, el idealismo o el positivismo latinos al materialismo o la abstracción germanas de Marx.

A los móviles de clase y de educación intelectual que rigen la resistencia al método marxista, no consiguen sustraerse, entre los hombres de ciencia, como lo observar Max Eastman, los propios discípulos de Freud, proclives a considerar la actitud revolucionaria como una simple neurosis. El instinto de clase determina este juicio de fondo reaccionario.

El valor científico, lógico, del libro de Max Eastman —y esta es la curiosa conclusión a la que se arriba al final de su lectura, recordando los antecedentes de su **Depuis la Morte de Lenin** y de su ruidosa excomunión por los comunistas rusos— resulta muy relativo, a poco que se investigue en los sentimientos que inevitablemente lo inspiran. El Psicoanálisis, desde este punto puede ser perjudicial a Max Eastman como elemento de crítica marxista. Al autor de **La Ciencia de la Revolución** le sería imposible probar que en sus razonamientos neo-revisionistas, en su posición herética y, sobre todo, en sus conceptos sobre el bolchevismo, no influyen mínimamente sus resentimientos personales. El sentimiento se impone con demasiada frecuencia al razonamiento de este escritor, que tan apasionadamente pretende situarse en un terreno objetivo y científico.

²⁰Se dice, despectivamente, de los alemanes.

XI

Posición del Socialismo Británico

OPUESTAMENTE a lo que pretende una crítica superficial y apriorística, el desarrollo del socialismo inglés importa la confirmación más inapelable de la teoría marxista, que no en balde descansa en el estudio de la economía teórica y práctica, de Inglaterra. Marx y su escuela —de Lenin a Hilferding— sostienen que la evolución del capitalismo condice a las condiciones materiales y espirituales de un orden socialista. Y hoy no son pocos los revisionistas y polemistas del género Henri de Man que, contentándose con anotar el carácter esencialmente británico y nulamente marxista del movimiento socialista de la Gran Bretaña, lo indican como un testimonio contrario a la doctrina de Marx. Basta, sin embargo, ahondar un poco en los hechos, para comprobar que el testimonio es, más bien, favorable.

Los orígenes del movimiento socialista inglés no son doctrinarios, intelectualistas, como los de la social-democracia alemana, ni como los del bolchevismo ruso. En Inglaterra, el **Labour Party** nace de los **trade-unions**²¹ que aparecen y se desenvuelven como asociaciones de naturaleza estrictamente económica y profesional. El **trade-unionismo** crece indiferente y hasta hostil al doctrinarismo político y económico. En absoluto acuerdo con el espíritu británico, le interesan los hechos, no las teorías. Los núcleos intelectuales socialistas, carecen durante mucho tiempo de arraigo en los sindicatos. El **Independant Labour Party**, no obstante su moderación, sólo se convierte en el estado mayor del movimiento obrero después de la guerra. Y el propio Partido Laborista sólo entra en su edad adulta en este siglo. Antes, la mayor parte de los votos obreros no se sentía aún vinculada a su política. El proletariado británico, organizado en las **trade-unions**, no había reivindicado todavía su autonomía política en un partido de clase. Pero, a medida que el capitalismo declina —y que la función del partido Liberal pierde su sentido clásico, y que el poder y la madurez políticas del proletariado se acrecientan— crece el alcance de las reivindicaciones obreras hasta desbordar y romper su marco primitivo. Las reivindicaciones corporativas, inmediatas, se transforman gradualmente en reivindicaciones de clase. La influencia de

²¹Unión de los Trabajadores.

los líderes convictos de socialismo, se sobrepone a la autoridad de una burocracia meramente sindical. En el **Labour Party** se descubre, poco a poco, un finalismo socialista. Quiere la socialización de los medios de producción, como los otros Partidos Socialistas. Y aunque la quiere con parsimonia y prudencia británicas, propugnándola en lenguaje simplemente reformista, lo cierto es que la reconoce como su meta natural y legítima. Los otros partidos reformistas de Europa emplean, desde su nacimiento, un lenguaje distinto. Se atribuyen, en grado más o menos enérgico, una ortodoxia marxista. Pero si esta ha sido su teoría, su praxis —y su mismo espíritu— no ha estado muy distante de la del reformismo inglés. Hoy mismo la distancia entre una y otra práctica es insignificante si existe. El Partido Socialista Francés puede convertirse, en cualquier momento, en un partido ministerial como el Laborista. Y entre un discurso de Paul Boncour y otro de Ramsay McDonald, a la orilla del lago Lemán, no habrá nunca ninguna diferencia sustancial. Ambos, por otra parte, tienen el mismo aire mundano y empolvado de filósofos de la Enciclopedia y de Primeros Ministros del rey.

El proletario británico ha llegado a la política socialista por espontáneo impulso de su acción de clase, malgrado su supersticiosa y conservadora aprehensión acerca del socialismo y sus teóricos. Los sindicatos y las gildas²², descienden de las corporaciones medioevales. Y en el proceso de su crecimiento, se han impregnado hondamente de los principios de una educación y una economía liberales. Más aún: su volición ha sido refractaria al socialismo. Las **trade-unions**, en parte por empirismo británico; en parte por representar en el mundo, en la época de expansión y prosperidad del imperio de la Gran Bretaña, una aristocracia obrera; en parte por el ascendiente de un capitalismo vigoroso y progresista; han temido y evitado el doctrinarismo socialista. Sin embargo, acentuadas las contradicciones internas del capitalismo, planteada la cuestión de su impotencia para resolver la crisis de la producción, ese proletariado no encuentra otro camino no adopta otro programa que el del socialismo.

Esta cuantiosa experiencia, cumplida en el mayor Estado capitalista de Europa, demuestra, contra lo que puedan sofisticar revisionistas y confucionistas tan baratos como pedantes, que, por la vía del capitalismo y sus

²²Se conoce con el nombre de gildas a las sociedades originarias de Escandinavia, cuyos miembros, pertenecientes a las clases más explotadas, se reunían en banquetes para jurar la defensa fraterna de sus intereses. Tuvieron un carácter anti-monárquico y, algunas, se pusieron al amparo de un santo. Son las antecesoras inmediatas de los gremios del medioevo.

instituciones, empírica o doctrinalmente, se marcha hacia el socialismo. Lo que no quiere decir, absolutamente, que antes de que el proletariado adquiriera conciencia de su misión histórica, y se organice y discipline políticamente, el socialismo sea posible. La premisa política, intelectual, no es menos indispensable que la premisa económica. No basta la decadencia o agotamiento del capitalismo. El socialismo no puede ser la consecuencia automática de una bancarrota; tiene que ser el resultado de un tenaz y esforzado trabajo de ascensión.

El caso inglés no prueba sino que, aun negando **a priori** al socialismo doctrinal y político, se arriba ineluctablemente a él, apenas el proletariado entra, como fuerza política, en su mayor edad. La resistencia a este socialismo en el movimiento **trade-unionista**, de otro lado, se explica perfectamente por los factores ya enumerados. Inglaterra, en el terreno filosófico, se ha atenido siempre al hecho, a la experiencia. Ha sido un país receloso ante toda metafísica. «*El espíritu general de la cultura intelectual y de la filosofía anglo-sajona* —observa fundadamente Max Eastman— *ha sido siempre, a pesar del pequeño petardo lanzado, en nombre de la divinidad, por el obispo Berkeley, terre-a-terre²³ y científica*». La política inglesa ha preferido ser práctica a ser teórica. Como consecuencia, el empirismo británico se dobla de conservantismo. Y a esto se debe, a la vez que la segura marcha del capitalismo en Inglaterra, su incapacidad de resolver su antinomia con instituciones y privilegios supérstites, que no lo embarazan excesivamente en su desarrollo. Esta ha sido, desde cierto punto de vista, y hasta un momento dado, la fuerza del capitalismo británico; pero esta ha sido también su debilidad.

La revolución liberal no liquidó en Inglaterra la monarquía ni otras instituciones del régimen aristocrático. Su carácter industrial y urbano, le permitió una gran largueza con la nobleza terrateniente. La economía capitalista creció, cómodamente, sin necesidad de sacrificar la decoración aristocrática, el cuadro monárquico del Imperio. En el primer imperio capitalista, dueño de inmensas colonias, dominador de los mares, la economía agraria pasaba a un plano secundario. Su producción industrial, su poder financiero, sus empresas transoceánicas y coloniales, lo colocaban en aptitud de abastecerse ventajosamente, en los más distantes mercados, de los productos agrícolas necesarios para su consumo. La Gran Bretaña podía costearse, sin esfuerzo excesivo, el lujo de mantener una aristocracia refinada, con sus caballos, perros, parques y cotos.

²³Modismo francés que significa “pegado a las cosas materiales”.

Esto, bajo cierto aspecto, admite ser relacionado con un rasgo general de la sociedad burguesa que, ni aun en los países de más avanzado replublicanismo, ha logrado emanciparse de la imitación de los arquetipos y del estilo aristocráticos. El “burgués gentilhomme” es actual hasta ahora. La última aspiración de la burguesía, consumada su obra, es parecerse o asimilarse a las aristocracias que desplazó y sucedió. El propio capitalismo yanqui que se ha desenvuelto en un clima tan indemne de supersticiones y privilegios, y que ha producido en sus tipos de capitanes de empresa una jerarquía tan original y vigorosa de jefes, no ha estado libre de esta imitación, ni ha resistido a la sugestión de los títulos y los castillos de la decaída nobleza europea. El noble se sentía y sabía la culminación de una cultura, de un origen; el burgués no. Y acaso, por esto, el burgués ha conservado un respeto subconsciente por la corte, el ocio, el gusto y el protocolo aristocráticos.

Pero en Inglaterra esto no sólo se presta a consideraciones de psicología social y política. La conciliación de la economía capitalista y la política democrática con la tradición monárquica, tiene en su caso concretas consecuencias económicas. Inglaterra se encuentra en la necesidad de afrontar un problema agrario, que Estados Unidos ignora, que Francia resolvió con su Revolución. El lujo de sus tierras improductivas está en estridente contraste con la economía de una época de depresión industrial y millón y medio de desocupados. Este millón de desocupados, cuya miseria pesa sobre el presupuesto y el consumo domésticos de la Gran Bretaña, pertenecen a una población esencialmente industrial y urbana. Los oficios y las costumbres citadinas de esta gente, estorban la empresa de emplearla en los más prósperos dominios británicos: Canadá, Australia, donde el obrero y el empleado inmigrante tendrían que transformarse en labriegos.

El empirismo y el conservantismo a que ya me he referido, el hábito de regirse por los hechos con prescindencia y aun con desdén de las teorías, han permitido a la Gran Bretaña cierta insensibilidad respecto a las incompatibilidades entre las instituciones y privilegios nobiliarios, respetados por su evolución, y las consecuencias de su economía liberal y capitalista. Pero esta insensibilidad, esta negligencia, que en tiempos de pingüe prosperidad capitalista y de incontrastable hegemonía mundial, han podido ser un lujo y un capricho británicos, en tiempos de desocupación y de competencia, a la vez que devienen onerosas con exceso, producen contradicciones que perturban el ritmo evolucionista.

La concentración industrial y urbana asegura la preponderancia final del partido del trabajo. El socialismo no conoce casi en la Gran Bretaña el

problema de la difícil conquista de un campesinado de rol decisivo en la lucha social. Las bases políticas y económicas de la nación son sus ciudades y sus industrias. La política agraria del socialismo no ha menester, como en Francia y en Alemania, de complicadas concesiones a una gran masa de pequeños propietarios, ligados fuertemente al orden establecido. Dirigida contra los **land-lords**²⁴, es, más bien, una válida arma de ataque contra los intereses de la clase conservadora.

La marcha al socialismo está garantizada por las condiciones objetivas del país. Lo que falta al movimiento socialista inglés es, más bien, ese finalismo, ese racionalismo, que los revisionistas encuentran exorbitantes en otros partidos socialistas europeos. El proletariado inglés está dirigido por pedagogos y funcionarios, obedientes a un evolucionismo, a un pragmatismo, de fondo rigurosamente burgués. El crecimiento del poder político del Laborismo ha ido mucho más a prisa que la adaptación de sus parlamentarios. No en balde estos parlamentarios se hallan todavía bajo el influjo intelectual y espiritual de un gran imperio capitalista. La aristocracia obrera de Inglaterra, por razones peculiares de la historia inglesa, es la más enfeudada mentalmente a la burguesía y a su tradición. Se siente obligada a luchar contra la burguesía con la misma moderación con que ésta se comportara —Cromwel y su política exceptuados— con la aristocracia y sus privilegios. Los neo-revisionistas a nada son tan propensos como a regocijarse de que así ocurra. *«La social-democracia alemana —escribe Henri de Man— se consideró en sus comienzos como encarnación de las doctrinas revolucionarias y teleológicas del marxismo intransigente; como consecuencia, la tendencia creciente de su política, hacia un oportunismo conservador de Estado, aparece ante sus elementos jóvenes y extremistas como una renunciación gradual de la social-democracia a sus fines tradicionales. Por el contrario, el partido obrero británico, el **Labor Party**, es el tipo del movimiento de mentalidad “causal”, refractario por esencia a formular objetivos remotos, en forma de una teleología a priori. Sólo movido por la experiencia es como se ha desenvuelto llegando, desde una representación muy moderada de intereses profesionales, hasta constituir un Partido Socialista. Parece, pues, que el progreso del movimiento alemán aleja a éste de su finalidad, mientras que el del inglés lo aproxima a la suya. La consecuencia práctica de esta diferencia es que el grado de desarrollo, correspondiente a una tendencia progresiva en la vida intelectual del socialismo inglés, contrasta con una tendencia regresiva*

²⁴Los señores de la tierra.

en la vida intelectual de la social-democracia alemana. El movimiento inglés, cuyos fines impulsan, por decirlo así, día por día, la experiencia de una lucha por objetivos inmediatos, pero justificados por móviles éticos, anima de este modo todo objetivo parcial y ensancha la acción de ese impulso, en la medida en que éste extiende el campo de su práctica reformista. De ahí que el partido obrero británico, pese a su mentalidad fundamentalmente oportunista y empírica, ejerza una atracción creciente entre los elementos más accesibles a los móviles éticos y absolutos: la juventud y los intelectuales, en primer término»

Fácil es demostrar que esta presunta ventaja queda ampliamente desmentida por la relación entre el poder objetivo y los factores subjetivos de la acción laborista. El **Labour Party** se ha desarrollado en número con mayor rapidez que en espíritu y mentalidad. Ante las elecciones vecinas, se le siente inferior a su misión, a su tarea. En Inglaterra nadie podrá acusar al socialismo de romanticismo revolucionario. Por consiguiente si ahí se llega al gobierno socialista será, indudablemente, no porque se lo hayan propuesto, forzando la historia, los teorizantes y los políticos del socialismo, sino porque el curso de los acontecimientos, la afirmación espontánea del proletariado como fuerza política, lo ha impuesto inexorablemente. La historia confirma en Inglaterra a Marx, hasta cuando, según los revisionistas, parece rectificarlo.

XII

El Libro de Emile Vandervelde

VANDERVELDE en su reciente libro **Le Marxisme a-t-il fal faillite?**²⁵ que reúne estudios dispares, sobre teoría y política socialistas, examina principalmente la tesis expuesta por Henri de Man en su notorio volumen (que en su edición alemana tiene el título mesurado de **Zur Psychologie des Socialismus**²⁶) y en su menos notoria conferencia a los estudiantes socialistas de París.

Vandervelde, que, como ya lo he recordado, participó temprano en el revisionismo, comienza por recordar, no sin cierta intención irónica, la antigüedad de la tendencia a fáciles y apresuradas sentencias a muerte del socialismo. Cita las frases del académico Raybaud, después de las jornadas de junio de 1848: «*El socialismo ha muerto; hablar de él, es pronunciar su oración fúnebre*». Mezcla a renglón seguido, con evidente fin confusionista, las críticas de Menger y Andler con las de Sorel. Opone, en cierta forma, la tentativa revisionista también de Nicholson, que prudentemente se contenta con anunciar el renovamiento del marxismo, a la tentativa de Henri de Man que proclama su liquidación. Pero, después de un capítulo en que deja a salvo su propio revisionismo, se declara en desacuerdo con ciertos jóvenes e impresionables lectores que han creído ver en la obra de Henri de Man la revelación de una doctrina nueva. La reacción del autor de **Más allá del Marxismo**, en general, le parece excesiva.

Si se tiene en cuenta que la propaganda de **Más allá del Marxismo** ha explotado el juicio de Vandervelde sobre esta obra, considerada por él como la más importante que se ha publicado después de la guerra, sobre el socialismo, sus reservas y sus críticas cobran una oportunidad y un valor singulares. Vandervelde, en el curso de su carrera política, aunque él lo discuta, ha abandonado visiblemente la línea marxista. En su época de teorizante, su posición fue la de un revisionista; y en su tiempo de parlamentario y ministro lo ha sido mucho más. Todos los argumentos del revisionismo viejo y nuevo le son familiares. En el caso de que de Man hubiera encontrado, efectivamente, los principios de un nuevo socialismo no marxista o post-marxista,

²⁵ ¿Ha fracasado el marxismo?

²⁶ Sobre la Psicología del Socialismo.

Vandervelde, por mil razones especulativas, prácticas y sentimentales, no habría dejado de regocijarse. Pero de Man no ha descubierto nada, ya que no se puede tomar como un descubrimiento los resultados de un ingenioso, y a veces feliz, empleo de la psicología actual en la indagación de algunos resortes psíquicos de la acción obrera. Y Vandervelde, advertido y cauteloso, debe tomar a tiempo sus preocupaciones, contra cualquier super-estimación exorbitante de la tesis de su compatriota. Reconoce así, de modo categórico, que no hay *«nada absolutamente esencial en el libro de de Man que no se encuentre ya, al menos en germen, en Andler, en Menger, en Jaurés, y aún en ese buen viejo Benoit Malon»*. Y esto equivale a desautorizar, a desvanecer completamente, por parte de quien más importancia ha atribuído al libro de Henri de Man, la hipótesis de su novedad u originalidad.

Vandervelde contribuye con varios otros argumentos a la refutación de Henri de Man. El esquema del estado afectivo de la clase obrera industrial que Henri de Man ofrece, y que lo conduce a un olvido radical del fondo económico de su movimiento, no prueba absolutamente, con sus solos elementos psicológicos, lo que el revisionista belga se imagina probar. *«Yo puedo admitir — escribe Vandervelde a este respecto— que el instinto de clase es superior a la conciencia de clase, que no es indispensable que los trabajadores hayan dilucidado el problema de la plusvalía para luchar contra la explotación y dominación de que son víctimas, que no es únicamente el “instinto adquisitivo” lo que determina sus voliciones sociales; pero en definitiva, después de haber dado con él un rodeo psicológico, interesante del resto, regresamos a lo que, desde el punto de vista socialista, es verdaderamente esencial en el marxismo, es decir, la primacía de lo económico, la importancia primordial del progreso de la técnica, el desarrollo autónomo de las fuerzas productivas, en el sentido de una concentración que tiende a eliminar o a subordinar las pequeñas empresas, a acrecentar el proletariado, a transformar la concurrencia en monopolio, y a crear finalmente una contradicción ostensible, entre el carácter social de la producción y el carácter privado de la apropiación capitalista»*. La afirmación de Henri de Man de que *«en último análisis la inferioridad social de las clases laboriosas no reposa en una injusticia política ni en un prejuicio económico, sino en un estado psíquico»*, es para Vandervelde una “enormidad”. De Man ha superpuesto la psicología a la economía, en un trabajo realizado sin objetividad científica, sin rigor especulativo, con el propósito extracientífico y anticientífico de escamotear la economía. Y Vandervelde no tiene más remedio que negar que *«su interpretación psicológica del movimiento obrero, cambie algo que sea esencial en*

lo que hay de realmente sólido en las concepciones económicas y sociales del marxismo».

Paralelamente al libro de Henri de Man, Vandervelde examina la **Theorie du Materialisme**²⁷ de Bukharin. Y su conclusión comparativa es la siguiente: «*Si hubiese que caracterizar con una palabra —excesiva por lo demás— las dos obras que acaban de ser analizadas, tal vez se podría decir que Bukharin descarna al marxismo de su osamenta económica so capa de idealizarlo*». De esta comparación Bukharin sale, sin duda, mucho mejor parado que de Man, aunque todas sus simpatías de Vandervelde sean para este último. Basta considerar que la **Theorie du Materialisme historique** es un manual popular, un libro de divulgación, en el que por fuerza el marxismo debía quedar reducido a un esquema elemental. El marxismo descarnado, esquelético de Bukharin, se mantendría siempre en pie, llenando el oficio didáctico de un catecismo, como esas osamentas de museo que dan una idea de las dimensiones, la estructura y la fisiología de la especie que representan, mientras el marxismo desosado de Henri de Man, incapaz de sostenerse un segundo, está condenado a corromperse y disgregarse, sin dejar un vestigio duradero.

Henri de Man resulta, pues, descalificado por el reformismo, por boca de quien entre todos sus corifeos se sentía, ciertamente, más propenso a tratarlo con simpatía. Y eso es perfectamente lógico, no sólo porque una buena parte de **Más allá del Marxismo** constituye una crítica disolvente de las contradicciones y del sistema reformistas, sino porque la base económica y clasista del marxismo no es menos indispensable, prácticamente, a los reformistas que a los revolucionarios. Si el socialismo reniega, como pretende de Man, de su carácter y su función clasistas, para atenerse a las revelaciones inesperadas de los intelectuales y moralistas dispuestos a prohijarlo o renovarlo, ¿de qué resortes dispondrían los reformistas para encuadrar en sus marcos a la clase obrera, para movilizar en las batallas del sufragio a un imponente electorado de clase y para ocupar, a título distinto de los varios partidos burgueses, una fuerte posición parlamentaria? La social democracia no puede suscribir absolutamente las conclusiones del revisionista belga, sin renunciar a su propio cimiento. Aceptar en teoría, la caducidad del materialismo económico, sería el mejor modo de servir toda suerte de prédicas fascistas. Vandervelde, interesado como el que más en apuntalar la democracia liberal, es todo lo cauto que hace falta para comprenderlo.

²⁷Teoría del Materialismo.

XIII

El Idealismo Materialista

ME escribe un amigo y camarada, cuya inteligencia aprecio mucho, que a su juicio el mérito de la obra de Henri de Man es el de un esfuerzo de espiritualización del marxismo. En su doble calidad de intelectual y universitario, mi amigo debe haberse escandalizado, en más de un comicio, del materialismo simplista y elemental de ortodoxos catequistas. Conozco muchos de estos casos; y yo mismo he hecho su experiencia en las primeras etapas de mi indagación del fenómeno revolucionario. Pero, aun sin avanzar prácticamente en esta indagación, basta meditar en la naturaleza de los elementos de que ese juicio se contenta, para advertir su nulidad. Mi amigo encontraría absurda la pretensión de conocer y valorar el catolicismo por las pláticas de un cura de barrio. Exigiría en el crítico un trato serio y profundo de la escolástica y de la mística. Y todo investigador honrado lo acompañaría en esta exigencia. ¿Cómo puede, entonces, convenir con el primer estudiante de filosofía, que acaba de recoger de su profesor una frase de disgusto y desdén por el marxismo, en la necesidad de espiritualización de esta doctrina, demasiado grosera para el paladar de la cátedra, tal como la entienden y propagan sus vulgarizadores de mitin?

¿Qué espiritualización, ante todo, es la que se desea? Si la civilización capitalista en su decadencia —bajo tantos aspectos semejante a la de civilización romana— renuncia a su propio pensamiento filosófico, abdica de su propia certidumbre científica, para buscar en ocultismos orientales y metafísicas asiáticas, algo así como un estupefaciente, el mejor signo de salud y de potencia del socialismo, como principio de una nueva civilización, será, sin duda, su resitencia a todos estos éxtasis espiritualistas. Ante el retorno de la burguesía, decadente y amenazada, a mitologías que no la inquietaron en su juventud, la afirmación más sólida de la fuerza creadora del proletariado será el rotundo rechazo, el risueño desprecio, de las angustias y de las pesadillas de un espiritualismo de menopausia.

Contra los deliquios sentimentales —no religiosos— contra las nostalgias ultraterrenas de una clase que siente concluída su misión, una nueva clase dirigente, no dispone de defensa más válida que su ratificación en los principios materialistas de su filosofía revolucionaria. ¿En qué se distinguiría,

del más senil y extenuado pensamiento capitalista, un pensamiento socialista que empezase por compartir todos sus gustos clandestinos? No; nada más insensato que suponer que es un signo de superioridad en el profesor o el banquero su larvada tendencia a reverenciar a Krihsnamurti, o por lo menos a mostrarse comprensivo con su mensaje. Nadie en su clientela le pide al mismo banquero, nadie en su auditorio le pide al mismo profesor, que se muestre comprensivo, al mismo título, con el mensaje de Lenin.

¿Quién, que siga con lucidez crítica el proceso del pensamiento moderno, dejará de notar que el retorno a las ideas espiritualistas, la evasión a los paraísos asiáticos, tiene estímulos y orígenes netamente decadentistas? El marxismo, como especulación filosófica, toma la obra del pensamiento capitalista en el punto en que éste, vacilante ante sus extremas consecuencias, vacilación que corresponde estrictamente, en el orden económico y político, a una crisis del sistema liberal burgués, renuncia a seguir adelante y empieza su maniobra de retroceso. Su misión es continuar esta obra. Los revisionistas como Henri de Man, que según la frase de Vandervelde, desosan al marxismo, por medio de que aparezca en retraso respecto de actitudes filosóficas de impulso claramente reaccionario, no intentan otra cosa que una rectificación apóstata, con la que el socialismo, por un frívolo prurito de adaptarse a la moda, atenuaría sus premisas materialistas hasta hacerlas aceptables a espiritistas y teólogos.

La primera posición falsa en esta meditación es la de suponer que una concepción materialista del universo no sea apta para producir grandes valores espirituales. Los prejuicios teológicos —no filosóficos— que actúan como residuo en mentes que se imaginan liberadas de superados dogmatismos, inducen a anexar a una filosofía materialista una vida más o menos cerril. La historia contradice, con innumerables testimonios, este arbitrario concepto. La biografía de Marx, de Sorel, de Lenin, de mil otros agonistas del socialismo, no tiene nada que envidiar como belleza moral, como plena afirmación del poder del espíritu, a las biografías de los héroes y ascetas que, en el pasado, obraron de acuerdo con una concepción espiritualista o religiosa, en la acepción clásica de estas palabras. La U.R.S.S. combate la ideología burguesa con las armas del más ultraísta materialismo. La obra de la U.R.S.S. toca, sin embargo, en sus afirmaciones y en sus objetivos, los límites modernos del racionalismo y del espiritualismo, si el objeto del racionalismo y espiritualismo es mejorar y ennoblecer la vida. ¿Creen, los que aspiran a una espiritualización del marxismo, que el espíritu creador esté menos presente y activo en la acción de los que luchan en el mundo por un orden nuevo que en el

de los prestamistas o industriales que en Nueva Yoek, señalando un instante de cansancio capitalista, reniegan de una fuerte ética nietzschiana —la moral sublimada del capitalismo— para **flirtear** con fakires y ocultistas? Tal como la metafísica cristiana no ha impedido a Occidente grandes realizaciones materiales, el materialismo marxista compendia, como ya he afirmado en otra ocasión, todas las posibilidades de ascensión moral, espiritual y filosófica de nuestra época.

Piero Gobetti, discípulo y heredero del idealismo crociano, en lo que éste tiene de más activo y puro, ha considerado este problema, en términos de admirable justeza: *«El cristianismo —escribe Gobetti— transportaba el mundo de la verdad en nosotros, en la intimidad del espíritu, indicaba a los hombres un deber, una misión, una redención. Pero, abandonado el dogma cristiano, nos hemos encontrado más ricos de valores espirituales, más conscientes, más capaces de acción. Nuestro problema es moral y político: nuestra filosofía santifica los valores de la práctica. Todo se reduce a un criterio de responsabilidad humana; si la lucha terrenal es la única realidad, cada uno vale en cuanto obra y somos nosotros los que hacemos nuestra historia. Esta es un progreso porque se desenvuelve siempre más rica de nuevas experiencias. No se trata ya de alcanzar un fin o de negarse en un renunciamento ascético; se trata de ser siempre más intensa y conscientemente uno mismo, de superar las cadenas de nuestra debilidad en un esfuerzo más que humano, perenne. El nuevo criterio de la verdad es la obra que se adecúa a la responsabilidad de cada uno. Estamos en el reino de la lucha (lucha de hombres contra los hombres, de las clases contra las clases, de los Estados contra los Estados) porque solamente a través de la lucha se tiemplan las capacidades y cada cual, defendiendo con intransigencia su puesto, colabora en el proceso vital que ha superado el punto muerto del ascetismo y del objetivismo griego»*. No puede hallar una mente latina una fórmula más clásicamente precisa que ésta: *«Nuestra filosofía santifica los valores de la práctica»*.

Las clases que se han sucedido en el dominio de la sociedad, han disfrazado siempre sus móviles materiales con una mitología que abonaba el idealismo de su conducta. Como el socialismo, consecuente con sus premisas filosóficas, renuncia a este indumento anacrónico, todas las supersticiones espiritualistas se amotinan contra él, en un cónclave del fariseísmo universal, a cuyas sagradas decisiones sienten el deber de mostrarse atentos, sin reparar en su sentido reaccionario, intelectuales pávidos y universitarios ingenuos.

Pero, porque el pensamiento filosófico burgués ha perdido esa seguridad, ese estoicismo con que quiso caracterizarse en su época afirmativa y revolu-

cionaria, ¿debe el socialismo imitarlo en su retiro al claustro tomista, o en su peregrinación a la pagoda del Buda viviente, siguiendo el itinerario parisién de Jean Cocteau o el turístico de Paul Morand? ¿Quiénes son más idealistas, en la acepción superior, abstracta, de este vocablo, los idealistas del orden burgués o los materialistas de la revolución socialista? Y si la palabra idealismo está desacreditada y comprometida por la servidumbre de los sistemas que designa a todos los pasados intereses y privilegios de clase, ¿qué necesidad histórica tiene el socialismo de acogerse a su amparo? La filosofía idealista, históricamente, es la filosofía de la sociedad liberal y del orden burgués. Y ya sabemos los frutos que, desde que la burguesía se ha hecho consevadora, da en la teoría y en la práctica. Por un Benedetto Croce que, continuando lealmente esta filosofía, denuncia la enconada conjuración de la cátedra contra el socialismo, desconocido como idea que surge del desenvolvimiento del liberalismo, ¡cuántos Giovanni Gentile, al servicio de un partido cuyos ideólogos, fautores sectarios de una restauración espiritual del Medio Evo, repudian en bloque la modernidad! La burguesía historicista y evolucionista, dogmática y estrechamente, en los tiempos que contra el racionalismo y el utopismo igualitarios, le bastaba la fórmula: “todo lo real es racional”, dispuso entonces de casi la unanimidad de los “idealistas”. Ahora que no sirviéndole ya los mitos de la Historia y de la Evolución para resistir al socialismo, deviene anti-historicista, se reconcilia con todas las iglesias y todas las supersticiones, favorece el retorno a la trascendencia y a la teología, adopta los principios de los reaccionarios que más sañudamente la combatieron cuando era revolucionaria y liberal, otra vez encuentra en los sectores y en las capillas de una filosofía idealista **bonne a tout faire**²⁸ —neo-kantistas, neo-pragmatistas, etc.— solícitos proveedores, ora **dandys** y elegantes como el conde Keyserling, ora panfletarios y provinciales a lo Leon Bloy, como Domenico Giullioti, de todas las prédicas útiles al remozamiento de los más viejos mitos.

Es posible que universitarios vagamente simpatizantes de Marx y Lenin, pero sobre todo de Jaurés y Mc Donald, echen de menos una teorización o una literatura socialista, de fervoroso espiritualismo con abundantes citas de Keyserling, Scheller, Stammler y aun de Steiner y Krishnamurti. Entre estos elementos, ayunos a veces de una seria información marxista, es lógico que el revisionismo de Henri de Man, y hasta otro de menos cuantía, encuentre discípulos y admiradores. Pocos entre ellos, se preocuparán de averiguar si las ideas de **Más allá del Marxismo** son al menos originales, o si, como

²⁸Buena para todo.

lo certifica el propio Vandervelde, no agregan nada a la antigua crítica revisionista.

Tanto Henri de Man como Max Eastman, extraen sus mayores objeciones de la crítica de la concepción materialista de la historia formulada hace varios años por el profesor Brandenburg en los siguientes términos: «*Ella quiere fundar todas las **variaciones** de la vida en común de los hombres en los cambios que sobrevienen en el dominio de las fuerzas productivas; pero ella no puede explicar por qué estas últimas deben cambiar constantemente, y por qué este cambio debe necesariamente efectuarse en la dirección del socialismo*». Bukharin responde a esta crítica en un apéndice a **La theorie du materialisme historique**. Pero más fácil y cómodo es contentarse con la lectura de Henri de Man que indagar sus fuentes y enterarse de los argumentos de Bukharin y el profesor Brandenburg, menos difundidos por los distribuidores de novedades.

Peculiar y exclusiva de la tentativa de espiritualización del socialismo de Henri de Man es, en cambio, la siguiente proposición: «*Los valores vitales son superiores a los materiales, y entre los más elevados son los espirituales. Lo que en el aspecto eudomonológico podría expresarse así: en condiciones iguales, las satisfacciones más apetecibles son las que uno siente en la conciencia cuando refleja lo más vivo de la realidad del yo y del medio que lo rodea*». Esta arbitraria categorización de los valores no está destinada a otra cosa que a satisfacer a los pseudo-socialistas deseosos de que se les suministre una fórmula equivalente a la de los neo-tomistas: “primacía de lo espiritual”. Henri de Man no podría explicar jamás, satisfactoriamente, en qué se diferencian los valores vitales de los materiales. Y al distinguir los materiales de los espirituales tendría que atenerse al más arcaico dualismo.

En el apéndice ya citado de su libro sobre el materialismo histórico, Bukharin enjuicia así la tendencia dentro de la cual se clasifica de Man: «*Según Marx las relaciones de producción son la base **material** de la sociedad. Sin embargo, en numerosos grupos marxistas (o, más bien, pseudo-marxistas), existe una tendencia irresistible a espiritualizar esta base material. Los progresos de la escuela y del método psicológico en la sociología burguesa no podían dejar de “contaminar” los medios marxistas y semi-marxistas. Este fenómeno marchaba a la par con la influencia creciente de la filosofía académica idealista. Se pusieron a rehacer la construcción de Marx, introduciendo en su base **material** la base psicológica “ideal”, la escuela austriaca*

(Bohm-Bawark), L. *Word y tutti quanti*²⁹. En este menester, la iniciativa volvió al austro-marxismo, teóricamente, en decadencia. Se comenzó a tratar la base material en el espíritu del **Pickwick Club**³⁰. La economía, el modo de producción, pasaron a una categoría inferior a la de las reacciones psíquicas. *El cimiento sólido de lo material desapareció del edificio social*».

Que Keyserling y Spengler, sirenas de la decadencia, continúen al margen de la especulación marxista. El más nocivo sentimiento que podría turbar al socialismo, en sus actuales jornadas, es el temor de no parecer bastante intelectualista y espiritualista a la crítica universitaria. «*Los hombres que han recibido una educación primaria —escribía Sorel en el pólogo de **Reflexiones sobre la Violencia**— tienen en general la superstición del libro y atribuyen fácilmente genio a las gentes que ocupan mucho la atención del mundo letrado; se imaginan que tendrían mucho que aprender de los autores cuyo nombre es citado frecuentemente con elogio en los periódicos; escuchan con un singular respeto los comentarios que los laureados de los concursos vienen a aportarles. Combatir estos prejuicios no es cosa fácil; pero es hacer obra útil. Consideramos este trabajo como absolutamente capital y podemos llevarlo a buen término sin ocupar jamás la dirección del mundo obrero. Es necesario que no le ocurra al proletariado lo que le sucedió a los germanos que conquistaron el imperio romano: tuvieron vergüenza e hicieron sus maestros a los rectores de la decadencia latina, pero no tuvieron que alabarse de haberse querido civilizar*». La admonición del hombre de pensamiento y de estudio que mejor partido sacó para el socialismo de las enseñanzas de Bergson, no ha sido nunca tan actual como en estos tiempos interinos de estabilización capitalista.

²⁹ Todo lo demás.

³⁰ Famoso club de seguidores de Pickwick, personaje de la novela de Charles Dickens, del mismo nombre.

XIV

El Mito de la Nueva Generación

UN sentimiento mesiánico, romántico, más o menos difundido en la juventud intelectual de post-guerra, que la inclina a una idea excesiva, a veces delirante, de su misión histórica, influye en la tendencia de esta juventud a encontrar al marxismo más o menos retrasado, respecto de las adquisiciones y exigencias de la “nueva sensibilidad”. En política, como en literatura, hay muy poca sustancia bajo esta palabra. Pero esto no obsta para que la “nueva sensibilidad” que en el orden social e ideológico prefiere llamarse “nuevo espíritu”, se llegue a hacer un verdadero mito, cuya justa evaluación, cuyo estricto análisis es tiempo de emprender, sin oportunistas miramientos.

La “nueva generación” empieza a escribir su autobiografía. Está ya en la estación de las confesiones, o mejor del examen de conciencia. Esto podría ser una señal de que estos años de estabilización capitalista la encuentran más o menos desocupada. Drieu la Rochelle inauguró estas “confesiones”. Casi simultáneamente André Chamson y Jean Prevost, en documentos de distinto mérito y diversa inspiración, nos cuentan ahora sus experiencias del año 19, André Chamson representa, en Francia, a una juventud bien distante de la que se entretiene, mediocrementemente, en la imitación de los sutiles juegos de Giraudoux y de las pequeñas farsas de Cocteau. Su literatura, novela o ensayo, se caracteriza por una búsqueda generosa y seria.

La juventud francesa, cuyas jornadas de 1919 nos explican André Chamson, en un ensayo crítico e interpretativo, y Jean Prevost, en una crónica novelada y autobiográfica, es la que no pudo por su edad marchar al frente y se impuso, prematuramente madura y grave, la obligación de pronunciar a los dieciocho años un juicio sobre la historia. «*Se vio entonces —* escribe Chamson— *toda una juventud revolucionaria, aceptando la revolución, o viviendo en la espera de su triunfo*». Chamson alcanza un tono fervoroso en la exégesis de esta emoción. Pero el contagio de su exaltación no debe turbar la serenidad de nuestro análisis, precisamente porque en este proceso de la nueva generación, nosotros mismos nos sentimos en causa. La onda espiritual, que recorrió después de la guerra las universidades y los grupos literarios y artísticos de la América Latina, arranca de la misma crisis que agitaba a la juventud de 1919, coetánea de André Chamson y Jean Prevost,

en la ansiedad de una palingenesia. Dentro de las diversas condiciones de lugar y hora, la revolución de 1919 no es un fenómeno extraño a nuestro Continente.

Chamson se atiene, respecto al espíritu revolucionario de esa juventud, a pruebas en exceso subjetivas. Las propias palabras transcritas indican, sin embargo, que ese espíritu revolucionario, más que un fenómeno subjetivo, más que una propiedad exclusiva de la generación del 19, era un reflejo de la situación revolucionaria creada en Europa por la guerra y sus consecuencias, por la victoria del socialismo en Rusia y por la caída de las monarquías de la Europa central. Porque si la juventud del 19 “aceptaba” la revolución o vivía “en la espera” de su triunfo, era porque la revolución estaba en acto, anterior y superior a las voliciones de los adolescentes, testigos de los horrores y sacrificios de la guerra. *«Nosotros esperábamos la revolución —agrega el joven ensayista francés— nosotros queríamos estar seguros de su triunfo. Pero, en la mayor parte, no habiendo arribado a ella por el cambio de las doctrinas, éramos incapaces de fijarle un sentido político, ni siquiera un valor social bien preciso. Estos juegos de la mente, estas previsiones de los sistemas habrían sin duda engañado nuestra espera; pero nosotros queríamos más y, del primer golpe, nos habíamos colocado más allá de esta revolución social, en una especie de absoluto revolucionario. Lo que nosotros esperábamos era una purificación del Mundo, un nuevo nacimiento: la sola posibilidad de vivir fuera de la Guerra».*

Lo que nos interesa, ahora, en tiempos de crítica de la estabilización capitalista y de los factores que preparan una nueva ofensiva revolucionaria, no es tanto el psicoanálisis ni la idealización del **pathos** juvenil de 1919, como el esclarecimiento de los valores que ha creado y de la experiencia a que ha servido. La historia de ese episodio sentimental, que Chamson eleva a la categoría de una revolución, nos enseña que, poco a poco, después que las ametralladoras de Noske restablecieron en Alemania el poder de la burguesía, el mesianismo de la “nueva generación” empezó a calmarse, renunciando a las responsabilidades precoces que, en los primeros años de post-guerra, se había apasionadamente atribuido. La fuerza que mantuvo viva hasta 1923, con alguna intermitencia, la esperanza revolucionaria no era, pues, la voluntad romántica de reconstrucción, la inquietud tumultuaria de la juventud en severa vigilia; era la desesperada lucha del proletariado en las barricadas, en las huelgas, en los comicios, en las trincheras. La acción heroica, operada con desigual fortuna, de Lenin y su aguerrida facción en Rusia, de Liebknecht, Rosa Luxemburgo y Eugenio Levine en Alemania, de Bela Kun en Hungría,

de los obreros de la Fiat en Italia hasta la ocupación de las fábricas y la escisión de las masas socialistas en Livorno³¹.

La esperanza de la juventud no se encontraba suficientemente ligada a su época. André Chamson lo reconoce cuando escribe lo siguiente: «*En realidad, vivíamos un último episodio de la Revolución del 48. Por última vez, acaso, espíritus formados por la más profunda experiencia histórica (fuese intuitiva o razonada) demandaban su fuerza a la más extrema ingenuidad de esperanza. Lo que nosotros buscábamos era una prosecución proudhoniana, una filosofía del progreso en el cual pudiésemos creer. Por un tiempo, la demandamos a Marx. Obedeciendo a nuestros deseos, el marxismo se nos aparecía como una exacta filosofía de la historia. La confianza que le acordábamos debía desaparecer pronto, en la abstracción triunfante de la Revolución del 19, y más todavía, en las consecuencias que este mito debía tener sobre nuestras vidas y nuestros esfuerzos; pero en este momento poseía, por esto mismo, más fuerza. Vivimos, por ella, en la certidumbre de conocer el orden de los hechos que iban a desarrollarse, la marcha misma de los acontecimientos*». El testimonio de Jean Prevost ilustra otros lados de la revolución del 19: el esnobismo universitario con que los estudiantes de su generación se entregaron a una lectura rabiosa de Marx; el aflojamiento súbito de su impulso al choque con el escandalizado ambiente doméstico y con los primeros bastonazos de la policía; la decepción, el escepticismo, más o menos disfrazados de retorno a la **sagasse**³². Los mejores espíritus, las mejores mentes de la nueva generación siguieron su trayectoria: los dadaístas pasaron del estridente tumulto de Dadá a las jornadas de la revolución suprarrealista: Raymond Lefebvre formuló su programa en estos términos intransigentes: “la revolución o la muerte”; el equipo de intelectuales del **Ordine Nuovo**³³ de Turín, asumió la empresa de dar vida en Italia al Partido Comunista, iniciando el trabajo político que debía costar, bajo el fascismo, a Gramsci, Terracini, etc., la condena a veinte o veinticinco años de prisión; Ernst Toller, Johannes R. Becher, George Grosz, en Alemania, reclamaron un puesto en la lucha proletaria. Pero, en esta nueva jornada, ninguno de estos nuevos revolucionarios había continuado pensando que la Revolución era una empresa de la juventud que, en 1919, se había plegado al socialismo. Todos dejaban,

³¹Ciudad italiana donde se verificó un Congreso del Partido Socialista, al cual asistió José Carlos Mariátegui, y en el que se produjo la ruptura definitiva entre las tendencias socialista-reformista y comunista.

³²Prudencia.

³³Orden Nuevo.

más bien, de invocar su calidad de jóvenes, para aceptar su responsabilidad y su misión de hombres. La palabra “juventud”, políticamente, estaba ya bastante comprometida. No en balde las jornadas del fascismo se cumplían al **ritornello** de “**Giovinezza, giovinezza**”³⁴.

El mito de la nueva generación, de la revolución del 19, ha perdido mucho de su fuerza. Sin duda, la guerra señaló una ruptura, una separación. La derrota del proletariado, en no pequeña parte, se debe al espíritu adiposamente parlamentario, positivista, demoburgués de sus cuadros, compuestos en el 90 por ciento por gente formada en el clima prebélico. En la juventud socialista se reclutaron los primeros equipos de la Tercera Internacional. Los viejos líderes, los Ebert y los Kautsky en Alemania, los Turati y los Modigliani en Italia, los Bauer y los Renner en Austria, sabotearon la Revolución. Pero Lenin, Trotsky, Stalin, procedían de una generación madura, templada en una larga lucha. Y hasta ahora la «*abstracción triunfante de la revolución del 19*» cuenta muy poco en la historia, al lado de la obra concreta, de la creación positiva de la U.R.S.S.

La conquista de la juventud no deja de ser, por esto, una de las necesidades más evidentes, más actuales, de los partidos revolucionarios. Pero, a condición de que los jóvenes sepan que mañana les tocará cumplir su misión, sin los álibis de la juventud, con responsabilidad y capacidad de hombres.

³⁴“Juventud, juventud”, Himno del Fascismo italiano.

XV

El Proceso a la Literatura Francesa Contemporánea

EXPLORANDO un sector contiguo al de las confesiones de Chamson, Prevost y otros “jóvenes europeos”, para emplear el término de Drieu la Rochelle, me detendré con el lector en otro ensayo novísimo, el publicado por Emmanuel Berl, con el título de **Premier Panphlet. Les literateurs et la revolution**³⁵, en los números 73 a 75 de **Europe**. Berl intenta, en este ensayo, el replanteamiento de la cuestión de la Revolución y la Inteligencia, que tan frecuentemente preocupa a los intelectuales de los tiempos post-bélicos. Su estudio es, en gran parte, un proceso a la literatura francesa contemporánea, severamente acusada por su conformismo y su burguesismo, que Berl documenta copiosa y vivazmente.

Berl parte en su investigación de este punto de vista: «*Dudo —comienza diciendo— que la idea de la revolución pueda ser clara para cualquiera que no entienda por ella la esperanza de confiscar el poder, en provecho del grupo de que forma parte. La más sólida enseñanza de Lenin es aquí, tal vez, dónde hay que buscarla. La idea de la Revolución no se oscurece jamás en Lenin, porque él dispone de un criterio muy seguro para que sea posible que se oscurezca: todo el poder a los soviets, todo el poder a los bolcheviques. Triunfa sobre Kautsky con facilidad, porque Kautsky no sabe ya lo que entiende por la palabra Revolución, en tanto que Lenin lo sabe. En **Les Conquerants**³⁶, Borodine declara “la Revolución es pagar al ejército”. Así hubiera hablado Saint-Just. Y nosotros tenemos aquí el sentimiento de tocar la evidencia revolucionaria. Pero semejantes definiciones cesan de valer desde que no se está más en plena acción, justificado por el acontecimiento que se desencadena. No puedo aceptar que se reduzca la idea revolucionaria a la serie de emociones o de efusiones líricas que puede suscitar en tal o cual persona. La Revolución no es el muchacho que disputa con su familia, ni el señor a quien aburre su mujer, ni la cortesana ávida de dejar a su amante para cambiar de mentira. Estamos obligados al análisis desde que queremos pensar. Es*

³⁵Primer Panfleto. Los Literatos y la Revolución.

³⁶Los Conquistadores.

nuestro lote». En la primera parte de esta proposición, la posición de Berl es justa; pero, como veremos más adelante, no lo es igualmente en la segunda. Berl distingue y separa los tiempos de acción de los tiempos de espera, distinción que para el “revolucionario profesional”, de que habla Max Eastman, no existe. El secreto de Lenin está precisamente en su facultad de continuar su trabajo de crítica y preparación, sin aflojar nunca en su empeño, después de la derrota de 1905, en una época de pesimismo y desaliento. Marx y Engels realizaron la mayor parte de su obra, grande por su valor espiritual y científico, aun independientemente de su eficacia revolucionaria, en tiempos que ellos eran los primeros en no considerar de inminencia insurreccional. Ni el análisis los llevaba a inhibirse de la acción, ni la acción a inhibirse del análisis.

El autor de **Premier Panphlet** permanece fiel, en el fondo, a la reivindicación de la inteligencia pura. Esta es la razón de que acepte los reproches que M. Benda hace al pensamiento contemporáneo, aunque crea que *«la más grave enfermedad de que sufre es la falta de coraje, no la falta de universalidad»*. Berl observa, muy certeramente, que *«el clerc³⁷ no es estorbado por la política en la medida en que él la piensa, sino en la medida en que no la piensa»* y que *«la naturaleza del espíritu comporta que no sea jamás siervo de lo que considera, sino de lo que negligea»*. Pero cuando se trata de las consecuencias y las obligaciones de pensar la política, Berl exige que el intelectual comparta, forzosamente, su pesimismo, su criticismo negativo. Evitar, negligir la política es, sin duda, una manera de traicionar al espíritu; pero a su juicio, suscribir la esperanza de un partido, el mito de una revolución, lo es también.

Más interesante que su tesis respecto a los deberes de la inteligencia, son los juicios sobre la actual literatura francesa que la ilustran. Esta literatura es, ante todo, más burguesa que la burguesía. *«La burguesía constantemente duda de sí. Hace bien. Afirmarse como burguesía es suscribir al marxismo»*. Los literatos, en tanto, empiezan a ocuparse en una apologética de la burguesía como clase. Su burguesismo se manifiesta vivamente en su desconfianza de la ideología. *«Amor de la historia, odio de la idea»*, he aquí uno de los rasgos dominantes. Esta es, precisamente, la actitud de la burguesía desde que, lejanas sus jornadas románticas, superada su estación nacionalista, se refugia en esa divinización de la historia, que denuncia en términos tan precisos Tilgher. La desconfianza en la idea precede a la desconfianza

³⁷Intelectual.

en el hombre. También en este gesto, la burguesía no hace otra cosa que renegar del romanticismo. El literato moderno busca en el arsenal de la nueva psicología las armas que pueden servirle para demostrar la impotencia, la contradicción, la miseria del hombre. *«Para que la desconfianza en el hombre sea completa, hace falta denigrar al héroe»*. Este le parece a Berl verdadero objeto de la biografía novelada.

La literatura conformista de la Francia contemporánea se siente superior y extraña a la ideología. No por eso está menos saturada de ideas, menos regida por impulsos que la conducen a un total acatamiento del espíritu reaccionario y decadente de la burguesía que traduce y complace. Berl anota sagazmente que *«no hay nada tan poincarista como los libros de M. Giraudoux, inspirados por la Notaría Berrichon, repletos de alusiones culturales como un discurso de M. Leon Berard y murmulantes de gratitud al Dios histórico y social que permite estos ocios virgilianos»*. . . Los personajes de Giraudoux reflejan el mismo sentimiento. Eglantina, por ejemplo, *«tiende por inclinación natural hacia los señores ricos y nobles: posee esa afición preciosa del viejo que Frosine alababa ya en Marianne»*. Cocteau obedece con idéntico rigor al gusto del público burgués. Poco importa su amor por Picasso y Apollinaire. Hasta cuando parece empeñarse en la más insólita aventura, Cocteau no hace más que *«preparar sus finas charadas para la duquesa de Guermantes»*³⁸ Berl desvanece la ilusión de Albert Thibaudet sobre una literatura antagónica, antitética de la política, por la juventud de sus líderes. *«Los jóvenes cantan —dice Berl— como los viejos silban. M. Maurois escribe como M. Poincaré gobierna, con el cuidado y el sentido del menor riesgo. M. Morand compone como M. Philippe Berthelot administra»*.

Pero, ¿la técnica al menos de la novela francesa de hoy no es nueva? Berl lo niega. Los autores no abandonan, en verdad, las recetas de la novela ochocentista. *«La novela no logra adaptar sus métodos a los resultados de la psicología moderna. La mayor parte de los autores conservan o fingen conservar una fe en la confección de sus personajes, inadmisibles después de Freud. No quieren admitir que el relato que un personaje hace de su pasado revela más su estado presente que el pasado del cual hablan. Continúan representándose la vida de una persona como el desenvolvimiento de una cosa solitaria y determinada por anticipado en un tiempo vacío. No siguen las lecciones del **behaviorismo***³⁹, *que debería producir, sin embargo, una literatura*

³⁸Personaje de Marcel Proust en **En busca del tiempo perdido**.

³⁹Se denomina **behaviorismo** la tendencia a reducir la Psicología al estudio de las

mucho más precisa que la nuestra, ni siquiera las lecciones del psicoanálisis, que deberían convencer definitivamente a los autores de que un personaje está impedido, por las leyes de la represión, de adquirir una conciencia clara de sí. Apenas si tienen en cuenta los descubrimientos de Bergson sobre el funcionamiento de la memoria». Bergsonismo dictado quizá por razones patrióticas, se podría agregar, de acatamiento a la autoridad de un Bergson académico y consevador. Pues las reservas del orden y la claridad francesas a Freud y el psicoanálisis dependerán siempre, en no pequeña parte, de cierta escasa disposición patriótica a adherirse a las fórmulas de un “boche”, aunque partan de las experiencias de Charcot.

Lo mejor del trabajo de Emmanuel Berl es esta requisitoria. En cuanto pasa a reivindicar la autonomía del intelectual, frente a las fórmulas y al pensamiento de la Revolución, no menos que frente a las fórmulas y el pensamiento reaccionarios, cae en la más incondicional servidumbre al mito de la Inteligencia pura. Todos los prejuicios de la crítica pequeño-burguesa y de su gusto por la utopía o su clausura en el esceptismo, asoman en este concepto: *«La causa de la Inteligencia y la de la Revolución no se confunden sino en la medida en que la Revolución es un no-conformismo. Pero es claro que la Revolución no puede reducirse a esto. Manera de negar, es también una manera de combatir y una manera de construir. Exige un programa por realizar y un grupo que lo realice. Ahora bien, el no-conformismo no sabría aceptar un programa y un orden dados, por el solo motivo de que se oponen al orden establecido»*. Berl no quiere que el intelectual sea un hombre de partido. Tiene, tanto como Julien Brenda, la idolatría del **clerc**. Y en esto, lo aventajan esos surrealistas contra quienes no ahorra críticas e ironías. Y no sólo los jóvenes surrealista sino también el viejo Bernard Shaw que, aunque fabiano y heterodoxo, declaró en la más solemne ocasión de su vida: *«Karl Marx hizo de mí un hombre»*.

Piensa Berl que el primer valor de la inteligencia, en esta época de transición y de crisis, debe ser la lucidez. Pero lo que, en verdad, disimula sus preocupaciones es la tendencia intelectual a evadirse de la lucha de clases, la pretensión de mantenerse **au dessus de la mêlée**⁴⁰. Todos los intelectuales que reconocen como suyo el estado de conciencia de Emmanuel Berl se adhieren abstractamente a la Revolución, pero se detienen ante la Revolución concreta. Repudian a la burguesía, pero no se deciden a marchar al lado del

reacciones externas del hombre frente a los estímulos; o sea, a su conducta objetiva.

⁴⁰Por encima de la contienda.

proletariado. En el fondo de su actitud se agita un desesperado egocentrismo. Los intelectuales querrían sustituir al marxismo demasiado técnico para unos, demasiado materialista para otros, con una teoría propia. Un literato, más o menos ausente de la historia, más o menos extraño a la Revolución en acto, se imagina suficientemente inspirado para suministrar a las masas una nueva concepción de la sociedad y la política. Como las masas no le abren inmediatamente un crédito bastante largo, y prefieren continuar, sin esperar el taumatúrgico descubrimiento, el método marxista-leninista, el literato se disgusta del socialismo y del proletariado, de una doctrina y una clase que apenas conoce y a las que se acerca con todos sus prejuicios de universidad, de cenáculo o de café. «*El drama del intelectual contemporáneo* —escribe Berl— *es que querría ser revolucionario y no puede conseguirlo. Siente la necesidad de sacudir el mundo moderno, cogido en las redes de los nacionalismos y de las clases, siente la imposibilidad moral de aceptar el destino de los obreros de Europa* —destino más inaceptable quizás que el de ningún grupo humano en ningún período de la historia— *porque la civilización capitalista, si no los condena necesariamente a la miseria integral en que Marx los veía arrojados, no puede ofrecerles ninguna justificación de su existencia, en relación a un principio o a una finalidad cualquiera*». Los prejuicios de universidad, de cenáculo y de café, exigen coquetear con los evangelios del espiritualismo, imponen el gusto de los mágico y lo oscuro, restituyen un sentido misterioso y sobrenatural al espíritu. Es lógico que estos sentimientos estorben la aceptación del marxismo. Pero es absurdo mirar en ellos otra cosa que un humor reaccionario, del que no cabe esperar ningún concurso al esclarecimiento de los problemas de la Inteligencia y la Revolución.

Cumplido el experimento del dadaísmo y del suprarrealismo, un grupo de los grandes artistas, a los que nadie discutirá la más absoluta modernidad estética, se ha dado cuenta de que, en el plano social y político, el marxismo representa incontestablemente la Revolución. André Breton encuentra vano alzarse contra las leyes del materialismo histórico y declara falsa «*toda empresa de explicación social distinta de la de Marx*». El suprarrealismo, acusado por Berl de haberse refugiado en un club de la desesperanza, en una literatura de la desesperanza, ha demostrado, en verdad, un entendimiento mucho más exacto, una noción mucho más clara de la misión del Espíritu. Quien, en cambio, no ha salido de la etapa de la desesperanza es más bien Emmanuel Berl, negativo, escéptico, nihilista confortado apenas por la impresión de que para la Inteligencia «*no ha sonado todavía la hora de un suicidio quizá ineluctable*». ¿Y no es significativo que un hombre de la ca-

lidad de Pierre Morhange, después del experimento de **Philosophies**⁴¹ y de **L'Esprit**⁴² haya acabado enrolándose en el equipo fundador de **La Revue Marxiste**?⁴³ Morhange, no menos que Berl, reivindicaba intransigentemente los derechos del Espíritu. Pero en su severo análisis, en su honrada indagación de los ingredientes de todas las teorías filosóficas que atribuyen la representación del Espíritu, debe haber comprobado que, en verdad, no tendían sino al sabotaje intelectual de la Revolución.

Seguramente Berl teme que, al aceptar el marxismo, el intelectual renuncie a ese supremo valor, la lucidez, celosamente defendida en su proceso a la literatura. En este punto, como en todos, se acusa su extremo acatamiento a los postulados anárquicos y antidogmáticos del “libre pensamiento”. Massis tiene, sin duda, razón contra estos heréticos sistemáticos, cuando afirma que sólo hay posibilidad de progreso y de libertad dentro del dogma. La aserción es falsa en lo que se refiere al dogma de Massis, que hace mucho tiempo dejó de ser susceptible de desarrollo, se pretificó en fórmulas eternas, se tornó extraño al devenir social en marcha. La herejía individual es infecunda. En general, la fortuna de la herejía depende de sus elementos o de sus posibilidades de devenir en dogma de incorporarse en un dogma. El dogma es entendido aquí como como la doctrina de un cambio histórico. Y, como tal, mientras el cambio se opera, esto es, mientras el dogma no se transforma en un archivo o en un código de una ideología del pasado, nada garantiza como el dogma la libertad creadora, la función germinal del pensamiento. El intelectual necesita apoyarse, en su especulación, en una creencia, en un principio, que haga de él un factor de la historia y del progreso. Es entonces cuando su potencia de creación puede trabajar con la máxima libertad consentida por su tiempo. Shaw tiene esta intuición cuando dice: «*Karl Marx hizo de mí un hombre, el socialismo hizo de mí un hombre*». El dogma no impidió a Dante, en su época, ser uno de los más grandes poetas de todos los tiempos; el dogma, si así se prefiere llamarlo, ensanchando la acepción del término, no ha impedido a Lenin ser uno de los más grandes revolucionarios y uno de los más grandes estadistas. Un dogmático como Marx, como Engels, influye en los acontecimientos y en las ideas, más que cualquier gran herético y que cualquier gran nihilista. Este solo hecho debería anular toda aprehensión, todo temor respecto a la limitación de lo dogmático.

⁴¹Filosofías.

⁴²El Espíritu

⁴³Revista Marxista

La posición marxista, para el intelectual contemporáneo, no utopista, es la única posición que le ofrece una vía de libertad y de avance. El dogma tiene la utilidad de un derrotero, de una carta geográfica: es la sola garantía de no repetir dos veces, con la ilusión de avanzar, el mismo recorrido y de no encerrarse, por mala información, en ningún impasse. El libre pensador a ultranza, se condena generalmente a la más estrecha de las servidumbres: su especulación volteja a una velocidad loca pero inútil en torno a un punto fijo. El dogma no es un itinerario sino una brújula en el viaje. Para pensar con libertad, la primera condición es abandonar la preocupación de la libertad absoluta. El pensamiento tiene una necesidad estricta de rumbo y objeto. Pensar bien es, en gran parte, una cuestión de dirección o de órbita. El sorelismo como retorno al sentimiento original de la lucha de clases, como protesta contra el aburguesamiento parlamentario y pacifista del socialismo, es el tipo de la herejía que se incorpora al dogma. Y en Sorel reconocemos al intelectual que, fuera de la disciplina de partido, pero fiel a una disciplina superior de clase y de método, sirve a la idea revolucionaria. Sorel logró una continuación original del marxismo, porque comenzó por aceptar todas las premisas del marxismo, no por repudiarlas a priori y en bloque, como Henri de Man en su vanidosa aventura. Lenin nos prueba, en la política práctica, con el testimonio irrecusable de una revolución, que el marxismo es el único medio de proseguir y superar a Marx.

XVI

“La Ciencia de la Revolución”

LA Ciencia de la Revolución de Max Eastman se contrae casi a la aserción de que Marx, en su pensamiento, no consiguió nunca emanciparse de Hegel. Si este hegelianismo incurable hubiese persistido sólo en Marx y Engels, preocuparía sin duda muy poco al autor de **La Ciencia de la Revolución**. Pero como lo encuentra subsistente en la teorización marxista de sus continuadores y, sobre todo, dogmáticamente profesado por los ideólogos de la Revolución rusa, Max Eastman considera urgente y esencial denunciarlo y combatirlo. Hay que entender sus reparos a Marx como reparos al marxismo.

Por lo que **La Ciencia de la Revolución** demuestra, más bien que la imposibilidad de Marx de emanciparse de Hegel, es la incapacidad de Max Eastman para emanciparse de William James. Eastman se muestra particularmente fiel a William James en su antihegelianismo. William James, después de reconocer a Hegel como uno de los pocos pensadores que proponen una solución de conjunto a los problemas dialécticos, se apresura a agregar: «*escribía de una manera tan abominable que no lo he comprendido jamás*». (**Introducción a la Filosofía**). Max Eastman no se ha esforzado más por comprender a Hegel. En su ofensiva contra el método dialéctico, actúan todas sus resistencias de norteamericano —proclive a un practicismo flexible e individualista, pemeado de ideas pragmáticas— contra el panlogismo germano, contra el sistema de una concepción unitaria y dialéctica. En apariencia, el “americanismo” de la tesis de Max Eastman, está en su creencia de que la Revolución no necesita una filosofía sino solamente una ciencia, una técnica; pero, en el fondo, está verdaderamente en su tendencia anglosajona a rechazar, en el nombre del puro “buen sentido”, toda difícil construcción ideológica chocante a su educación pragmática.

Max Eastman al reprochar a Marx el no haberse liberado de Hegel, le reprocha en general el no haberse liberado de toda metafísica, de toda filosofía. No cae en cuenta de que si Marx se hubiera propuesto y realizado, únicamente, con la prolijidad de un técnico alemán, el esclarecimiento científico de los problemas de la Revolución, tales como se presentaban empíricamente en su tiempo, no habría alcanzado sus más eficaces y valiosas conclusiones

científicas, ni habría, mucho menos, elevado al socialismo al grado de disciplina ideológica y de organización política que lo han convertido en la fuerza constructora de un nuevo orden social. Marx pudo ser un técnico de la Revolución lo mismo que Lenin, precisamente porque no se detuvo en la elaboración de unas cuantas recetas de efecto estrictamente verificable. Si hubiese rehusado o temido confrontar las dificultades de la creación de un “sistema”, para no disgustar más tarde al pluralismo irreductible de Max Eastman, su obra teórica no superaría en trascendencia histórica a la de Proudhon y Kropotkin.

No advierte tampoco Max Eastman que, sin la teoría del materialismo histórico, el socialismo no habría abandonado el punto muerto del materialismo filosófico, y en el envejecimiento inevitable de éste, por su incompreensión de la necesidad de fijar las leyes de la evolución y el movimiento, se habría contagiado más fácilmente de todo linaje de “idealismos” reaccionarios. Para Max Eastman el hegelianismo es un demonio que hay que hacer salir del cuerpo del marxismo, exorcizándolo en nombre de la ciencia. ¿En qué razones se apoya su tesis para afirmar que en la obra de Marx alienta, hasta el fin, el hegelianismo más metafísico y tudesco? En verdad, Max Eastman no tiene más pruebas de esta convicción que las que tenía antiguamente un creyente de la presencia del demonio en el cuerpo del individuo que debía ser exorcizado. He aquí su diagnóstico del caso Marx: *«Al declarar alegremente que no hay tal Ideal, que no hay Empíreo alguno que anda en el centro del universo, que la realidad última es, no el espíritu, sino la materia, puso de lado toda emoción sentimental y, en una disposición que parecía ser completamente realista, se puso a escribir la ciencia de la revolución del proletariado. Pero a pesar de esta profunda transformación emocional por él experimentada, sus escritos siguen teniendo un carácter metafísico y esencialmente animista. Marx no había examinado este mundo material, del mismo modo que un artesano examina sus materiales, a fin de ver la manera de sacar el mejor partido de ellos. Marx examinó el mundo material del mismo modo que un sacerdote examina el mundo ideal, con la esperanza de encontrar en él sus propias aspiraciones creadoras y, en caso contrario, para ver de qué modo podía trasplantarlas en él. Bajo su forma intelectual, el marxismo no representaba el pasaje del socialismo utópico al socialismo científico; no representaba la sustitución del evangelio nada práctico de un mundo mejor por un plan práctico, apoyado en un estudio de la sociedad actual e indicando los medios de reemplazarla por una sociedad mejor. El marxismo constituía el pasaje del socialismo utópico a una religión socialista, un esquema desti-*

nado a convencer al creyente de que el universo mismo engendra automáticamente una sociedad mejor y que él, el creyente, no tiene más que seguir el movimiento general de este universo». No le bastan a Max Eastman, como garantía del sentido totalmente nuevo y revolucionario que tiene en Marx el empleo de la dialéctica, las proposiciones que él mismo copia en **La Ciencia de la Revolución** de la **Tesis sobre Feurbach**. No recuerda, en ningún momento, esta terminante afirmación de Marx: «*El método dialéctico no solamente difiere en cuanto al fondo del de Hegel sino que le es, aún más, del todo contrario. Para Hegel el proceso del pensamiento, que él transforma, bajo el nombre de idea, en un sujeto independiente, es el demiurgo (creador) de la realidad, no siendo esta última sino su manifestación exterior. Para mí, al contrario, la idea no es otra cosa que el mundo material traducido y transformado por el cerebro humano*». Sin duda, Max Eastman pretenderá que su crítica no concierne a la exposición teórica del materialismo histórico, sino a un hegelianismo espiritual e intelectual —a cierta conformación mental de profesor de metafísica— de que a su juicio Marx no supo nunca desprenderse, a pesar del materialismo histórico, y cuyos signos hay que buscar en el tono dominante de su especulación y de su prédica. Y aquí tocamos su error fundamental: su repudio a la filosofía misma, su mística convicción de que todo, absolutamente todo, es reducible a ciencia y de que la Revolución socialista no necesita filósofos sino técnicos. Emmanuel Berl se burla cabalmente de esta tendencia, aunque sin distinguirla, como es de rigor, de las expresiones auténticas del pensamiento revolucionario. «*La agitación revolucionaria misma —escribe Berl— acaba por ser representada como una técnica especial que se podría enseñar en una Escuela Central. Estudio del marxismo superior, historia de las revoluciones, participación más o menos real en los diversos movimientos que pueden producirse en tal o cual punto, conclusiones obtenidas de estos ejemplos de los cuales hay que extraer una fórmula abstracta, que se podría aplicar automáticamente en todo lugar donde aparezca una posibilidad revolucionaria. Al lado del Comisario del Caucho, el Comisario de Propaganda, ambos politécnicos*».

El cientificismo de Max Eastman no es tampoco rigurosamente original. En tiempos en que pontificaban aún los positivistas, Enrico Ferri, dando al término “socialismo científico” una acepción estricta y literal, pensó también que era posible algo así como ciencia de la Revolución. Sorel se divirtió mucho, con este motivo, a expensas del sabio italiano, cuyos aportes a la especulación socialista no fueron nunca tomados en serio por los jefes del socialismo alemán. Hoy los tiempos son menos que antes favorables para,

no ya desde los puntos de vista de la escuela positiva, sino desde los del practicismo yanqui, renovar la tentativa. Max Eastman, además, no esboza ninguno de los principios de una ciencia de la Revolución. A este respecto, la intención de su libro, que coincide con el de Henri de Man en su carácter negativo, se queda en el título.



Información disponible en el sitio ARCHIVO CHILE, Web del Centro Estudios "Miguel Enríquez", CEME:
<http://www.archivochile.com>

Si tienes documentación o información relacionada con este tema u otros del sitio, agradecemos la envíes para publicarla. (Documentos, testimonios, discursos, declaraciones, tesis, relatos caídos, información prensa, actividades de organizaciones sociales, fotos, afiches, grabaciones, etc.)

Envía a: archivochileceme@yahoo.com

NOTA: El portal del CEME es un archivo histórico, social y político básicamente de Chile y secundariamente de América Latina. No persigue ningún fin de lucro. La versión electrónica de documentos se provee únicamente con fines de información y preferentemente educativo culturales. Cualquier reproducción destinada a otros fines deberá obtener los permisos que correspondan, porque los documentos incluidos en el portal son de propiedad intelectual de sus autores o editores. Los contenidos de cada fuente, son de responsabilidad de sus respectivos autores, a quienes agradecemos poder publicar su trabajo. Deseamos que los contenidos y datos de documentos o autores, se presenten de la manera más correcta posible. Por ello, si detectas algún error en la información que facilitamos, no dudes en hacernos llegar tu [sugerencia / errata](#).

© CEME web productions 2003 -2008