

BIBLIOTECA DE CULTURA SOCIAL

SECCIONES:

I. HISTORIA

II. BIOGRAFIAS

III. CLASICOS DEL SOCIALISMO

IV. UTOPIA Y REALIDAD

V. ECONOMIA · POLITICA

VI. SOCIOLOGIA · DERECHO · EDUCACION

VII. FILOSOFIA · RELIGION

VIII. ENSAYOS E INTERPRETACIONES

IX. LITERATURA · ARTE

X. CIENCIA · TECNICA

4

**BIBLIOTECA
DE CULTURA SOCIAL**

EMILIO FRUGONI

GENESIS, ESENCIA Y FUNDAMENTOS DEL SOCIALISMO

Sección VIII

ENSAYOS E INTERPRETACIONES

EMILIO FRUGONI

GENESIS, ESENCIA
Y FUNDAMENTOS
DEL SOCIALISMO

TOMO I



EDITORIAL AMERICALEE
BUENOS AIRES

CONVIENE comenzar definiendo, aunque definir es limitar, según lo advierte el gran Leonardo. Nada es tan útil para el buen entendimiento entre el que escribe y el que lee, como precisar (valga el consejo de Goethe) los términos básicos de la explicación, a fin de dejar aclarado y establecido, de entrada, el sentido de las premisas fundamentales.

¿Qué es el Socialismo? Muchas definiciones circulan y muchas pueden intentarse. Pero nada vale tanto para llegar a saber qué es y en qué consiste el Socialismo como detenerse a percibirlo simplemente en el fenómeno histórico que tenemos antes los ojos expresado cotidianamente por la existencia y la acción de las fuerzas políticas que lo encarnan y lo propugnan.

La misma posibilidad de decir de él que se le encarna y se le propugna; que simultáneamente se le personifica y se trata de realizarlo, ilumina de golpe su doble característica de hecho social y de concepción teórica o programa de aspiraciones, o en otras palabras, de movimiento y de ideología, de acción política y de sistemas de ideas.

Esta dualidad no le es privativa. Toda doctrina militante en el campo social o toda acción social o política animada por una doctrina, es, al mismo tiempo, un impulso y un fin.

En cualquiera de ellas —movimiento religioso o político— hallaremos una fuerza más o menos organizada, y aún desorganizada y a veces caótica, que persigue ciertas ideas, ofreciendo por un lado, el aspecto de una acción (y es desde ese punto de vista una corriente de la actividad social) y presentando, por otro lado, la faz de una ideología susceptible de ser considerada en abstracto.

Pero en el caso del Socialismo contemporáneo esa dualidad plantea, más que en ningún otro caso, a quien quiera penetrarlo o juzgarlo en su esencia, la exigencia ineludible de no dejarse, en ningún momento, absorber ni distraer por uno de los aspectos en detrimento del otro; ni considerarlo como acción atenuando el interés por el análisis de la idea, ni considerarlo como idea dejando de percibirlo al mismo tiempo como acción.

Porque aquella máxima de Kant según la cual "las ideas sin la realidad son vacías, la realidad sin ideas es ciega", parece escrita para figurar en el frontispicio de toda esa fábrica viva de acción y de idealidad que es el Socialismo, y sobre todo para servir de guía a quien se haya propuesto internarse en el pleno conocimiento de su naturaleza orgánica y de sus proyecciones históricas, advirtiéndole que se trata de una idea o sistemas de ideas que se nutre de realidad, y de una realidad que se ilumina de ideas.

Las características del Socialismo contemporáneo como movimiento explican su ideología; los elementos de su ideología explican aquellas características.

Como movimiento se exterioriza y pronuncia con tales rasgos y tales componentes esenciales, que su captación precisa es indispensable para su apreciación como realidad al mismo tiempo histórica e ideológica, o sea, como fenómeno social y como producto intelectual o racional.

Desde ese punto de vista, lo que primero se impone al observador actual es su característica de movimiento de la clase trabajadora, en el cual se produce la simbiosis de los elementos que antes solían no aparecer unidos en sus relaciones respectivas con la suerte del trabajo y con el proceso evolutivo del pensamiento de reforma social.

La fusión del movimiento obrero con la idea socialista es, sin duda, el signo típico y la virtud central del Socialismo de nuestro tiempo.

Ya sea pasándose del hecho a la idea, como en la formación socialista del Laborismo Británico, ya sea pasándose de la idea al hecho, como en la formación de

casi todos los partidos socialistas del continente europeo, se llega a la unificación y concertación del movimiento obrero en la idea socialista y de la idea socialista en el movimiento obrero.

Se produce así la compenetración recíproca de la idea y el hecho, del pensamiento y la historia, de acuerdo, sobre todo, con la concepción de Marx, cuya mayor gloria, según Jaurés, consiste en haber sido el más claro, el más vigoroso de los que pusieron fin a la era del empirismo en el movimiento obrero y a lo que había de utópico en la idea socialista... Puso la idea en el movimiento, y el movimiento en la idea; el pensamiento en la vida proletaria y la vida proletaria en el pensamiento socialista. "El socialismo y el proletariado se tornan así inseparables: el socialismo no realizará por completo su idea sino con la victoria del proletariado; y el proletariado no realizará por completo su misión sino con la victoria del socialismo" (J. JAURÉS, "Estudios Socialistas").

Esta compenetración recíproca, este mutuo apoyarse de la idea socialista y la clase trabajadora, que se funden en un destino común —aquella para ésta; ésta para aquella— no aparece en Marx sin un proceso previo de preparación en la historia. En su teoría, por el papel protagónico de la historia que en ella representa la lucha de clases, la idea socialista no es nada si el proletariado no la hace suya, y a su vez el proletariado no se emancipa si no ilumina su conciencia de clase con los resplandores de esa idea.

Pero antes que él encontramos en algunas de esas corrientes militantes del socialismo idealista la asociación efectiva de esos dos elementos, que naturalmente han de marchar juntos —sean cualesquiera las características de la forma teórica— por tratarse de una idea que tiende a suprimir condiciones sociales de que la clase proletaria es una consecuencia o la primera y más grande víctima.

En los movimientos organizados por Babeuf, Owen, Blanqui, etc., vemos surgir y desarrollarse el concepto

y la verdad viva de esa compenetración lógica, que no es todavía por lo general sino instintiva y poco sistematizada técnica de acción social y política, como a través de los Gracos era natural y obvio ver encarnarse la idea de la ley agraria en las aspiraciones de la plebe y del proletariado romano.

En Marx llegamos, eso sí, a la estructuración teórica y práctica, en la teoría y en el hecho a la vez, de esa unidad que erige a la clase obrera en agente imprescindible, en factor y vehículo por antonomasia del socialismo, y al socialismo en ideología propia y característica de la clase obrera, como brújula de su orientación en la lucha instintiva por el mejoramiento de su suerte, y como medio para su propia interpretación en la historia.

Se advierte, pues, en el Socialismo como aspecto esencial su condición de militancia ideológica de los trabajadores. Porque una acción de los trabajadores sin la idea socialista no es todavía el Socialismo. Y una idea socialista desencarnada y en abstracto, desvinculada de la acción de clase, más o menos sistemática, de los trabajadores, no es tampoco el Socialismo todavía.

Werner Sombart, estudiando el origen y tendencia del movimiento social en el siglo XIX, dice: "El movimiento social moderno es, según el fin que persigue, un movimiento socialista, pues su objetivo final es el de establecer la propiedad socialista, al menos para los medios de producción; es decir, una sociedad socialista, basada sobre la producción en común, que reemplazará la sociedad actual, fundada sobre la economía privada. Del punto de vista de su portador, de su esencia activa, él se caracteriza por el hecho de ser un movimiento proletario, como decimos más frecuentemente, un movimiento obrero: la clase que sostiene este movimiento, que está en su base, que le da impulsión, es el proletariado, una clase de asalariados libres" (WERNER SOMBART, *Le Socialisme et le mouvement social au XIX siècle*, Edit. V. Giord Briere, París 1898, pág. 5).

De ahí que toda definición, para ser completa, debe

abarcar en sus brazos esas dos realidades socialistas: su manifestación dinámica en la objetividad histórica y su contenido ideológico y doctrinario.

LA REALIDAD SOCIAL Y LA IDEA

Cada una de ellas requiere un estudio detenido, por la complejidad de su entraña y la relación de su génesis y desarrollo con la evolución del medio histórico en el tiempo y en el espacio.

La realidad histórica que se objetiviza en la actividad colectiva, se nos muestra en forma de una acción de clase, a cargo de sectores sociales cuya composición e índole biológica y sociológica ofrece un campo atrayente al estudioso interesado en analizar los componentes vivos del "fenómeno" socialista.

La idea socialista —sean cuales fueren sus fuentes y sus orígenes— se proyecta hoy en el panorama histórico, sobre todo por la acción de un factor colectivo cuyo nacimiento en la sociedad marca la aparición del hecho socialista como "cosa social", que diría Durkheim, rodeado de síntomas activos y palpitanes y no solamente, como antes había ocurrido, con esa existencia ideológica de las doctrinas reclusas en la esfera de las abstracciones intelectuales, donde quedan relegadas al mundo de la fantasía, sin descender al de la vida cotidiana del pueblo.

Ese actor colectivo es el proletariado moderno. En él palpita su razón de ser, en acción, entrañable y orgánica; la causa biológica primera del socialismo actual con toda su compleja envergadura de movimiento social, de simiente ideológica y de "idea-fuerza", dicho sea en el lenguaje de Fouillée.

Él ha tomado en sus manos la antorcha de una idealidad que como directiva intelectual sólo se concibe inspirada en el anhelo de suprimir los inconvenientes y males sociales que directamente lo afectan y de los cuales es al mismo tiempo, un exponente y un efecto. Y sin

duda ofrece más interés y es más importante para descubrir la génesis y adentrarse realmente en el conocimiento del Socialismo, estudiar las actividades sociales de ese factor histórico, seguir sus pasos, observar el carácter y la índole de sus luchas, analizar las causas de sus agitaciones, escudriñar las distintas modalidades de su acción en sus relaciones directas o indirectas con el ideal socialista, que toda otra forma de investigación del origen y evolución de dicho ideal.

Durkheim, que se propuso considerar el Socialismo como una cosa, llega por eliminación a preferir entre todas las definiciones posibles una que según él expresa los caracteres comunes a todas, y que es como sigue: "Se llama socialista toda doctrina que reclame el acercamiento de todas las funciones económicas o de algunas entre ellas, que son actualmente difusas a los centros directores y conscientes de la sociedad" (DURKHEIM, *Le Socialisme*).

Dejando de lado el juicio que pueda merecernos el concepto sobre la tendencia distintiva, es ésa una definición intelectualista en el sentido de que sólo ve el aspecto doctrinario, la concepción teórica, que constituye sólo una parte del Socialismo, y no da por tanto idea de la totalidad del hecho social. Es así porque sólo ha querido detenerse en las teorías socialistas, a pesar de haberse propuesto definir el socialismo, el cual no le ha interesado al efecto más que como doctrina, o por su doctrina, es decir, por el sistema racional que lo individualiza.

ESENCIA ESPIRITUAL Y CONTENIDO

Tampoco Emilio de Laveleye, en su obra clásica tan difundida, logra encerrar en una síntesis de pocas palabras la esencia espiritual y la presencia corporal de esa totalidad ideológica y militante

No ha encontrado nunca —asevera— una definición clara, ni siquiera una determinación precisa de la palabra Socialismo.

"Es uno siempre socialista de alguien, continúa. Desde sus leyes agrarias para Irlanda Mr. Gladstone es considerado por los conservadores irlandeses como un socialista de la peor especie; el barón de Bismarck, el amigo de Lasalle y de Schoeffle, el autor de la proposición abominable de constituir por medio del monopolio del tabaco una caja de retiro para los inválidos del trabajo, no puede defenderse de ser socialista, y por otra parte confiesa espontáneamente que lo es; los ministros que recientemente en Francia querían hacer recobrar y explotar todos los ferrocarriles por el Estado, eran a buen seguro socialistas. En fin, desde los famosos folletos de Bastiat, está fuera de duda para todo librecambista convencido y para todo economista ortodoxo que el que no admite la plena libertad de comercio está infectado de socialismo y de comunismo. Proudhon, lejos de querer fortalecer la acción del Estado, reclamaba su abolición bajo el nombre de "anarquía", ¿no era, pues, socialista? Después de la jornada de junio de 1848, Proudhon dice al Presidente del tribunal que lo interroga, que ha ido a contemplar los "últimos horrores del cañoneo":

—Pero —dice el Presidente— ¿no sois, pues, socialista?

—Ciertamente, señor Presidente.

—Pero entonces, ¿qué es el Socialismo?

—Es —responde Proudhon— toda aspiración hacia el mejoramiento de la sociedad.

—Pues en ese caso —dice muy prestamente el presidente— todos somos socialistas.

—Eso es lo que yo pienso —concluye Proudhon.

"La definición de Proudhon es demasiado amplia. Le faltan dos caracteres. Primeramente, toda doctrina socialista tiende a introducir más igualdad en las condiciones sociales; y en segundo lugar, a realizar sus reformas por la acción de la ley o del Estado. El Socialismo es igualitario y liberador. No admite que la libertad sola pueda traer el reinado de la justicia".

Ese pasaje nos ilustra bastante sobre el estado de confusión reinante en cuanto a definiciones del socialismo en el momento en que Laveleye escribía su libro. Pero sus

últimas frases acusan un enfoque en parte acertado de la cuestión.

No puede negarse, en efecto, que el socialismo tiende a introducir más igualdad en las condiciones sociales; y predomina en él la corriente que trata de realizar sus reformas por la acción de la ley o del Estado.

Pero esa definición excluye algunas posiciones doctrinarias opuestas a la acción de la ley y del Estado, que por sus fines económicos son socialistas. Faltan además, por cierto, en esa síntesis, cosas tan importantes como una referencia a la acción gremial, que con vistas o sin vistas a influir en la ley, ejerce presión sobre las condiciones del contrato de trabajo y las relaciones de hecho del trabajo con el capital, alterándolas o canalizándolas en el cauce de un poderío tan eficiente como suele ser el de los sindicatos obreros.

También puede agregarse el cooperativismo a las formas de acción que el Socialismo emplea "para realizar sus reformas".

Sea como fuere, lo que debe reconocerse es que, por lo menos, allí se alude, aunque de modo incompleto, a la faz política y militante de la doctrina.

Como modelo de definición incompleta y tendenciosa puede presentarse la del diccionario Larousse: "Sistema de organización social que supone derivados de la colectividad los derechos individuales y atribuye al Estado absoluta potestad para ordenar las condiciones de la vida civil, económica y política extremando la preponderancia del interés colectivo sobre el particular".

La *Enciclopedia Británica* encierra en una fórmula muy lacónica no pocos elementos esenciales de la materia definida, diciendo que "el socialismo es la política o la teoría que tiende a asegurar por la acción de una autoridad democrática central, una mejor distribución, y de ahí una mejor producción de riquezas que la que prevalece actualmente"¹.

¹ Sobre las relaciones entre la distribución y el modo de producción de la riqueza, véase más adelante (pág. 327) el pasaje que transcribimos de Carlos Marx.

Lo encara como política, es decir, como acción ordenada y sistemática; y como teoría que puede vincularse a una política o separarse y abstraerse en forma de concepción, vaya o no incorporada a una actividad política.

Sin embargo, cabe a esa fórmula la doble crítica que le dirige Vandervelde, de ser "muy estrecha y muy vaga". Porque deja al margen de la comunidad socialista a anarquistas como Eliseo Reclús o Pedro Kropotkin, que siempre invocaron el socialismo y se llamaban "socialistas-anárquicos", y no eran desde luego centralistas ni partidarios de una autoridad.

Excluye asimismo "a los bolchevistas, afirmaba, cuya dictadura partidaria es la negación por lo menos de la democracia política. Y parece, por otra parte, muy vaga cuando se la confronta con las declaraciones de principios de todos los partidos socialdemócratas, que siguiendo una fórmula procedente de Carlos Marx, *persiguen la conquista del poder político* por los trabajadores y la socialización de los medios de producción y de cambio" (EMILE VANDERVELDE, *Le Socialisme en Europe depuis dix ans*, "Bulletins de la Classe des Lettes et des Sciences morales et politiques", 1925).

Pero le reconoce a esa definición la virtud de aplicarse exactamente a todos los partidos y organizaciones obreras agrupadas antes de la guerra mundial (la de 1914-1918) en la que se llamó más adelante nuevamente 2ª Internacional.

Y esto sirve para reducir prácticamente, en sumo grado, el primer defecto técnico de la definición aludida, ya que el curso de los acontecimientos y el tono corriente de las propagandas doctrinarias se encargaron de aclarar por sí solos las cosas y marcar las diferencias ideológicas de tal modo, que hoy nadie duda, cuando se habla de Socialismo a secas, de que se trata sobre todo del sistema preconizado por los partidos de la Democracia Social.

Son éstos los únicos que pueden, hoy por hoy, emplear ese vocablo como denominación propia sin necesidad, para distinguirse de las otras posiciones "socialistas",

de agregarle adjetivos. Los nacional-socialismos de Alemania y otros países no lograron ser tomados por ramas del auténtico Socialismo sino por quienes tenían interés personal en dejarse engañar por simples y simplistas juegos de palabras. Por lo demás, hasta la tan deficiente definición de la *Enciclopedia Británica* basta para evitar confusiones por ese lado, pues ella habla de una "autoridad central democrática". Y sólo pretendiendo —como sólo pueden pretenderlo los antidemócratas— que un poder totalitario y despótico es democrático por su sola condición de no ser hereditario, sino electivo o aparentemente electivo, se ha de admitir que cabe en la indicada definición.

Tampoco podían al principio prosperar confusiones con respecto al comunismo soviético. Este irrumpió divorciándose hasta de la denominación de socialista. Así como Marx y Engels habían preferido titular su famoso manifiesto de 1847 "Manifiesto Comunista", y no "Manifiesto Socialista" (porque "la palabra *Socialismo* en 1847 designaba un movimiento burgués; la palabra *comunismo*, un movimiento obrero", F. ENGELS, Londres, 1º de mayo de 1890), los bolcheviques se apropiaban para su uso exclusivo del dictado de comunistas y no querían ser más socialistas. Alegando razones análogas, envolvían a todo el Socialismo —el de las Internacionales de 1889 y el de su sucesora de 1923²— en un irre-

* La Internacional Socialista, fundada en París el año 1889, se disolvió de hecho cuando estalló la guerra el año 1914. Al producirse el armisticio los bolcheviques, que se habían adueñado del poder en Rusia, fundaron la *III Internacional*, llamada *comunista*.

Al mismo tiempo las organizaciones obreras de diversos países crearon en Amsterdam la *Internacional Sindical Obrera (International of Trade Unions)* que llegó a contar 23 millones de afiliados. A ella no pertenecieron, naturalmente, los sindicatos rusos, que debieron integrar la Sindical Roja (la Unión Sindical de los sindicatos rojos) adherida a la Internacional comunista.

Para ésta la Sindical de Amsterdam era "amarilla", eran asimismo odiados enemigos los partidos socialistas que se agrupaban en una Internacional con sede en Londres, a la cual adherían el Labour Party británico y los "mayoritarios" alemanes, y en otra con sede en Viena, que se dió en apodar la Internacional II y

ductible repudio, y se consideraban deshonorados si se les llamaba socialistas³.

Se produjo, pues, una separación neta, que sirvió para dejar bien en claro que el Socialismo entraña un compromiso con los principios esenciales de la democracia política, que aquellos socialismos adjetivados, o este otro que se cambiaba de nombre, negaban negándose como formas del socialismo históricamente auténtico.

Hoy el comunismo, lejos de rehuir, como entonces, la confusión de los dictados, se ampara bajo el prestigio del término que había declarado indeseable y relegado a *Index* de las malas palabras emponzoñadas de espíritu burgués y de sentido traidor. La U. R. S. S. es la Unión de las Repúblicas Socialistas. En Rusia lo que se hace es Socialismo. Los comunistas de todas partes se proclaman socialistas. Y la política del comunismo dentro y fuera de Rusia aspira a tener legítima cabida en la definición de la *British Encyclopedia*, no tanto porque pretenda interpretar el concepto de "una autoridad central democrática" con el sentido de aquella "centralización democrática" de que habla una de las citadas "21 condiciones", sino porque ahora jura por "las libertades democráticas".

No hemos de aceptar como perfecta la definición en torno de la cual venimos discuriendo, porque ni ella advierte que Socialismo es una política y una teoría

media, que se proponía rehacer sobre bases más sólidas y con espíritu más combativo y eficaz la Internacional de preguerra. Su título era Internacional Working Union of Socialist Parties (Unión Internacional Obrera de Partidos Socialistas). Estos dos troncos, después de un acuerdo de varios de los partidos de una y otra celebrado en Francfort, se unieron para reconstituir la Internacional Socialista, en el Congreso de Hamburgo de 1923.

* La cláusula 17 de las "21 condiciones" impartidas por la III Internacional a las secciones, en el año 1921, decía lo siguiente:

"Todo partido que desee adherirse a la Internacional Comunista debe llamarse comunista. Esta cuestión de denominación no es una simple formalidad, tiene también una importancia política considerable. La Internacional Comunista ha declarado una guerra sin cuartel a todo el viejo mundo burgués y a todo los partidos social-demócratas amarillos".

—una práctica y una idea; una acción y una concepción que marchan y viven juntas— ni establece, como criterio para la realización de la mejor distribución y producción de la riqueza, lo que es en él característico y no puede dejar de proclamarse: la sociabilización económica y jurídica.

J. Ramsay Mac Donald definió el Socialismo “como el credo de quienes reconociendo que la sociedad existe para realizar el progreso del individuo y el mantenimiento de la libertad, y que el control de los factores económicos de la vida significan el control de la vida misma, tratan de erigir una organización social que incluya entre sus actividades el régimen de ciertos instrumentos económicos que, como el capital agrícola y el industrial, no pueden ser equitativamente utilizados cuando se encuentran en manos de particulares” (*Socialismo*, Colección Labor, pág. 10).

Es la definición de una forma de socialismo, un socialismo demócrata y liberal, desde luego, de tendencias moderadas en cuanto a la socialización de la propiedad y a la suerte del capital, que excluye por ende otras tendencias, más o menos discutibles por diversos conceptos, pero a las que no se les puede negar, en buena lógica socialista, el dictado de socialistas.

UNA INTER PLURIMA

De entre las múltiples definiciones que se han dado ninguna supera en exactitud, amplitud y precisión a la de Juan B. Justo, el gran maestro socialista argentino: “El Socialismo es el movimiento en defensa y por la elevación del pueblo trabajador, que guiado por la ciencia, tiende a realizar una libre e inteligente sociedad humana basada en la propiedad colectiva de los medios de producción” (*El Socialismo*, conferencia, en *Discursos y Escritos Políticos*, pág. 91).

Allí se halla expresada, en una ecuación perfecta, la realidad del socialismo contemporáneo.

Allí quedan aferrados los caracteres típicos y esenciales del producto social o accidente histórico que se quiere definir, eludiéndose los conceptos interpretativos referentes a uno u otro plano de la cuestión, que oscurecen, en vez de aclarar, la visión del objeto y a menudo nos desvían de la verdadera naturalza o de las reales proyecciones del mismo, defecto en que incurren muchas de las definiciones registradas por la bibliografía.

“En el primer tercio del siglo XIX —dice Jaurés— la fuerza obrera se ejercitaba y luchaba contra el poder del capital, pero sin tener conciencia del fin a donde se dirigía, sin saber que en la forma comunista de la propiedad estaba el fin de su esfuerzo. Y por otra parte el socialismo ignoraba que en el movimiento de la clase obrera estaba su realización viva, su fuerza concreta e histórica”.

Hoy esta fuerza trae, cuando actúa con conciencia de clase, su autovisión, un concepto de sí misma que surge y se manifiesta en cada episodio, en cada trance, en cada vicisitud del movimiento que la obliga a enfrentarse con las realidades vivas de la hora histórica y a forjar o templar en el contacto con ellas los eslabones de su doctrina, que no es ya un aposento para el espíritu o un pilar de razón para la conciencia del intelectual sedentario, sino un itinerario práctico para el viaje por el mundo de lo que es; un método y un impulso para la acción; un camino para andar y al mismo tiempo, aunque parezca paradójico, un vehículo para recorrerlo.

Cumple con el precepto de que una filosofía sin una política, como Marx dijera, no llega a ser una verdad.

De ahí, de esa fuente viva de una acción que se inspira en una ideología, pero que al mismo tiempo la forja y la nutre con su sangre, brota la noción de qué es y adónde va el socialismo

Es, precisamente, en ese campo de observación donde se aprende a distinguir, entre un fárrago de confusiones, la auténtica realidad de la idea socialista, para separarla, como el oro, de la ganga que la rodea.

Visto desde allí el Socialismo no aparece como un

juego individual de la mente o un fenómeno abstracto cuyo análisis puede interesar a los fines desinteresados de la historia de las ideas a un sociólogo teórico. Allí ya es otra cosa; y es allí donde a nosotros nos interesa situarnos.

En ese yunque se forja y se templea bajo el martillo de la fuerza militante en su roce más o menos exasperado con la realidad objetiva, y al calor de la lucha diaria, el metal de un ideario para la conducta y el combate.

Allí es, finalmente, donde se pulsa, en las agitaciones de las masas obreras, el latido de historia que nos hace comprobar la exactitud de aquel concepto de Engels según el cual el socialismo "es el paso del régimen de la necesidad al régimen de la libertad".

LA SIGNIFICACIÓN DE LOS PROGRAMAS

Los principios y postulados que informan y fundamentan la acción de aquellas fuerzas, es decir, de las organizaciones políticas de clase, nos ofrecen la imagen racional del sistema en cuanto conjunto orgánico de ideas. Y como ellos se concretan, se reflejan y se expresan, teórica y prácticamente, en los programas de esas organizaciones, programas que son emanaciones del espíritu en acción de dichas fuerzas, la mejor tarea de investigación que puede llevarse a cabo en la búsqueda de los elementos sustanciales de la teoría y de la práctica —doble objetivo intelectual y social al mismo tiempo—, consiste en tomar nota de esos programas y de las bases doctrinarias elaborados por los Congresos que los han venido redactando.

Eso nos sirve para conocer exactamente qué es el Socialismo para quienes lo propugnan y lo viven como acción y como idealidad —o como idealidad activa— en tal o cual sitio del mundo y en tal o cual momento de la historia. Ello es preferible, para los fines de una definición objetiva, a tener idea de lo que el Socialismo debería

ser en la práctica para conformarse a nuestro propio ideario socialista.

En ese terreno la documentación es copiosa.

Nosotros damos importancia a la vinculación de cada partido con una Internacional Socialista, si esa vinculación es de tal índole que basta para dejar sentado un compromiso ideológico con los conceptos y el criterio que esa central representa en el mundo, no por una simple preocupación formalista que puede hasta parecerse a un nuevo fetichismo del principio de autoridad, sino por algo mucho más serio y efectivo.

Esa vinculación crea un sentido de alta responsabilidad para la acción en cada grupo social y ofrece una garantía de calidad genuina, por lo menos en cuanto al sentido de solidaridad humana y de relación ideológica mundial, que no puede faltar en ninguna acción que se precie de socialista, sea cual fuere su grado de legítima y saludable adherencia a la suerte de la vida nacional en cada rincón de la tierra.

Hay en ello como una piedra de toque para saber, sin más detenidas averiguaciones, si nos hallamos en presencia de una forma auténtica, aunque pueda ser rudimentaria, de organización socialista, a los efectos de la definición que buscamos y desde el punto de vista en que nos venimos situando para definir.

No concebimos el socialismo, a estas horas, sino en el plano de la vida política (las luchas sindicales o gremiales pertenecen en realidad a ese plano, aunque nada tengan que ver a veces con alguna posición partidaria), y lo que no se halla en ese plano se nos antoja una pieza de vitrina en una colección sólo interesante para la arqueología ideológica o para un diletantismo de sociólogos "que todo lo aprendieron en los libros".

Y allí resultará sumamente difícil reconocer la expresión viva que contiene la sustancia genuina del Socialismo si prescindimos de ese criterio según el cual la definición lógicamente corresponde al organismo que ha surgido en el mundo para asumir, con indiscutible derecho, el papel rector y coordinador de las corrientes socialistas.

“Dime con quién andas y te diré quién eres.” Dime qué relaciones mantienes con la Internacional Socialista y te diré si eres o no un Partido Socialista...

Desgraciadamente atravesamos un momento en que esa piedra de toque casi no puede aplicarse. La guerra ha arrojado al margen de los acontecimientos la organización internacional, que sólo teóricamente subsiste, de los partidos socialistas. Hoy por hoy, esa Internacional no es sino una secretaría confinada en Londres⁴. En cuanto a la otra, a la Internacional de Moscú, su suerte ha sido todavía más infausta. La guerra, que para la Segunda Internacional trajo consecuencias desfavorables, para la Tercera trajo la disolución. En efecto, por razones políticas directamente vinculadas a las relaciones del Gobierno Soviético con las potencias democráticas, sus aliadas, aquél resolvió, casi inopinadamente, el 21 de agosto de 1943, disolver la Tercera Internacional.

Parecería así quedar el campo libre para un resurgimiento de las actividades de la Internacional Socialista con sede en Londres, o para la formación de una Internacional a base democrática con la adhesión de las fuerzas del Comunismo, que en algunas partes —como en Cuba— ya no se denominan “comunistas”, sino partidos socialistas.

Pero bien pudiera ser que predominase el criterio de prescindir de una organización mundial con órganos centrales de correlación y orientación común, para no dejar sino la afinidad ideológica de los partidos como vínculo teórico por encima de las fronteras políticas.

En el momento en que escribimos estas líneas aún es prematuro vaticinar lo que se hará en ese terreno, y hasta pronunciarse sobre lo que convendrá hacer; pero eso no excluye advertir que el Socialismo como movimiento y como idea en acción perderá, si la Internacional no resurge, un elemento importante de definición de su carácter y de sus fines, y acaso pueda la ausencia de

⁴ Después de escritas esas líneas la Internacional Socialista reaparece tras una primera conferencia de reconstrucción celebrada en Londres el primer día de marzo de 1945.

ese contralor ideológico exponerlo a confundirse, sin remedio, con toda suerte de aventuras políticas locales, para que al fin de cuentas las masas proletarias —menos felices que el Padre Eterno al día siguiente del exterminio de los albigenes— no logren distinguir a los suyos.

LA ACCIÓN GREMIAL

Deben tomarse en cuenta, al mismo tiempo, las manifestaciones del pensamiento socialista en el campo gremial, que paralelamente al de las luchas del partidismo político, se agitan en una permanente controversia de criterios de acción y de tendencias teóricas. En ese terreno, el de la organización sindical, tiene capital importancia la historia de la “Bourse de Travail” y de la Confederación Obrera del Trabajo en Francia, con los debates de sus Congresos y sus más famosas resoluciones, entre las cuales recordaremos la Carta de Amiens, antes de la anterior guerra mundial, y el manifiesto a la terminación de la guerra; la historia de la Confederación del Lavoro, de Italia; las declaraciones de la Unión Obrera; la historia del trade-unionismo británico y sus resoluciones ante la guerra mundial de 1914 y la presente conflagración, en su relación con las directivas políticas del Laborismo Británico; la historia del movimiento obrero gremial de Estados Unidos, con sus “Caballeros del trabajo”, su organización de los “Workers of World”, sus jornadas de Chicago, su Federación Americana del Trabajo y su rival la Confederación de Organizaciones Industriales, poderosas centrales que entre las dos congregan nueve millones de afiliados; la formación de la Federación Internacional Sindical de Amsterdam y sus principales manifiestos y resoluciones en su tarea de colaboración con el Comité Central de la Internacional Socialista para enfrentar los más graves problemas económicos y sociales, tales como el de la crisis mundial, el de la desocupación, el de la conservación de la paz, el de la guerra; el programa de la Sindical Roja;

la disolución de la misma, y esfuerzos para incorporar los sindicatos rusos a la Internacional de Amsterdam; formación de la C. G. T. A. L. (Central General de Trabajadores de América Latina); historia y vicisitudes de la Confederación Obrera de la República Argentina, y del movimiento sindical de Chile, del Uruguay y otros países americanos⁵.

Todavía cabe llamar la atención sobre el formidable aporte que significa para la elaboración de la doctrina viva del socialismo la obra de los parlamentarios socialistas de todo el mundo, lo que hace de los diarios de sesiones de los parlamentos democráticos textos en que abundan las exposiciones de la teoría socialista y las manifestaciones más diversas de la aplicación de la teoría a la realidad.

Y no debe olvidarse, naturalmente, la obra de la prensa, de los órganos periodísticos que expresan el pensamiento de todas esas fuerzas en acción tras objetivos positivos e ideales.

Así también en el campo sindical la obra de los organizadores, de los dirigentes, de los congresos obreros, de las asambleas, de los periódicos de propaganda y de combate, hasta de los agitadores de los momentos de huelga en los grandes conflictos del trabajo con el capital, acarrea elementos para poner ante nuestros ojos con sus rasgos más típicos y sus aspectos más vivos, una fase del Socialismo que se destaca en medio de una actividad y de una lucha que puede ser ajena, y suele serlo, a toda predisposición doctrinaria.

Es ése un aspecto de la lucha de clases en que la veta del socialismo corre en pugna con la de otras ideologías circunstanciales opuestas (socialismo democrático, sin-

⁵ Cuando eso se escribía, no había surgido la nueva Internacional de los Sindicatos, que reúne 60 millones de obreros y de la que forman parte el Laborismo Británico, los Sindicatos Soviéticos, la Confederación del Trabajo de Francia, unificada, y otras poderosas organizaciones. De los Estados Unidos de América figura la Confederación sindical llamada Congreso de Organizaciones Industriales, permaneciendo fuera la Federación Americana del Trabajo.

dicalismo revolucionario, comunismo) pero de la que puede hallarse alejada, sobre todo, si se trata de expresiones simplemente instintivas de dicha lucha.

Aun así cabría siempre anotar ese alejamiento como un dato de información, a fin de explicar sus causas o apreciar el grado de existencia real de la corriente ideológica en el curso de ciertos fenómenos sociales que son los más indicados para ofrecerle campo de acción y comunicarle, por así decirlo, sustancia de historia y de realidad vívida.

Y aún podríamos añadir, consecuentes con este último criterio, el movimiento cooperativista, al menos en la parte en que entronca con la idealidad y la política socialistas y sobre todo por su obra de capacitación del pueblo obrero para la función de dirección económica y administrativa. En medio de ese enorme cúmulo de hechos y documentaciones resulta, naturalmente, muy difícil no perder el hilo de Ariadna que nos permita salir del laberinto con las nociones cabales y definitivas que deseábamos encontrar.

Nosotros no intentaremos conducir al lector por ese dédalo ni a través de esa intrincada urdimbre de elementos de información. Ha de bastar a nuestro propósito exponer algunos trechos y episodios principales de esa marcha de multitudes.

SEGUNDA PARTE

LOS ORÍGENES DEL SOCIALISMO
CONTEMPORÁNEO

Haciendo pie en el plano de las directivas partidarias, remontémosnos a la “Sociedad de los Iguales”, con sus dos documentos característicos: el Manifiesto de los Iguales y el Acta de Insurrección. Estudiemos el análisis de la “Doctrina de Babeuf” y el Decreto para la organización social después del triunfo de la sublevación, que en el año 1796 fueron fijados en los muros de París y profusamente repartidos, redactados el Manifiesto y el Análisis por el más viejo de los amigos de Babeuf y su protector decidido, Pierre Syvain Marechal, de quien se ha dicho que es difícil saber si fué discípulo o maestro de aquél. Esa “Doctrina de Babeuf” se halla expuesta en los artículos de su “Diario de la libertad de la prensa”, periódico fundado por él en 1793, que luego transformó en “El Tribuno del Pueblo”; y en forma más sistematizada en su famosa Carta a Coupé, que se ha considerado como un documento capital en la historia del comunismo y de la democracia (J. JAURÉS, *Histoire de la Revolution Française*, tomo VIII, pág. 85). Y no se olvide su defensa general ante la corte de Vendôme.

“Si se entiende por socialismo —escribe un historiador— la doctrina de los hombres que ven en la anarquía económica la causa principal de los males que padecen las colectividades humanas, y que para la cura de esos males tienen fe, sobre todo, en una organización racional de la producción y de la repartición de los bienes, Babeuf y Marechal son incontestablemente los fundadores del Socialismo” (A. CHOBASEAU, *De Babeuf a la Commune*, pág. 4).

Como fundador del socialismo contemporáneo se le tiene, en efecto, a Babeuf, cuya doctrina es, según Delevsky, la primera doctrina socialista que formula una vasta concepción y traza un programa político bien de-

finido (J. Delevsky, "Las antinomias socialistas", página 50).

Su pensamiento, que descende de las concepciones sociales de aquellos grandes espíritus que en el siglo XVIII abrían las alas de sus generosos sueños de justicia igualitaria sintiendo estremecerse bajo sus plantas los cimientos de las viejas construcciones económicas, jurídicas y políticas, aparece como el inspirador central de la ideología socialista francesa, más o menos organizada, y a través de Buonarroti (maestro de Blanqui) y de otros epígonos ha de llegar a palpar como un oleaje hirviente en la realidad de las tendencias revolucionarias que propagaron sus vibraciones hasta mediados del siglo XIX.

Buonarrotti había nacido en Italia, en Pisa, pero llegado a París fué honrado por la Convención, en mérito a sus actividades revolucionarias en Córcega y en toda Italia, y a los servicios prestados como orador a la República, con la ciudadanía francesa. Cuando sobrevino Thermidor, fué reducido a prisión como partidario de Robespierre, y en la cárcel entabló relación con Babeuf. Este preparaba una insurrección con el propósito de restaurar la República, pero dándole un contenido de comunismo. Comenzaron los conspiradores por fundar una asociación, la "Sociedad de los Iguales", a cuyo frente se puso un directorio del que formaban parte D'Antonelle, Babeuf, Buonarroti, Marechal, etc. Entre los asociados figuraban dos viejos generales: Fyon y Rosignol, que debían encargarse de la propaganda en el ejército.

LOS DOCUMENTOS

Marechal había redactado, para iniciar la propaganda, un mensaje que tituló Manifiesto de los Iguales, el cual no fué aceptado por el Comité Directivo, pero que el Tribunal que juzgó a los conjurados tuvo principalmente en cuenta. En él se leían los siguientes pasajes, de un estilo cuya retórica no habían aprobado ni Babeuf

ni Buonarroti, pero donde resplandece una innegable fuerza de concepto:

"Pueblo de Francia: Durante 15 siglos tú has vivido esclavo y por consiguiente, desdichado. Desde hace seis años tú respiras apenas en la esfera de la independencia, de la felicidad y de la igualdad. ¡Igualdad! Primer voto de la naturaleza; primera necesidad del hombre, y principal nudo de toda asociación legítima

.....
"De tiempos inmemoriales se nos repite con hipocresía: los hombres son iguales".

En el estilo declamatorio y en las ideas de ese documento asoma con permanente monarquía la presencia espiritual de Juan Jacobo Rousseau.

Más sobrio en su forma de expresión, pero menos amplio y radical en sus proyecciones, es el Análisis de la Doctrina de Babeuf. "Este es al Socialismo —afirma Chabreau— y en particular al socialismo francés, lo que la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano a la democracia moderna en general" (Obr. cit., página 8).

Del Análisis, documento que es sobre todo una reclamación en favor del restablecimiento de la Constitución de 1793, entresacamos los siguientes párrafos:

1. "La naturaleza ha dado a cada hombre un derecho igual al goce de todos los bienes".
2. "El fin de la sociedad es defender esta igualdad y aumentar, por el concurso de todos, los goces comunes".
3. "La naturaleza ha impuesto a cada uno la obligación de trabajar: nadie puede sustraerse al trabajo sin crimen".
.....
5. "Hay opresión cuando uno se agota por el trabajo y carece de todo, mientras que otro nada en la abundancia sin hacer nada".
6. "Nadie puede sin delito, apropiarse exclusivamente de los bienes de la tierra o la industria".
7. "En una verdadera sociedad no debe haber ni ricos ni pobres".
8. "Los ricos que no quieran renunciar a lo superfluo, en favor de los indigentes, son los enemigos del pueblo".
9. "Nadie puede por acumulación de todos los medios, privar a otro de la instrucción necesaria para su felicidad: la instrucción debe ser común".
.....

11. "La revolución no ha concluído, puesto que los ricos absorben todos los bienes y comandan exclusivamente, mientras que los pobres trabajando como verdaderos esclavos languidecen en la miseria y no son nada en el Estado".
12. "La Constitución de 1793 es la verdadera ley de los franceses, puesto que el pueblo la ha, solemnemente, aceptado".

En el acta de la Insurrección encontramos los siguientes artículos:

1. "El pueblo está en insurrección contra la tiranía".
2. "El fin de la insurrección es el restablecimiento de la Constitución de 1793, de la libertad, de la igualdad y de la felicidad común".
12. "Toda oposición será vencida, sobre la marcha, por la fuerza. Los opositores serán exterminados".
16. "El pueblo no descansará sino hasta la destrucción del Gobierno tiránico".
18. "Las propiedades públicas y particulares serán puestas bajo la salvaguardia del pueblo".
19. "El cometido de terminar la revolución será confiado a una asamblea nacional compuesta de un demócrata por departamento".

En los Decretos llama sobre todo la atención el Decreto Económico, que dice así:

Artículo 1. — Será establecida una gran comunidad nacional.

Art. 2. — Ella tiene la propiedad de los bienes nacionales no vendidos, de los bienes de los enemigos de la revolución, de los edificios públicos, de los bienes de las comunas, de los hospicios, de los bienes descuidados por los propietarios o usurpados por aquellos que se han enriquecido en sus funciones.

Art. 3. — El derecho de sucesión es abolido. Todos los bienes volverán a la comunidad.

Art. 8. — Los bienes de la comunidad son respetados en común.

UN LATIDO DE LA REVOLUCIÓN

Del seno de la revolución francesa surgía ese brote de socialismo, cuya savia procede de la filosofía social de los grandes reformadores utópicos y de los pensadores más audaces del siglo XVIII, de Mably, de Morelly, de Vairasse d' Allais, de Helvetio, d'Holbach, y aún más directamente de Juan Jacobo Rousseau, y sobre todo de

Diderot, "con el cual estuvo de perfecto acuerdo" como lo demostró La Harpe (*Lycée ou course de littérature ancienne et moderne*) y que según Dolleans fué, con Rousseau, el inspirador de Babeuf y de Robespierre".

En su defensa ante los jueces se ampara en las ideas de Diderot hasta el punto de que al decir de un historiador, el gran enciclopedista debió parecer a los acusadores el jefe supremo de los conjurados (ADVELLE, *Histoire de Gracchus Babeuf et du Babouisme*, t. II, página 59).

En el corazón del siglo formidable, antes del estallido del incendio, toda una corriente socialista plantea el problema de la propiedad y reclama la solución comunista por la pluma de Meslier, Retin de la Bretaña, Gomelin, Boisele, amén de los más ilustres utopistas y pensadores citados. A ellos se debe —como alguien afirma— que el socialismo francés haya aparecido revistiendo al principio una forma comunista.

Es un presocialismo utópico —o si se quiere— hijo directo de aquel primer utopismo socialista, anterior al otro que Engels estudiaría como encarnado en Owen, Saint-Simon y Fourier.

No ha faltado, sin embargo, quien sostuviese que el comunismo no fué en la Revolución Francesa sino un accidente esporádico, de origen extranjero, fruto importado de una secta —la asociación de Babeuf— surgida a imitación de las logias secretas iluministas alemanas, de Weissshaupt, que antes de la Revolución habían propagado en París ideas comunistas.

Badet lo vincula a ese iluminismo alemán, cuya influencia se habría eclipsado totalmente durante el período de la Convención para reaparecer al término de ésta.

Pero Jaurés le observa que olvida dos cosas: que la filosofía social del siglo XVIII ofrecía a los pensadores en las vísperas de 1789, o bien sistemas integrales de comunismo, como el Code de la Nature, de Morelly, o bien trazos de un comunismo esparcidos en los escritos de Rousseau, Morelly, etc.; y que la idea comunista no podía menos de desprenderse como un efecto natural de aquel

movimiento del espíritu francés que sometía a la crítica todas las instituciones, la propiedad como las otras. Sea cual fuere la penetración de ese ilusionismo alemán, que llevara a Francia gérmenes de comunismo germánico, y que bajo la influencia de Lange, por ejemplo, originario de Westfalia, pudo haber preparado el camino al socialismo lionés, no puede negarse que es “de la realidad revolucionaria de la vida ardiente de Francia, de donde éste ha recibido el tipo mismo de su pensamiento, la forma de los problemas y de las soluciones” (J. JAURÉS, “Histoire Socialista de la Revolution Française”, tomo VIII, pág. 77).

Las ideas socialistas llegaron a la Revolución desde muchas vertientes del espíritu público. Según Chassin en los cuadernos de 1789 —sobre todo en el cuaderno de los pobres de Saint Etienne du Mont— se hallan ideas que hoy se clasificarían como socialistas (CHASSIN, *Le génie de la Revolution*).

Ricard habla de cuadernos donde se encara el problema de las máquinas con un criterio de solidaridad social, pues se las declara admirables pero perjudiciales y perturbadoras porque mantenían bajos los salarios y aumentaban la desocupación (ROGER RICARD, “Les cahiers de 1789 y las classes ouvrières”).

“Puede decirse —afirma Stern— que los cuadernos reflejan la confiada demanda de una Francia completamente nueva colocada bajo la advocación de las palabras libertad, igualdad” (F. STERN, “La R. Francesa y sus consecuencias en Europa” en *Historia Universal* dirigida por GOETZ, Vol. VIII, pág. 17).

Sin embargo, se ha hecho notar que casi la unanimidad de los cuadernos, como se comprueba en el libro de Edmond de Champion, “La France d’après le cahiers de 1789”, no contiene sino demandas modestas en las que no se descubren rastros de las ideas de Montesquieu, ni de Rousseau, ni de Diderot, ni de Mably. Parecería, en efecto, que al calor de las grandes agitaciones populares comienzan recién a brotar en las masas las ideas socialistas.

Pero es asimismo innegable que muchos libros de la época abundaban en concepciones socialistas. Se encuentran ya raíces del pensamiento socialista que invade una parte del espíritu revolucionario, en Rousseau, de quien suele recordarse aquel pasaje de su “Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres”:

“El primero que habiendo cercado un terreno tuvo la ocurrencia de decir *esto es mío*, fué el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, miserias y horrores hubiera ahorrado al género humano el que arrancando los postes y cegando el foso, hubiera gritado a sus semejantes: no escuchen a ese impostor; perdidos estaréis si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no es de nadie!”

Turgot, Sieyès, Condorcet, hacían notar que la igualdad de los derechos políticos no se obtenía sin la igualdad de hecho. Condorcet en frase que Marechal puso como epígrafe en su Manifiesto de los Iguales, decía: “La igualdad representa la finalidad del arte social, porque la desigualdad de las riquezas, la desigualdad de estado y la desigualdad de instrucción son la causa principal de todos los males”.

Luego Brissot de Warville (que más tarde cambió de ideas hasta el punto de censurar a la Asamblea el día siguiente del 4 de agosto por haber lanzado sus decretos contra el feudalismo), afirmaba que “La propiedad exclusiva es un robo a la naturaleza”, adelantándose a Proudhon.

Es precisamente Brissot quien en un par de folletos (*J. P. Brissot a sus comitentes, 1793*; y *A todos los republicanos de Francia, 1793*), nos informa concretamente de que en la Convención se dejaba sentir la influencia de quienes dividían a la Francia con sus prédicas “anárquicas”, en *descamisados* y *propietarios*.

Al frente de esos hombres, que la historia denomina los “rabiosos”, se destacaban un obrero de los arrabales, Vaslet, y un ex cura, Jacke Roux, que comienzan a proponer ideas sobre la *comunización* y *nacionalización del comercio*, y la *organización del cambio de los productos al precio de costo*, anticipándose a Fourier, Godwin,

Owen, Proudhon, etc. (P. Krotpokin, *La Gran Revolución*, Trad. A. Lorenzo, pág. 110).

En la sucesión de los acontecimientos que constituyen el período revolucionario es fácil advertir la pugna de tendencias antagónicas que imprimen orientaciones contradictorias a los actos de la revolución. En el orden político, el estatuto del año 1793 traduce un espíritu tan popular que el "babouvismo" adhiere a él. En el orden social, si bien los niveladores de la época de Robespierre no llegan al comunismo, conformándose como Saint-Just y Collot d'Herbois, con predicar el acercamiento de las condiciones, no debe olvidarse que Robespierre, a pesar de haber aceptado la definición conservadora y absolutista redactada por Condorcet, sostuvo que la propiedad es una convención susceptible de evolucionar como toda ley y toda institución (*Discurso sobre la propiedad*, 24 de abril de 1793). En cuanto a Saint-Just era, si no un colectivista, un particionista que quería dar tierra a todo el mundo, declaraba delito la opulencia y no quería que hubiese ricos ni pobres. Antes había Mirabeau pronunciado, en la sesión de agosto de 1789, aquellas famosas palabras: "Yo no conozco sino tres maneras de existir en la sociedad: es necesario ser mendigo, ladrón o asalariado".

Verdad es que añadía a renglón seguido: "El propietario no es, él mismo, sino el primero de los asalariados", pero le imponía una condición: "Lo que llamamos vulgarmente su propiedad no es otra cosa que el precio que le paga la sociedad por las distribuciones que queda encargado de hacer a los otros individuos para sus consumos y sus gastos. Los propietarios son los agentes de la economía del cuerpo social".

De esa frase ha partido todo el moderno concepto jurídico y social de la propiedad privada, que la Constitución de la República alemana de 1919 (Weimar) concretaba así: "La propiedad obliga".

Se ve, pues, que la Revolución, como era lógico, se planteó como preocupación central el problema de los fundamentos jurídicos, históricos, económicos, sociales y

morales de la propiedad, que Babeuf resolvía con más audacia que otros, pero continuando una línea de demoliciones del principio tradicional que lo vinculaba a las teorías e inquietudes propias del ambiente revolucionario francés.

Cuando sobreviene la reacción thermidoriana la corriente de la Revolución se desvía del todo hacia la consagración de los peores privilegios económicos. La misma orientación política se aleja de la República. Los jefes del Gobierno —dice Paul Louis—, los círculos que los sostienen, las criaturas de las cuales se rodean, están más prontos a rechazar a los republicanos que a enfadarse con los realistas. Por otra parte, la era de los grandes negocios acaba de abrirse, la especulación y el agio, comprimidos por el terrorismo, recuperan toda su audacia. Los tráficos sobre los bienes nacionales y sobre toda cosa secretamente u ostensiblemente estimulados y practicados hasta en el Consejo supremo, conducen a Francia a la fiebre de oro de la regencia.

Era la "República de los ricos", contra la cual surge Babeuf. Se diría que éste recoge en su ideario conceptos que es fácil hallar en los discursos y mensajes de los gobernantes jacobinos, y no puede negarse que existe entre él y las opiniones dominantes en muchos de éstos acerca de la riqueza y la pobreza, la fortuna y la miseria, una íntima relación.

"Nosotros queremos —escribe Baudot— aplicar a la política la igualdad que el Evangelio acuerda a los cristianos" (citado por Edgard Quinet en *Revolution Française*). Barine en un informe del año II escribía: "No basta sangrar al comercio rico, demoler las grandes fortunas, es necesario hacer desaparecer del suelo de la República la esclavitud de la miseria". Saint-Just, en una reunión de la Comunque, del mismo año, decía: "La riqueza y la pobreza deben igualmente desaparecer del régimen de igualdad". En un informe de Robespierre del 17 Pluvioso de ese año se lee: "Todo lo que tiende a concentrar las pasiones humanas en la obsesión del yo personal debe ser rechazado o reprimido". Se trata

de quitar al individuo los motivos y los medios de aislarse... En vez del egoísmo estrecho por el cual el individuo se prefiere a la comunidad, nosotros procuramos el egoísmo ampliado por el cual el individuo prefiere a la comunidad, al grupo del cual forma parte (H. TAINÉ, *Les Origines de la France Contemporaine. La Revolution*, t. V, pág. 130). Una diputación de Gard, citada por Mallet du Pan en sus Memorias (I, pág. 401), decía: "Las riquezas reales en toda propiedad no pertenecen a ningún miembro distinto del cuerpo social, más que los metales acuñados bajo el signo monetario".

Por todo ello Jaurés ha podido decir, con razón, que "el Babouvismo no habría sido la negación de la Revolución, sino al contrario su pulsación más atrevida".

Tan es así, que no han faltado quienes afirmasen que la revolución de 1789-1795, fué socialista. Lo afirma M. Espinas, en su libro *La Philosophie sociale du XVIII siècle et la Revolution Française*. Bien es verdad que según Emil Faguet su afirmación se basa en que Espinas llama socialismo a todo lo que es plebeyanismo, a todo lo que es, por una parte, ascensión de la plebe, y por otra, medidas emanadas de lo alto que favorecen esta ascensión, todo lo que tiende a disimular las desigualdades de condiciones entre los hombres (EMILE FAGUET, *Problèmes politiques du temps présent*, pág. 137). Pero A. Lichtemberger, que denomina socialistas "los sistemas sociales que pretenden hacer ejercer en un sentido igualitario o comunista la acción del Estado sobre la producción y la repartición de las riquezas (*Le Socialisme et la Revolution Française*), opina que hay "un poco" de socialismo en la Revolución, y que se advierten en ella tendencias socialistas confusas.

Faguet ni eso admite, pues no descubre en sus actos y declaraciones ninguna afirmación consciente de espíritu socialista. "No, concluye, la Revolución no ha sido socialista conscientemente, intencionalmente, voluntariamente." Ha sido contraria al colectivismo y se mostró constantemente preocupada de multiplicar el número de los propietarios. Pero eso es lo que quiso ser. En reali-

dad fué favorable al desarrollo de la idea socialista, declara Faguet. Reconoce, en efecto, que auspició la propiedad y la sometió a una crítica demoledora. No la respetó tal como la halló en su tiempo, comenzó por negar su derecho y la destruyó en sí misma. Abatió las formas tradicionales. Destruyó la propiedad feudal, la eclesiástica, la corporativa. Es el mismo Faguet quien dice: "Desde luego ella (la Revolución) ha dado su fórmula definitiva al derecho eminente de propiedad transportado del Rey al Estado, y ese principio contenía el colectivismo. En seguida proclamó la igualdad como dogma, y ese dogma contenía el colectivismo". En fin, la Revolución, agrega, ha sido esencialmente favorable al colectivismo por la inutilidad misma de lo que ella ha hecho cuando se le considera del punto de vista de la cuestión social. Ella no logró sino cambiar la forma de la desigualdad social (Obr. cit., págs. 172 y 178).

UNA TENTATIVA DE COMPLETAR LA REVOLUCIÓN

Babeuf vino, pues, a reprocharle su fracaso por no haber sacado las consecuencias naturales de sus principios, y se propuso realizarlos aunque con ellos contrariarse los intereses de la burguesía, que eran los motores principales de la Revolución, fueran cuales fueren las fórmulas verbales o doctrinarias adoptadas para expresarlos o para disfrazarlos.

Después de la toma de las Tullerías y especialmente en febrero y marzo de 1793, comenzó la propaganda de sus ideas, y según Budot, si los Girondinos se pronunciaron tan ardientemente como defensores de la propiedad, fué por el temor que les inspiraba la influencia de la propaganda igualitarista en París. El nos dice que en opinión de Ingrand el "sistema del bien común desarrollado por Buonarrotti, se originó poco antes de los acontecimientos del 20 de junio", y que ellos dan nacimiento a ese espíritu de asociación que alarmó a Pétion y puso en guardia a los girondinos. Algunos de éstos, sobre todo Rabaut,

Saint-Etienne y Condorcet recibieron, sin embargo, la influencia de ese movimiento. Pero la idea de llegar al comunismo por la conspiración mediante una sociedad secreta que se adueñase del poder, no tomó cuerpo hasta 1795, cuando sobrevino la reacción thermidoriana.

Ha causado extrañeza a algunos historiadores la forma de acción adoptada por los "iguales" para imponer su comunismo, prefiriendo la conspiración clandestina para una revuelta en vez de lanzarse a conquistar la opinión pública desde el seno mismo de la Convención cuando ésta abrió las puertas a toda consulta política y social.

Pero Jaurés sostiene que el comunismo tuvo serias razones para ser prudente y para preferir la acción secreta y profunda a las manifestaciones estrepitosas. Cuando Babeuf estuvo en condiciones de lanzarse a la lucha la Revolución no se hallaba ya "en ese período incierto en que sus ideas hubiera podido manifestarse sin escándalo, precisamente porque ellas parecen tener un carácter utópico. La *ley agraria* se va a encarar con la Revolución, exigiéndole que tome partido por ella. Gran peligro para la Revolución, que antes de haber terminado con los enemigos del antiguo régimen va a encontrarse en pugna con hombres nacidos de su propio seno, como con hijos rebelados que reclaman su herencia y quieren dar una forma nueva al patrimonio revolucionario apenas constituido. Gran peligro para el comunismo y la ley agraria, que arriesgan, chocando demasiado pronto con la Revolución, reducirse el estado de secta". Eso es lo que Babeuf comprendió con un oportunismo que Jaurés califica de admirable y que el blanquismo heredará de él más tarde, pero que en el concepto de Kropotkin empequeñece a Babeuf.

La carta dirigida a Coupe en 1721 le parece a Jaurés un documento capital en la historia del comunismo y de la democracia. Ella revela, a su juicio, "el sentido profundo que Babeuf tenía de la realidad y de las condiciones de desarrollo de lo que nosotros llamamos el Socialismo. Por él, el comunismo —agrega— muy débil todavía para no ampararse en la revolución, para provo-

car y embravecer la furia burguesa, trata de deslizarse en la democracia en movimiento. Permanecerá secreto. Mardurará lentamente bajo la envoltura de la revolución burguesa, pronto a estallar cuando llegue la estación ardiente" (J. JAURÉS, obra cit., pág. 85).

El propósito de *deslizar el comunismo* en la democracia irrita al anárquico Kropotkine, para quien Babeuf sólo habría sido el oportunista del comunismo de 1793, que oponía al concepto de que un movimiento hacia el comunismo sería el único medio de asegurar la conquista de la democracia, la idea de la *democracia primeramente*, para introducir en ella poco a poco el comunismo. (P. KROPOTKIN, obra cit., tomo II, pág. 75).

No menos deleznable juzga su concepción táctica de confiar el triunfo del comunismo al grupo de conspiradores conjurados para apoderarse del Gobierno por la violencia, así como su fe mesiánica en un individuo animado de la firme voluntad de introducir el comunismo para salvar el mundo.

Pero, según Jaurés, si un individuo o un grupo de individuos puede, para el concepto de Babeuf, dirigir los acontecimientos y la fuerza, es a condición de mezclarse en la Revolución e identificarse con ella. Es necesario, desde luego, que el comunismo monte sobre el carro de la Revolución un día, y en la embriguez de la carrera, siempre más rápida, tome él la dirección en sus manos.

UN REPUBLICANISMO IGUALITARIO

Babeuf era demócrata. Era la República democrática, con la Constitución de 1793, lo que quería restablecer, y en su espíritu lo democrático se identificaba con lo socialista. Para él la República democrática no tenía significación, sino por su contenido socialista; y así debía serlo para sus fundadores, a cuyos ojos era ella esencialmente un instrumento de legislación social (ED. DOLLEANS, obra cit., pág. 10).

Es un demócrata en el sentido de que quiere todo por el pueblo y para el pueblo. Su sistema comunista —se

ha dicho— era una “proposición” que debía ser libremente aceptada por el pueblo en una democracia perfecta. La conspiración de los iguales tendía a echar abajo un régimen ilegítimo que había venido a impedir los proyectos igualitarios que Robespierre había anunciado por medio de ciertas medidas. Así lo afirma Buonarroti (*Conspiration par l'égalité, dite de Babeuf*) que abrigó esperanzas socialistas ante algunos actos y leyes de Robespierre en armonía con el espíritu de los buenos republicanos de 1793.

“Formalmente —dice Delevsky— el socialismo de Babeuf era un socialismo democrático. No era por el decreto tiránico de una minoría ni por medidas dictatoriales que él introducía la socialización de la propiedad y de la producción: era por un acto democrático, por los órganos representantes de la voluntad del pueblo. La sociedad de los iguales tenía por fin inmediato realizar no un derrumbe social y económico, sino una transformación política, o sea, el restablecimiento de la Constitución democrática de 1793 y del derecho de sufragio universal. Estaba dirigida contra el régimen político que había usurpado los derechos del pueblo introduciendo el sistema del censo de elegibilidad y suprimiendo las libertades que la revolución había aportado. Esta fué la Constitución de 1795” (J. DELEVSKY, obra cit., pág. 52).

Su defensa ante el tribunal define claramente su concepto de la legitimidad democrática y su respeto por los principios esenciales de la democracia. “La autoridad legítima —dijo allí— supone una Constitución tan perfecta como se la puede esperar de la mano de los hombres. Ella supone al menos que todos los principios conocidos de derecho social, todo lo que constituye el ejercicio y la garantía de la libertad y de la soberanía popular, están allí consagrados. Por las circunstancias que yo he deducido, una Constitución aunque libremente aceptada por el pueblo, podría no ser el depósito de tales principios consagrados. Entonces no podría decirse que el Gobierno que emanase de un tal código fuese legítimo. Menos lo sería el Gobierno que emanase de un pacto no realmente acep-

tado por el pueblo. Resulta, pues, que una Constitución que consagre todos esos principios de libertad, de soberanía y de garantía nacional, hace derivar exclusivamente el Gobierno legítimo. El no se encuentra en ninguna parte... Yo veo en esta organización la soberanía del pueblo desconocida; el derecho de elegir y ser elegido reservado exclusivamente a ciertas castas”.

Es, como se ve, la suya una posición de firme consecuencia con los fundamentos filosóficos de la democracia, que sustrae a los embates de la voluntad tornadiza del pueblo al mismo tiempo que proclama —porque ello pertenece a dichos fundamentos— que un pueblo “no puede encadenarse ni encadenar por las leyes a otras generaciones”— y que parecería conducirlo a colocar, según la fórmula adaptada más adelante por Blanqui, “la República por encima del sufragio”, en previsión —se diría— de los abusos a que habría de dar lugar en la historia de Francia la ficción electoral de los *plebiscitos* napoleónicos; y en nuestros días, la de los *plebiscitos* fascistas y nazis.

Ofrece el peligro de sobreponer a la decisión del sufragio conceptos jurídicos y principios constitucionales que quedarían así prácticamente al arbitrio de poderes menos legítimos, pero en el plano de la teoría pura la idea democrática liberal no puede construirse sino sobre la base de una serie de nociones del derecho más altas que la voluntad de las mayorías, que por ello la limitan en mérito a la esencialidad misma de la democracia; y esto es lo que concede fueros inviolables a las minorías y al individuo, cuyo respeto es para las mayorías realmente demócratas una ley espontáneamente acatada.

Su ideal era la república democrática en la que veía no solamente un medio para la obtención de los fines del comunismo, sino un fin al mismo título que el comunismo igualitario. Con éste aspiraba a reforzar la República, única forma de Gobierno en que podía realizarse el bien general. “El bien general no puede encontrarse sino en la República, pero en la verdadera República”, dijo ante los jueces.

LA IGUALDAD ECONÓMICA

La "ley agraria", membrete que él aplicaba al comunismo, es a la vez corolario y condición necesarios de la revolución. Ninguna de las instituciones políticas creadas o queridas por ella podría funcionar y producir su pleno efecto si ella no tiende a la igualdad de hecho y no se apoya en ella. Habiéndose dado a sí mismo el nombre de Graco, Babeuf puso sus teorías bajo la denominación de *ley agraria*, porque a pesar de la existencia de grandes riquezas industriales, la propiedad de la tierra, era aún la forma más completa de propiedad. Y porque toda la legislación de la Constituyente sobre los derechos feudales, el diezmo, la venta de los bienes nacionales, planteaba el problema fundiario; y el comunismo, que carecía de fuerza para suscitar él mismo las cuestiones, debía alojarse en las que suscitaba la Revolución. Así, además, evitaba desafiar a un tiempo todas las categorías de poseedores. Pero en su léxico *ley agraria* quiere decir igualdad, no sólo con relación al derecho de todos los hombres a gozar de los bienes y riquezas creados por todos. El derecho igual de todos a la tierra fundamentaba el derecho igual de todos a la vida.

"Legisladores y gobernantes —se leía en el Manifiesto— que no tenéis más genio que buena fe, propietarios ricos y sin entrañas, en vano ensayáis neutralizar nuestra santa empresa diciendo: "ellos no hacen sino reproducir esta ley agraria demandada más de una vez antes que ellos".

"Calumniadores, ¡callad! ...

"La ley agraria, o la partición de la campaña fué el deseo instantáneo de algunos soldados sin principios y de algunas puebladas movidas más por su instinto que por su razón. Nosotros tendemos a algo más sublime y más equitativo: el bien común o la comunidad de bienes.

"¡No más propiedad individual de la tierra! La tierra no es de persona alguna. Nosotros reclamamos, nosotros queremos el goce comunal de los frutos de la tierra: los frutos son de todo el mundo".

No puede negarse la originalidad de sus ideas, a pesar de la influencia visible que sobre su pensamiento y su estilo ejercieron Mably, Rousseau y Diderot. Como lo hace

notar uno de sus biógrafos, nadie antes que él y sus compañeros de lucha había aún concebido la necesidad ineluctable, para alcanzar la igualdad real, no puramente teórica, de una gran transformación económica, pues si algunos habían preconizado cambios en el régimen de la propiedad, ellos se encaminaban a la universalización por el fraccionamiento, por el parcelamiento indefinido.

En la Constituyente había triunfado la escuela parcelaria para constituir una democracia campesina, de pequeños propietarios. Un decreto de la Convención castigaba con la pena de muerte las tentativas en favor de la ley agraria. El manifiesto de los Iguales opone al sistema de las parcelas, que juzga inconveniente, la comunidad de bienes. Pero en lo que más se adelanta el *babouvisme* a los otros reformadores socialistas es en su previsión del papel reservado al progreso del maquinismo, que reclama sea puesto al servicio de la colectividad para disminuir el trabajo humano y eliminar sus rigores.

Es asimismo de notar su valorización de la lucha de clases, cuyo antagonismo se marca en aquellos pasajes del Manifiesto en que dice: "La Revolución Francesa no es más que la vanguardia de otra revolución mucho más grande, mucho más solemne y que será la última"; y aquel otro: "Desapareced irritantes distinciones de ricos y de pobres, de grandes y pequeños, de patrones y de lacayos, de gobernantes y de gobernados"; y todavía aquel otro pasaje del Análisis en que se afirma: "La Revolución no ha terminado, puesto que los ricos absorben todos los bienes y mandan exclusivamente".

Los iguales ven, pues, a la sociedad dividida en dos clases antagónicas y anuncian que no se colmará el abismo que las separa sino por una vasta mutación del régimen de propiedad. Proyectan una colectividad "democrática en primer término pues el Estatuto de 1793 resurgirá con la legislación popular y de cambio, dirigiendo el trabajo agrícola e industrial, remunerando a sus miembros a prorrata de sus necesidades legítimas" (P. LOUIS, obr. cit., pág. 25).

“Verdad es —concluye ese autor— que el *babouvismo* no tenía nada de científico. Pero ¡qué importa! Él abre brillantemente la fase romántica del socialismo, y no se debe olvidar que ella es la condición necesaria de la otra”.

EL MARTIRIO

Babeuf pagó con la vida su desafío al edicto del 25 de febrero de 1793, propuesto por Levasseur y Barère, es decir, su intento de implantar su ideario igualitario por el esfuerzo subversivo de un grupo de iniciados que soñaban con ramificarse y adquirir influencia bastante para apoderarse de la dirección del Estado. Era una táctica sin duda sugerida por los procedimientos en auge, ya que no de otra manera operaban las tendencias reaccionarias en el seno de la Revolución por medio de los clubes que se organizaban para imponerse en la Asamblea y en los órganos de Gobierno. No de otro modo, y aún más secretamente, habían preparado las cosas para abatir a Robespierre, y enviar a cuántos las estorbaban al cadalso. Podían además, los conspiradores, invocar en su defensa ante la historia una sentencia de la Declaración de los Derechos del Hombre: “Cuando el Gobierno viola el derecho del pueblo la insurrección es para el pueblo el más sagrado de los derechos y el más indispensable de los deberes” (artículo 35).

De la conspiración de los iguales se ha dicho que “fue en cierta medida la expresión más profundizada del espíritu democrático y de los problemas planteados por la Revolución Francesa”. Y que “su fracaso anuncia el crepúsculo de la Revolución” (J. Delevsky, obr. cit., página 18).

Babeuf compareció ante el Tribunal junto con Buonarroti, Darthé, Germain, Mouroy y otros complicados en esa preparación de una revuelta comunista.

Su entereza y serena altivez produjeron profunda impresión.

“Los encausados —dijo— no somos aquí sólo nos-

otros, sino todos los republicanos, y por tanto, pertenece el proceso a la República, a la Revolución y a la historia... La decisión de los jurados va a resolver estos problemas: o Francia continuará siendo una república, o entregada a manos de bandidos será desmenuzada y volverá a caer en la monarquía”.

Él y Darthé fueron condenado a la guillotina. El cadalso puso un pedestal de glorioso martirio a su inmortalidad.

Casi coincidiendo con esa sangrienta represión de la aventura comunista en Francia, comienza en Inglaterra a ponerse en camino la revolución industrial que lleva en su seno el impulso formidable y al mismo tiempo la clave del destino histórico de la era capitalista. Debemos, pues, volvernos hacia esta nación para contemplar en ella el proscenio donde va a aparecer, como el reverso forzosamente derivado del relieve del capitalismo fabril en el medio económico más adelantado, la inquietud obrera y socialista. Y allí tenemos que concentrar nuestra atención, a los efectos que vamos persiguiendo, en la obra y la figura de un hombre que reviste la innegable importancia de una encarnación de la parte ideológica de esa inquietud y un representante epónimo de uno de los momentos fundamentales de las luchas obreras y del movimiento socialista moderno.

Roberto Owen y el owenismo son hijos prominentes en la historia de éste y aquéllas, y es necesario que los hagamos entrar en la órbita de la rápida reseña con que tratamos de presentar el socialismo como un doble proceso histórico perteneciente, por un lado, al mundo de las ideas, y por otro, al mundo de los hechos.

Federico Engels ha incluido a Roberto Owen en el reducido elenco de los grandes socialistas utópicos que tuvieron la intuición genial de algunos de los elementos esenciales del socialismo científico. Pero de los que constituyeron esa nómina ninguno iguala a Roberto Owen en conocimiento experimental de la realidad económica y social de su tiempo y de su país, ni en dinamismo de actividad práctica en el campo de las agitaciones populares.

En él se asocia, por extraña manera, un sólido sentido práctico apoyado en dicho conocimiento, con una

osada fantasía operante que lo lleva a incurrir en planes ideales más imaginativos que factibles. "Owen no es tan amplio como Marx, opina Bertrand Russell. No es un razonador tan hábil como los contemporáneos suyos que edificaron sobre los cimientos que puso Adán Smith. Pero precisamente porque sus ideas no se acomodan rígidamente a un sistema es un iniciador que tiene diversas líneas importantes de desarrollo" (BERTRAND RUSSELL, *Libertad y Organización*, C. Zig-Zag, pág. 177).

Se internaba a menudo en el reino de la utopía, y sin embargo no se puede negar que se hallaba dotado de un tal sentido práctico y de una tal sagacidad para los negocios y la previsión racional de las contingencias, que habrían de permitirle triunfar como fabricante y como reformador benéfico de las costumbres industriales contra la rutina, la incomprensión y la oposición encarnizada de sus colegas y de la misma opinión general. Sus conocimientos en economía competían con los de aquellos tratadistas contemporáneos suyos que han pasado a la historia con reputación y fama de pensadores geniales —Ricardo, Malthus, James Mill, James Makintosh, Torrens, Hume, Benthan— a quienes lo ligaban lazos de amistad íntima y con quienes discutía frecuentemente de igual a igual, demostrando muchas veces hallarse mejor asistido por la razón que ellos en sus controversias, en las cuales, como dice un autor, "él aparecía como el genio experimental, fuerte por los resultados acumulados de la obra a la vez industrial y pedagógica de New Lanark, luchando contra los defensores de puras teorías abstractas" (HÉCTOR DENIS, *Histoire des systèmes Économiques et Socialistes*, vol. II, pág. 389).

En su autobiografía se asombra "de la tenacidad con que esos hombres, de una capacidad natural considerable, resistían el principio de asegurar una ocupación productiva a todos", y no podía explicarse esa resistencia más que por su comprobación de que "entre los modernos economistas no había un sólo hombre práctico" (*Autobiography*, vol. I, pág. 113).

Bertrand Russell en su hermosa biografía, basada en los textos del material biográfico reunido por Podmore en "Life of Owen", y por Colle, divide la vida del genial precursor en cuatro períodos:

En el primero es el héroe del "self-help", de Smiles, que se alza rápidamente por su propio esfuerzo. En el segundo, es el patrono "benévolo y astuto" que consigue sacar ganancias de su fábrica con métodos filantrópicos. Su éxito consistió, sobre todo, en haber conciliado el negocio con la virtud. El tercer período es el del reformador social, en que aparece todavía relacionado con New Lanark. No triunfó de una manera inmediata aunque inauguró el socialismo, el movimiento cooperativo y el pensamiento libre de la clase obrera. De ahí pasó, poco a poco, de líder respetado del movimiento obrero, "a sumo sacerdote de una pequeña secta". Y pierde importancia pública, convirtiéndose en un simple visionario... Sus primeros grandes éxitos y sus fracasos los atribuye el escritor inglés a una excesiva confianza en sí mismo. Mientras se ocupaba de cosas factibles su propia confianza era una virtud positiva; cuando quiso provocar en pocos años cambios sólo posibles por lo menos en el transcurso de un siglo, esa confianza lo sacó de la realidad (obra cit., págs. 182 y 183).

Engels no deja, por cierto, de rendir justicia al criterio realista y al sentido práctico de este reformador audaz. Después de referirse a sus exitosos ensayos en su fábrica de Manchester y en la gran filatura de New-Lanark, y a su concepto sobre la adaptación de las nuevas fuerzas productivas a las grandes necesidades humanas como base de la organización social, en que pasarían esas fuerzas a pertenecer a la comunidad para emplearse en el bienestar de todos, afirma:

"De esta manera práctica, consecuencia por decirlo así, del cálculo comercial, nació el comunismo de Roberto Owen que conservó siempre este carácter práctico"¹. Y todavía agrega:

¹ Esta apreciación viene a raíz de la transcripción de un pasaje de la Memoria enviada por Owen al Gobierno Provisional Fran-

"En 1823 Owen propuso remediar la miseria irlandesa estableciendo colonias comunistas y al efecto presentó un estado detallado de los gastos de fundación, desembolsos anuales e ingresos probables. Su plan definitivo de la reforma estaba trazado tan minuciosamente y con un conocimiento práctico tal, que si se hubiera aprobado su método no se hubiera podido hacer ninguna objeción técnica relativa a su especialidad en la materia".

Y finalmente rinde este atributo a la eficacia de su acción y hasta de sus concepciones más atrevidas condenadas al fracaso por su innegable "utopismo" que en el lenguaje de Engels quiere decir, sobre todo, falta de suficiente vinculación de las concepciones teóricas con las posibilidades reales del momento, a cargo estas últimas de las fuerzas y factores que impulsan la evolución, a menudo ignorados o desdeñados por los utopistas:

"El nombre de Roberto Owen va unido a todos los progresos verdaderos, a todos los movimientos sociales de Inglaterra en favor de la clase trabajadora. En 1819, después de cinco años de esfuerzos, hizo publicar la primera ley limitando el trabajo de las mujeres y los niños en las fábricas; él mismo presidió el primer Congreso en el que las "Trade Unions" se reunieron en una sola sociedad de resistencia; implantó como medida transitoria, mientras llegaba una organización comunista de la sociedad, por un lado las sociedades cooperativas de producción y de consumo, que al menos tuvieron el mérito de probar la completa inutilidad de los negociantes y de los manufactureros, y por otro, *los bazares del trabajo*, para el cambio de los productos, mediante un papel moneda que tenía por unidad de valor la hora de trabajo. Estas instituciones fracasaron fatalmente, pero anticipaban el *Banco de Cambio*, que Proudhon estableció en 1848; solamente que el papel

cés, dirigida a los republicanos rojos (red republicans), que dice así:

"Un grupo de 2.500 hombres produce hoy más riqueza real para la sociedad que producían 600.000 hace medio siglo. Ahora bien, yo pregunto: ¿Qué se hace de la diferencia que hay entre la riqueza consumida por esos 2.500 hombres y la que habrían consumido 600.000?" La respuesta era sencilla: la diferencia ha sido consagrada a pagar a los propietarios del establecimiento el 5% del capital empleado, además de un beneficio realizado de 17 millones y medio de pesetas (300.000 libras esterlinas). Esto que ocurría en New Lanark sucedía en mayor escala en todas las fábricas de Inglaterra... Esta nueva potencia era creada por la clase obrera. Por tanto a ella debía pertenecer".

moneda de Owen no se presentaba como una panacea universal de todos los males sociales, sino sencillamente como el primer paso hacia una revolución más radical de la sociedad”.

UNA ACCIÓN POSITIVA

Era, pues, un realizador en cuyas realizaciones abundan los fracasos, pero también los más trascendentales aciertos. Por eso se ha dicho “que es un tanto exagerado enrolarlo en el socialismo utópico, pues si es verdad que intentó transportar a los hechos un ideal absoluto, y es verdad todavía que instituyó prematuramente y temerariamente sus más audaces experiencias, es también cierto que las lecciones de la experiencia de Owen han aprovechado a la vez a quien las ha realizado y a quienes lo han sucedido” (HÉCTOR DENIS, obra cit., pág. 404).

Un gran economista contemporáneo suyo tributa cumplido homenaje a la perspicacia de sus observaciones y a la penetración de su mente:

“Mr. Owen de New Lanark —dice Sismondi—, uno de los hombres que han manifestado el más ardiente celo por el bienestar del pobre y la compasión más profunda por sus calamidades, había expresado el pensamiento de que, desde que la industria ha sido entregada a sí mismo, el uso de las maquinarias y su perfeccionamiento gradual pudieron acrecer la producción de mercancías de diferentes especies que componen la riqueza, más allá de la demanda efectuada por los consumidores, y que causando así una superabundancia de todas las mercancías, esta superabundancia podía forzar las manufacturas a despedir sus obreros y privar de trabajo a las clases de la sociedad que no viven más que de su salario. Sin compartir de ninguna manera las opiniones de Mr. Owen sobre los medios de evitar esta calamidad, yo admito como él en mis nuevos principios de Economía Política, el hecho de este abarrotamiento comercial y confieso que me cuesta comprender cómo se le puede negar hoy en día contra el testimonio del comercio del mundo” (*Nouveaux Principes*, Edit. 1827, vol. VIII, pág. 375).

Se ha adelantado a Sismondi en su condenación de esa economía abstracta, que no es sino la doctrina científica de una crematística en que la riqueza constituye el único fin perseguido por la ciencia, relegando el hom-

bre a un plano muy subalterno o teniéndolo en cuenta tan sólo bajo la ficción mecánica del *homo œconomicus*. Vinculando la Economía a la ética confiere a la concepción hedonista de la moral una amplitud que nadie le diera antes que él, y como dice Denis, “la audacia de sus soluciones que alcanzan hasta los fundamentos mismos del derecho, hará retroceder a Sismondi”. Frente a los más caracterizados representantes de esa economía él sostiene y desarrolla su tesis de la naturaleza humana y de la influencia decisiva del medio sobre el carácter humano.

“Yo estaba sumamente deseoso —escribe en su *Autobiografía*— de convencerlos (a los economistas de su tiempo) de que solamente la organización nacional del empleo y de la educación de todos podía crear una población que, de una manera permanente sería racional, inteligente, rica, superior, y que sus resultados no podrían ser obtenidos sino por un acomodamiento científico del pueblo unido en villas convenientemente construidas, aldeas de *unidad* y de *cooperación*, como yo las llamaba entonces. Ellos, por el contrario, estaban muy deseosos de convertirme a sus proyectos de instruir al pueblo sin asegurarle empleo nacional unitario, manteniéndose en medio de la concurrencia individual. Se puede llamar al primer sistema el sistema de la *atracción universal*; al otro, sistema de la *universal repulsión*. Yo era demasiado hombre de negocios y demasiado versado en el conocimiento de la naturaleza humana para que no me chocase poderosamente la imposibilidad de conseguir mejorar de una manera permanente, por medias-medidas las condiciones de una población. Ninguna población puede llegar a ser buena, inteligente, feliz, si no es por una educación racional en un empleo útil, ejercitando por igual el cuerpo y el espíritu en condiciones salubres. Esos economistas, siempre en actividad, defendían la tesis del individualismo con un sistema de educación conforme a las nociones de entonces sobre la instrucción nacional de los pobres, y con la extensión ilimitada de la responsabilidad individual en la conducta a través de la vida. Lo que había en ellos de espíritus dichos avanzados y liberales estaba decididamente en su favor, ayudados además por los prejuicios de todas las edades anteriores; y ellos lograron convertir el Gobierno y el público a sus ideas y a sus prácticas... El Gobierno penetrado de las ideas sin fundamento experimental de los economistas modernos, imaginó las más rigurosas medidas, haciendo leyes contra los derechos naturales de los pobres y de las clases obreras, y en favor de los ricos y de los poderosos”.

Ahí aparece esbozada, en forma casi dramática, la oposición de su mente y de sus sentimientos a la rigidez de principios de aquella Economía que Carlyle habría de llamar "ciencia sombría", refiriéndose a sus tendencias pesimistas, pero cuyas tendencias optimistas no son sino apreciaciones engañosas de un estado económico y social fundamentalmente opresor para las multitudes productoras.

CÓMO DEFINIÓ EL SOCIALISMO

Su puesto, actualmente, como pensador, no está solo en la Economía política social (dando a ésta categoría de ciencia experimental y aplicada) sino en la Sociología. Su *Libro del Nuevo Mundo moral (Book of the new moral world)* expone su teoría sociológica en la que se eleva desde una *concepción racional* del hombre a una *concepción racional* de la sociedad. Parte del conocimiento de la naturaleza individual para extenderse a la leyes de la convivencia social. Expone su noción de la naturaleza humana como único secreto para dar a la sociedad bases racionales y sienta así los principios de un nuevo orden moral opuesto al error corriente que engendra la miseria de la especie. Como Rousseau, los fisiócratas, Volney, Morelly, tiende a un retorno a la naturaleza, pero sin desdeñar, por cierto, las ventajas del progreso técnico y científico, sino aprovechándolas para una mejor y más profunda adaptación de la sociedad a la naturaleza humana.

En otra de sus obras su *Informe al Condado de Lanark* resaltan, respaldadas en los resultados de su experiencia como industrial y director de empresas, los fundamentos psicológicos, morales, económicos, jurídicos, de las doctrinas sociales que opone a los modernos economistas.

Ya había comenzado lo que Engels llama "el momento crítico de la vida de Owen". La cuestión económica con la situación lamentable de los desocupados constituía la más absorbente preocupación de su espíritu, y lo obsesionaba, sobre todo porque para la realización de sus

ideas de reforma moral era imprescindible arbitrar la garantía de un trabajo regular, remunerador y seguro. Comienza por una síntesis reformista que tiende a procurar a los pobres, mediante su propio trabajo asegurado, un *standard* de vida confortable y en condiciones en que sustrayéndolos a la influencia perniciosa de un medio ambiente vicioso, se realice su elevación moral. Haría, pues, falta un sistema que previniese a la vez, como se ha dicho, el pauperismo y el crimen. Pero no habría de conformarse con eso, que abriendo las alas de su poder de generalización, pensó hacer extensiva a la sociedad entera la solución propuesta para los obreros sin trabajo. Como a manera de desarrollo del industrial filántropo, va surgiendo el jefe de una escuela socialista. Su sistema de educación moral dejaba el sitio a un plan de reorganización social, previendo la sustitución de la sociedad individualista por una sociedad comunista.

"¿Qué es el socialismo? —exclamaba—. Yo soy generalmente considerado como el fundador de ese sistema.

"A la pregunta: qué es el socialismo, yo respondo que ese sistema social (o como yo lo he designado siempre, el *sistema racional* de sociedad) deriva únicamente de la naturaleza, es decir, de leyes que no han sido jamás conocidas como libradas al cambio".

Su impulso revolucionario lo llevaría a penetrar a banderas desplegadas hasta en el terreno de las ideas filosóficas, como consecuencia de la unidad sistemática de su pensamiento, que giraba en la órbita de una concepción al mismo tiempo económica, filosófica y moral, todas cuyas partes componentes las sentía inseparablemente encadenadas. Opuso al individualismo, el amor y el altruísmo; al libre arbitrio, el determinismo. Declaró la guerra a todas las religiones constituídas, que habían —fueron sus palabras— "retardado el progreso de nuestra raza".

Se volvió así un enemigo de la sociedad de su tiempo, que no le perdonaría su audacia imprudente. Engels pinta bien el vuelco sobrevenido en el destino de Owen en este período de su vida:

"Mientras se limitó al papel de filósofo recabó riquezas, fama, honores, veneración; fué el hombre más popular de Europa, y no sólo los burgueses, sino los hombres de Estado, los príncipes, le escuchaban y aprobaban. Mas en cuanto se hizo apóstol del comunismo todo cambió. Según él tres grandes obstáculos impedían toda reforma social: la propiedad individual, la religión y la forma actual del matrimonio; más no ignoraba lo que le sucedería si las atacaba: sería expulsado de la sociedad oficial y perdería su posición en ella. Pero nada le detuvo y sucedió lo que él había previsto: fué desterrado de la sociedad oficial, la prensa estableció la conspiración del silencio en torno suyo, y para colmo de desdichas, sus experimentos comunistas en América le arruinaron después de sacrificar en ellos su fortuna. Dirigióse luego a los obreros y vivió, siempre activo, treinta años entre ellos".

Y bien, son esos años de su vida en que su acción y su obra se incorporan al flujo y reflujo del movimiento obrero, y su influencia señala rumbos a la clase trabajadora, y pone en sus agitaciones y luchas un contenido de idealidad socialista, los que en esta parte del presente libro nos obligan a detenernos ante su figura excepcional. Si todo su pensamiento estuviese sólo en sus libros, y éstos no se hubiesen proyectado como estímulos y corrientes orientadoras en la acción de las masas productoras o de los agentes de una efectiva militancia socialista, no habría en él esa condición de elemento vivo para la formación y conformación del Socialismo a través de la historia, que consideramos forzoso tener en cuenta como contribución a un criterio para explicárselo, o en otros términos, a una teoría dinámica de su definición.

Si se hubiesen limitado a hacer experiencias en sus fábricas, a implantar colonias socialistas y a reclamar para sus proyectos y concepciones el interés y el apoyo de los monarcas, no le dedicaríamos en este capítulo más atención que ese que muy de pasada concedemos a otros socialistas utópicos e idealistas no menos geniales que él y con ideas, en algún sentido, de más vasto alcance que las suyas.

Lo que le confiere especiales títulos a nuestra dedicación en éstas páginas, es su actuación como organizador de grandes asociaciones de trabajadores, y como fundador

de un movimiento owenista, una secta de discípulos suyos que aspiraba a realizar las ideas del maestro contando con el concurso de los obreros, o mejor dicho, entre los obreros.

No hemos llegado todavía con él a esa fecunda identificación de la idea socialista con la clase trabajadora, que será, como ya hemos dicho, empresa trascendentalísima que Marx pudo llevar a cabo treinta años después. Pero se aparta de los reformadores que todo lo esperaban de la buena voluntad de los poderosos, y las organizaciones que crea llegan, en algunas épocas, a luchar con marcado espíritu de clase desplegando intensas actividades combativas frente a la recia oposición patronal. Constituyó la *Grand Union National Consolidated Trade-Unions*, que "no quería negociar con los patronos un mísero adelanto en el precio artificial a cambio de su trabajo, salud, libertad y goce material de la vida; sino asegurar a cada uno el mejor cultivo de sus facultades y el más ventajoso ejercicio de sus poderes". Se lograría ese fin si todos los trabajadores de Inglaterra hacían una huelga general pacífica (un zapatero y librero, Guillermo Benbow, lanzó una idea de la huelga general como un medio de lucha para abatir el poderío capitalista) durante tres semanas. Eso habría de bastar para que los patronos, convencidos de que la fuente de producción es el trabajo, se aviniesen a entregar las fábricas a los trabajadores. El desarrollo de la Asociación fué asombroso. En pocos meses ingresaron en ella 500 mil afiliados. La burguesía capitalista, alarmada, le opuso un bloque patronal: la Alianza de los Fabricantes. La preparación de la huelga total absorbía a la unión de los oficios. Entretanto, algunos gremios se lanzaban por su parte a movimientos mal preparados en los que fracasaban, sin que ella acudiese en su ayuda, pues la huelga máxima no venía, y en cambio trababa con un objetivo demasiado ambicioso, en verdad fantástico, la acción de todo el organismo, condenándolo a la esterilidad. La Alianza de los Fabricantes contestaba a las huelgas con los lock-outs, no contrataba sino obreros comprometidos a no enrolarse

en las trade-unions y se aseguró el apoyo del Gobierno y los jueces. Los patrones consiguieron así que se aplicasen con todo vigor ciertas leyes restrictivas de las actividades obreras; y se llegaron a dictar sentencias terribles, de seis y siete años de deportación o de cárcel, contra trabajadores acusados de intimidación con fines de proselitismo gremial subversivo. A esta campaña la gran Unión Nacional no pudo responder. Se había impuesto cometidos poco factibles que le hacían perder contacto con las exigencias del momento. Por medio de ella, como asimismo por la obra de los Bazares de Trabajo, Owen se proponía modificar en sus fundamentos las relaciones económicas. Confiaba a la acción gremial de base cooperativa la completa renovación del sistema económico imperante, y dejaba de lado las luchas políticas, que no entraban en la modalidad de su táctica. Pudo, pues, parecer en cierto sentido un poco precursor del sindicalismo doctrinario; pero más lo fué, sin duda, del cooperativismo. Más que un precursor y un propulsor de éste, fué un verdadero padre, pues sus ideas fueron la raíz de la primera cooperativa de producción y de consumo. "Aunque no tan utópicos —dice J. B. Justo— como los ensayos de colonias comunistas en que el Socialismo sentimental de Owen tenía que fracasar, sus Cooperativas y Bazares lo fueron bastante como para que de ellos no haya quedado sino el recuerdo de atrevidas y generosas esperanzas y la siembra de ideas cuyo fruto fué la fundación en 1843 de una cooperativa de consumo por 28 tejedores desocupados de la ciudad de Rochdale, los cuales por su fecunda iniciativa merecieron el honroso título de *The equitable pionners of Rochdale*" (*Teoría y práctica de la Historia*, pág. 72).

El Owenismo pasó como un viento de idealismo reformador por la selva del movimiento obrero británico. Aun cuando se disolvieron sus organizaciones nunca desapareció del todo sino mucho después. Su mayor deficiencia para una acción positiva consistió —aparte del utopismo de sus empresas inmediatas— en su alejamiento de la lucha política, cuyo sentido como posibilidad y factor de mutaciones socialistas no alcanzó a percibir.

Acaso por eso era inevitable que de las cenizas de sus construcciones, especialmente de la Unión Nacional de Trade-Unions, brotase, por reacción, un movimiento puramente político de la clase obrera.

EL CARTISMO

En la agitación de las masas obreras inglesas dos tácticas rivalizan entre sí predominando alternativamente: Una es la que se atiene a la actuación en el campo gremial, persiguiendo solamente mejoras en las condiciones de trabajo por medio de la acción directa o por medio de la ley, sin entrar en el terreno de las leyes políticas. La otra es la que persigue reformas políticas para acrecentar la influencia de los obreros sobre los poderes públicos, a fin de volverlos más accesibles a sus aspiraciones y más sensibles a sus necesidades y derechos.

El programa del cartismo se halla contenido en la *Carta* redactada en 1837 y que comprendía seis puntos: sufragio universal; igualdad de los distritos electores; supresión del censo exigido para los candidatos al Parlamento; elecciones anuales; voto secreto; inmunidad e indemnización a los miembros del Parlamento.

No tardó en volverse un movimiento de masas para la conquista del poder. Se ha dicho que fué el primer movimiento de masas socialdemócratas, porque tras esa carta de reivindicaciones políticas, lo impulsaban móviles socialistas. Podría parecer a alguno (escribíamos en *Laborismo Británico*) sobre todo en países que aún conservan las instituciones democráticas, un programa político relativamente modesto el de los cartistas. Pero adviértase lo que significaba conseguir que todo hombre, hasta el más humilde y desamparado, fuese dotado con los mismos derechos políticos que los reyes, nobles y propietarios. Por eso Marx decía que el sufragio universal en Inglaterra sería "una medida mucho más socialista que no importa qué otra cosa honrada con ese nombre en el continente".

La agitación cartista escribe páginas salientes de esa historia de los esfuerzos llevados a cabo por los trabajadores de Gran Bretaña para la implantación de los derechos más característicos y esenciales de la democracia política, y demuestra la veracidad de aquel acierto de Hillferding, según el cual lo que suele llamarse democracia burguesa, en cuanto es realmente democracia política y no remedo de tal, no es en realidad obra de la burguesía, sino del proletariado, y esto hace de ella, aunque limitada al terreno político, una creación proletaria que está por encima de las clases, pues sirve a todas, y sin duda más a la clase trabajadora que a ninguna otra.

La "Carta del Pueblo" fué, según Ricardo Goodman, "el punto de partida del primer movimiento revolucionario independiente que ha conocido la historia de la clase obrera".

Engels hace resaltar su importancia en su libro "La situación de las clases obreras en Inglaterra" donde dice: "En el Cartismo es toda la clase obrera la que se alza contra la burguesía y arremete, sobre todo, contra su poder político, contra el muro legal detrás del cual se artilla".

Para Mac Donald "el cartismo fué uno de los primeros resultados del owenismo y sustancialmente se adelantó al owenismo en su método. Así lo apreciaron hombres tan perspicaces como Marx y Engels".

Por su parte Cole dice que "el cartismo fué la primera gran acción política independiente de la clase obrera británica".

Verdad es que en sus filas figuraban hombres de diversas clases y abundaban los que no eran de origen proletario, como Fergus O'Connor, uno de sus jefes más prominentes, pero "por su carácter, por su espíritu y por su orientación —asevera ese autor— era también eminentemente proletario". Hubo entre sus líderes quienes como Ernesto Jones y Harvey proclamaban la consigna de la "República democrática y social". Era un intento político que se proponía, según palabras de un manifiesto, "que no hubiese islas de bienaventuranza en

el mar muerto de la holgazanería". Tuvo ese movimiento la adhesión casi unánime de la clase obrera, aunque las trade-unions más conservadoras lo miraban con desconfianza.

De la importancia que Marx atribuía al movimiento cartista para la suerte de la democracia en Europa, da fe un pasaje de su discurso del mitin celebrado en Londres en noviembre de 1847 celebrando el aniversario de la revolución polaca de 1830.

Fué en realidad impotente para dar a las masas una sólida organización. No pudo eludir el efecto de las leyes sobre las asociaciones obreras que prohibían la agrupación de secciones regionales en torno de una organización nacional. Sólo pudo, pues, formar asociaciones locales sin lograr estrecharlas orgánicamente para una acción coordinadora y consulta. Eso favoreció las tendencias insurreccionales y la vocación a la ilegalidad en el seno de muchas de esas agrupaciones. Las persecuciones policiales y judiciales dificultaron la vida de esos grupos y acrecieron penurias a los militantes más activos. Para mayor desgracia surgieron disensiones y personalismos que ahondaron la separación de dos corrientes surgidas en él y que llegaron a chocar con violencia: la que tendía a organizar clandestinamente una insurrección armada, y la que en cambio prefería la educación ciudadana y la acción política y sindical ordenada y metódica. Entre sus teóricos hubo asimismo diferencias notables. Todo ello volvía imposible una acción común firmemente sistematizada, y a pesar de la importancia adquirida por algunas de sus luchas, como las del año 1839 a 1842, en que una huelga formidable estuvo a punto de transformarse en una huelga general revolucionaria, no alcanzó éxitos directos.

Los estallidos de algunos disturbios a que se lanzaron las agrupaciones en varias partes, como aquella revuelta que llevó en New Port a una muchedumbre armada de guadañas a intentar apoderarse de la municipalidad, precipitaron la muerte del cartismo, que desapareció del todo allá por 1870. Su fracaso se debió probablemente a que no había llegado el momento del sufragio universal y a que la

clase dominante se sentía demasiado segura en sus posiciones, después de la anterior reforma del Parlamento, mientras que los cartistas —que no se decidían nunca claramente entre los métodos revolucionarios y los constitucionales— carecían de fuerzas para una y otra política, pues no podían hacer la revolución ni podían obligar desde afuera al Parlamento a reformarse nuevamente.

Max Beer (Historia General del Socialismo, pág. 371) le reconoce el mérito de haber legado al proletariado inglés un amplio sistema de cooperativas, robustos sindicatos y un espíritu internacionalista vigoroso. “Lo hizo ingresar en la literatura y en la economía política. Por otra parte, su experiencia contribuyó enormemente a la formación de la doctrina marxista, y ejerció una influencia indeleble sobre hombres como John Stuart Mill, Disraeli, Carlyle, Lingsley, Ruskin y en general sobre los socialistas conservadores o cristianos de la época”.

Eso basta para considerarlo como uno de los más caudalosos aportes activos a la preparación de la realidad histórica y doctrinal del socialismo en el mundo.

LAS CORRIENTES SOCIALISTAS FRANCESAS EN LOS PRELIMINARES DE 1848

Tras la sangrienta liquidación del *babouisme* por el Directorio, con la decapitación de Babeuf, de Darthés y encarcelamiento de Buonarroti y demás jefes de esa escuela, sobreviene un período de inactividad revolucionaria social, durante cuyo transcurso el Imperio, gravitando sobre el destino de Francia y con todo el peso de las glorias guerreras y del poderío napoleónico, y la restauración con sus restricciones policíacas, no dejaba posibilidad a la movilización de las multitudes populares ni ninguna campaña orgánica con fines deliberados de emancipación económica.

Sólo hay allí sitio para las lucubraciones de los pensadores casi aislados que esperan ver adoptadas sus ideas y transportados a los hechos sus planes arquitectónicos de una sociedad futura gracias a la concesión de alguna buena voluntad poderosa.

Fué entonces cuando aparecieron los dos grandes utopistas franceses contemporáneos de Owen, “el cual —como observa Engels— viviendo en el país en que la producción capitalista estaba más desarrollada y encontrándose bajo la impresión de la lucha de clases que ésta engendraba, desenvolvía sistemáticamente sus proposiciones para la abolición de este antagonismo, subordinándolas directamente al materialismo francés” (F. ENGELS, *Socialismo Utópico y Socialismo Científico*, traducción de A. Atienze, página 6). “Los tres tienen de común —agrega— el no aparecer como representantes del proletariado, que mientras tanto se había desarrollado históricamente”; y se propusieron no sólo manumitir una clase sino la sociedad entera... Los filósofos franceses del siglo XVIII, precursores de la Revolución, habían hecho de la Razón la regla suprema de todo. El Estado, la sociedad, debían estar basados en la razón, “que no era otra cosa que la inteli-

gencia burguesa idealizada". Si las nuevas instituciones implantadas por la Revolución eran razonables comparadas con las del pasado, aún se hallaban lejos de serlo totalmente. "El Contrato Social de Rousseau había conseguido su ideal bajo el reinado del terror; y para huir de él la burguesía, que no tenía confianza en su propia capacidad política, se refugió primero en la corrupción del Directorio y más tarde bajo el sable del despotismo bonapartista" (Ídem, obra cit., págs. 7 y 8).

Las sombras y vicios de la época encuentran en esos tres pensadores, críticos sagaces y certeros, pero si los antagonismos y conflictos creados por las nuevas condiciones sociales estaban al principio del siglo en sus prolegómenos, también debían ser muy rudimentarios los medios para encontrar la solución. "El proletariado acaba de desprenderse de la masa no poseedora para formar el núcleo de una nueva clase; sólo era una reunión de hombres oprimidos y vejados, incapaces de toda iniciativa, de toda acción política independiente, y que necesitaba un auxilio extraño y superior". Los fundadores del socialismo se vieron también dominados —concluye Engels— por esta situación histórica. "De una producción poco desarrollada, de una lucha de clases poco perceptible, nacieron teorías imperfectas... Era, pues, necesario edificar un sistema social nuevo y completo e imponerlo a la sociedad por la propaganda, y cuando se pudiera, mediante el ejemplo de colonias modelo. Estos nuevos sistemas estaban, por tanto, condenados a no ser otra cosa que utopías, y mientras más minuciosamente elaboraban sus detalles, más fantásticos se hacían".

Nada nos ilustra tan perfectamente sobre el considerable papel desempeñado por Saint Simon y Fourier, al igual que Owen en el desenvolvimiento de las ideas socialistas, como ese estudio de Engels, que constituye una elocuente apología de los tres grandes representantes del socialismo utópico en quienes descubre "gérmenes de pensamientos geniales" definitivamente incorporados a la teoría científica del socialismo.

Un progreso marca el saintsimonismo —"segunda ex-

presión del socialismo francés", que dice Chaboseau— en relación al *babouvisme* en punto a sentido realista y orientación lógica. No incurre en el simplismo de las resoluciones rápidamente niveladoras ajenas a las exigencias y obstáculos de la realidad y a base de una total destrucción del actual edificio de las instalaciones sociales. Saint Simon —que sin ser un socialista propiamente dicho dió nacimiento a una escuela socialista— conocía las realidades de su tiempo. Fué un hombre de grandes ideas de progreso que se lanzó al mundo de los negocios y se gastó una fortuna en actos de filantropía y en la preparación de planes constructivos de una audacia y novedad sorprendente. Es suya la idea del Canal de Suez, que realizó después de su muerte uno de sus discípulos, Fernando Lesseps; y la de aprovechar para atravesar por otro punto el continente americano, los lagos de Nicaragua y Managua, proyecto que ahora se halla casi en vías de realización. Es suyo el proyecto de "Madrid puerto de mar". Esas vastas concepciones de ingeniería corresponden al sentido realista del reformador social que al contrario de Rousseau y sus continuadores no sueña con volver al estado de naturaleza sino que hace del progreso material una condición de la emancipación humana. El ha dicho: "La imaginación de los poetas ha situado la edad de oro al comienzo del espíritu humano frente a la ignorancia y la grosería de los primeros tiempos. Era más bien la edad de hierro la que era necesario relegar. La edad de oro del género humano no está detrás; ella está delante; ella está en la perfección del orden social; nuestros padres no la han visto; nuestros hijos llegarán a verla un día: Marchemos como un solo hombre, según la bella expresión de un poeta antiguo, inscribiendo en nuestra bandera: el paraíso terrenal está delante de nosotros".

En "La Memoria sobre la ciencia del hombre", donde se encuentra ese pasaje, se sienta la hipótesis del progreso continuado e ilimitado de la humanidad, al cual asigna como supremo objetivo "mejorar lo más posible la suerte de la clase que no tiene otros medios de existencia que el trabajo de sus brazos".

Y considera como principio activo de esa constante evolución histórica los cambios del régimen de propiedad. Es probablemente el primero que ve en el sistema de apropiación un factor decisivo para la marcha de las sociedades humanas. Aunque no llega a percibir las transformaciones de ese sistema operadas por el juego de las fuerzas productoras, su descubrimiento es importantísimo y lo conduce a echar las bases, o por lo menos a esbozarlas, de un determinismo económico de acuerdo con el cual la política depende de la economía.

“No hay cambio en el orden social si no hay cambio en la propiedad. Es evidente que en todos los países la ley fundamental es la que establece las propiedades y las disposiciones para hacerlas respetar; pero de que esta ley sea fundamental no resulta que ella no pueda ser modificada.

“De ahí, pues, que estas cuestiones: ¿cuáles son las cosas susceptibles de tornarse propiedades; por qué medios los individuos pueden adquirir propiedades; de qué manera tienen ellos el derecho de usarlas?, son cuestiones que los legisladores de todos los tiempos y de todos los países tienen el derecho de tratar todas las veces que lo juzguen conveniente; pues el derecho de propiedad no puede ser fundado sino sobre la utilidad común y general del ejercicio de ese derecho, utilidad que puede variar según los tiempos”.

Verdad es que se permite a Heine decir que Saint Simon y los saintsmonianos no querían ni por asomo abolir la propiedad, sino tan sólo definirla; pero así se destruye el dogma de su inmutabilidad petrificada en principios legales eternos.

En otra de sus obras, “Le Système Industriel” explica que los problemas económicos dominan a todos los otros y que la administración de las cosas debe sustituirse al gobierno de los hombres.

Allí dice: “La sociedad toda entera descansa sobre la industria. La industria es la sola garantía de su existencia, la fuente única de todas las riquezas y de todas las prosperidades. El estado de cosas más favorable a la industria es, pues, el más favorable a la sociedad. La clase industrial

debe ocupar el primer rango, puesto que ella es la más importante de todas; ella puede pasarse sin las otras y ninguna de las otras puede pasarse sin ella”.

Y en su *Catecismo Político* dice que sólo dos clases subsisten en el Estado: los burgueses y los industriales. La primera comprende los militares, los legistas, los rentistas, y la segunda, los fabricantes, los negociantes y los obreros. El poder debe corresponder a esta segunda clase.

Una parábola que se hizo famosa, publicada en el primer número de su periódico: *El Organizador*, y que le valió ser llevado a los tribunales, expone más gráficamente su criterio político y social:

“Supongamos que Francia pierda de súbito sus cincuenta primeros fisiólogos, sus cincuenta primeros químicos, sus cincuenta primeros psicólogos, sus cincuenta primeros mecánicos, etc., etc., sus cincuenta primeros burgueses, sus cincuenta primeros albañiles, etc., etc., la nación se volvería un cuerpo sin alma.

“Admitamos que Fancia conserve todos los hombres de genio que ella posee y que tenga la desgracia de perder el mismo día a Monsieur, el hermano del Rey, Monseñor el duque de Angulema, Monseñor el duque de Berry; Monseñor el duque de Orléans, etc., etc., y además los diez mil propietarios más ricos; de ello no resultaría ningún mal político para el Estado”.

No fué, pese al radicalismo de sus críticas a la organización social y política, un revolucionario. No piensa en una revolución o en una evolución impuesta desde abajo. No la confía a la democracia. La cree posible por medio de una tiranía ilustrada. Esperó que Napoleón, a quien dirigió insistentes llamamientos, tomase a su cargo la obra de reorganizar la sociedad. Entendía que el poderío político de la autoridad real llamada a asegurar el pasaje tranquilo de la sociedad actual a la futura, se desvanecería automáticamente a medida que triunfase y se extendiese la administración de las cosas.

Así llegaría a cumplirse el estado de relaciones sociales y políticas en que se experimentaría la eficiencia de dos máximas suyas que los economistas de la escuela liberal

citaban complacidos sin advertir el compromiso de reorganización social que ellas entrañan:

“El hombre que no es idiota o no está inválido, no necesita más que la libertad para vivir”.

“La libertad de los industriales (en su léxico, trabajadores de toda especie) consiste en que no se le moleste en el trabajo de la producción, ni en el goce de lo que han producido”.

Definió a su doctrina como “un nuevo cristianismo”, inspirándole a Comte las bases de su “Religión de la Humanidad”.

Es el profeta de una religión nueva cuyo objeto sería “mejorar lo más prontamente y lo más completamente posible, la existencia moral y psíquica de la clase más numerosa”. Es la suya una religión social, religión de la moral, ciencia superior a las ciencias físicas y matemáticas. La quiso una religión de la “felicidad social de los pobres”. Se atribuye una misión divina al exhortar a todos los pueblos y monarcas a vivir en consonancia con el verdadero espíritu del cristianismo (SAINT-SIMON, *Œuvres de Saint-Simon et Enfantin*, tomo XXIII, pág. 109 y 188).

Fué con su preconización de una filosofía experimental, un precursor del positivismo cuyo fundador, Augusto Comte, se contó en el número de sus discípulos. Previó la revolución que la ciencia introduciría en los dominios de la producción y del cambio, con la consiguiente transformación de las costumbres y las mentalidades. Tuvo la visión de la solidaridad económica del mundo moderno y predijo que un día los pueblos de Europa sentirán que es necesario atender a los puntos de interés general antes de descender a los intereses nacionales. En uno de sus libros, “La reorganización de la Sociedad Europea”, propone como medio para prevenir las guerras y eliminar el desorden económico, la federalización de los estados de Europa con un “parlamento general representativo de los intereses comunes de la sociedad europea”.

Durkheim lleva la exaltación de su mérito hasta el punto de afirmar lo que sigue:

“Ahora bien, nosotros acabamos de ver que la idea, la palabra y también el esbozo de la filosofía positiva se encuentran enteramente en Saint-Simon. Él ha sido el primero en concebir que entre las generalidades de la filosofía metafísica y la especialidad estrecha de las ciencias particulares, había sitio para una empresa nueva, de la cual dió el plan, y él mismo intentó. Es, pues, a él que en buena justicia se le debe conceder el honor que se le atribuye corrientemente a Augusto Comte” (E. DURKHEIM, *Le Socialisme*, pág. 148).

LOS SAINTSIMONIANOS

Dejó una estela de discípulos que por uno u otro concepto llegaron a ser famosos. Entre ellos —como ya hemos visto— Fernando de Lesseps, Augusto Comte, Hallévy, Thierry, Leroux, Pecqueur, amén de Bazard y Enfantin, que pueden ser tenidos por los fundadores de la secta organizada cuatro o cinco años después de su muerte.

Desde 1821 la juventud intelectual de París había dado en constituir sociedades secretas que se proponían el derrocamiento de los borbones y la instauración de la soberanía del pueblo. Estas sociedades tomaron de los *carbonari* italianos, con los que se hallaban en relación sus métodos y precauciones; y recogían en su seno las ideas nuevas y las inquietudes de reforma social. Entre esa juventud descollaba Saint-Armand Bazard, quien en 1825 se convirtió a las ideas de Saint-Simon y poco después se entusiasmaba con las de Buonarroti, que acababa de publicar su libro sobre la conspiración de los Iguales. A su lado se puso B. P. Enfantin, propagandista de vigorosa inteligencia y rara energía; y el año 1830 aparece el manifiesto en que los “saintsimonianos” refutan los ataques dirigidos contra ellos desde la tribuna de la Cámara.

En ese manifiesto, refiriéndose a sus teorías de la propiedad y de la igualdad dicen:

“Los saintsimonianos rechazan el reparto igual de la propiedad,

que constituiría a sus ojos una violencia más grande, una injusticia más irritante que la partición desigual que se efectuó primitivamente por la fuerza de las armas, por la conquista.

"Pues ellos creen en la desigualdad natural de los hombres y miran esta desigualdad como la base misma de la asociación, como la condición indispensable del orden social.

"Ellos rechazan el sistema de la comunidad de bienes, pues esta comunidad sería una violación manifiesta de la primera de las leyes morales que ellos recibieron la misión de enseñar, y que quiere que en el porvenir cada uno sea colocado según su capacidad y retribuido según sus obras.

"Pero en virtud de esta ley ellos reclaman la abolición de todo privilegio de nacimiento, sin excepción, y por consecuencia la destrucción de la herencia, el más grande de esos privilegios...

"Ellos reclaman que todos los instrumentos de trabajo, las tierras y los capitales que forman hoy en día el fondo fraccionado de los propietarios particulares, sean explotados por asociación y jerárquicamente.

"Ellos quieren emancipar a la mujer. La religión de Saint-Simon no viene sino para poner fin a ese tráfico afrentoso, a esa prostitución legal que bajo el nombre de matrimonio consagra frecuentemente hoy en día una unión monstruosa de la abnegación y del egoísmo, de la luz y de la ignorancia, de la juventud y de la decrepitud".

Entre Saint-Simon y los saintimonianos se ha hecho la misma distinción que entre Kant y los neokantianos. Algunos de sus discípulos imprimieron a las ideas del maestro una tendencia social reformista que ha tomado contacto con las ideas de Fourier, la crítica social inglesa, el owenismo, el cartismo y las ideas de Buonarroti.

El saintsimonismo —primera doctrina que después del comunismo de Babeuf forma su escuela— ha elaborado un programa que tiende a socializar la producción por medio del Estado. Se diferencia de aquel en que mientras en el comunismo la igualdad económica y social constituye el principal objetivo aliado a la aplicación del principio de la democracia política, en éste la preocupación central se define como un plan para organizar la industria sobre las bases de una colectividad jerárquica, sin parásitos, donde rija la norma "a cada cual según sus fuerzas y a cada cual según sus obras". Es, pues, un colectivismo que implanta una forma de justicia distributiva en vez de una absoluta igualdad.

Su influencia no penetró en las masas. Sus tendencias jerárquicas eran demasiado aristocráticas para gustar al proletariado. Emanado de un hombre cuya riqueza de ideas y cuya penetración mental le permitieron adelantarse como precursor casi instintivo a Darwin, a Marx, a Comte, abriendo en el pensamiento de su época sendas que ellos recorrerían ampliándolas y profundizándolas, no pueden desconocerse las huellas indelebles que dejó tras su paso en la historia de las expresiones del socialismo francés y su contribución visible a las orientaciones del espíritu y de la inteligencia en los comienzos del siglo anterior en todo el mundo civilizado. Hasta estas playas llegó su influencia, en las ideas del poeta argentino Esteban Echeverría, que vuelto de Francia y desterrado en Montevideo fundó aquí la Asociación de Mayo, y escribió "El Dogma Socialista", inspirándose directamente en el saintsimonismo de Leroux.

Rivalizando con la escuela saintsimoniana surge la corriente originada por Fourier. Se ha titulado el *asociacionismo* a su "teoría de la unidad industrial". Como su contemporáneo Saint Simon se propuso echar las bases de una sociedad recurriendo a la ayuda de los poderosos. Se había convencido de que la caída del feudalismo trajo una nueva forma de esclavitud, la del salario, y que el orden social en que vivía no estaba de acuerdo con el destino natural del hombre. Para él "en la naturaleza existen cuatro reinos: el reino material, el reino orgánico, el animal o mundo de los instintos y el reino social o mundo de las pasiones. En ellos impera la misma ley natural, el mismo movimiento" (*Teorie des quatres mouvements*).

Así como Newton había descubierto la ley de la gravitación entre los cuerpos, él pretendía haber descubierto la ley de la gravitación del mundo social. No intentaremos siquiera un esbozo esquemático de sus concepciones cosmogónicas y filosóficas o pseudocientíficas, en gran parte caóticas, ininteligibles o pueriles.

Consigñemos que su crítica del régimen capitalista y del industrialismo naciente es de una agudeza insuperable.

"No es sólo un crítico —dice Engels— sino gracias a su serenidad, un satírico y sin disputa uno de los mejores que han existido".

Dividió la historia en cinco períodos de desenvolvimiento: estado de naturaleza, salvajismo, barbarie, patriarcado y civilización, siendo la civilización burguesa la que él halla en sus días al término de la trayectoria. Demuestra que la civilización se mueve en un círculo vicioso, dentro de contradicciones incesantes e irreductibles, llegando a lo contrario de lo que se propone, de tal modo que la pobreza nace de la superabundancia. De ahí que

Engels sostenga que "maneja la dialéctica con tanta destreza como su contemporáneo Hegel", añadiendo que en vez de hablar como Saint Simon, de la perfectibilidad ilimitada del hombre, comprueba que toda fase histórica tiene su período de avance y retroceso. "Si desde Kant —concluye— la ciencia natural admite la muerte futura de los cuerpos celestes, desde Fourier la ciencia histórica no puede ignorar la muerte futura de la humanidad". Spengler no había olvidado a Fourier cuando elaboraba su teoría del nacimiento, desarrollo y muerte de las culturas.

A la civilización habrá de seguirla, afirma Fourier, entrando en el plano de las predicciones, una fase histórica que denomina *garantismo*, período de transición entre el individualismo y el socialismo y el *sociantismo*, que vendría a ser el socialismo, reino de la completa Armonía entre los hombres.

El paso de la civilización burguesa al régimen de la Armonía (llama Armonía a su comunidad ideal) sólo podrá darse por la asociación. Es necesario aclarar en qué consiste ésta. "Se ha sentado vagamente el principio que los hombres están hechos para la sociedad, pero no se ha observado que la sociedad puede ser de dos órdenes, la fragmentada y la combinada. La una corresponde al estado insocietario, la otra al estado societario. La distancia del primero al segundo es la de la verdad a la mentira".

Aquí aparece el plan de los falansterios, grandes edificios que son asiento principal de las falanges, comunidades o asociaciones libres de capitalistas, obreros y administradores, administradas en forma cooperativa, en las que el producto del trabajo se repartiría del modo siguiente: $\frac{5}{12}$ para los obreros; $\frac{4}{12}$ para los capitalistas; $\frac{3}{12}$ para los administradores, o en otros términos: trabajo ($\frac{5}{12}$), capital ($\frac{4}{12}$), talento ($\frac{3}{12}$). Formarán cada falange grupos de 1.600 a 1.800 personas, donde se dejará actuar el libre juego de las pasiones en la seguridad de que quedará "absorbida la concupiscencia individual —son sus palabras— en los intereses colectivos". Los sexos se

unirían por amor y los niños se educarían sin contrariarles sus inclinaciones espontáneas.

Los falansterios pertenecen, pues, al período del garantismo en que se prepara la era de la armonía. Afirmaba la legitimidad de todas las pasiones y su necesidad permanente, creyendo en la posibilidad de aprovechar y hacer contribuir al bien común las que hoy son nocivas debido al régimen de anarquía en que vivimos.

También confiaba en Napoleón y esperaba que un filántropo le proporcionase los medios para llevar a cabo sus proyectos. Nada espera del Estado; ni piensa en una brusca sacudida del proletariado que concluya con su opresión; ni pone en manos de la clase obrera la transformación social.

No dejó, sin embargo, de advertir el papel de la clase proletaria en las condiciones deprimentes del industrialismo capitalista. Prevé el desarrollo de una psicología revolucionaria del proletariado como consecuencia de su empobrecimiento absoluto y relativo. Adelantándose a Marx hace de la concentración del capital y de la propiedad un efecto fatal del régimen económico, que conduce a la supremacía de una oligarquía de grandes capitalistas y grandes propietarios, frente a la clase pobre que es la mayoría de la población, la cual se sublevaría contra sus amos, amenazando con la ruina de la civilización, sino la contuviese el terror de las represiones. Y en las agitaciones y revueltas obreras que periódicamente ocurren en los centros industriales importantes ve "la lucha del partido que no posee contra el que posee". Llegó a decir que la Revolución Francesa no fué sino el prólogo de una nueva revolución de la clase pobre contra la rica. La civilización, cuyo progreso agrava la situación de los pobres, está amenazada por un vuelco revolucionario, porque la masa del pueblo "no tiene nada que perder y puede ganarlo todo", frase casi idéntica a la que cierra el Manifiesto Comunista de Marx y Engels.

Pero los fourieristas no eran partidarios de una Revolución, sino que la presentaban como una amenaza que deseaban evitar, poniendo fin a la lucha de clases me-

dante las reformas orgánicas de la sociedad que ellos esperaban ver implantadas por gobernantes iluminados. No fué tampoco el fourierismo —aunque hablase de la emancipación de los proletarios y de la transformación del salariado, que Considerant llamaba "última forma de la esclavitud"— una doctrina de clase ni menos exclusivamente dirigida a la defensa del proletariado. No se apoyaba en la clase obrera ni le asignaba la "misión histórica" de reformar la sociedad. Era el suyo un ideal universal, de liberación y regeneración de la humanidad entera, y no de emancipación de una clase.

Uno de sus conceptos más fecundos es el de que en una comunidad bien entendida nadie debe morir de hambre, y por consiguiente, cada uno debe tener la facultad de producir bajo ciertas condiciones. "Nos hemos pasado siglos declamando sobre los derechos del hombre, sin soñar en reconocer el más esencial, el del trabajo, sin el cual todos los otros no son nada". Es el derecho al trabajo, que los socialistas de 1848 enarbolarán como su más prestigioso estandarte.

Se ha considerado a Fourier, junto con Saint-Simon, como un precursor de la insurrección de febrero, pese a que ambos eran opuestos a las sublevaciones plebeyas. Sus críticas al capitalismo y su pintura de los males del industrialismo moderno proveyeron de elementos explosivos el arsenal de las más radicales tendencias comunistas.

Su gran continuador inmediato fué Víctor Considerant, cuyo libro "El destino social" ha sido juzgado la mejor exposición del fourierismo, y que fué el fundador de la mayoría de las asociaciones obreras surgidas al día siguiente de la Revolución. Éstas se federaron a comienzos de 1849 bajo el nombre de "Associations Fraternelles et Egalitaires réunis". Eran cooperativas y mutualidades creadas al impulso de la propaganda fourierista, que tendía a encaminarnos hacia la era de transición que el maestro denominara del *Garantismo*.

Se ha dividido la historia del socialismo francés en tres grandes períodos. Uno es el que comienza con Babeuf y termina con Fourier. El "comunismo" de Babeuf, el "colectivismo" de Saint-Simon y el "asociacionismo" de Fourier abren la marcha de las ideas socialistas y de los esfuerzos por realizarlas no sólo en Francia sino en todo el mundo civilizado, siendo justo incluir en ese espléndido ciclo del socialismo utópico, por el lado de Inglaterra a Roberto Owen, cuya influencia se extendió asimismo, mucho más allá de las fronteras de su patria.

El segundo período —que también alcanza proyecciones de ciclo— del socialismo mundial por su inmediata gravitación espiritual e histórica sobre el desenvolvimiento de las ideas socialistas y de las luchas políticas en el continente europeo, comprende todo ese hervor magnífico de idealidad y de acción socialista ubicado en el tiempo entre la caída del Imperio y la caída de la República del 48.

Se asiste en esa etapa histórica a una inquietud ideológica y política que florece en numerosas concepciones de filosofía social; a una pugna de tendencias y de posiciones mentales ante los problemas de la organización de la sociedad y de los medios para corregir o suprimir sus defectos e inconvenientes. Predominan criterios más realistas o menos ingenuos de acción que en el período de los grandes utópicos y se presencia ya el descenso general de la idea socialista al terreno de las actividades políticas del pueblo, tenazmente vinculadas al proceso de formación y de afirmación de las conquistas democráticas. Se ha denominado a ese conjunto de pensadores y luchadores "la escuela del 48", pero no se trata de una escuela propiamente dicha, sino más bien de una pléyade de socialistas distintos entre sí por su temperamento, sus

tendencias filosóficas, sus concepciones de organización institucional, sus métodos de acción, pero cerca unos de otros por su actuación afín en un mismo orden de acontecimientos y en una misma corriente de la vida social francesa. Incluso han polemizado ardientemente entre sí, sosteniendo puntos de vista irreconciliables, pero con todo, los agrupa la circunstancia de haber superado las posiciones del saintsimonismo y el fourierismo y de aproximarse parcialmente al socialismo científico, por lo cual se ha podido decir que, reunidos todos sus diversos aportes a la formación de una teoría o de una mentalidad socialista, "tenemos la expresión total del marxismo". Sin embargo esta "doctrina combinada" —como dice Paul Louis— difiere de aquél por su carácter idealista y por ignorar el materialismo histórico.

Delevsky ha dividido ese segundo período para el análisis y exégesis de su contenido ideológico, en tres grupos: el del nuevo comunismo; con sus tres corrientes: escuela de Buonarroti (con Blanqui, Raspail, Rules), los "icarianos" y los "inmediatistas"; el grupo del nuevo colectivismo, cuyos más altos representantes son Pecqueur, Vidal y Collins, con sus respectivas doctrinas; el nuevo asociacionismo, representado por Proudhon, y el grupo de los que podríamos llamar "sintetizadores" con las tendencias de Pierre Leroux, Villegarde y Luis Blanc.

EL BLANQUISMO

Blanqui personifica la insurrección proletaria armada como método preferible de lucha y única vía de implantación de un régimen democrático. Dos cosas caracterizan y distinguen al "blanquismo": su insurreccionalismo, es decir, su confiarlo todo a la sublevación encaminada al asalto armado del poder; y su excluyente radicalismo político de clase que le da la significación de un precursor en la prédica de la dictadura del proletariado. Su método constituye una permanente preparación y tenta-

tiva de los golpes de mano a cargo de grupos populares, compuestos sobre todo de proletarios.

Buonarroti le transmitió de viva voz la tradición de los Iguales, de los que sólo rechazaría el misticismo y el robespierrismo (M. DOMMANGET, *Blanqui*, pág. 10).

Se entrega a una tarea de conspiración carbonaria y de organización de sociedades secretas, que le valen el martirologio de una penosa frecuentación de las cárceles.

Conducido en 1832 ante la Corte de los Assises, conjuntamente con Raspail, cuando se le preguntó cual es su profesión, responde:

—Proletario.

—Esa no es una profesión —le dice el presidente del tribunal.

—¡Cómo no ha de serlo! Es la profesión de treinta millones de franceses que viven de su trabajo y están privados de sus derechos políticos.

Allí vemos perfilado el sentido de clase de su ideología. Pero debe aclararse que no veía en el proletariado la clase predestinada del comunismo ni creía en la inmediata realización de este ideal. Lo que de inmediato procuraba era la conquista del poder en nombre de la democracia y para la real obtención de las libertades republicanas. Se proclamaba defensor del proletariado explotado y empobrecido, pero sólo quería emplear la violencia del pueblo y la revuelta armada contra el despotismo político. No la quería, dentro de un régimen de democracia política, para llevar a cabo una transformación socialista. Confiaba a una minoría revolucionaria el golpe de mano contra los detentadores adueñados del poder para usufructuarlo en beneficio de una oligarquía. Contra una minoría dictatorial movilizaba una minoría organizada a fin de abrir las puertas a la soberanía del pueblo y conquistar la democracia. El socialismo vendría como consecuencia y no por imposición de una minoría sobre la voluntad nacional. En su concepto, la cuestión social no podía ser resuelta sino tras la solución radical y revolucionaria de la cuestión política.

En su propaganda subterránea trataba de aglutinar hom-

bres de todas las condiciones sociales que sintiesen aversión al despotismo y estuviesen dispuestos a luchar contra éste con las armas en la mano. Lo siguieron, naturalmente, con preferencia hombres jóvenes, y entre éstos no pocos estudiantes.

Su ideología tendía a despojar a los espíritus de toda atadura que pudiese apagarles el espíritu revolucionario o los alejase de la clara visión del camino insurreccional y de los fines de emancipación a que debía conducirlos. Había que impedir que el clericalismo embruteciese los cerebros y denunciar como engañosas todas las formas de filantropía tras las cuales el capitalismo disimulaba su empeño de no abandonar el campo sino de afirmarse siempre más bajo máscaras sentimentales. Estaba contra toda táctica de temporización y apaciguamiento. Y en su estandarte de guerra podía haber inscripto: "Ateísmo Revolucion, Comunismo".

Atacaba el espiritualismo y la religión que abrían las puertas al oscurantismo clerical; y consideraba que los verdaderos socialistas eran solamente los revolucionarios, o sea los que apelaban a la inmediata acción subversiva.

Los *blanquistas* adoptaron, como los Iguales, la idea de una dictadura provisoria para la educación del pueblo, implantada con el triunfo de la insurrección.

Blanqui censuró el "llamamiento precipitado al sufragio universal en 1848", que tildó de "traición reflexiva", puesto que "se sabía que, por el *amordazamiento* de la prensa después del 18 brumario, la provincia se había vuelto la presa del clero, del funcionarismo y de las aristocracias. Pedir un voto a estas poblaciones esclavizadas, era pedirselo a sus amos. Los republicanos de buena cepa reclamaban el aplazamiento de los comicios hasta la plena liberación de las conciencias por una polémica sin trabas...

"Un año de dictadura parisiense en el 48 habría ahorrado a la Francia el cuarto de siglo que toca a su término" (*Critique Sociale*, tomo I, pág. 207 a 208).

Fué en ese sentido un precursor de los propagandistas de la dictadura del proletariado y del propio Marx del

Manifiesto Comunista. El "blanquismo", que actuó con mucha intensidad en los últimos días del segundo Imperio y formó parte de la Asociación Internacional de los Trabajadores, incurrió cada vez más en radicalismos pueriles que Engels puso de relieve en "El programa de los blanquistas después de la Commune".

Como todos los grandes agitadores socialistas de la época, Blanqui era un espíritu cultivado y una mente fecunda. Iniciado en el conocimiento de la ciencia económica por Juan Bautista Say, el más eminente economista francés, se ganó la vida, en los intervalos en que no se hallaba encarcelado, como profesor y como periodista; y el título de una de sus obras, escrita en la prisión de Cahors, en las postrimerías de su vida, allá por el año 1871, durante los días turbulentos de la Commune de París, dice por sí solo de la pura y levantada vocación científica de su inteligencia profunda: "L'Eternité par les astres".

EL SOCIALISMO ANÁRQUICO Y EL "NUEVO ASOCIACIONISMO"

Proudhon, que representa en la catalogación aludida "el nuevo asociacionismo", se destaca muchísimo y por muchos conceptos en esa etapa afiebrada y brillante del desenvolvimiento socialista. Y hemos de referirnos a él, aunque sea sintetizando con exceso para la importancia de su papel en la lucha de las ideas sociales y políticas dentro y fuera de Francia, porque su gravitación fué muy grande sobre el movimiento obrero de esa época y aún mucho después de ella, como que el proudhonismo constituye una de las más caudalosas corrientes del espíritu popular durante casi cincuenta años del siglo XIX. Y todavía su influencia asoma en algunas posiciones espirituales ante ciertos problemas de la vida y organización de la sociedad contemporánea.

Su asociacionismo no es precisamente una posición socialista, si bien él se proclama insistentemente socialista. Pero es, evidentemente, su crítica de la actual organización social y económica, crítica de la que hace derivar automáticamente como la otra cara del bajorrelieve, la teoría de la parte constructiva de su asociacionismo. En su libro sobre *Las Contradicciones Económicas* dice:

"Si yo demuestro que la economía política, con todas sus hipótesis contradictorias y sus combinaciones equívocas, no es más que una organización del privilegio y de la miseria, yo habré probado por eso mismo que ella contiene implícitamente la promesa de una organización de trabajo y de legalidad... De ahí que exponer el sistema de las *contradicciones económicas* es echar el fundamento de la asociación universal".

Nada le dió tanta celebridad mundial como su tajante apotegma: *La propiedad es un robo*, que puede tomarse como un modelo de sentencias sensacionales en el seno

de un orden social y jurídico edificado sobre el derecho de propiedad.

Volvía a lanzar, sin saberlo, una frase escrita, como ya hemos visto, por Brissot de Warville en su libro "Investigaciones filosóficas sobre el derecho de propiedad y el robo" (que Proudhon aseguraba no haber conocido). Se sentía orgulloso de haberla lanzado y la consideraba una afirmación de incalculable fuerza revolucionaria. "No se ha dicho —escribía— en miles de años una palabra como ésa. Yo no tengo en la tierra otro bien que esa definición, pero la valoro tanto más cuanto que ella constituirá el acontecimiento más importante del reino de Luis Felipe".

Sin embargo, bien examinados el alcance y la intención de su verdadera tesis, no hay en ella nada que sobrepase en audacia subversiva a los conceptos corrientes sobre la propiedad en las diversas escuelas socialistas. La dureza del término empleado arroja polvo a los ojos del gran público y hierde como una puñalada la sensibilidad de las gentes que se han acostumbrado a ver en la propiedad "el *pivot* y el gran resorte central de todo el sistema social", según sus palabras, y disfrutan de ella o aspiran a ella, y aún siendo trabajadores se sienten afeerrados —tal el caso de muchos productores campesinos— a su pequeña propiedad como a un bien legítimo y sagrado.

"La propiedad —escribe en uno de sus libros póstumos— cuestión formidable por los intereses que pone en juego, por la codicia que despierta, por los terrores que hace nacer. La propiedad, palabra terrible por las numerosas acepciones que nuestra lengua le atribuye, por los equívocos a que da lugar y por las divagaciones que permite" (*Teoría de la propiedad*, trad. de G. LIZARRAGA, pág. 9.)

Toma nota de las diversas confusiones en que se incurre cuando se le atribuye a su aseveración el carácter de una absurda herejía. No es contra las mil formas de la posesión, que implican el goce de las cosas que se consumen por el uso, que arroja su dardo. Ya en sus *Majorats littéraires* había respondido a quienes le formulaban objeciones fundadas en esa confusión de los diversos

sentidos de la palabra propiedad: "En la primavera las campesinas pobres van al monte a coger fresas, para llevarlas a la ciudad. Esas fresas son sus productos; por consiguiente en el estilo del abate Pluquet, su *propiedad*. ¿Diremos por esto que estas mujeres son propietarias? Si lo dijéramos, todo el mundo entendería que son propietarias del monte en que brotan las fresas. ¡Ah! Precisamente sucede lo contrario. Si estas vendedoras de fresas fuesen propietarias no irían al monte a buscar el postre para los propietarios; se las comerían ellas".

Y después de abundar en ejemplos tomados del propio Código Civil, concluye:

"¿Comprende ya el público que de un sombrero, una capa, a una tierra, una casa, hay un abismo en cuanto a la manera de poseer y que si la gramática puede decir figuradamente "la propiedad de una silla, de una mesa", como se dice "la propiedad de un campo", la jurisprudencia no consiente tal confusión?" (Obra cit., pág. 14).

Y termina así:

"El lector debe ya ahora comprender la diferencia que existe entre posesión y propiedad. De esta última tan sólo he dicho que es un robo. En 1840 cuando publiqué mi primera memoria sobre la propiedad tuve el cuidado de distinguirla de la posesión o simple derecho de usar. Cuando el derecho de abusar no existe no hay derecho de propiedad, hay simple derecho de posesión" (Obr. cit., pág. 23).

Sus protestas van, pues, contra el carácter absoluto de la propiedad y las formas de apropiación que llevan fatalmente implícito el abuso de la propiedad. La combate en cuanto "dominio exclusivo del individuo sobre los instrumentos de trabajo" (*Système des contradictions économiques*, tomo I, pág. 41. *Œuvres Complètes*, tomo IV). Pero no la confunde con la apropiación y posesión de los frutos del trabajo. "Suprimir la propiedad conservando la posesión" (*¿Qu'est ce que la Propriété? Premier Mémoire*, pág. 311). "La posesión es un bien, pero la propiedad es un robo" (Idem, pág. 108). No niega la propiedad a quienes trabajan y la necesitan para trabajar; pues

no es contra esa propiedad que se vuelve, ya que no la considera tal en el estricto sentido de la palabra.

Niega los privilegios derivados de la propiedad o basados en ella: provecho, interés, renta, alquiler, arrendamiento. Quiere que todos los réditos sean productos del trabajo, y si un propietario trabaja no tiene, legítimamente, derecho sino a los productos de su trabajo.

Enjuiciado por sus ataques a la institución de la propiedad, Proudhon se pronuncia en los siguientes términos ante los jueces:

“La propiedad es el robo. ¿Y sabéis vosotros qué es lo que yo deduzco de ello? Que para abolir esta especie de robo es necesario universalizarlo. Yo soy, vosotros lo veis, señores jurados, tan conservador como vosotros” (*Œuvres complètes*, tomo II, pág. 44).

Pero no es menos cierto que él, como dice uno de sus biógrafos, “ha echado por tierra la concepción individualista y ortodoxa, que queda en ruinas” (PAUL LOUIS, obra cit. pág. 196). Bien puede relacionarse el concepto de Proudhon con el que Rousseau expresa en una frase célebre: “Yo intento una acción petitoria a la sociedad toda entera; yo pienso que aquellos que nada poseen actualmente, son propietarios al mismo título que aquellos que poseen; pero en vez de llegar a la conclusión de que la propiedad sea repartida entre todos, yo como medida de seguridad general, deseo que sea abolida para todos”.

Ella se interpone entre el trabajador y el producto de su trabajo para quedarse indebidamente con una parte de éste “a pretexto de producto neto”.

En la sorprendente riqueza de ideas que lo caracteriza vamos a encontrarnos en las obras de Proudhon con muchos conceptos que coinciden con los de Marx, el más implacable y mordaz de sus críticos, aunque no sabríamos decir cuáles de esos conceptos se anticipan y cuáles siguen a los de éste. Así, por ejemplo, cuando dice que existe contradicción entre el modo de repartición de los productos y el sistema mismo de producción. Éste es, en efecto, social, puesto que el hombre aislado no podría subvenir más que a una ínfima porción de sus necesida-

des vitales, y toda cosa producida en el mundo moderno es el resultado de una participación general, mientras que la apropiación es individual. De esta comprobación parte para llegar a la conclusión de que en estricta justicia el productor sólo tiene derecho a una fracción del producto y al mismo tiempo él ejerce una especie de hipoteca o embargo sobre los otros productos. Para que su derecho se hiciese efectivo sería preciso que él pudiese rescatar con su salario toda su propia obra. Pero esto no puede ser porque el propietario del capital gana sobre el esfuerzo del productor y sólo le entrega una parte de la remuneración justa.

Reconociendo en el comunismo una fórmula de supresión de la propiedad tal como él la concibe y la explica —que no es la simple posesión— él mismo escribió: “Si jamás un hombre ha merecido bien del comunismo, es seguramente el autor del libro publicado en 1840”.

Por eso se ha entendido que en buena lógica Proudhon debería ser partidario del régimen comunista; y en cambio lo rechaza porque ve en la comunidad “una potestad dueña a la vez de bienes, de personas y de voluntades, que exalta la potencia pública y organiza la uniformidad de la servidumbre”.

Concibiendo la comunidad con prejuicios de propietario llega a decir de ella que “es la religión de la miseria; ella reduce el consumo, por tanto la producción, por tanto el salario de una multitud de artesanos”.

De su posición de enérgica salvaguardia del individuo frente a los avances y las limitaciones de la sociedad —tan poco conciliable con otras ideas típicas de su socialismo *sui generis*— se desprende la rama del anarquismo individualista. Pero es sobre todo su actitud ante el Estado, como autoridad sobre las personas, y las constituciones políticas, la que le ha valido ser considerado como uno de los fundadores teóricos del anarquismo, pese a que su pensamiento al respecto resulta contradictorio al través de sus múltiples evoluciones y de los complicados meandros de su lógica.

Así como muchos se han preguntado si era en reali-

dad socialista, muchos se preguntan si era realmente un anarquista. Algunos, como Stammler y Diehl sostienen que al principio fué anarquista pero que más tarde abandonó la anarquía por el federalismo. Otros, como Benoit Malón, opinan que era a un tiempo mismo un anarquista y un estatista. Lo indudable es que el anarquismo ha tomado de él elementos doctrinarios esenciales. Proudhon combate al Estado y lo denuncia como un órgano cuya misión no puede ser otra que la de oprimir y paralizar. Envuelve al Estado, la Iglesia y la propiedad en una misma apreciación adversa y en un mismo ataque. Su discrepancia con los socialistas que —comunistas, saintsimonianos, blanquistas, etc.—, querían servirse de la organización política para transformar el modo de apropiación y atribuir al Estado la dirección económica de la sociedad, era radical y asumía formas polémicas de la más cruda virulencia. “La mejor forma de gobierno como la más perfecta de las religiones, tomada en sentido literal, es una idea contradictoria; el problema no consiste en saber cómo seremos los mejor gobernados, sino cómo seremos los más libres”.

Para los jacobinos —advierde— la revolución social es el fin, la revolución política el medio. Para él, la revolución política, es decir, la abolición de la autoridad, es el fin; la revolución social es el medio.

Le reprocha al socialismo adaptar esa inversión jacobina de los términos. No concibe una revolución desde arriba. El gobierno no puede revolucionarse, o sea, destruirse. Esto explica, a su juicio, el fracaso de la República del 48. “En materia de revolución la iniciativa repugna al Estado. Este y el trabajo son incompatibles, como la razón y la fe”. Los postulados socialistas introducidos en su constitución política eran, así, inconciliables con las atribuciones del poder.

Su lógica adquiere a menudo tal carácter de malabarismo dialéctico que la contradicción se le instala a sabiendas hasta en las palabras de una misma frase. Así cuando dice “El mejor gobierno es la anarquía”. Explica la contradicción de calificar como gobierno a la anarquía —que

es la negación de todo gobierno—, advirtiendo que aunque parezca absurda la expresión “gobierno anárquico” sólo lo es refiriéndose al ideal absoluto (la supresión completa de todo poder estatal y de toda imposición obligatoria en las relaciones sociales) “pero no si se tiene en cuenta que reduciéndose las relaciones políticas a las funciones sociales, el orden social resultaría del solo hecho de las transacciones y de los cambios. Cada uno podría decirse entonces autócrata de sí mismo” (*Des Principes Federatives*, París 1868, pág. 29).

Proclama un régimen: “el federativo” que, como se ha dicho, constituye un compromiso entre la anarquía y la democracia, pues para él la anarquía integral es imposible y prácticamente se la debe entender como sinónimo de economía y descentralización. Esa idea de una organización social a base de una federación mutualista de productores lo erige en precursor del sindicalismo revolucionario. También los sindicalistas revolucionarios pudieron inspirarse en su antiestatismo, que lo llevó a oponerse al intervencionismo legal. Combate el socialismo autoritario; rechaza la organización del trabajo por el Estado y no admite que se piense hacer de la ley un instrumento de liberación de los trabajadores. Ello no le ha impedido proponer medidas legales a las que atribuía alcances de revolución económica, como cuando en la Asamblea Nacional de 1848 proyectaba la retención por el Estado de un tercio de las rentas netas del país.

Pero nada resulta tan desconcertante como sus ataques a la democracia, que según él, es un gobierno por una representación del pueblo, no el gobierno del pueblo por el pueblo; y entraña la desigualdad de las fortunas y la tiranías de las mayorías, “la más execrable de las tiranías”. Concede a la minoría más derecho para gobernar que a las masas. No cree en el sufragio universal, que en medio de las desigualdades sociales y la ignorancia de las muchedumbres, es más bien que un instituto de progreso, un instituto de contrarrevolución.

Después evoluciona, y en 1848 está por la República y el sufragio universal contra la monarquía. Y su mutua-

lismo y su federalismo aparecen como expresiones de un socialismo democrático, igualitario ante todo, que ofrece la fórmula democrática por excelencia.

Llaman, entre tanto, la atención de los exégetas sus ideas tan audaces como revolucionarias sobre la lucha de clases. Él ve surgir al proletariado en la Revolución Francesa, en la que algunas tendencias interpretaban sus aspiraciones confusas, y con Marat, Herbert, Babeuf, las traían al centro de las luchas políticas. La represión sangrienta detuvo el movimiento de avance, pero el proletariado no dejó de crecer en número y energía. Después que la burguesía —“nuestra antepasada en emancipación”— abolió la nobleza y destruyó sus privilegios, llegó el turno de la plebe. A ella le corresponde imponer la Constitución social, y ha de hacerlo porque ya no es más una masa informe sumida en la inconsciencia, sino que va abriendo los ojos y conoce cada día más sus derechos. Tendrá que hacerlo luchando contra la burguesía, la clase dirigente, una minoría desorientada cuyo fin es inevitable. Esa lucha no reconoce fronteras. Rebasa las nacionalidades. No la encierra, como sus predecesores, en los límites de su país. Se trata de una batalla que para resultar realmente victoriosa debe librarse en todos los países a un tiempo. Eso hizo la burguesía en el siglo XVIII, que inundó con sus ideas el mundo, llevando a todas partes la vibración demoleadora de los nuevos principios.

Surgido del proletariado, como cajista de imprenta, se precia de indentificarse con el proletariado, y el mismo Marx, que tan duramente lo trató en “Miseria de la Filosofía”, pero que antes había sido su discípulo, dijo de él cierta vez: “Proudhon no solamente escribió en el interés de los proletarios; él mismo es un proletario, un obrero. Sus obras son el manifiesto científico del proletariado francés” (*La Sagrada Familia*).

No propugnaba una revolución violenta, sino una transformación pacífica cuyo primer vehículo habría de ser su famosa organización mutualista del crédito, en cuya virtud los trabajadores mediante billetes de una banca

especial, podrían adquirir los medios y los instrumentos de producción que necesitasen. Sería un crédito mutuo gratuito que los productores se concederían unos a otros, con el auxilio de esa moneda y de esa banca. Todo un sistema de asociación, de cooperativas de producción, de crédito, de consumo, giraría en torno de ese mecanismo, formando en conjunto, como alguien dijera, una cooperativa de cooperativas.

En su libro “Contradicciones Económicas” o “Filosofía de la Miseria”, que Marx refutara en su famosa “Miseria de la Filosofía”, desarrolla la idea de que la riqueza y la miseria se acumulan, en el régimen capitalista, una enfrente de la otra, y pone de relieve las contradicciones que contienen las diversas categorías económicas: valor de uso, valor de cambio, división del trabajo, concurrencia, monopolio, maquinismo, propiedad, capital, renta, crédito, impuestos, etc... Así, por ejemplo, advierte que la esencia del valor de cambio es el trabajo, el cual crea la riqueza, pero cuanto más riqueza se produce más disminuye su valor de cambio. Va pasando revista a todas las contradicciones por el estilo que acompañan la división del trabajo —que aumenta la producción de riqueza pero hunde e idiotiza al obrero transformándolo en un autómatas condenado a realizar una ínfima operación parcial—; la concurrencia que estimula las energías y los adelantos industriales pero crea mucha miseria e intensifica la lucha del hombre contra el hombre; la propiedad, etc. Por todos lados, pues, Proudhon ve la tesis y la antítesis, diciéndolo con lenguaje hegeliano, el cual revela en él la influencia de Hegel que le ha llegado sobre todo a través de Grüm¹. Y entiende que la síntesis ha de consistir en crear un orden económico capaz de conservar los buenos aspectos de la categoría económica determinada, descartando los malos y satisfaciendo las exis-

¹ Proudhon se adelantó a Marx (quien decía haberlo impregnado de Hegel, cuando le conoció en París) en aplicar la dialéctica a la crítica social, pues en su obra “Qué es la propiedad”, aparecida en 1836, ya se vale de la trilogía hegeliana aunque, eso sí, de manera muy superficial y simplista.

gencias de la justicia social. El medio de realizar la justicia social consistiría, según él, en crear una sociedad de productores que cambiasen entre ellos sus productos según la cantidad de trabajo que ellos contienen, organizando su trabajo conforme a las necesidades de la producción de riquezas con lo cual entendía realizar un orden económico donde se equilibrasen la oferta y la demanda. No confiaba en el socialismo para la realización de un orden de justicia social; no aceptaba la acción de los sindicatos ni la política social del Estado; nada esperaba de las prédicas de amor y fraternidad entre el pueblo. Decía: "El entusiasmo humanitario puede provocar sacudimientos favorables al progreso de la civilización, pero tales crisis sentimentales, lo mismo que las oscilaciones del valor, no tienen otro resultado que el de fundar más firmemente y más estrechamente la justicia. La naturaleza o la divinidad ha puesto la desconfianza en nuestro corazón; ella no cree en el amor del hombre por su prójimo; y yo lo declaro para vergüenza de la conciencia humana, pero nuestra hipocresía debe sin embargo entenderlo: y todos los indicios que la ciencia nos procura sobre los planes de la Providencia, en lo que concierne al desarrollo de la sociedad, indican de parte de Dios un profundo odio de los hombres" (*Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*, tomo I, página 107).

Pese al utopismo de esa y otras concepciones, y a las diversas fases contradictorias de su destino, reunió en torno suyo numerosos discípulos y la influencia del "proudhonismo" fué considerable en la clase obrera francesa.

El "proudhonismo" constituyó uno de los grandes puntales de la Asociación Internacional de los Trabajadores en sus comienzos, y fué una de las fuerzas a las que Marx debió hacer concesiones al echar las bases doctrinarias de la nueva organización y en cuanto a la orientación inicial de sus decisiones prácticas. Y a él se debe,

en mucha parte, la preparación de un ambiente favorable entre el proletariado francés para la realización del ideal de un internacionalismo obrero.

En la Commune la corriente "proudhoniana" se dejó sentir asimismo, aunque ya estaba en las postrimerías de su perduración.

LEROUX (ÚLTIMOS EPÍGONOS). PROLEGÓMENOS
DE LA SEGUNDA REPÚBLICA

Otra corriente que debemos incluir en esta incompleta reseña de aquella interesante edad del socialismo, es la que encabeza y personifica Leroux.

Si no lo impidiese un motivo de espacio, dentro de los límites del plan que nos hemos impuesto, sería justo no prescindir de figuras como la de Constantino Pecqueur, de quien se ha dicho que era el economista más importante de esa época, y en cuya obra "Economía Social" (aparecida en 1834) advierte toda la importancia histórica de los progresos técnicos en las fuerzas de producción, hasta el punto de decir en un epígrafe de ese libro: "El vapor es por sí solo una revolución memorable"¹. Ni tampoco deberíamos prescindir de la figura de Francisco Vidal, de Cabet, de Villegardelles, que no incluimos por iguales razones en esta síntesis de expresiones salientes del Socialismo.

Pierre Leroux fué el primer obrero que se enroló en el "saintsimonismo", del cual se apartó finalmente disgustado por las exageraciones de Enfantin, para propagar un sistema propio, aunque siempre muy influído por Saint-Simon.

No carece, por cierto, de interés el dato biográfico de que siendo tipógrafo, después de haber pasado por el politécnico, inventó lo que él denominaba el *piano-tipo*, que era una máquina para componer o algo así como la madre de las maravillosas linotipos actuales.

Si Considerant prolonga el *fourierismo*, el *saintsimonismo*

¹ C. Andler dice que "Pecqueur, por su obra "De los intereses del Comercio" y por su tratado "De los mejoramientos materiales en sus relaciones con la libertad" (1840), es el primero que edificó en Francia un sistema completo de materialismo histórico, lo mismo que List en Alemania en su tratado de "Economía Política Nacional". (*El Manifiesto Comunista*, pág. 72.)

no tiene su último gran representante en Pierre Leroux. Notable figura es, por cierto, la de este filósofo humanitario que, como el anterior, se halla al margen del comunismo, y como él, localizado entre la adhesión directa al padre de su escuela (Fourier en un caso, Saint-Simon en el otro) y la comunicación espiritual con los comunistas y colectivistas que forman lo que se ha llamado Escuela de 1848.

Se distinguió como uno de los periodistas que más denodadamente bregaron antes de la Revolución de 1830 por el advenimiento de la República. Era alcalde de Bousac en febrero de 1848 y le tocó sentarse en la Constituyente como diputado por el Sena, destacándose por su campaña en favor de la limitación legal de la jornada obrera. Su influencia fué muy grande sobre su generación y las inmediatamente sucesivas. Tuvo amistades gloriosas como la de George Sand, que se declaraba su discípula, y la de Víctor Hugo, Edgard Quinet, Theodoro de Banville, Saint-Beuve. Se le reconoce la paternidad de una palabra incorporada para siempre al léxico de la filosofía social, primeramente, y luego al lenguaje vulgar de todos los pueblos cultos: Socialismo. Con ella designaba "las diversas doctrinas que bajo uno u otro pretexto sacrificaban el individuo a la sociedad, y en nombre de la fraternidad o a pretexto de la fraternidad destruyen la libertad". El rechazaba ese socialismo, como igualmente su antípoda, el individualismo. Proclamaba, en cambio, como socialismo verdadero, el que "no sacrifica ninguno de los términos de la fórmula: libertad, fraternidad, unidad, sino que los concilia todos".

En el comunismo, que llamaba "el socialismo absoluto", de "pretendidos discípulos de Saint-Simon o de Rousseau, extraviados tras las huellas de Robespierre o de Babeuf", combatía la absorción de toda libertad y toda espontaneidad" por el Estado.

Intenta una conciliación y una síntesis del comunismo, del colectivismo y del asociacionismo, como si dijéramos de Babeuf, de Saint-Simon y de Fourier. "Mi idea es unir Saint-Simon, Robert Owen y Fourier en la misma

gloria, como dicen los cristianos". Del comunismo aceptaba el principio de igualdad, del asociacionismo el principio de libertad y del colectivismo saintsimoniano la filosofía, providencialista y finalista de la historia, la doctrina de la perfectibilidad humana y la idea de la lucha del proletariado contra el régimen capitalista.

No se entretuvo en fijar normas esquemáticas ni prolijas de organización económica o de justicia social. Consideraba preferible una experimentación social dejándose al pueblo ensayar las soluciones del socialismo (P. FELIX THOMAS, *Pierre Leroux sa vie, son œuvre, sa doctrine*), y como se le reprochara la vaguedad de sus enunciados a ese respecto, respondió en la Cámara de Representantes en 1849: "Es necesario dejarle la posibilidad y el tiempo de formularse (el socialismo). Pero no, vosotros queréis que se os sirva, lo que es una ciencia completa, como una costilla a la minuta".

En este punto se apartaba del saintsimonismo, que como escuela se había propuesto trazar "un proyecto ideal de sociedad", como dice Esteban Echeverría en su estudio sobre el sentido filosófico de la revolución de febrero en Francia.

Decía ser el primero que había introducido el Socialismo en la República y la República en el Socialismo.

Ardiente idealista y espiritualista, creía en las potencias ideales del espíritu y tenía fe en un porvenir de armonía humana como necesario coronamiento de un proceso histórico providencialista. Este proceso, que él describe en su obra "De l'Humanité", hace pasar al hombre por una serie de etapas de desigualdad, o en otros términos, por tres géneros de desigualdades. El hombre que no se concibe sin familia, sin patria y sin propiedad, ha venido siendo tiranizado por cada uno de esos tres atributos de su personalidad natural. Ha sido esclavo de la familia en el régimen de castas de la familia, de la patria o del Estado en el régimen de castas de la patria o del Estado; y de la propiedad en el régimen de castas de la propiedad. Mientras no se libre de esas tres esclavitudes no llegará a la plenitud de su condición de hombre.

En las sociedades civilizadas el despotismo de la casta familiar va desapareciendo; el de la casta gobernante, o estado de casta, existe aún y da motivos a luchas y convulsiones; el de la propiedad-casta (la propiedad todopoderosa) origina la explotación del hombre por el hombre.

Estamos en la esclavitud del hombre por la propiedad, que se asocia a las otras formas de esclavitud o de opresión subsistentes. La última fase del mal social es, pues, el *propietarismo*, cuya expresión moderna es el capitalismo. El otro aspecto de esa etapa es el *proletarismo*, en que se expresa, en forma más típica, el despotismo de la propiedad sobre el trabajo.

Leroux, a quien Echeverría llama "el gran metafísico de la escuela saintsimoniana", emprendió con Reyneaud y otros adeptos de esa doctrina, la publicación de una "Enciclopedia del siglo XIX".

Trazando un paralelo entre esta Enciclopedia y la del siglo XVIII, el citado escritor argentino dice que mientras la una se propuso como misión principal, destruir desde su base el edificio de los despotismos seculares, desenmascarar la sagradas imposturas; descubrir el origen de todas las usurpaciones; combatir los errores tradicionales; proclamar el imperio de la razón y el dogma de la perfectibilidad humana; la otra, fruto del siglo XVIII, reúne los primeros materiales para una reorganización social que se adapta a las necesidades de la época y "realiza armónicamente las leyes y condiciones de la vida humana descubiertas en la historia por la filosofía" (ESTEBAN ECHEVERRÍA, *Filosofía Social*).

PROLECÓMENOS DEL 48

Hemos de detenernos también un momento ante otro sector de la corriente socialista que hemos convenido en denominar con Delevsky, "sintetizadora": el representado por Luis Blanc, cuya participación en las agitaciones que trajeron la República del 48 y su actuación en ella le

deparan en la historia de esos acontecimientos un sitio destacado.

Es sin duda excesivo decir como Herkner que "la nueva idea" del socialismo contemporáneo en su unión con la democracia republicana, nació de la cabeza de Luis Blanc (ENRIQUE HERKNER, obra cit., pág. 431); pero no lo es tanto, ciertamente, ver en la revolución de febrero un episodio fundamentalmente vinculado a la suerte del movimiento socialista francés y mundial, y en algunos de los principios proclamados por esa república, afirmaciones victoriosas del espíritu socialista.

Estudiar la actuación de Luis Blanc —historiador a quien se le debe una de las mejores historias de la Revolución Francesa y orador notable— en el campo de la política francesa, es asistir a una de las fases vivas del proceso de identificación de las ideas de renovación social con el proletariado y sus luchas. Los comunistas como Buonarroti, los saintsimonianos, los fourieristas, los blanquistas, y demás expresiones del socialismo idealista o sentimental, habían esparcido bajo el reinado de Luis Felipe su propaganda por la prensa y la palabra, pero esa prédica —como lo advierten todos los historiadores de esa época— no había penetrado profundamente en las masas proletarias. La gran masa del proletariado había permanecido, casi hasta 1833, al margen de todo ese florecimiento de doctrinas y de propagandas sociales. Estas despertaban mayor interés entre la parte ilustrada de la población, los estudiantes, los intelectuales, los sectores cultos de la quequeña o mediana burguesía liberal, que entre los obreros. Bajo la restauración la oposición había defendido únicamente postulados políticos: la extensión del sufragio, la limitación del poder monárquico, las restricciones a los negocios de la iglesia y a los avances del clero; y al principio del reino de Luis Felipe eran todavía los problemas políticos los que más atraían la atención general (PAUL LOUIS, obra cit., pág. 106).

Esos elementos actuaban en los clubs ocultos del *fau-bourg* de Saint-Antoine y otros, pero los motines que allí se gestaban, como los del 5 y 6 de junio de 1832, en el

barrio Saint-Nazaire; y el del 13 y 14 de abril de 1834, no tenían carácter socialista pues los blanquistas y babouvistas que en ellos tomaron parte no hacían sino colaborar con los republicanos puros y simples más exaltados. (A. CHABOUSEAU, obra cit., pág. 68).

Tampoco podía atribuírsele carácter socialista a la sublevación obrera que estalló en Lyon el 21 de noviembre de 1831, cuando los trabajadores desocupados de las hilanderías se rebelaron contra la terrible concurrencia de las máquinas y desfilaron por las calles desplegando estandartes y carteles en que se leía: "Vivir trabajando o morir combatiendo"; ni a la insurrección con que ellos mismos ensangrentaron la ciudad el 9 de abril de 1834.

Los arrastraba en esa lucha su desesperación de obreros sin trabajo, brutalmente condenados a salarios de hambre. No había en esas agitaciones, como no las había en las 1940 huelgas estalladas en Francia entre la Revolución de 1830 —que los orleanistas lograron usufructuar para poner en lugar de Carlos a Luis Felipe— y la de 1848, que trajo la Segunda República, causales ideológicas.

Pero esa insurrección obrera colocó el problema del trabajo y las reivindicaciones proletarias en el primer plano de las preocupaciones públicas. Ella hizo a los espíritus del gran número volverse hacia las prédicas de los reformadores sociales comunicándoles a los ojos del pueblo una importancia y una oportunidad hasta entonces no advertida. Los conflictos obreros que siguieron a la insurrección lionesa formaron un clima espiritual propicio a la propaganda de esas doctrinas, y a partir de ese momento se pone, por así decirlo, de moda en las sociedades republicanas inscribir en sus programas reivindicaciones de carácter social. Las corrientes socialistas encuentran el ambiente que les hacía falta para el crecimiento de su caudal renovador; y logran instalarse en el corazón de las multitudes económicamente oprimidas para hacer de la cuestión social y obrera el centro de gravedad de las preocupaciones y agitaciones políticas populares del momento. Las teorías y los sistemas sociales que habían venido mereciendo tan sólo la atención algo distraída del público

instruido y eran generalmente miradas como inofensivos fantaseos o generosas tentativas —desde los falansterios y la Armonía de Fourier hasta la Icaria de Cabet, pasando por los “filadelfos” de Pecqueur y los bancos de crédito mutuo de Proudhon— comenzaron a penetrar en la mentalidad de los obreros y obtuvieron de su parte adhesiones fervientes cuando se dejaron sentir los efectos sociales y económicos de la revolución industrial, y la miseria llenaba de justa cólera y exasperación sus corazones (GEORGES WEILL, *Histoire du Mouvement Social en France* (1852-1910), pág. 7).

Hubo desde ese momento un estado de ánimo colectivo en las muchedumbres laboriosas que las impulsaba a buscar en el campo político soluciones directamente encaminadas a dar satisfacción a sus anhelos y reclamaciones de una existencia menos penosa e insegura.

Las transformaciones del medio industrial en esos trágicos comienzos de la era del maquinismo y de la libre competencia planteaban en términos de sombría crudeza la contradicción entre la igualdad y la libertad jurídicas de los códigos y constituciones dictados en nombre y virtud de la gran Revolución del 79, y esa situación de irritante desigualdad y de pavorosa servidumbre económica en que se debatían las masas productoras.

La sociedad capitalista y burguesa se hallaba enjuiciada, como arrastrada por las protestas y penurias evidentes de los trabajadores al banquillo de los acusados ante la conciencia naciente de las clases desposeídas, para que diese cuenta y razón de esa intolerancia antinomia. Y no eran ya teóricos ni pensadores más o menos aislados quienes formulaban la requisitoria y en nombre de un sentimiento de humanidad y de justicia reclamaban o proponían el medio y los procedimientos para dar efectividad y cumplimiento a las promesas y a los compromisos de la Revolución. Ahora empezaban a ser los inmediatamente afectados quienes, elevándose de la dramática experiencia de sus propias penurias al sentimiento de las profundas injusticias sociales, volvían sus ojos hacia el plano de las reclamaciones políticas inspiradas en su interés, y con

ese espíritu se agrupaban en torno de las banderas de una nueva revolución.

Por otra parte, la gravedad de los conflictos del trabajo y la rudeza de los choques a que daba lugar ese estado de cosas en las relaciones del obrero con el patrono, conmovieron el espíritu público y en las mismas filas conservadoras comenzaron a surgir tendencias de acercamiento a las aspiraciones proletarias para contemplarlas en parte o tenerlas siquiera en cuenta en la confección de los programas de acción política.

Ese complejo de la vida económica, social y política, que se formaba bajo la presión de los nuevos hechos de la actividad industrial, imponía orientaciones al movimiento socialista y se proyectaba en las características y vicisitudes de sus corrientes predominantes.

En los años de la restauración, desde el de 1829, la oposición contra el gobierno “feudal-clerical” de Carlos X había recrudecido en tal forma que el rey creyó en 1830 no poder salvarse sino suprimiendo la libertad de prensa, restringiendo el derecho de sufragio y anulando las elecciones recientes, que habían dado el triunfo a los opositores. Se produjeron “las tres jornadas gloriosas” del 27, 28 y 29 de julio del citado año, en que el pueblo, y sobre todo el pueblo obrero, se batió en las barricadas para derrocar al Gobierno.

EL REINADO DE LUIS FELIPE

Pero en vez de la República, por la cual se habían batido los obreros, sobrevino el reinado de Luis Felipe, que fué el Gobierno de la burguesía monárquica orleanista y el paraíso de las altas finanzas. Carlos Marx en su “Lucha de clases” escribe a propósito de este acontecimiento:

“Tras de la revolución de julio, cuando el banquero liberal Lafitte acompañó a la Casa de la Ciudad a su compadre el duque de Orleans, soltó estas palabras: “Va a ser el reinado de los banqueros”. Así traicionaba el secreto de la Revolución. No fué la burguesía francesa la que reinó bajo Luis Felipe, sino sólo

una fracción de la Bolsa, los magnates de los ferrocarriles, los propietarios de las fábricas y parte de la gran propiedad territorial a ellos aliada, lo que se llama la aristocracia financiera. Ella se sentaba en el trono, dictaba las leyes en las Cámaras, distribuía los empleos, desde los ministerios hasta los *bureaux* del tabaco. Por lo que atañe a la burguesía industrial propiamente dicha, constituyó una parte de la oposición oficial, es decir, que no estaba representada en el parlamento sino como minoría" (C. MARX, *La lutte de Classes en France*. Trad. Remy; París, pág. 2).

Ese período se caracterizó por el rápido desarrollo de los medios de producción y de cambio; por el desenvolvimiento de la economía capitalista; por las primeras manifestaciones inequívocas de la gran transformación industrial; por la construcción de vías férreas y de barcos de vapor; por el acrecentamiento del comercio; por la expansión colonial; por la implantación de numerosas sociedades anónimas; por la fiebre de los negocios.

Los obreros asalariados y los pequeños productores quedaban excluidos no sólo de todos los favores oficiales sino de las bendiciones de una prosperidad económica que se forjaba con la más dura explotación del obrero.

Se ha dicho que en el mundo oficial de ese reinado y en las esferas financieras y capitalistas entre las cuales se agitaba, una palabra de orden, impartida por el propio rey, parecía resplandecer inscripta en su estandarte como síntesis cotidiana de sus inquietudes y aspiraciones: ¡*Enriqueceos!* Se llegó a comprobar en la Cámara de Diputados que muchos de los miembros de la mayoría y una parte de los ministros, eran accionistas de las líneas de ferrocarril, que como legisladores hacían construir a expensas del Estado. "La monarquía de Julio —dice Carlos Marx— no era más que una compañía por acciones fundada para la explotación de la riqueza nacional de Francia. Los ministros, las cámaras, 240 electores y los que se les aproximaban, se repartían los dividendos —Luis Felipe era el director de esa compañía. Roberto Macaire estaba sobre el trono. El comercio, la industria, la navegación, los intereses de la burguesía industrial, estaban condenados a ser constantemente expuestos, amenazados por ese sistema.

Esta burguesía había escrito en sus banderas: "Gobierno a buen mercado" (C. MARX, obra cit., pág. 6).

Bajo el peso de esa aristocracia financiera que esquilamaba a la nación y privaba de derechos políticos a los económicamente oprimidos, éstos sufrían los peores excesos de la explotación capitalista —jornadas agotadoras y salarios de hambre— y las más agobiadoras cargas impositivas. Al general descontento político que alimentaba sin descanso la oposición de los intelectuales y de la pequeña burguesía liberal y republicana, se sumaba el hervor de ese mar de fondo de las masas trabajadoras de las ciudades industriales. Las ideas revolucionarias socialistas hallaban así, en esas masas, un terreno bien abonado para hundir sus raíces con provecho. De allí brotaban, digámoslo así, vahos de ansiedad democrática socialista; emanaciones de socialismo en acción. Se llenó de esa atmósfera el ambiente político de Francia, que fué tornándose más y más, de 1873 a 1848, según palabras de un historiador, "la patria adoptiva de las ideas socialistas. Novelistas, teólogos, economistas, juristas, rivalizaban a quien condenaría más vigorosamente el régimen capitalista". (MAX BEER, obra cit., pág. 374).

LA PROPAGANDA REVOLUCIONARIA

Ya hemos hablado de la función llevada a cabo desde los comienzos de la restauración por las sociedades secretas de tipo carbonario. En general tenían un carácter liberal burgués o republicano demócrata, y hasta la revolución de julio de 1830 predominaban en ellas los elementos de la pequeña y media burguesía liberal. Pero después desaparecieron los elementos liberales, quedando compuestos casi exclusivamente por proletarios e intelectuales y burgueses republicanos demócratas. Del mes de agosto de 1831 al mes de marzo de 1839, existían en Francia cuatro asociaciones secretas: "Los amigos del pueblo", "La Sociedad de los Derechos del Hombre", "La Sociedad de la Familia", y "La Sociedad de las Estaciones". Todas

ellas —en las que figuraron Buonarroti, Blanqui, Flocon, Raspail, Barbés, Marrast, Considere—, tuvieron desde 1839 una actuación importante en la preparación del estallido de la Revolución de 1848.

Entre los factores ideológicos y políticos que ejercen su marcada influencia en la génesis de ese proceso debe tomarse nota de la acción y de las ideas de Luis Blanc, que tanto cuentan en las agitaciones populares de la víspera y de la hora de la Segunda República.

Nada valora tan exactamente su importancia en ese sentido como la constancia de que el propio Max Beer después de tratar con desdén las teorías socialistas de la época (1830-1848) que manifiestan un carácter pacífico, evolucionista, y en las cuales ya no toma parte activa la clase obrera pareciendo “no existir nada de común entre el proletariado y el socialismo”, dice que el libro de Luis Blanc “La Organización del Trabajo” ejerció una influencia considerable en el movimiento obrero de la época y que “la organización obrera” llegó a ser la cocina de la Revolución de 1842. Agrega que desempeñó un papel importante en la Revolución de 1848 y que sus ideas se difundían, asimismo, por Alemania donde “gozaban de tanta popularidad que Lasalle las adoptó por su cuenta e hizo de ellas más tarde la base de su agitación entre los obreros alemanes” (Obra cit., pág. 385).

EL SOCIALISMO EN LA REPÚBLICA DEL 48

No ha habido antes de la Revolución de febrero ninguna de mayor significación en la historia de las proyecciones políticas de la causa obrera. Es, en efecto, a partir de entonces, como se ha dicho, que sale el proletariado a la escena de las luchas políticas agitando reivindicaciones propias, y ante todo, la conquista del poder público para fines políticos y económicos.

El determinismo histórico inmediato de ese acontecimiento se define como un conjunto de circunstancias del más diverso orden, en los planos de la lucha política y social de las condiciones de vida del pueblo, de las finanzas, de las actividades oficiales, de las costumbres de la época, de las corrientes ideológicas. Mientras la corrupción de los altos funcionarios públicos prestigiaba al Gobierno, y la “orgía financiera” escandalizaron los espíritus honrados, la desocupación, la terrible carestía de la vida y la baja de los salarios exasperaban a las poblaciones; y el problema político de una situación que sólo se apoyaba en el sector social de la gran burguesía capitalista y financiera se agravaba en grado sin remedio. Las ideas revolucionarias germinaban con creciente vigor en ese fecundo caldo de cultivo.

Algunos acontecimientos extranjeros arrojaron leña a la hoguera del descontento público al poner en evidencia una política exterior del Gobierno que se tradujo en ciertas humillaciones del sentimiento nacional y que servía con antipática obsecuencia los intereses de la Santa Alianza.

Y aún vinieron a precipitar el pronunciamiento de ese malestar y disgusto populares en revueltas subversivas, dos fenómenos económicos desgraciados: la escasez de víveres en 1847, consecuencia en parte de una enfermedad de la papa y de las malas cosechas de 1845 y

1846; y la crisis general de la industria y el comercio, que hizo estragos en Inglaterra y tuvo grandes repercusiones continentales de las que Francia no pudo, por cierto, quedar indemne. En 1847 hubo en Francia conflictos sangrientos provocados por el hambre del pueblo. En medio de la ruina general del comercio y la industria y de la miseria del proletariado, la tiranía de la "aristocracia financiera" se volvió de todo punto insostenible. La oposición burguesa creó bajo el pretexto de la reforma electoral "la agitación de los banqueros". Guizot y las cámaras rechazaron provocativamente la idea de dicha reforma. Demasiado tarde Luis Felipe recurrió a un Ministerio de transición, el de Barrot (C. MARX, obra cit., págs. 8, 9 y 10).

Hubo disturbios en que el pueblo chocó con la fuerza armada. Se levantaron barricadas en las calles de París, en gran parte ocupadas por obreros. La guardia nacional observó una actitud pasiva, y el ejército quedó casi paralizado ante esa actitud. Triunfó así el pueblo sobre las tropas el 24 de febrero y el rey se vió obligado a fugar.

Se improvisó, mediante una lista que se propuso al pueblo desde las redacciones de dos diarios opositores, "El Nacional" y "La Reforma", un gobierno provisional. Este se hallaba compuesto por representantes de diversos partidos que intervinieron en la Revolución. No podía ser —como dice Marx— sino el resultado de un compromiso entre las diferentes clases que habían echado abajo, de consuno, la monarquía financiera de Luis Felipe, pero cuyos intereses eran opuestos. Estaban allí representadas la burguesía republicana por la gente de "El Nacional"; la pequeña burguesía republicana por Ledru-Rollin y Flocon; la oposición dinástica por Cremieux, Dupont de l'Eure, etc., la clase obrera por Luis Blanc y Albert, obrero manual. Allí estaba también Lamartine, que no traducía directamente ningún interés que le fuese confiado por ninguna clase determinada. "Lamartine —dice Marx— era la revolución de febrero ella misma, la exaltación común con sus ilusiones, su poesía, su cri-

terio químico y sus frases". Era el portavoz de la Revolución que, desde luego, pertenecía a la burguesía por su situación personal y por sus ideas sociales (C. MARX, obra cit., pág. 11).

No hubo de parte de la mayoría burguesa mucho deseo de proclamar la república. A pretexto de que esta sólo podía proclamarse por el voto de la mayoría de los franceses, se intentaba aplazar por largo tiempo la proclamación dando lugar a que el espíritu de las provincias se sobrepusiese al ardor republicano del pueblo de París. Pero la presión de los obreros y de la mayoría de los combatientes de las barricadas, se impuso. El 25 de febrero una comisión del pueblo se hizo presente en el Hotel de Ville, donde Raspail en nombre del proletariado parisiense ordenó al Gobierno cumplir con el deber de proclamar la República, que había sido el lema, la promesa más clara de la Revolución. Si este mandato del pueblo no era cumplido él retornaría, al cabo de dos horas, al frente de 200 mil hombres. No habían transcurrido las dos horas cuando la República quedaba erigida; y en los muros de París no tardaba en aparecer estampado el inmortal santo y seña: *Liberté, Egalité, Fraternité*.

Luego hubo que imponerle a ese Gobierno la aceptación del "derecho al trabajo". Una comisión proletaria se aproximó al Gobierno provisional y el obrero Maché obtuvo el decreto correspondiente colocándose con el revólver en la mano junto a Lamartine mientras éste redactaba la fórmula. Eso demuestra poca inclinación a satisfacer las proclamadas aspiraciones proletarias, en ese gobierno provisional que el mismo Lamartine había bautizado como "un gobierno que suspende el malentendido terrible que existe entre las diferentes clases", cosa que los obreros llegaron por un instante a creer.

El proletariado consideraba llegado el momento de que se aplicasen las reformas sociales reglamentadas por su suerte. Confiaba en que el sufragio universal abriría las puertas a la universalización de la propiedad, pero pensaba asimismo que las conquistas políticas por sí solas

de poco valdrían para su mejoramiento y emancipación si no resultasen medios para obtener objetivos fundamentales. Estos no podían ser sino los que se vinculasen a un cambio de la constitución social. Sabía ya que la causa de sus males residía en el acaparamiento de los medios de producción y de cambio por una minoría privilegiada, y para quebrar ese monopolio reclamaba no sólo el sufragio universal —que apreciaba en todo su valor— sino también el derecho al trabajo y su efectividad mediante la organización y multiplicación del trabajo por él.

Los obreros ponían sus mejores esperanzas en el régimen que surgía entre el humo de las barricadas donde muchos de ellos arriesgaron y dejaron sus vidas. “Entregamos tres meses de miseria al servicio de la República”, dijeron con frase de abnegado estoicismo que ha quedado en la historia. Pero fueron traicionados. La derecha republicana, adueñada del gobierno, arrojó por la borda, al día siguiente mismo de la revolución, las promesas más comprometedoras. No quiso oír hablar de un ministerio del trabajo y se alió a la alta banca. Y mientras la conquista del sufragio universal alcanzada en pocos días hacía creer en la posibilidad de otras innovaciones, la reacción tomaba sus medidas para malograr las esperanzas proletarias y cerrar los caminos de la revolución social.

LOS “TALLERES NACIONALES” (LUIS BLANC)

La mayoría del gobierno provisional hubiera querido desembarazarse de la presencia de Luis Blanc y de Albert, pero por temor a los barrios populares de París los retenía en su seno, si bien encontró el medio de alejarlos en cierto modo constituyendo una Comisión de Gobierno para los trabajadores, que puso bajo la presidencia de Blanc y la vicepresidencia de Albert, y le dió por sede el Palacio de Luxemburgo.

Esta Comisión estaba compuesta por casi quinientos

delegados obreros y doscientos treinta delegados patronales. Inaugurada el 15 de marzo sesionó hasta el 27 de abril realizando, entre derroches de oratoria, una labor encomiable, consistente en encuestas sobre cooperativas y otros problemas de organización de la producción y el consumo, pero sobre todo, en un plan preparado por Luis Blanc con la colaboración de Vidal y Pecqueur, tendiente a nacionalizar los ferrocarriles y los canales, las minas, el crédito y los seguros; y a crear el Ministerio del Progreso, que fijaría los salarios para todos los oficios, industriales y comercios de Francia; a formar en cada departamento una colonia agrícola; a organizar los depósitos del Estado en que los productores pudieran entregar las mercancías a cambio de recibos con carácter de papel moneda garantidos por los ministros en general; a instalar los establecimientos del Estado para la venta al detalle, debiendo destinarse los beneficios líquidos a la implantación de cooperativas productoras industriales y agrícolas. Se proponía organizar así una federación de cooperativas con una caja central, donde se formaría un fondo de seguro contra las crisis. Al principio la organización y dirección de estas cooperativas de producción correrían a cargo del Estado, pero se libertarían de esta tutela cuando la mayor experiencia y preparación de los obreros les permitiese desenvolverse solos.

Este plan no fué ni siquiera tomado en cuenta por la Asamblea. Hay en él partes de discutible practicidad y puede sin duda suponerse que esos depósitos oficiales de mercadería habrían de chocar reciamente con la oposición y las maniobras de las empresas competidoras, y que los establecimientos de venta hallasen formidables enemigos internos en los vicios de una burocracia oficial sumamente acrecida. Pero si nos detenemos a analizarlo con ánimo desprevenido no podemos menos de convenir en que las circunstancias han ido imponiendo y generalizando, en los países más adelantados, casi todas las reformas administrativas allí proyectadas, o se las mira

al menos como soluciones de progreso que deben irse aplicando a breve plazo.

Así, por ejemplo, la nacionalización de los ferrocarriles, de las minas, de los seguros, del crédito; la fijación legal de los salarios mínimos; la implantación de industrias y comercios del Estado.

Era en realidad un programa de realizaciones de "socialismo de Estado", o de ese estatismo social que como cuña de una más honda transformación económicamente constitucional se ha ido metiendo, a impulsos del progreso y de las nuevas complejidades de la vida contemporánea, en todas las naciones modernas. El mismo desarrollo alcanzado desde entonces a nuestros días por el cooperativismo contribuye también a demostrar la factibilidad de los más importantes aspectos de esa implantación de una producción y un comercio estatales frente a la industria y al comercio privados Luis Blanc fundó en Clichí una serie de cooperativas para proveer a la guardia nacional, que funcionaron perfectamente, pero el gobierno concluyó por disolverlas a causa de que las consideraba focos del pensamiento revolucionario.

En cuanto a los "talleres nacionales", éstos fueron organizados por el Gobierno provisional sin la más mínima intervención de Blanc —pese a ser él el padre de la criatura— ni de la comisión de Luxemburgo.

Se desnaturalizó con ellos la idea originaria de Blanc. En vez de ser verdaderos talleres en que se diese ocupación a los obreros sin trabajo, fueron una premeditada y burda parodia de lo que debieron y pudieron ser. A los obreros se les empleaba en trabajos de terraplén, monótonos e improductivos, por un jornal de 25 sous (centésimos de franco). No eran sino —como se ha advertido— los *work-house* ingleses al aire libre, y nada más.

La historia ya ha dado al respecto su fallo definitivo. Kirkus, de quien dice J. Ramsay Macdonald, citándolo, que es uno de los investigadores más imparciales y concienzudos, ha escrito: "Es evidente que las manufacturas nacionales fueron simplemente una caricatura de los propósitos de Luis Blanc, una invención expresamente

tramada para desacreditarlo" (MR. KIRKUS, *History of Socialismo*, págs. 48 y 49).

Otro juicio insospechable, por la posición ideológica de su autor, es el que pasamos a transcribir: "Tanto el ministro de Obras Públicas, Marie, como el director de los talleres nacionales, Emilio Thomas, eran adversarios del socialismo y estaban empeñados en desacreditar a su líder, Luis Blanc" (CELEDONIO NIN Y SILVA, *La libertad a través de la historia*, pág. 357).

La confesión del propio Emilio Thomas, el director de los famosos talleres, es concluyente en el sentido de que al fundarlos se procuró que "la idolatría de la clase obrera por Luis Blanc se derrumbase por sí misma, y él perdiera para siempre su influencia, su prestigio y cesara de ser un peligro".

Pero nada tan convincente como el juicio de Marx, testigo presencial de esos hechos: "Los talleres de Marie, inventados para poner directamente en jaque a la Comisión de Trabajo, dieron lugar, por la similitud del título, a una intriga, a un malentendido digno de la comedia española. Bajo mano el gobierno provisional difundía él mismo el rumor de que esos talleres nacionales eran la invención de Luis Blanc. La cosa parecía más creíble cuanto que el proyectista de los talleres nacionales era, él mismo, miembro del gobierno provisional. Gracias a la confusión semiingenua, semipremeditada de la burguesía parisiense; gracias a la opinión en que era artificialmente mantenidas Francia y Europa, esos *work-house* pasaban por la primera realización del socialismo que fué así y con ellas clavado en la picota... Todo el odio de la burguesía recaía sobre ellos. Ellos presentarían el punto débil hacia donde ella podría dirigir sus ataques cuando se sintiera bastante fuerte para romper con las ilusiones de febrero. Todo el malestar, todo el descontento de los pequeños burgueses se volvía contra esos talleres nacionales, contra ese blanco común. Ellos calculaban con verdadero pesar las sumas que los proletarios holgazanes tragaban mientras ellos veían su suerte tornarse cada día más insoportable. Una pensión del

Estado por un trabajo ilusorio, eso es el socialismo" (CARLOS MARX, obra cit., pág. 31 y 32).

Inútil fué que Luis Blanc denunciase y repudiase los torpes manejos con que se bastardeaba y desprestigiaba su iniciativa. "Existen en la historia —comenta Macdonald— ciertos intentos acerca de los cuales la opinión pública llega a adoptar una determinada posición, que será tan falsa como se quiera, pero como la opinión circula, se reitera y persiste, la verdad no logra imponerse más que después de una ruda y laboriosa campaña. Un acontecimiento de esta índole es el fracaso de las manufacturas nacionales de París. El movimiento socialista francés tuvo que soportar la oposición suscitada por la ignorancia popular y guardó durante algún tiempo silencio respecto al derecho de trabajo" (J. RAMSAY MACDONALD, *Socialismo*. Traduc. de Colección Labor, páginas 143 y 144).

Sin embargo, con todos sus defectos, esos talleres constituían una primitiva forma, muy imperfecta, de seguro contra la desocupación, o si se quiere, un anticipo grosero de lo que años después habrían de llamarse "obras públicas de auxilio", método que todo gobierno se ha visto obligado a adoptar como paliativo de ese mal típico de la economía capitalista que es el paro forzoso. Se fundaban en un precepto de la Revolución Francesa que en la Constitución de 1793 había inscripto el principio de que los socorros públicos son una deuda sagrada y la sociedad debe la subsistencia a los hombres desgraciados, sea procurándoles trabajo, sea asegurándoles los medios de existencia a los que están fuera de la edad de trabajar". Ya antes en un informe de Barére, del 21 ventoso del año II, citado por Taine en "Origines de la France contemporaine" (*La Revolution*, tomo V, página 122), se lee: "No es una limosna sino una indemnización la que nosotros les aportamos (a los indigentes); nosotros respetamos su dignidad proveyendo a su bienestar, y los socorremos sin humillarlos. Dejamos los trabajos de caridad a las monarquías... nosotros los sustituimos por la manera grande y amplia de los tra-

bajos nacionales abiertos en todo el territorio de la República".

Sea como fuere, esos talleres constituían el único refugio ofrecido a los trabajadores desocupados; y si al instalarlos el gobierno provisional pudo pensar en que allí reclutaría una especie de "armada industrial obrera" para oponer —dentro mismo de los cuadros del proletariado— a los partidarios del socialismo, al clausurarlos, como lo hizo en Junio, debía forzosamente provocar las protestas de las masas proletarias.

No se les sustituía con nada, y los obreros sin trabajo quedaban, otra vez, a la más completa intemperie.

EL FIN DE LA SEGUNDA REPÚBLICA

La Asamblea Nacional Constituyente surgida de las elecciones generales se reunió el 4 de mayo. Predominaban en ella los partidos de la burguesía, los representantes de sectores sociales que en los problemas de índole social y conómica hacían entre ellos causa común contra el proletariado. Se afirmaba así una República que no era la que habían soñado los proletarios parisienses, sus verdaderos forjadores, ni la que el propio gobierno provisional había prometido cuando la presentaba como una República "provista de instituciones sociales" Defraudó las ilusiones sociales que había hecho nacer la revolución de febrero.

El 21 de junio fueron clausurados los talleres. Al día siguiente un enorme cortejo de hombres y mujeres circulaba por las calles de París gritando: "pan o plomo". Sobrevino una formidable revuelta, que duró cinco días y fué ahogada en sangre por el ejército, la guardia móvil, la guardia nacional de París y de las provincias que acudió rápidamente a la capital. El general Cavaignac, nombrado dictador por la Asamblea, estaba al mando de esas fuerzas. La represión ordenada por éste alcanzó proporciones aterradoras. Seis mil obreros quedaron tendidos en los combates callejeros, once mil fueron dis-

tribuidos entre las cárceles del país, cerca de cinco mil fueron deportados en masa a Argelia y a la Guayana, sin juicio previo.

A raíz de esa bárbara victoria el general Cavaignac fué confirmado en su puesto de dictador hasta la primera elección presidencial. Dos años después se abolía prácticamente el sufragio universal, pues el cuerpo electoral se reducía a casi una tercera parte retirándose el derecho de voto a 2.809.000 proletarios.

La república del 48 había muerto en las barricadas de junio.

La que siguió hasta caer abatida por el golpe de Estado de Luis Napoleón era —pese a la semirrevancha que los socialistas y demócratas se tomaron en la elección de mayo de 1850, en que Vidal, Eugenio Sue y el republicano Carnot penetraron en la legislatura— una República que con sus actos no hizo sino retroceder con respecto a aquellos principios enarbolados en febrero, cuando se abolían los títulos de nobleza, se derogaban las leyes restrictivas de la libertad de prensa y reunión, se abrían las puertas de Francia a los proscritos por razones políticas¹, se eliminaba la pena de muerte, se consideraba a todos los ciudadanos con derecho a formar parte de la guardia nacional y se proclamaba el sufragio universal, o sea el derecho para todo ciudadano mayor de edad a ser elector y elegido, tuviese o no tuviese bienes, lo que elevaba la cifra de electores de 200.000 a 9 millones.

¹ Carlos Marx, expulsado de Bruselas a raíz de los disturbios allí ocurridos a causa de las repercusiones de la Revolución de París, fué acogido por el gobierno provisional mediante la siguiente carta:

“París, 1º de marzo de 1848.

“Querido y valiente Marx:

“El suelo de la República Francesa es el refugio de todos los amigos de la libertad. La tiranía os ha arrojado, la libre Francia os abre sus puertas, a vos y a todos los que luchan por la santa causa de la fraternidad de los pueblos. Todos los funcionarios del gobierno francés deben comprender su función en este sentido.

“Salud y fraternidad.

“FERNANDO FLOCON
“Miembro del gobierno provisional”.

El 31 de mayo de 1850 se abolía de hecho, el sufragio universal.

La República, según se ha dicho, llegaba así al término de su lento suicidio pese a esa relativa recuperación democrática y socialista de las elecciones de marzo, cuya tendencia como acto anulatorio de junio magnificó excesivamente Marx en su citado libro; y ya no le quedará sino caer vencida del todo por el golpe del 2 de diciembre, cuando Luis Bonaparte, el Napoleón “le petit” de Víctor Hugo, creyó llegado el momento de remitirse a su ascendencia napoleónica y echó abajo la Asamblea para que el plesbiscito del 20 de diciembre lo proclamase presidente por diez años; y él se proclamó al año siguiente Emperador vitalicio.

“Febrero de 1848 —dice Paul Louis— aparece como un sobresalto proletario yuxtapuesto, es verdad, a una revuelta de la pequeña burguesía La segunda República, al menos en su fase viva, se encuadra entre dos levantamientos de la clase obrera: uno, pleno de esperanza; el otro pleno de desesperación. Uno y otro surgieron de la propaganda que se efectuó en toda forma bajo el segundo período de la monarquía de julio. Luis Blanc y Vidal, Considerant y Leroux, Pecqueur y Cabet, Proudhon y Blanqui... han cooperado a esta formación de una nueva conciencia democrática” (Obra cit., pág. 108).

El primero de ellos llegó a proyectar desde un puesto de gobierno un plan orgánico de reformas que concretaba en realizaciones inmediatas el reflejo de sus concepciones doctrinarias, que en su *Organisation du Travail* lo lleva a formular estas conclusiones:

“Una revolución social debe ser intentada: primero, porque el orden social actual está muy lleno de iniquidades, de miserias y de ignominias, para poder subsistir largo tiempo.

“Segundo, porque no hay nadie que no tenga interés, cualquiera que sea su posición, su rango, su fortuna, en la inauguración de un nuevo orden social.

“Tercero: en fin, porque esta revolución tan necesaria, es posible, y hasta fácil de cumplirse pacíficamente”.

Su táctica se sintetizaba en el apotegma "El Socialismo sólo puede fructificar cuando recibe el aliento de la política"; y él es realmente de los que más contribuyeron a traer al campo de las agitaciones políticas el debate sobre las soluciones prácticas del problema de la situación de los proletarios y de las reformas sociales conducentes a eliminar la miseria y la explotación del hombre por el hombre.

LAS NUEVAS BASES DEL SOCIALISMO

En medio de los acontecimientos que acaban de reseñarse, y pocas semanas antes de la insurrección de julio, había comenzado a circular en París la traducción francesa de un Manifiesto que había de llegar a ser el Evangelio de una revolución mucho más vasta y transformadora que esa del 48 (tan rápidamente abortada) y no menos trascendental y profunda que la del siglo XVIII.

Era el *Manifiesto Comunista*, que Carlos Marx y Federico Engels habían redactado por encargo del congreso de la *Federación de los Comunistas*, celebrado en Londres en noviembre de 1847.

Esa federación o liga, asociación internacional de trabajadores secreta, encomendó a esos dos componentes, cuyas ideas sobre la naturaleza de las luchas sociales, la función del proletariado y el género y las formas de acción correspondientes, ya habían ganado a la mayoría de sus adherentes, un documento que contuviese la exposición, la explicación y el análisis teórico del programa y doctrina de este partido internacional (KARL MARX Y FRIEDRICH ENGELS, *Prejacio de la edición de 1872*).

Poco antes de la revolución de febrero ese manifiesto, escrito en alemán, había sido remitido a Londres para ser impreso.

No existe en toda la historia de las luchas obreras y del desarrollo de las ideas de transformación social, ningún documento que lo aventaje en trascendencia efectiva y repercusión real sobre el espíritu, la mentalidad y la acción de las fuerzas militantes de los trabajadores organizados. Su aparición marca la apertura de una nueva era del movimiento socialista y obrero mundial.

Aparece, desde luego, como una afirmación resonante de la táctica del movimiento socialista de masas, con la que se clausura el período de la conspiración clandestina

y de las asociaciones secretas, que fueron hasta entonces las formas predominantes, y en algunos países las únicas, de la acción revolucionaria.

Esa misma liga —que había comenzado llamándose de los Justos—, ofrecía la particularidad de que como federación, según lo dicen Marx y Engels en el Prefacio citado, era secreta, aunque sus secciones de Francia, Alemania, Bélgica “Asociación de Obreros alemanes”, residentes en Londres, el grupo formado por Schapper, eran legales y actuaban a plena luz.

En el seno de esa “Asociación de obreros alemanes” habrían, precisamente, de enfrentarse las dos tácticas, pues uno de sus miembros más influyentes, Weitling, que fuera jefe espiritual en esos días de la “Liga de los Justos”, y que no tardó en ser alejado de la Asociación, no admitía sino una forma de propaganda, la de las sociedades clandestinas de conspiradores, mientras Marx exigía que se pusiese fin a la propaganda secreta y se transformasen las limitadas agitaciones subterráneas en un visible y vasto movimiento de masas.

Pero cuando eso ocurría ya estaba decidida del todo, por lo que respecta a la liga, la suerte de aquel género de acción, que no respondía a las necesidades del movimiento obrero naciente. Desde que Marx se puso en contacto con la “Liga de los Justos”, cuya sede central se hallaba en 1846 en París, aunque ya no correspondiese a la distribución de sus efectivos, su primera crítica a los métodos de ésta iba encaminada a hacerle adoptar la forma legal de organización y propaganda, tal como lo hicieron Schapper y sus compañeros en Londres, donde existían los gérmenes de un movimiento de masa dejados por el cartismo inglés. En Francia no había un embrión de esa naturaleza, y por eso la antigua forma de las sociedades de conspiradores predominaba en París (B. NICOLAISKI ET O. MENCHEN-HELFEN, *Karl Marx*, pág. 708).

Clandestinas habían sido las primeras asociaciones del *compagnonnage* de la época de las corporaciones de oficio, que fueron las abuelas de los sindicatos obreros de resistencia. Clandestinas las ligas masónicas, surgidas a

su vez de aquellas sociedades de albañiles que en torno de las grandes catedrales góticas se agrupaban primero para defender sus intereses de gremio, y luego para abrir, a cubierto de las miradas de las autoridades, vías de comunicación fraternitarias entre los hombres y hasta algún túnel de conspiración contra ciertas potestades opresoras. Clandestinas eran las asociaciones de carbonarios, formadas en esos años por Mazzini y los patriotas italianos para preparar la liberación de Italia, y sembrar por Europa los principios de liberalismo político y de las nuevas ideas de nacionalidad.

A raíz del Congreso de Viena había surgido todo ese florecimiento de sociedades secretas que minaba el suelo de la vida política y social del continente europeo. En Francia¹, como ya hemos dicho, las asociaciones blanquistas eran una forma de carbonarismo. La “Liga de los Justos” surgió de la “Liga de los Desterrados”. Estos eran intelectuales emigrados de diversas naciones. Habían ingresado a la “Liga des Bannis” algunos artesanos, que concluyeron por separarse de los intelectuales y formaron la “Liga de los Justos”. Compuesta casi exclusivamente por obreros, a poco andar ésta se hizo socialista, tendencia que se manifestó por entero con motivo del golpe de fuerza intentado por los blanquistas el año 1839, en el cual tomaron parte algunos miembros de la Liga.

Las restricciones impuestas por las autoridades, nada afectas a permitir actividades y propagandas inquietantes por más legítimas que fuesen; las persecuciones contra los elementos dirigentes y organizadores de esa propaganda; las prisiones, los destierros que con ruda prodigalidad aplicaban policías demasiado celosas, explicaban en gran parte esas preferencias por el método de la conspiración oculta. Pero también solían ser los planes y propósitos de la asociación, la índole y finalidades inmediatas de su acción, razones determinantes de la adopción

¹ Según V. Tchernoff: “Conspirar, decían desde 1834 los republicanos, ellos mismos, con Raspail, es el hecho de la minoría” (*Le parti republicain sous la monarchie de Juillet*).

de tal método, el único posible para una tarea de ese género.

Se trataba, pues, de colocar la propaganda sobre otros carriles y de darle otro contenido, cambiando las orientaciones de la acción, para que ésta pudiera, siendo en realidad más subversiva del orden social, por la profundidad y efectividad de sus alcances, desplegarse en lo posible dentro de las exigencias legales.

Marx en París, adonde llegara a fines de 1843 y permaneció hasta el 5 de febrero de 1845 en que debió partir para Bruselas expulsado por la prefectura a causa de su colaboración en el *Worwart*² se mantuvo al margen de las sociedades secretas. No adhirió a la "Liga de los Justos", aunque frecuentaba sus reuniones en la barrera del Trono, calle Vicennes, según un informe de la policía prusiana, y aunque tenía por los artesanos comunistas que la componían una muy alta estimación como hombres y como luchadores. "Entre ellos, escribía en 1844, la fraternidad no es una palabra vana sino una realidad, y toda la nobleza de la humanidad irradia de esos hombres endurecidos por el trabajo", en quienes admiraba "el gusto del estudio, la sed de conocimientos, la energía moral, la inaplacada necesidad de desarrollo". Invitado por la Liga de los Justos a adherirse a ella, cuando ya estaba, por así decirlo, madura para seguir sus consejos y aceptar sus puntos de vista, Marx se afilió a comienzos de 1847. En un congreso celebrado pocos meses después en Londres, esa Liga cambió su denominación por la de "Liga de los Comunistas". Se dió nuevos estatutos, cuyo primer artículo decía:

"El fin de la Liga es el derrocamiento de la burguesía, el reino del proletariado, la supresión de la antigua

² El *Worwart* era un hebdomadario de tendencias radicales, que abrió campaña contra Federico Guillermo IV, rey de Prusia, y que habiendo hecho la apología del atentado del burgomestre Tschach contra el rey, motivó, por gestiones de la cancillería prusiana, la persecución por parte de las autoridades francesas. La influencia de Marx, que era uno de sus redactores, junto con Arnold Ruge, Henri Heine, Bakunin, G. Weber, F. Engels, Enverlek, etc., era muy grande sobre la dirección del periódico.

sociedad burguesa fundada en el antagonismo de clases, y el establecimiento de una nueva sociedad sin clases y sin propiedad privada".

Se la reorganizó en forma democrática, habiendo exigido Marx y Engels que desapareciese de ella todo aquello que favorecía la "superstición autoritaria". Se puso término a toda veleidad de conspiración, que requería en la dirección métodos de dictadura, y la actividad de la Liga se concretó a la propaganda pública, al menos en los períodos normales. Ese Congreso resolvió la publicación de una revista cuyo número único apareció en setiembre de 1847, con el título de *Revista Comunista*. En ese número aparece como divisa, en sustitución del antiguo lema de la Liga: "Todos los hombres son hermanos", el propuesto por Engels a indicación de Marx, y que sería el grito de guerra con que habría de clausurarse el famoso Manifiesto:

"Proletarios de todos los países, uníos".

Se llegaba así al fin del proceso evolutivo que había conducido a la Federación desde el comunismo idealista de los artesanos alemanes o el comunismo "filosófico y sentimental" de Weitling; desde "la mezcla de socialismo o comunismo franco-inglés y de filosofía alemana que constituía la doctrina secreta de la Liga", según palabras del propio Marx, a "una observación científica de la estructura económica de la sociedad burguesa, único fundamento teórico sólido", para sustituir el anhelo de realizar "un sistema utópico cualquiera, por una participación consciente en el proceso histórico de la revolución social que se cumplía bajo nuestros ojos" (KARL MARX, *Correspondencia*).

El Manifiesto viene en seguida a sentar el concepto de que el comunismo era más que una doctrina, un movimiento, en el sentido de que no nacía de tal o cual principio, de tal o cual filosofía, sino de los hechos. Y si se le considera como teoría, por su contenido doctrinario, debe apreciarse como expresión teórica refleja de la posición del proletariado en la lucha de clases entre los trabajadores y la burguesía, "la síntesis teórica de las con-

diciones de la liberación del proletariado”, que diría Engels.

“Las concepciones teóricas del comunismo, —dice el Manifiesto en su parágrafo 35—, no reposan absolutamente sobre ideas, sobre principios inventados o descubiertos por tales o cuales reformadores del mundo. Ellas no son sino la expresión general de las condiciones de hecho dadas con una lucha de clases existentes, con un movimiento histórico que se desarrolla bajo nuestros ojos. La abolición de las condiciones existentes de propiedad no es un carácter especial del comunismo”.

En “La ideología alemana”, cuyo manuscrito fuera entregado a la “crítica roedora de las ratas”, Marx había escrito: “El comunismo no es para nosotros un estado que debe ser creado, un ideal destinado a orientar la realidad. Llamamos comunismo al movimiento efectivo que suprimirá la situación presente. Las condiciones de este movimiento están dadas por esta situación”.

Él expone la tesis de que para el advenimiento del comunismo es necesario que, primero, la burguesía llegue al poder. Donde aún no ha llegado, la revolución vendrá a barrer las ruinas feudales y a conducir al poder la burguesía liberal y radical, a fin de crear las condiciones políticas necesarias para la acción del proletariado.

En ese concepto se basa la estrategia que preconiza para la acción de los comunistas en el movimiento político de la época y para su conducta con respecto a los otros partidos de oposición.

“Sin duda —dice el Manifiesto en el capítulo IV— ellos (los comunistas) libran batalla por los fines próximos e inmediatos de la clase obrera. Pero, en los movimientos del tiempo presente, lo que les preocupa y lo que ellos defienden es también el porvenir de ese movimiento. En Francia, los comunistas se unen al partido demócrata socialista contra la burguesía conservadora y radical, pero no renuncian por eso al derecho de guardar una perfecta independencia crítica ante las frases y las quimeras que provienen de la tradición revolucionaria”. (Se alude a las corrientes encabezadas por Luis Blanc y por Ledru-Rollin.)

“En Alemania, el partido comunista luchará al lado de la burguesía en todas las ocasiones en que la burguesía reemprenda

su papel revolucionario; con ella, combatirá a la monarquía absoluta, la propiedad feudal, la pequeña burguesía”.

“Es, sobre todo, Alemania la que atraerá la atención de los comunistas. La Alemania se halla en las vísperas de una revolución burguesa. Esta revolución ella la cumplirá en presencia de un desarrollo general de la civilización europea y de un desarrollo del proletariado que ni Inglaterra en el siglo XVII ni Francia en el siglo XVIII han conocido. La revolución burguesa alemana será, pues, y de toda necesidad, el preludio inmediato de una revolución proletaria”.

Pero la preocupación que prepondera en todo ese programa revolucionario, en toda esa sólida exposición y fundamentación teórica de directivas para la lucha es la de formar una conciencia de clase en el proletariado y despertar entre los obreros la noción “más clara posible de la oposición que existe entre la burguesía y el proletariado y que los hace enemigos”.

“La constitución del proletariado en clase —dice en el capítulo II, pág. 34— es el fin inmediato para los comunistas, así como el derribo de la dominación burguesa y la conquista del poder político por el proletariado”.

Las partes más notables de ese documento son aquellas en que se explica la génesis, la naturaleza y la misión histórica del proletariado como clase moderna. A esos pasajes hemos de volver a referirnos más adelante.

En ese formidable mensaje se afirma, sobre sólidos razonamientos, la posición que habían comenzado por adoptar sus autores cuando en Francia, en Bélgica y en Inglaterra se ponían en contacto con las diversas corrientes y escuelas de reforma y revolución social. Ellos estaban en relaciones no sólo con comunistas franceses y alemanes, sino con socialistas franceses. Marx no comparte la fe de éstos en la posibilidad de transformar la sociedad burguesa por medio de las reformas sucesivas, lo que los separaba de los comunistas. Mientras desdeñaba en unos aquella esperanza pueril de convencer a las clases poseedoras para que por un generoso movimiento de su ánimo o un impulso de su conciencia despertada, renunciasen

a sus privilegios, aprovecha de ellos sus críticas de la sociedad burguesa, que le fueron muy útil enseñanza. No podía confundirse con los comunistas, que rechazaban a priori el mundo actual como el mundo de la maldad y de la infamia, pero hallaba en sus críticas, por el odio que esa concepción les inspiraba, una fuerza y un vigor de que carecían las de los socialistas. Pero éstos no veían solamente ricos y pobres. Observaban un proceso en el que veían a los ricos enriquecerse y a los pobres empobrecerse, y una evolución histórica que conducía a la ruina de las clases medias y a la acumulación del capital. Mientras Weitlin, por ejemplo, y los comunistas que lo seguían, no eran más que “ciudadanos del reino de utopía en vacaciones”, los socialistas se colocaban en el centro de su época y procuraban comprenderla (B. NICOLAIESVESKI y O. MENCHEN-HELFFEN, Obra cit., págs. 73 y 74).

Marx conoció personalmente a Proudhon en 1844, a quien había admirado como maestro, y lo “infectó” según confesión propia, a través de largas discusiones, de filosofía hegeliana; y con Luis Blanc había concertado “una suerte de alianzas —son sus palabras—pero una alianza que no era particularmente cordial”.

UNA LITERATURA DESAPARECIDA

En el capítulo III del Manifiesto se pasa revista a todas las formas del Socialismo de la época y se enjuicia la “literatura socialista y comunista”. Nada mejor que ese capítulo para tener una idea del *maremagnum* confusionista entre el cual debían orientarse las fuerzas obreras para no ser juguete de intereses contrarios a los suyos y para encontrar su verdadero camino. Pero trata de formas desaparecidas, y el Prólogo de 1872 dice: “Ocioso es añadir también que la crítica de la literatura socialista no existe durante el período contemporáneo, puesto que esa literatura acabó en 1847”.

Comienza definiendo las diversas maneras de “Socialismo reaccionario”.

El primero es el “Socialismo feudal”, o sea el de la aristocracia francesa que por su situación histórica había apelado a escribir panfletos contra la sociedad burguesa moderna. Para despertar simpatías la aristocracia debía aparentar perder de vista sus propios intereses.

Pasa luego a definir el que llama “Socialismo pequeño burgués”, cuyo principal representante teórico sería el economista Sismondi. “En los países como Francia, dice, donde los campesinos constituyen bastante más de la mitad de la población, los escritores que adoptaban la causa del proletariado contra la burguesía, debían naturalmente criticar el régimen burgués y del labrador”. Los pequeños burgueses y los pequeños agricultores de la Edad Media —ha advertido antes— fueron los precursores de la burguesía moderna. “En los países donde se extiende la civilización moderna se ha formado una nueva clase de pequeños burgueses que oscila entre el proletariado y la burguesía, y cuyos componentes se ven continuamente precipitados en el proletariado”... Reconoce a ese socialismo el mérito de haber analizado con mucha penetración las contradicciones de la producción moderna. Pero se caracteriza por perseguir el fin de restablecer los antiguos medios de producción y de cambio y con ello las antiguas relaciones de propiedad. Aspira “a hacer entrar los medios modernos de producción en el cuadro estrecho de esas antiguas relaciones que han sido rotas por ellos”. Por ello es a la vez reaccionario y utópico. Para la manufactura, el sistema de las corporaciones; para la agricultura el régimen patriarcal.

Mayor extensión dedica a analizar el “Socialismo alemán o socialismo *verdadero*”. En este capítulo brillan las más características facultades de agudeza y de ingenio sarcástico de sus autores, mejor dicho, de Marx, quien parece haber sido su redactor. Allí se explica cómo la literatura socialista y comunista de Francia —que en esa nación surgiera bajo la presión de una burguesía

dominante para expresar la rebelión contra ese régimen—introducida en Alemania cuando la burguesía comenzaba recién su lucha con el absolutismo feudal, se transformó, en manos de “filósofos y semifilósofos pretensiosos alemanes”, en un elemento puramente literario, fuera de ambiente, por que no habían sido importadas con él las condiciones sociales de Francia.

“De esta manera se castró completamente la literatura socialista y comunista francesa. Y como en manos de los alemanes dejó de ser la expresión de la lucha de una clase contra otra nuestras gentes se felicitaron de estar colocados por encima de la estrechez francesa y de haber defendido no sólo verdaderas necesidades, sino la “necesidad de lo verdadero”; no sólo los intereses del proletariado sino los intereses del ser humano, del hombre en general, del hombre que no pertenece a ninguna clase ni a ninguna realidad y que no existe sino en el cielo brumoso de la fantasía filosófica”.

Se estudia en seguida el “socialismo conservador-burgués”.

Ese es el que busca remedios a los males sociales con el fin de conservar y consolidar la sociedad burguesa. Es el socialismo de los “filántropos humanitarios y mejoradores de la suerte de la clase obrera”. El ejemplo típico de ese género es la Filosofía de la Miseria de Proudhon. Los socialistas burgueses quieren conservar las condiciones de vida de la sociedad moderna sin las luchas y daños que son su efecto fatal. “Quieren la burguesía sin el proletariado”. La burguesía se representa el mundo en que ella domina como el mejor de los mundos; y el papel del socialismo conservador consiste en elaborar más o menos sistemáticamente esa representación consoladora. “Cuando requiere al proletariado para realizar sus sistemas y hacer su entrada en la nueva Jerusalén, no hace otra cosa, en el fondo, que inducirle a continuar en la sociedad, pero despojándose de la concepción rencorosa que se ha formado de ella”.

Hay una parte de ese socialismo —“menos sistemáticamente pero más práctica”— que intenta apartar a los obreros de todo movimiento revolucionario.

A continuación desfilan el “Socialismo y comunismo crítico-utópico”.

“No se trata aquí de la literatura que en todas las grandes revoluciones modernas ha formulado las reivindicaciones del proletariado (los escritos de Babeuf, etc.)”.

“La literatura revolucionaria que acompaña a los primeros movimientos del proletariado tiene, forzosamente, un contenido reaccionario. Preconiza un ascetismo general y un grosero igualitarismo. Los sistemas socialistas y comunistas propiamente dichos, los sistemas de Saint-Simon, de Fourier, de Owen, etc., hacen su aparición en el primer período de la lucha entre el proletariado y la burguesía”.

EL PROLETARIADO EN LOS SISTEMAS UTÓPICOS. LA LUCHA DE CLASES

En cuanto al papel del proletariado como factor de los sistemas sociales, se lee a renglón seguido:

“Los inventores de estos sistemas se dieron cuenta del antagonismo de las clases, así como de la acción de los elementos disolventes en la misma sociedad dominante. Pero no advierten del lado del proletariado ninguna independencia histórica, ningún movimiento político que le sea propio. Como el desarrollo del antagonismo de las clases va al par con el desarrollo de la industria no advierten de antemano las condiciones materiales de la emancipación del proletariado, y se aventuran en busca de una ciencia social, de leyes sociales con el fin de crear esas condiciones. A la actividad social anteponen su propio ingenio; a las condiciones históricas de la emancipación, condiciones fantásticas; a la organización gradual y espontánea del proletariado en clase, una organización completa fabricada por ellos. El porvenir del mundo se decide con la propaganda y la práctica de sus planes de sociedad. Tienen sin embargo la conciencia de defender ante todo los intereses de la clase obrera por ser la clase que más sufre. El proletariado no existe para ellos sino bajo el aspecto de la clase que más padece. Pero la forma rudimentaria de la lucha de clases, así como su propia posición social, les lleva a considerarse muy por encima de todo antagonismo de clases. Desean mejorar las condiciones materiales de la vida para todos los miembros de la sociedad, hasta para los más privilegiados. Por consecuencia, no cesan de llamar a la sociedad entera sin distinción y asimismo se dirigen con preferencia a la clase dominante. Porque, además, basta comprender su sistema para

reconocer que es el mejor de todos los planes posibles de la mejor de todas las sociedades posibles. Repudian, pues, toda acción política, y sobre todo, toda acción revolucionaria, y se proponen alcanzar su objeto por medios pacíficos y ensayando abrir camino al nuevo evangelio social por la fuerza del ejemplo, por las experiencias en pequeño; que siempre fracasan, naturalmente”.

Esa última parte termina con aquellas recomendaciones sobre la “Posición de los comunistas ante los diferentes partidos de oposición”, que según el citado prólogo han quedado en su aplicación articulados; y el Manifiesto se cierra con aquellas frases tan mundialmente conocidas: “Los proletarios no pueden perder más que sus cadenas. Tienen, en cambio, un mundo que ganar³. Proletarios de todos los países, uníos”. En ese capítulo el Manifiesto establece, como se ve, la relación existente entre las diversas tendencias de forma social, o los diversos movimientos titulados socialistas, incluso el movimiento que el Manifiesto encabeza, y la lucha de clases como fenómeno histórico y como método de acción. Es el corolario de una filosofía de la historia cuyo primer enunciado se halla inscripto casi al comienzo de ese documento: “La historia de toda sociedad hasta nuestros días, no ha sido sino la historia de las luchas de clases”.

En algunas ediciones una nota de Engels aclara que se trata de la historia *escrita*, porque “en 1847, la historia de la organización social que ha precedido a toda historia escrita, la prehistoria, era casi desconocida. Después Haxthausen ha descubierto en Rusia la propiedad común de la tierra. Maurer ha demostrado que era la base social de donde procedían históricamente todas las tribus alemanas, y se ha descubierto poco a poco que el Municipio rural con posesión colectiva de la tierra era la forma primitiva de la sociedad de las Indias hasta Irlanda. Por fin, la estructura de esta sociedad comunista primitiva, ha sido puesta en claro en lo que tiene de

³ Esta frase parece haber pertenecido al proyecto redactado por Moisés Hess, que fué uno de los tres a quienes el Congreso de Londres de 1847, encargara la confección del Manifiesto, siéndole confiada a Marx la redacción definitiva.

típico, por el descubrimiento decisivo de Morgan, que ha hecho conocer la verdadera naturaleza de la “gens” y su lugar en la tribu. Con la disolución de estas comunidades primitivas comenzó la división de la sociedad en clases distintas y, finalmente, antagónicas”.

“La sociedad burguesa moderna, continúa diciendo el Manifiesto, levantada sobre las ruinas de la sociedad feudal no ha abolido los antagonismos de clases, no ha hecho sino sustituir con nuevas clases a las antiguas, con nuevas condiciones de opresión, con nuevas formas de lucha. Sin embargo el carácter distinto de nuestra época, de la época de la burguesía, es haber simplificado los antagonismos de clase. La sociedad se divide cada vez más en dos grandes campos opuestos; en dos clases directamente enemigas: la burguesía y el proletariado”.

Describe el papel revolucionario jugado en la historia por la burguesía:

“Allí donde ha conquistado el poder ha pisoteado las relaciones feudales, patriarcales e idílicas. Todas las ligaduras feudales que ataban al hombre a sus “superiores naturales” las ha quebrantado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre hombre y hombre que el frío interés, el duro pago al contado. Ha ahogado el éxtasis religioso, el entusiasmo caballeresco, el sentimentalismo del pequeño burgués, en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio. Ha sustituido las numerosas libertades, tan dolorosamente conquistadas, con la única e implacable libertad de comercio. En una palabra, en lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, directa, brutal y descarada. La burguesía ha despojado de su aureola a todas las profesiones hasta entonces reputadas de venerables y veneradas. Del médico, del jurisconsulto, del sacerdote, del poeta, del sabio, ha hecho trabajadores asalariados. La burguesía ha descornado el velo de sentimentalidad que encubría las relaciones de familia y las ha reducido a simples relaciones de dinero. La burguesía ha demostrado cómo la brutal manifestación de la fuerza en la Edad Media, tan admirada por la reacción, encuentra su complemento natural en la más lamentable pereza. Es ella la que primero ha probado lo que puede realizar la actividad humana: ha creado maravillas muy superiores a las pirámides egipcias, a los acueductos romanos y a las catedrales góticas, y ha dirigido expediciones superiores a las invasiones y a las Cruzadas. La burguesía no existe sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de trabajo o, lo que es lo mismo, el modo de producción; es decir, todas las relaciones sociales. La persistencia del antiguo modo de

producción era, por el contrario, la primera condición de existencia de todas las clases industriales precedentes. Este cambio continuo de los modos de producción; este incesante derrumbamiento de todo el sistema social; esta agitación y esta inseguridad perpetua distinguen a la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones sociales tradicionales y estereotipadas, con su cortejo de creencias y de ideas admitidas y veneradas, quedan rotas: las que las reemplazan se hacen añejas antes de haber podido cristalizar. Todo lo que era sólido y estable es destruído; todo lo que era sagrado es profanado, y los hombres se ven forzados a considerar sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas con desilusión. Impulsada por la necesidad de mercados siempre nuevos, la burguesía invade el mundo entero. Necesita penetrar por todas partes, establecer en todos los sitios, crear por doquier medios de comunicación”.

“Por el rápido desenvolvimiento de los instrumentos de producción y de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de la civilización hasta las más bárbaras naciones. La baratura de sus productos es la gruesa artillería que derrumba todas las murallas de la China y hace capitular a los salvajes más fanáticamente hostiles a los extranjeros. Bajo pena de muerte, obliga a todas las naciones a adoptar el modo burgués de producción, las constriñe a introducir lo que llama su civilización, es decir, a hacerse burgueses. En una palabra: se forja un mundo a su imagen. La burguesía ha sometido el campo a la ciudad. Ha creado urbes inmensas; ha aumentado prodigiosamente la población de las ciudades a expensas de la de los campos, y así ha sustraído una gran parte de la población al idiotismo de la vida rural. Del mismo modo que ha subordinado el campo a la ciudad, las naciones bárbaras o semibárbaras a las naciones civilizadas, ha subordinado los países agrícolas a los países industriales, el Oriente al Occidente”.

Explica de la siguiente manera como se produjo la revolución social, el pasaje de un régimen jurídico y económico, de un sistema de relaciones de derecho y de relaciones económicas a otro:

“He aquí, pues, lo que nosotros hemos visto: los medios de producción y de cambio, sobre cuya base se ha formado la burguesía, fueron creados en las entrañas de la sociedad feudal. A un cierto grado de desenvolvimiento de dichos medios, las condiciones en que la sociedad feudal producía y cambiaba, toda la organización feudal de la industria y de la manufactura, en una palabra, las relaciones feudales de propiedad, cesaron de corresponder a las fuerzas productivas ya desarrolladas, dificultaban la producción en lugar de acelerarla. Se transformaron

en otras tantas cadenas. Era preciso romper esas cadenas y se rompieron”.

Y agrega:

“A nuestra vista se produce un movimiento análogo. Las condiciones burguesas de producción y de cambio, el régimen burgués de la propiedad, toda esta sociedad burguesa moderna, que ha hecho surgir tan potentes medios de producción y de cambio, semeja al mago que no sabe dominar las potencias infernales que ha evocado. Después de algunas décadas, la historia de la industria y del comercio no es sino la historia de la rebelión de las fuerzas productivas contra las relaciones de propiedad que condicionan la existencia de la burguesía y su dominación.

“Las armas de que se sirvió la burguesía para derribar al feudalismo se vuelven ahora contra ella. Pero la burguesía no ha forjado solamente las armas que deben darle muerte; ha producido también los hombres que manejarán esas armas...

“Así entra en la historia el proletariado, la clase de los obreros modernos que se desarrolla en la misma proporción en que se desenvuelve la burguesía, es decir el capital. El Manifiesto explica la condición histórica de esa clase; su función son una mercancía como cualquier otro artículo de comercio: sufren, por consecuencia, todas las vicisitudes de la competencia, todas las fluctuaciones del mercado”.

Se describen a continuación las vicisitudes y penurias de la vida obrera y los esfuerzos que los proletarios realizan en sus choques permanentes con los intereses del capitalismo. Se llega a la conclusión de que “Los proletarios no pueden apoderarse de las fuerzas productivas sociales sino aboliendo el modo de apropiación que les atañe particularmente, por consecuencia, todo modo de apropiación en vigor hasta nuestros días”.

Tras esto se expone lo que se ha denominado *la concepción catastrófica de Marx*:

“Todas las sociedades anteriores, como hemos visto, han descansado sobre el antagonismo entre clases opresoras y oprimidas. Mas para oprimir a una clase falta al menos poderle garantizar condiciones de existencia que le permitan vivir en la servidumbre. El siervo, en pleno régimen feudal, llegaba a miembro del Municipio, lo mismo que el pechero llegaba a la categoría de burgués bajo el yugo del absolutismo feudal. El obrero moderno, al contrario, lejos de elevarse con el progreso de la industria,

desciende siempre más bajo, por debajo mismo de las condiciones de vida de su propia clase. El trabajador cae en la miseria, y el pauperismo crece más rápidamente todavía que la población y la riqueza”.

La acumulación de la riqueza en manos de particulares y la depauperación del proletariado abren un abismo entre las clases antagónicas que debe conducir al derrumbe de la sociedad burguesa.

“El progreso de la industria, del que la burguesía es agente involuntario y pasivo, sustituye al aislamiento de los obreros, resultante de la competencia, con su unión revolucionaria por medio de la asociación. Así, el desenvolvimiento de la gran industria socava bajo los pies de la burguesía el terreno sobre el cual ha establecido sus sistema de producción y de apropiación. Ante todo produce sus propios sepultureros. Su caída y la victoria del proletariado son igualmente inevitables”.

LA ESENCIA DE UN CRITERIO HISTÓRICO

Después de referirse a las relaciones del concepto comunista con el derecho de propiedad se pasa revista a las acusaciones que se dirigen al comunismo por lo que respecta a la familia, al matrimonio, a la situación de la mujer, a la patria.

De las acusaciones que se le dirigen en nombre de la religión, de la filosofía, de la ideología, dice que no merecen un examen profundo; pero aquí tenemos en extracto la esencia misma del criterio del materialismo histórico:

“¿Hay necesidad de una gran perspicacia para comprender que los conocimientos, las nociones y las concepciones, en una palabra, la conciencia del hombre, cambia en toda modificación sobrevinida en las condiciones de vida, en las relaciones sociales, en la existencia colectiva? ¿Qué demuestra la historia del pensamiento sino que la producción intelectual se transforma con la producción material? Las ideas dominantes en una época no han sido nunca más que las ideas de la clase dominante. Cuando se habla de ideas que revolucionan una sociedad se anuncia solamente el hecho de que en el seno de la vieja sociedad los elementos de una nueva se han formado y la disolución de las viejas ideas marcha a la par con la disolución de las

antiguas relaciones sociales. Cuando el antiguo mundo estaba declinando, las viejas religiones fueron vencidas por la religión cristiana. Cuando en el siglo XVIII las ideas cristianas cedieron su paso a las ideas filosóficas, la sociedad feudal libraba su última batalla con la burguesía, entonces revolucionaria. Las ideas de libertad religiosa y de libertad de conciencia no hicieron sino proclamar el reinado de la libre concurrencia en el dominio del saber.

“Sin duda, se nos dirá, las ideas religiosas, morales, filosóficas, políticas, jurídicas, etc., son modificadas en el curso del desenvolvimiento histórico. Pero la religión, la moral, la filosofía, la política, el derecho, se sostienen siempre a través de estas transformaciones.

“Hay además verdades eternas, tales como la libertad, la justicia, etc., que son comunes a todas las condiciones sociales. Luego si el Comunismo aboliera estas verdades eternas, aboliría la religión y la moral, en lugar de darles una forma nueva, y eso contradiría todo el desenvolvimiento histórico anterior.

“¿A qué se reduce esta objeción? La historia de toda sociedad se resume hasta aquí en los antagonismos de las clases, antagonismos que han revestido formas diversas en las diferentes épocas.

“Pero cualquiera que haya sido la forma revestida por estos antagonismos, la explotación de una parte de la sociedad por la otra, es un hecho común a todos los siglos anteriores. Por consiguiente, no tiene nada de asombroso que la conciencia social de todas las edades, a despecho de toda divergencia y de toda diversidad, se haya siempre movido dentro de ciertas formas comunes: formas de conciencia que no se disolverán completamente sino con la definitiva desaparición del antagonismo de clases”.

Y cierra el capítulo el programa de medidas preconizadas para cuando se cumpla la primera etapa de la revolución obrera: “La constitución del proletariado en clase dominante, la conquista de la democracia”. Esa parte había envejecido en vida de Marx. Éste y Engels manifestaron, en efecto, en el prólogo de una edición alemana fechada el 24 de junio de 1872, que “habría que alterar algunos detalles”. “La aplicación práctica —agregan— de los principios, según reconoce el mismo Manifiesto, dependerá siempre, y en todo lugar, de determinadas circunstancias históricas. Por esta razón no concedemos ninguna importancia excepcional a las medidas revolucionarias

propuestas al final del capítulo II. Ese pasaje debería hoy ser modificado en su mayor parte. Los inmensos progresos paralelos realizados por la clase obrera organizada en partido; las enseñanzas prácticas de la revolución de febrero, y muy principalmente de la Commune, en la que por primera vez y durante dos meses tuvo el proletariado en sus manos el poder político, hacen anti-cuado más de un pasaje de ese programa" (CARLOS MARX y F. ENGELS, *Londres 24 de julio de 1872, Prefacio*).

Por lo demás, el Manifiesto contiene, en síntesis, la doctrina materialista de la historia con la teoría de la lucha de clases que la integra como resorte vivo de la evolución social. Eso es, precisamente, lo que le asigna el carácter de documento básico y punto de partida de una concepción científica del socialismo, que pasa a apoyarse como movimiento y acción, en el conocimiento de las leyes y factores de la historia, y en vez de forjarse planes ideales de justicia y armonía humanas a base de lógica abstracta o de vuelos de la fantasía, se sabe producto de la evolución histórica, a la que permanece vinculado, lo mismo en su condición de efecto que en su misión de causa.

En el Prefacio de una edición del Manifiesto publicada a raíz del fallecimiento de Marx, Engels, que firma solo ese prólogo, sintetiza el contenido esencial del vigoroso documento en los siguientes términos:

"La idea fundamental que encierra el Manifiesto es que la producción económica y la diferenciación social entre los hombres, que en una época dada de la historia, surge necesariamente de aquélla, constituyen la base de la historia política e intelectual de esa misma época; es, además, que a contar de la desaparición de la antigua propiedad común del suelo, la historia entera ha sido una historia de lucha de clases, de lucha entre clases explotadas y explotadoras, dirigidas y directoras, cualquiera que fuese el grado de progreso social alcanzado por unas y otras; es finalmente, que esta lucha hállase al presente en una fase en que la clase explotada y oprimida (el proletariado) no puede emanciparse de la clase explotadora y opresiva (la burguesía), sin emancipar de una vez para siempre a la sociedad entera de toda explotación, de toda opresión y de toda lucha de clases. Esta idea fundamental es única y exclusivamente de Marx".

En este punto añade una nota que dice así:

"Esta idea, en mi opinión, impondrá a la ciencia de la historia igual progreso que la teoría darwiniana determinó en la historia natural. Marx y yo nos había aproximado mucho al concepto expuesto, con bastante anterioridad al año 1845. Mi libro sobre "La situación de las clases trabajadoras en Inglaterra", demuestra hasta donde había llegado mi pensamiento en ese sentido. Pero cuando volví a ver a Marx en Bruselas, en la primavera de 1845, ya había madurado en él la idea que él expuso en términos tan claros como los del resumen precedente" (F. ENGELS, *Londres, 28 de junio de 1883*).

¿Por qué se denominó Comunista ese Manifiesto que venía a proporcionar una doctrina hecha suya, desde 1837 por todo el Socialismo continental?

En otro Prefacio, el de la edición alemana de 1890, Engels da la explicación:

"En la fecha de su aparición —dice— no nos hubiéramos atrevido a llamarle Manifiesto Socialista. Llamábanse socialistas en 1847 dos grandes grupos políticos. Uno, el de los partidarios de los diferentes sistemas utópicos, y con especialidad, los Owenistas de Inglaterra y los Fourieristas de Francia, que constituían entonces dos sectas atrofiadas y condenadas a desaparecer. Otro, el de los curanderos sociales de toda clase, los inventores y especuladores de panaceas, los arbitristas y politicastro de todo linaje, que pretendían remediar la enfermedad social sin menoscabar por nada del mundo el capital y sus rentas...

"En esa época, los obreros que estaban convencidos de la insuficiencia de las revoluciones puramente políticas y que deseaban una alteración hondísima en todo el orden social, se denominaban *comunistas*. Su comunismo confuso, instintivo, era algún tanto grosero.

.....
 "Y como desde un principio declaramos nosotros resueltamente que "la emancipación de los trabajadores debía ser obra de los trabajadores mismos", no pudimos dudar un momento acerca del nombre que habíamos de adoptar" (F. ENGELS, *Prefacio, Londres 1º de mayo de 1890*).

Más adelante se sintió la necesidad de dejar de lado, por parte de las fuerzas auténticas del movimiento socialista moderno, esa denominación de "comunismo" que se prestaba a tantas confusiones. Y surgió en Francia la denominación de *colectivismo* para distinguir el Socialis-

mo Científico del *socialismo* a que se refiere Engels, y del *comunismo* utópico y visionario.

Pero el título del Manifiesto no podía cambiarse, a pesar de haber llegado a ser el punto de partida de las Declaraciones de Principios y Programas de las organizaciones de la Democracia Social en todo el mundo civilizado. Y hoy coincide, para nueva confusión, con la denominación de una de las que fuera rama de la Democracia Social, que para afirmar del modo más categórico su adhesión al marxismo del Manifiesto, resolvió llamarse Partido Comunista, sin renunciar, por cierto, a proclamarse único y verdadero realizador del Socialismo, aunque sea sin "comunismo" todavía.

EL CUERPO VIVO DE LA IDEA SOCIALISTA: EL PROLETARIADO

Un comentarista del Manifiesto Comunista, Carlos Andler, opina que "todo el esfuerzo crítico de la doctrina marxista consiste en explicar la existencia del proletariado". Porque una vez explicado este hecho preciso se deducen de él, sin esfuerzo, consecuencias que tocan el desequilibrio actual y la manera de establecer el equilibrio social futuro (C. ANDLER, *Le Manifeste Communiste*. París, tomo II, pág. 63).

Es sin duda en el Manifiesto donde por primera vez se hace resaltar y se estudia el papel del proletariado como factor de la más grandes transformaciones históricas. Allí aparece descrita y expuesta, con mucha profundidad de análisis, la relación orgánica que existe entre el proletariado y el socialismo.

"Como toda nueva teoría —afirma Engels— el Socialismo hay que referirlo de una manera inmediata a los principios elaborados en el momento de su aparición; mas la raíz, la fuente real del Socialismo estaba en las condiciones económicas". (*Anti Duhring*. Trad. de J. MONTENEGRO Y MONTES, pág. 18.)

Ello es así no sólo porque, según el conocido concepto del propio Engels "el conjunto de ideas que representa el Socialismo es sólo reflejo en la inteligencia, por un lado, de la lucha de clases que existe entre los poseedores y los desposeídos, entre los burgueses y los asalariados, y por otro, la anarquía que reina en la producción" (ídem.); sino porque son esas condiciones la matriz donde se ha generado el elemento que sirve de sustancia activa, de agente primordial y conductor militante de dicho sistema ideológico.

Ya hemos dicho que "el fundamento histórico, la primera razón de ser entrañable y orgánica, la causa biológica", y la fuerza en que, sobre todo, reside la acción

social del Socialismo de los tiempos modernos, es el proletariado.

Nadie ignora que la palabra proletariado viene del latín. *Proletari* (de *proles*) se llamaba en el derecho romano a los descendientes que no recibían bienes por herencia, y sólo gozaban de derechos civiles por descender de un verdadero romano, siendo sus derechos políticos menores que los de su hermano favorecido por testamento paterno con la calidad de *assiduus*, es decir, de heredero del padre.

En el medio agrícola romano la situación de los proletarios no podía menos de ser difícil, sobre todo porque siendo hijos de agricultores estaban acostumbrados a trabajos exclusivamente rurales, y por consiguiente si eran desheredados en favor de sus hermanos y debían abandonar las tierras de sus padres “perdían al mismo tiempo bienes, trabajo y rentas, quedándoles sólo la posibilidad de entrar al servicio de extraños como siervos políticamente libres o como clientes” (LEÓN BLOCH, *Luchas sociales en la antigua Roma*, Ed. Claridad, pág. 53).

Como dice ese autor, en ambos casos los proletarios tenían todos los motivos para quejarse amargamente de su mala suerte, tanto más cuanto que veían a sus hermanos más felices que ellos dueños absolutos de la heredad paterna.

Pero cabe llamar asimismo proletarios a los esclavos, aplicando el término con la acepción actualmente empleada, como lo hacen algunos historiadores, principalmente Mommsen, que los titula *proletarios serviles* distinguiéndolos de los proletarios que no han caído en la esclavitud, y que se denominarían proletarios libres. A unos y a otros se les ve agitarse en algunas ocasiones pugnando por romper el yugo que los abrumba o por mejorar en cierto grado su suerte social. Cuando son los esclavos los que se rebelan asistimos a los primeros conflictos entre el trabajo y el capital (TH. MOMMSEN, *Histoire Romaine*, pág. 179).

En cuanto a la acción de los proletarios libres en el terreno de esas agitaciones, ella se efectúa en el plano

de las luchas políticas y de las relaciones del pueblo y la plebe con los poderes públicos, donde ese proletariado, en gran parte compuesto por hombres sin ocupación ni oficio, constituye un elemento que si bien sigue y apoya por el móvil de su más claro interés a los Gracos, que lo benefician con la ley agraria y el reparto gratuito de trigo, se halla a merced de las maniobras de quienes se proponen burlarlo, y se esteriliza, como fuerza de renovación social, sumiéndose cada vez más en la corrupción, la venalidad, el ocio y la inconsciencia.

Refiriéndose a la etimología del vocablo, León Bloch admite que la explicación de que la palabra *proletarii* significa productores de hijos (vale decir que no pueden servir al Estado más que por la procreación y no con impuestos de bienes y sangre) es una broma. “En un pueblo campesino el que no posee nada no está tampoco en condiciones de procrear” (Obra cit., pág. 53).

Pero esa acepción, que puede constituir una broma tratándose del ciudadano romano desposeído, señala, en cambio, una condición histórica característica del proletariado moderno que en medio de las peculiaridades del industrialismo capitalista se distingue por ser un productor de mercancías, pero sobre todo de la mercancía “fuerza de trabajo” y un reproductor de dicha fuerza al renovarla en sí mismo y al transmitirla a su prole.

Proletarios hubo siempre, en todas las épocas y en todos los países del mundo, en cierto sentido, en el sentido de pobres o de productores pobres. Pero la palabra adquiere su verdadero sentido social y económico cuando el trabajador queda enclavado en la situación de un productor no sólo de mercancías sino también de prole.

FUNCIÓN SOCIAL DE LA PROLE DEL OBRERO

En el régimen del asalariado la prole llena una función importantísima para los destinos del capitalismo, de la sociedad capitalista. El capitalista, que tiende a pagar lo menos que puede por el trabajo de sus asalariados,

suele verse obligado en los medios de intenso industrialismo a pagar no sólo lo que el obrero necesita para vivir, sino asimismo para reproducirse. Y al concederle al obrero la posibilidad de multiplicarse, renueva el depósito de energía humana a que debe recurrir incesantemente.

En el régimen de la libre concurrencia no sólo compiten los productos entre sí, vendiéndose, a igualdad de condiciones, los más baratos, sino también los productores, que cuando superabundan se excluyen unos a otros del trabajo abatiendo el precio de su fuerza productora. Al reproducirse, pues, los proletarios en la era del industrialismo capitalista, se mantiene, o acrece sus efectivos, el que Marx llamara "ejército de reserva del capital", con el cual éste libra sus batallas contra las naturales aspiraciones de los asalariados a elevar el precio de la mano de obra.

Es, precisamente, el interés del capitalismo en la multiplicación de los trabajadores una de las premisas ciertas en que se funda la famosa teoría de los salarios de Ricardo y Turgot de la cual volveremos a hablar y que Lasalle popularizó con el nombre de ley de bronce, y que no es en realidad una ley inquebrantable sino una tendencia, que puede contrarrestarse con éxito, sobre todo por obra de la organización sindical y política de los trabajadores, pero que prepondera en cuanto se deja al capitalismo desenvolverse sin trabas sus tendencias íntimas y espontáneas.

Si el patrono paga menos de lo que el obrero necesita para su elementalísima subsistencia, no hay quien se avenga a trabajar o quien pueda hacerlo con cierta eficacia; y si el salario es tan exiguo que le impide al trabajador —como ocurre en nuestros campos dedicados a la ganadería latifundiaria— multiplicarse y formar una familia, la mano de obra en el campo industrial y fabril se vuelve escasa, y esto la encarece por aquello de que "cuando dos obreros corren tras un patrón, el salario baja; cuando dos patronos corren tras un obrero, el salario sube". Pero he ahí que el mejoramiento del salario no tarde en traducirse en afluencia de obreros, en parte porque aumenta

la población asalariada, en parte porque el oficio mejor remunerado atrae a cuantos son capaces de ejercerlo o de adquirir la capacidad correspondiente.

Sin embargo de las objeciones a que da lugar el sentido fatalista que ha querido imprimirse a la teoría citada, no puede negársele el mérito de hacer resaltar que el proletariado moderno tiene para el capitalista que lo emplea una condición altamente apreciable como productor de hijos y que la prole cuenta mucho en la suerte del proletariado con relación a las posibilidades económicas del capitalista.

Desde ese punto de vista ese proletariado guarda más analogía con el esclavo —el "proletario servil" de Mommsen— que con el verdadero proletariado romano, el propiamente dicho, porque si a éste su existencia libre pero pobre le impedía formar una familia y tener hijos, en cambio el proletario moderno encuentra la manera de cumplir con esa especie de inconsciente misión económica que el mismo régimen de explotación consiente con el menor gasto posible, porque sirve a sus fines inmediatos, como el amo del esclavo o del siervo cuando necesitaba aumentar su capital humano, le facilitaba o le imponía la procreación.

El capitalista actual para contar con su seguro aumento de personal activo, no necesitaba como los señores rusos de la época de la servidumbre recurrir a los procedimientos bárbaros y despiadados que describe Kropotkin en sus memorias, que no le están permitidos por las leyes ni por las costumbres.

Debe advertirse que el señor de esclavos o siervos no tenía interés en su procreación sino en la medida en que los necesitaba para sí y su inmediato provecho, o le eran realmente útiles, porque más allá de ese límite se volvían una carga para él o dejaban de serle provechosos. Esa fué la causa de muchas de esas liberaciones de esclavos a que los señores espontáneamente se entregaban en ciertas épocas de la historia romana.

En cambio, el capitalista puede contemplar complacido el aumento de la procreación proletaria, porque él no

debe alimentar a los chicos de los asalariados, y le basta con pagarles a éstos lo indispensable a esa alimentación para que ellos cumplan con el bíblico "creced y multiplicaos".

Nada revela con tanta claridad la importancia de la prole del obrero para el capitalismo como el uso que de ella empezó a hacerse en las manufacturas y fábricas modernas cuando se implantaron los nuevos elementos y métodos de trabajo que trajo consigo la llamada revolución industrial. El consejo dado por el Ministro Pitt a los industriales ingleses, durante las guerras napoleónicas, de que echasen mano de los niños para sustituir en los talleres a los hombres ausentes, fué seguido con tal espíritu de aprovechamiento, que en adelante los niños serían empleados más que para suplir la falta de los padres, para excluirlos. Y el resultado de ello habría de ser la rebaja de los salarios.

Se explica, pues, que en presencia de tan sombríos fenómenos de la vida económica, surgiese la teoría de Ricardo, y que más tarde otro gran economista inglés Stuart Mill, propusiera inducir a los proletarios a no procrear, dando origen a lo que habría de denominarse el neomalthusianismo, para que el ejército de reserva del capital no aumentase, y se pusiese coto y remedio a la desocupación de las masas por el camino biológico de su reducción numérica mediante precauciones genésicas.

PRELIMINARES DEL CAPITALISMO

El proletario de la era capitalista se define como un trabajador asalariado. Este calificativo, "asalariado", expresa por sí solo una condición específica del proletario actual: la de hallarse en condiciones de entregar su trabajo a quien lo requiera.

En la era de la esclavitud hay también asalariados. Junto al trabajo servil medra en condiciones por lo gene-

ral deplorables un trabajo libre, que en Grecia¹ y Roma llega a constituir asociaciones fraternales de precaria existencia como las *erignias* y las *confraternitates*.

El trabajador suelto, que trabaja a jornal, existe en todos los estadios de la evolución económica. En la misma era de las corporaciones, dentro de las cuales el *compagnon* no es sino el asalariado ascendiente del contemporáneo, hasta por haber creado con sus *compagnones* los antecedentes más cercanos y directos de las actuales sociedades gremiales de trabajadores, abundan los jornaleros ajenos a toda corporación y por consiguiente librados a su propia suerte.

Pero en la era capitalista ese trabajador libre, sin trabas para ir a ofrecerse donde pudiera y por cualquier jornal o salario, que antes era la excepción, pasa a ser la regla, la forma común de entablar relaciones entre el productor y el empresario. El capitalismo necesita esa clase de productores. Es sobre ella que basa su capacidad de acción y sobre ella desarrolla sus posibilidades y su poderío.

"Los primeros capitalistas, dice Engels, encontraron dispuesta la forma del asalariado, como hemos dicho, pero como excepción, como ocupación accesoria, como auxilio, como cosa que pasa sin detenerse. El trabajador rural que iba de tiempo en tiempo a locarse por la jornada, tenía algunas fanegas de tierra suyas de las cuales podía vivir en rigor. Las ordenanzas de los gremios velaban porque el compañero de hoy fuese el maestro de mañana; pero desde que los medios de producción, hechos sociales, se concentraron en manos de los capitalistas, todo cambió. Instrumento de producción, y producto del pequeño productor, aislado, perdiendo poco a poco todo su valor, y no le quedó otro recurso que ir a pedir un salario al capitalista. El trabajo asalariado, que no era sino la excepción y una ayuda, fué la regla y la forma fundamental de la producción entera; primero ocupación accesoria, fué luego la actividad exclusiva del trabajador. El salario temporal se transforma en salario de por vida. La muchedumbre de trabajadores asalariados, durante toda la vida, se acre-

¹ En Grecia la importancia económica del trabajo libre fué, según modernos historiadores, más importante que la de la esclavitud, porque la industria estaba casi toda ella a cargo de artesanos libres.

ció todavía en proporciones colosales al mismo tiempo, por el derrumbamiento del régimen feudal, la disolución de los vínculos del vasallaje, la expulsión de los campesinos de sus tenencias, etc. La escisión se había cumplido entre los medios de producción, concentrados en manos de los capitalistas, y los productores, reducidos a no poseer nada más que su fuerza de trabajo" (ENGELS. *Anti-Duhring*, págs. 368-369).

Hay un momento del régimen corporativo, del período que Bücher llamó de "la economía urbana", en que en el pequeño taller del artesano, quien personifica lo que otros llaman "la economía artesana individual" y que lleva por sí mismo los efectos que elabora, al mercado cercano y reducido, aparece el *mercader*, el personaje que adquiere la producción para conducirla a mercados hasta los cuales el pequeño artesano no puede llegar. Con ese personaje hace su entrada en la historia el capitalismo comercial que es el padre, con el capitalismo usurario —al decir de Pokrovski— de todo capitalismo en general. Mejor dicho, ella viene traída de su mano, que le abre las puertas del mundo industrial y financiero.

Ese personaje, en efecto, revoluciona los medios del trabajo. Es, a su vez, un producto de los hechos sociales que determinaron la ampliación y la multiplicación de los mercados, y que extendieron la clientela por la región, primero, luego por diversas regiones, y al fin hasta más allá del límite de los continentes. Las nuevas vías de comunicación, los medios del transporte, los progresos de la navegación, el crecimiento de las poblaciones, las exigencias mayores de la vida en ciclos de enriquecimiento, fueron volviendo insuficiente el sistema de producción a base de la industria a domicilio, en el pequeño taller, que era al mismo tiempo la célula originaria del movimiento mercantil.

El *mercader*, intermediario que dispone de capitales de dinero para comprar productos y trasladarlos a larga distancia, toma a su cargo la tarea de poner en consonancia el taller corporativo con las nuevas exigencias históricas, y el *mercader* compra lo que el taller produce. Acrecienta con sus demandas la producción del taller, que se agranda y reúne a mayor número de obrero. Comienza

a producirse ateniéndose a las condiciones que el *mercader* establece de acuerdo con los gustos y los requisitos de los mercados que sirve.

Para mejor cumplir con las exigencias del negocio y desarrollo en mayor escala, facilita la materia prima, que el maestro no puede comprar en cantidades tan ingentes. Su influencia sobre la marcha y el destino del taller crece hasta tornarse despótica.

En las corporaciones el *mercader* adquiere también, y por lo mismo, una influencia preponderante. Los capitales mercantiles se hacen dueños de las primeras máquinas y se incorporan al taller primitivo y concluyen por hacerlo saltar en pedazos, como dice Marx, abatiendo sus estrechos muros y trastornando sus costumbres tradicionales. Se decreta así el fin de las corporaciones.

Sobre el impulso de los nuevos elementos de producción, el capitalismo se adueña del campo social y lo amolda a sus ambiciones crecientes. Las ambiciones de un sistema económico son sus necesidades históricas, porque son fatalidades de su ser esencial.

Las nuevas máquinas con las nuevas fuerzas de propulsión que las ponen en juego, abren la vía de las grandes fábricas, de los vastos talleres, de las poderosas usinas, cuya existencia se vincula a la presencia de grandes masas obreras, de multitudes de operarios sobre cuya suerte gravita el peso de esa formidable fuerza económica, el capital, que requiere servirse de ellos en máxima escala, al ritmo vertiginoso de las maquinarias incansables, a cuyo pie se renuevan sin tregua los servidores de uno y otro sexo y de toda edad.

Tras el "*mercader*" aparece, como su sombra, el proletariado moderno. Aquél transforma el artesano en proletario, reduciéndolo en su taller a un asalariado suyo primero, y desalojándolo luego del taller transformado en la fábrica moderna, ante la cual el "*mercader*" se transfigura a su vez en fabricante o continúa diversificado en un agente de la producción y de la distribución, o en un simple intermediario a veces de relativa utilidad, o del todo inútil y gravoso.

Al servicio de unos y otros poseedores y agentes del capital, el proletariado se extiende y crece, al decir de W. Sombart, como la sombra de todo el sistema capitalista. Pero esa sombra es, según dice Engels, el contrario que la burguesía capitalista lleva en su seno (F. ENGELS, obra cit., pág. 18).

Como lo afirma Werner Sombart, el capitalismo no puede existir, no puede desenvolverse sin producir el proletariado. Porque la producción capitalista se distingue de todos los otros modos de producción en que los dos factores necesarios de la misma están representados por dos clases socialmente diferenciadas, que deben necesariamente cooperar en vista del proceso productivo (W. SOMBART, *Le Socialisme et le Mouvement Social*, pág. 7).

El error de ese historiador del capitalismo consiste en atribuir a una libre convención, a un "contrato de salario libremente consentido", la unión que se opera entre ambas clases a los efectos del proceso de la producción. Es evidente que se trata de una cooperación forzada, de una asociación en la que el obrero suele consentir obligado por las necesidades, elemento subjetivo que se sustituye al elemento objetivo de la voluntad de un amo y permite transformar en un contrato lícito la norma de sujeción jurídica del obrero al empresario. Ello, naturalmente, sin negar la concurrencia de diversos factores que tienden a que ese contrato se realice con la mayor libertad posible dentro de esa situación fundamental que hace del asalariado un hombre obligado, para no morir de hambre, a trabajar al servicio de una empresa, que puede por lo general prescindir de su concurso, aisladamente, sin mayor riesgo para su salud económica.

Sobre lo que representa la cooperación en la producción capitalista nada es tan ilustrativo como el capítulo XI tomo I de "El Capital" de Carlos Marx, donde advierte que:

"La producción capitalista sólo principia en realidad donde el mismo capital individual emplea simultáneamente un mayor número de obreros y el proceso de trabajo, ensanchando su esfera, de productos en mayor escala cuantitativa".

Por su parte Sombart resumiendo conceptos de Marx y Engels, dice:

"El modo de producir capitalista no puede existir ni puede desenvolverse si tropas de obreros sin propiedad no se reúnen bajo el comando de uno solo en las grandes empresas; él supone necesariamente la separación de la sociedad en dos clases: aquella que detenta los medios de producción y aquella que detenta el factor personal de la producción".

LOS RASGOS DE UNA CLASE

Nos corresponde analizar los caracteres de esta última clase ya que ella puede ser considerada como el cuerpo vivo del socialismo contemporáneo, en cuanto movimiento ideológico y político que recoge las palpitaciones del proletariado y vive con él, por él y para él.

Interesa observarlo en las manifestaciones de su vida de producción y en las vicisitudes de su existencia fecunda; pero interesa asimismo estudiarlo en sus reacciones espirituales ante las condiciones de su contienda permanente por la conquista del pan o del bienestar.

Ese estudio se inicia con el Manifiesto de Marx y Engels.

"La burguesía, se lee allí, no sólo ha forjado las armas a que ha de sucumbir, sino que, además, ha engendrado los hombres que han de manejarlas; estos hombres son los obreros modernos, los proletarios.

"A medida que crece la burguesía, es decir, el capital, aumenta también el proletariado, es decir, esa clase de obreros modernos que sólo tienen medios de vida cuando encuentran trabajo, y sólo lo encuentran a condición de que su labor acreciente el capital. Estos obreros se ven reducidos a venderse a sí mismos individualmente. Son una mercancía, un artículo de comercio como cualquier otro, y sufren, como mercancías, todas las alternativas de la concurrencia, todas las oscilaciones del mercado.

.....
 "La industria moderna ha reemplazado al pequeño taller del maestro-artesano con la gran fábrica del capitalista industrial. Millones de trabajadores amontonados en la fábrica, viven en ella organizados militarmente. Son simples soldados de la industria, en la que existe una jerarquía completa de diversos jefes atentos a su vigilancia. No basta que sean los siervos de la clase bur-

guesa, del Estado burgués. Todos los días, y a toda hora, están sometidos, esclavizados a la máquina, al inspector y, sobre todo, al mismo fabricante burgués. Tiranía tanto más mezquina, más odiosa y más desesperante cuanto que proclama abiertamente el lucro por su único fin.

.....
 "Las clases medias de otro tiempo, los pequeños industriales, los comerciantes y colonos, los artesanos y labradores, se precipitan en el proletariado. Su reducido capital no les permite resistir la lucha con la gran industria y sucumben en la concurrencia con los grandes capitalistas; en otros casos su habilidad técnica sufre una depreciación insostenible frente a los nuevos métodos de producción. Así el proletariado recluta sus individuos en todas las clases de la población.

"Pero el progreso de la industria no hace sino aumentar el número de proletarios. Aglomérase el proletario en masas más compactas, y su fuerza acrece con el sentimiento de su unión. Las diferencias de sus intereses y de su género de vida se nivelan pronto en las diversas categorías del proletariado mismo, a medida que la maquinaria destruye las diferencias en el género de trabajo y reduce el salario a un nivel de igual modicidad.

.....
 "Y toda lucha de clases es una lucha política. La unión de los burgueses de la Edad Media, que sólo disponían de caminos vecinales, tardó en hacerse varios siglos; los proletarios realizan hoy la suya, gracias a los caminos de hierro, en unos cuantos años.

"Sin embargo, esta organización, que da origen a una clase proletaria y, por consecuencia, a un partido político obrero, es frecuentemente destruida por la competencia de los obreros mismos. Pero resurge siempre más fuerte, más compacta, más poderosa.

.....
 "De todas las clases que hoy luchan contra la burguesía, es el proletariado la única clase verdaderamente revolucionaria. Las demás clases perecen ante la gran industria; el proletariado surge de ella como su natural e indeclinable consecuencia".

Luego nos encontramos con una afirmación que ha sido objeto de fundados reparos, al menos en los tiempos posteriores a la época en que el Manifiesto fué escrito:

"Los proletarios no tienen nada que salvar, puesto que nada les pertenece".

Es el prelude de una de las frases finales del Manifiesto:

"Los proletarios no tienen que perder más que sus cadenas".

No en vano ha pasado un siglo desde que Marx y Engels escribieron esas rudas palabras. Hoy los proletarios en los países más adelantados pueden perder cosas cuyo valor vinieron a poner de relieve las bárbaras negaciones políticas que las suprimieron de golpe, y en algunas partes, con brutalidad inaudita.

Los proletarios de la época de Marx y Engels no poseían la más mínima seguridad de existencia económica, como observa el fervoroso marxista Carlos Rennier:

"El seguro social —agrega— hizo su aparición unos años más tarde en el imperio alemán, y progresó lentamente, mientras que en Inglaterra sólo a comienzos de este siglo pudo infiltrarse. Hoy, en las naciones principales, el seguro social es una realidad, aunque no indiscutida todavía... La afirmación de que el proletariado no puede perder más que sus cadenas es un error cuya magnitud puede medirse pensando en lo que ha perdido el proletariado de Italia con la implantación del fascismo". (CARLOS RENNIER, *Marxismo y Anti-marxismo*. Edit. El Sol, Montevideo, págs. 26 y 27.)

Luego el nazismo hizo perder igualmente al proletariado alemán cosas que no eran por cierto cadenas, para arrojarlo en cambio a una esclavitud más afrentosa que la opresión del simple régimen capitalista. Y no sólo derechos civiles, libertades individuales y seguridad personal, sino la propia vida perdieron millones de proletarios en una hecatombe monstruosa desatada por la vesanía bélica de los totalitarismos agresores.

Sólo como frase retórica, de una exageración reñida con los hechos actuales, podrían repetirse esas palabras que en el Manifiesto de 1848 tenían aún una lógica aplicación.

Encontramos sobre el tema de la acción del proletariado los siguientes fragmentos ilustrativos:

"Todos los movimientos sociales realizados hasta el presente han sido obra de minorías o en provecho de minorías. El movimiento del proletariado es, por el contrario, el movimiento ca-

pontáneo de la inmensa mayoría en beneficio de la inmensa mayoría. Cuando el proletariado, capa inferior de la sociedad presente, se levante, todas las demás capas superiores, que forman la sociedad moderna, serán destruidas forzosa e inevitablemente por la explosión de ese levantamiento.

“La lucha del proletariado contra la burguesía no es en el fondo, pero sí lo será en la forma, una lucha nacional. Parece indudable que el proletariado de cada país ha de arrollar, ante todo, su propia burguesía”.

LA CUESTIÓN DE LA PATRIA

Sobre la cuestión de la patria subrayamos una afirmación relacionada con la que más arriba comentamos, y que ha dado motivo a encontradas interpretaciones: “Los obreros no tienen patria”. Aunque menos desplazadas por los hechos, también ella —que ya había estado en los labios del patriota Saint-Just, refiriéndose a los pobres de Francia— se torna de todo punto inexacta cuando no se la interpreta en su verdadero sentido.

Ella no quiere decir “los obreros no deben tener patria”, como algunos pretenderían. Ella consigna un hecho que era comprobable, para millones de proletarios y desposeídos, años atrás y que hoy todavía, sin negar los cambios operados en materia de relaciones del obrero con la patria efectiva, sigue ocurriendo en medios atrasados para muchas víctimas de formas inhumanas de explotación.

“No se les puede privar de lo que no tienen”, añade el Manifiesto. Y en seguida aclara la verdadera situación del obrero con respecto a la patria en el mundo capitalista.

“Es indudable que el proletariado debe, ante todo, conquistar el poder político, erigirse en clase nacional soberana, y constituirse él mismo en nación; y en este sentido está aún ligado a una nacionalidad”.

Agrega —eso sí— que no lo está como la burguesía.

“El desarrollo de la misma burguesía —continúa el Manifiesto—, el libre-cambio, la universalización del mercado, la uniformidad de la producción industrial y de las condiciones de existencia que suponen, borran ya por momentos las fronteras y los antagonismos internacionales.

“La supremacía del proletariado hará que desaparezcan totalmente, y la acción combinada del proletariado, al menos el de los países civilizados, es una de las primeras condiciones de su emancipación.

“A medida que se suprima la explotación del hombre por el hombre, se abolirá también la explotación de las naciones por las naciones.

“La hostilidad de las naciones entre sí desaparecerá al mismo tiempo que el antagonismo de clases dentro de cada nación”.

Hay allí un vaticinio cierto y una aspiración que ningún socialista deja de compartir, pero de ello no se deduce la desaparición de las naciones y de las patrias, sino su evolución hacia estados de armonía internacional hasta llegar a la supresión de las fronteras en el sentido en que hoy las “borra ya por momentos el librecambio, la universalización del mercado, etc.”.

Es sin duda un bello ideal el de un mundo que sea políticamente patria única de todos los hombres de la tierra. Pero el internacionalismo obrero se apoya entretanto en las naciones, y no cree que para hermanarlas y unir las se deban abatir ante todo las fronteras que las separan y desentenderse de los problemas planteados por la existencia propia de cada nación y por su derecho a la autonomía como pueblo que necesita un territorio y un inviolable hogar colectivo.

Sabe que lo conducente y necesario a ese fin de confraternización internacional es hacer evolucionar las patrias hacia formas sociales y políticas, hacia condiciones de vida y dirección interna que excluyan todo sentimiento de hostilidad para los otros pueblos y las impulse, en cambio, a vivir en paz y concordia con todos ellos, mostrándose hospitalarios para todos y despojados de toda ambición de dominio y poderío incompatibles con los derechos de las otras naciones.

Bajo el signo del internacionalismo socialista se cumplirá esa evolución, porque no puede negarse que “a medida que se suprima la explotación del hombre por el hombre, se abolirá también la explotación de las naciones por las naciones”; y porque “la hostilidad de las nacio-

nes entre sí desaparecerá al mismo tiempo que el antagonismo de clases dentro de cada nación”.

La existencia en la actualidad de una nación sin clase capitalista, que a causa de los conflictos internacionales que no ha podido eludir ha debido exaltar el patriotismo y reforzar las bases morales y tradicionales de la patria en los sentimientos del pueblo, demuestra que el problema de la defensa nacional no es —como había dado en decir algún extremismo obrero— un problema superado del que los trabajadores puedan desentenderse mientras no se eliminen de raíz los factores de rivalidad internacional. Esto sin descartar, naturalmente, que se trata de un problema que el Socialismo puede siempre encarar con un espíritu distinto del estrecho o falso patriotismo capitalista o militarista.

EL GOBIERNO DEL PROLETARIADO

En otro pasaje muy citado, el Manifiesto expresa que:

“...el progreso de la industria, del cual la burguesía ha venido a ser involuntario agente, en vez de mantener el aislamiento de los obreros por la competencia, ha causado su unión revolucionaria por la asociación. Así el desarrollo mismo de la gran industria destruye los propios fundamentos del régimen de producción y de distribución de la riqueza en que se apoya la burguesía, que, como hemos visto, engendra, ante todo, a sus propios sepultureros. La ruina de la burguesía y la victoria del proletariado son igualmente inevitables”.

¿Qué caracteres asumirá el triunfo de los trabajadores?

“Ya hemos expresado —léese en el Manifiesto— que el primer acto de la clase obrera será constituir al proletariado en clase dominante, conquistar el régimen democrático”.

Un concepto se impone en seguida a nuestra consideración. La conquista del régimen democrático sólo será un hecho para la clase obrera cuando el proletariado se constituya en clase dominante. Con la ascensión del proletariado al poder se producirá el advenimiento del régimen democrático.

Se trata, pues, del verdadero gobierno de la mayoría. La clase que constituye la mayoría de la nación habrá ascendido a la dirección y gobierno de la sociedad.

Es importante subrayarlo porque más adelante veremos que algunos interpretan el texto de Marx y Engels como la consagración del asalto al poder por una fracción de la clase trabajadora, el “proletariado propiamente dicho”, el sector de los obreros industriales y urbanos.

Por el contrario, si es la mayoría la que ha de realizar “el movimiento del proletariado, movimiento espontáneo de la inmensa mayoría en beneficio de la inmensa mayoría” —como dice el Manifiesto—, puede concebirse que en las naciones políticamente adelantadas, en que se respetan los derechos democráticos y los partidos obreros consiguen desenvolver toda su potencialidad de acción política en el terreno pacífico de la legalidad, la ascensión del proletariado al poder se efectúe pacíficamente.

Por eso Marx ha podido decir, sin contradecirse, en una declaración formulada en La Haya en 1872 y publicada en el “Likhstaat” de Leipzig el 2 de octubre de ese año y “La Liberté” de Bruselas el 15 de setiembre, lo que sigue:

“Sabemos que se deben tener en cuenta las instituciones, las costumbres y las tradiciones de los diferentes países y no negamos que haya países como América —y si conociera mejor vuestras instituciones agregaría, quizá Holanda— donde los trabajadores pueden alcanzar sus fines por las vías pacíficas”.

Bien es verdad que agrega: “Este no es el caso para todos los países”, pero no se pretende que Marx haya renunciado a la idea de que la clase obrera debe recurrir a la fuerza para imponer sus derechos desconocidos allí donde no le queda sino esa vía.

Engels opina del mismo modo en un escrito del 29 de junio de 1891, donde afirma:

“Se puede concebir que la antigua sociedad pueda transformarse fácilmente en la nueva sociedad en países donde la representación popular concentra en ella todo el poder; donde se puede hacer todo lo que se quiere conforme a la Constitución, desde el momento que se tiene detrás la mayoría del pueblo;

en las repúblicas democráticas como la Francia o la América, o monarquías como Inglaterra, donde el rescate eventual de la dinastía es cotidianamente discutido en la prensa y donde esta dinastía es impotente contra la voluntad popular". (*Carta a Liebknecht*. Publicada en *Nevezeit*. Octubre 5 de 1901.)

"Una vez en el poder —continuamos con el Manifiesto— el proletariado usará de su supremacía política para arrancar poco a poco a la burguesía toda especie de capital, para centralizar en poder del Estado, es decir, del proletariado constituido en clase directora, los instrumentos de producción y para acrecentar lo más rápidamente posible la suma de fuerzas productivas".

Contrastando con el *poco a poco* de ese pasaje el siguiente comienza con otra frase:

"Claro es que esto implicará en un principio *infracciones despoticas* al derecho de propiedad y a las condiciones burguesas de la producción".

En esas dos palabras: *infracciones despoticas*, suele hacerse hincapié con diversos propósitos.

Es una frase imprudente, sin duda, de una imprudencia sólo comparable a la de otra frase que suele relacionarse con ésta y de la que ésta parecería ser el contenido: *dictadura del proletariado*.

La tendencia de Marx al empleo de una terminología tajante, lo ha llevado a valerse de esas dos formas de expresión poco felices. Esto se observa más claramente cuando se pasa de aquella frase del comienzo a las disposiciones que se habrán de tomar en seguida según el criterio del Manifiesto, y de las cuales advierte que:

"...parecerán insuficientes por lo mismo que no han de ser definitivas, pero una vez comenzado el movimiento, llevarán a adoptar otras nuevas, indispensables para revolucionar todo el sistema de producción. Esas disposiciones han de ser evidentemente distintas según los países. Sin embargo, las medidas siguientes serán de general aplicación, al menos en los países más adelantados".

Y aquí sigue el programa de medidas, que figuran en los programas mínimos de casi todos los partidos socialistas, y algunas asimismo en el de los partidos de la burguesía, acaso sin más excepción que la expropiación de los bienes de los exilados y rebeldes que ponen en

práctica los gobiernos fascistas y que un gobierno democrático, aún siendo obrero, después de haber dictado la expropiación de las propiedades inmuebles, aplicado un fuerte impuesto progresivo y establecido la abolición de las herencias, habría de considerar tan innecesaria como odiosa.

Ese programa marca simplemente una dirección y no se impone como una carta fundamental inviolable. Sus mismos autores han declarado en el segundo Prefacio de una edición del Manifiesto, como hemos visto, que no le conceden "ninguna importancia excepcional" y que debería ser modificado.

Pero sea como fuere, ése es un plan de acción a cuyo criterio inspirador y básico pueden remitirse quienes quieran interpretar el sentido del Manifiesto.

Y la verdad es que en todo ese programa no aparecen sino medidas que pueden aplicarse —y en muchos países se han aplicado ya— por el juego regulador y pacífico de una legislación reformadora, que sólo podría parecer ruda y radicalmente anticapitalista en dos puntos: expropiación de la propiedad inmueble y abolición total de la herencia.

Pero el programa no dice que la expropiación se efectúa sin indemnización y concedé, pues, que se la aplique indemnizando, lo que pertenece a los principios jurídicos de las modernas constituciones burguesas. Más radical es el artículo que preceptúa la abolición de la herencia en forma absoluta; pero los impuestos progresivos sobre la misma la reducen notablemente en muchos países; y no tardarán en aparecer las leyes que limiten el monto de la fortuna que pueda ser heredada por cada uno, absorbiéndose por el impuesto progresivo las sumas que pasen de tanto, o poniendo un límite más allá del cual los valores queden incautados para un fondo especial con determinado fin. ¿A qué hablar entonces de *infracciones despoticas* al derecho de propiedad?

Algo parecido ocurre con la expresión "dictadura del proletariado", que se presta, por un lado, para que se confunda la filosofía política del marxismo con la de los

regímenes dictatoriales que afrentan al mundo civilizado; y por otro para dar aparente justificación a las desviaciones antidemocráticas de una fracción hoy muy poderosa del doctrinarismo marxista.

Esa frase Marx la emplea por primera vez —y casi no vuelve a repetirla—, en su crítica al programa de Gotha donde dice:

“Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista se sitúa el período de transformación revolucionaria, el pasaje de una a la otra. A este período corresponde también un período de transformación política, en el cual el Estado no puede ser sino la dictadura revolucionaria del proletariado”.

Esta concepción de una forma política que se erige en factor decisivo de la historia parece, a simple vista, entrañar una contradicción con el materialismo histórico y se la ha tachado por algunos de inconsecuencia de Marx para con sus propios principios sociológicos. Como la superestructura política depende de la base económica, no podría esperarse que una simple fuerza política destruya el predominio económico de los fundamentos sociales. La clase económicamente más fuerte sería, siempre según quienes quieren descubrir en ese punto una contradicción marxista, la más fuerte políticamente.

El materialismo histórico no puede interpretarse de un modo tan mecánico, y lo cierto es que no existe, como dice Kautsky, una coincidencia permanente entre la potencia política de una clase y su potencia económica. Debe entenderse que la primera “no depende del deseo o la voluntad de una clase sino de las condiciones económicas; y estas condiciones pueden, en algún momento, conferir a una clase una potencia política más grande que su potencia económica. La misma evolución capitalista que hace del proletariado la clase más numerosa de la población, crea también las condiciones de la marcha victoriosa de la democracia, donde la clase más numerosa concluye por llegar a la dominación en el Estado, y este tiene a su vez la ocasión de un contragolpe sobre las condiciones económicas” (C. KAUSTKY, *La Revolution Proletarienne*, pág. 174 y 175).

Se ha pretendido, por otra parte, que Marx después de haber escrito aquel párrafo, y aquel otro anterior, que en este capítulo comentamos, del Manifiesto, se convenció de que el proletariado no podrá implantar y consolidar su dictadura o gobierno si no empieza por destruir todo el Estado, lo cual excluye, como se comprende, la posibilidad de conquistarlo pacíficamente para transformarlo y adaptarlo a las necesidades del pueblo trabajador.

Lenin —como veremos con más detenimiento en los capítulos sobre la *Comuna* de París y sobre *leninismo*— basándose en ciertos pasajes de una carta de Marx a Kugelmann, sostiene que el autor de *El Capital*, ante la experiencia de la Comuna, llegó a la conclusión de que los obreros al tomar el poder debían despedazar la “máquina del Estado”. La carta dice:

“Si tú relees el último capítulo de mi 18 Brumario, remarcarás que lo que yo declaro deberá ser el próximo esfuerzo de la revolución en Francia, no será más como hasta aquí hacer pasar la máquina militar y burocrática de una mano a la otra en vez de romperla, y ésa es la condición previa de toda verdadera revolución popular en la Europa continental” (Carta a Kugelmann, 12 de abril de 1871).

En el 18 Brumario se dice en efecto:

“Ese poder ejecutivo con su enorme organización burocrática y militar, con su mecanismo complicado y artificial armado de funcionarios numerosos de más de un medio millón, al lado de un ejército de otro medio millón, ese espantoso parásito que envuelve como en una red el cuerpo de la sociedad francesa y chupa todos los poros, nacido en la época de la monarquía absoluta.

“Todos los trastornos no han hecho sino volver más perfecta la máquina gubernamental en lugar de romperla. Las partes que luchaban por la supremacía veían en la toma de posesión de este edificio enorme el botín principal del vencedor.

“La centralización política de que la sociedad moderna tiene necesidad no puede elevarse más que sobre las ruinas de la máquina gubernamental, militar y burocrática, forjada antaño para luchar contra el feudalismo”.

Con los textos a la vista se le ha contestado a Lenin que cuando Marx habla de destruir la máquina del Es-

tado no lo hace refiriéndose a la máquina del Estado en general, como deseaba Bakunin, sino en particular a la máquina, formidablemente burócrata y militar, de un Estado de monarquía absoluta tal como el que había dejado en Francia el segundo imperio, que subsistía cuando el estallido de la Comuna.

Y se le ha objetado que la mejor prueba de que no se ha referido a toda forma de Estado, surge precisamente del citado párrafo de la carta a Kugelmann, donde se dice que esa destrucción "es condición previa de toda verdadera revolución en Europa continental". Quedaba, pues, expresamente exceptuada Inglaterra.

Cierto que a esta objeción Lenin responde que después de haber formulado Marx esa excepción, el Estado inglés dejó de ser lo que hasta entonces era. Pero, por el contrario, después de entonces se realizaron en Inglaterra reformas legales tan importantes como la que redujo los privilegios de la Cámara de los Lores reforzando la autoridad de la Cámara de los Comunes, y el contralor del pueblo sobre la burocracia y la fuerza armada ha aumentado considerablemente con el desarrollo del Laborismo y su influencia política.

Un ejemplo de que las predicciones de Marx eran acertadas vino a darlo muchos años después la República Española, que sucumbió por no haber destruido a tiempo la máquina burocrática, policial y militar armada por la monarquía.

La polémica ya no ofrece interés porque los hechos obligaron a Lenin y sus discípulos a organizar, para que perdurasen muchos años, formas de Estado autoritario con burocracia, policía y ejército no más democráticos, por cierto, que los de numerosos países de economía capitalista.

Y si es verdad que veinte años atrás sobrevino esa siniestra ola de reacción política denominada fascismo, nazismo, militarismo nipón, franquismo, que hizo retroceder a muchas naciones hacia las formas de tiranía sanguiñaria y las aplastó bajo el peso de la más inicua barbarie, no es menos verdad que asistimos ahora a la liquidación

entre mares de sangre de esos sistemas oprobiosos. En su lugar aparecen gobiernos demócratas de coalición con tendencias sociales avanzadas, en los que figuran las fuerzas del leninismo esparcidas por el mundo.

Y entonces vemos cumplirse la fórmula de Kautsky:

"En el intervalo entre el Estado democrático de gobierno puramente burgués y el Estado democrático de gobierno puramente proletario, se establece un período de transformación de aquél en éste. A este intervalo corresponde igualmente un período de transición política, en que el gobierno tendrá generalmente la forma de un gobierno de coalición". (Obra cit., pág. 163.)

Pero, entretanto, en la URSS el Estado "proletario" se yergue con tanto mayor poderío cuanto que concentra en sus manos todos los medios de producción y cambio y todas las fuentes de riqueza. Ese poderío se vuelve internamente peligroso para las libertades de todos y cada uno, cuando se despliega en un régimen de "dictadura" política, aunque sea de la clase obrera, y tanto más si es la de un partido únicamente. Previéndolo Marx y Engels, presentan ese régimen solamente como el vestíbulo de una sociedad socialista que en cuanto haya suprimido en absoluto el capital privado y las diferencias de clase, deberá gobernarse sin estado político porque éste sólo existiría para el dominio de una clase obrera sobre las otras.

En *Miseria de la Filosofía*, escribió Marx:

"¿Quiere esto decir que después de la caída de la antigua sociedad habrá una dominación de clase que se resuma en un nuevo poder político? No.

.....

"La clase trabajadora reemplazará en el curso de su desarrollo, la antigua sociedad civil con una asociación que excluirá las clases y su antagonismo, y no habrá ya poder político propiamente dicho, puesto que el poder político es precisamente el resumen especial del antagonismo en la sociedad civil" (MARX, *Miseria de la Filosofía*. Trad. Mesa, pág. 169.)

Es muy citado el pasaje del "Anti-Duhring" de Engels, a que volveremos a referirnos en el capítulo sobre la Revo-

lución Rusa, donde dice que una vez socializados los medios de producción y de cambio y desaparecidas las clases, el poder político dejará de existir, el Estado “se marchitará” y entonces la administración de las cosas substituirá al gobierno de los hombres.

“La sociedad, afirma, colocará la máquina del Estado en el lugar que le corresponde: en el museo de antigüedades, junto a la rueda y el hacha”.

Cuesta imaginarse una sociedad adelantada, y por consiguiente compleja, sin Estado y sin gobierno. La administración de las cosas conducirá siempre al gobierno de los hombres, y lo más que puede esperarse es que este gobierno sea tan respetuoso de los hombres que apenas pese sobre ellos y quede reducido a una norma verdaderamente protectora de las libertades conciliables de todos, en vez de una limitación de esas libertades. También pertenece al reino de las previsiones de la imaginación para un tiempo remoto, esa forma de comunismo en que cada uno dará el espontáneo tributo de su capacidad al conjunto social para recibir todo cuanto necesita y desea.²

² Se ha discutido mucho sobre el principio de distribución de las riquezas en una sociedad socialista. La fórmula “a cada trabajador el producto íntegro del trabajo”, puede resultar reñida con las reglas de solidaridad social que exigen que del producto del trabajo de cada uno se deduzcan los gastos generales de progreso social, de sostenimiento y de educación de los niños, de cuidado de los inválidos y ancianos, etc. Resulta inobjetable si se la modifica en la forma siguiente: “a los trabajadores el producto íntegro del trabajo”, porque los niños, inválidos y ancianos en una sociedad de trabajadores forman parte de la gran familia del trabajo y todos los gastos del progreso social refluyen en beneficio de éste. Esa fórmula es una variante de la santimoniana “a cada cual según sus obras”, que más modernamente se expresa así: “a cada cual según sus servicios”.

Marx ha escrito que “en la fase superior del desarrollo de la sociedad comunista... ella inscribirá en sus banderas: “de cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades”. Pero en realidad no daba importancia al problema de la repartición. Pues a renglón seguido de lo transcrito agrega: “Aparte de lo que acabamos de decir era un grueso error ver en el susodicho reparto lo esencial e insistir en él por encima de todo. El reparto de los medios del consumo en una época deter-

Pero lo que parece todavía más fantástico es que un Estado, que por el camino de la dictadura de una clase habrá llegado al pináculo de su poderío en el seno de una sociedad fuertemente centralizada —tal como ocurre en la URSS— se suicide en ese momento, de pronto, renunciando a todo su poder político para reducirse a una administración sin poder.

Por eso ha de ser imprescindible, para no poner en peligro conquistas civiles y jurídicas que son un patrimonio inalienable de la civilización humana, que la socialización de la economía se efectúe, no dentro de los moldes de una distadura, aunque pueda llamarse en cierto sentido democrático (si no es paradójal unir ambos términos) sino dentro de las normas de la libertad civil y de la democracia política que son siempre un freno y un contrapeso para el poder del Estado, gracias al cual ese poder o “el gobierno de los hombres”, —como Marx lo deseaba— “no se coloca por encima de la sociedad” y no queda “independiente de la nación y superior a ella” (*La guerre civil en France*, pág. 43).

minada no es más que una consecuencia de las condiciones de la producción”. (Programa de Gotha, pág. 23.)

Lenin ve así dos etapas en la sociedad socialista. En la primera, llamada habitualmente “socialismo”, se aplica la norma de “a cada cual según sus servicios”, y en la etapa del comunismo propiamente dicho, la de “a cada cual según sus necesidades”.

Será ésa la etapa idílica de ese comunismo sin poder político que debe apreciarse como la culminación de la historia humana, por ser el perfecto estado social de libertad y armonía. Pero habrá que pasar por previos períodos de evolución y conquistar las formas de la sociedad socialista democrática con todas sus posibilidades de progreso material, cultural y ético. Esta meta, y no otra, ha de ser por ahora la preocupación positiva del Socialismo. Olvidarlo para poner la vista en aquella etapa remota de un comunismo perfecto es apartarse demasiado de las sollicitaciones de la realidad actual.

DICTADURA Y DEMOCRACIA

Parece indudable que Marx se inspiró en Weitling al emplear la fórmula comentada. Éste preconizaba la *dictadura revolucionaria* durante el tránsito de la propiedad privada a “la propiedad colectiva” como él llamaba al comunismo.

El comunismo —la verdadera democracia— que según él no consistía en el sufragio universal ni en las maniobras parlamentarias, no puede instaurarse, decía, sino por la revolución, y por tanto “quienes hayan tomado parte en ésta obtendrán el derecho electoral revolucionario y elegirán un gobierno revolucionario provisional encargado de implantar el nuevo orden social. Sólo podrán beneficiarse con el derecho electoral aquellos que ejerzan una función social y manifiesten su celo, sus capacidades y su abnegación por la colectividad. Quedarán excluidos del derecho electoral, los capitalistas, los mercaderes, los eclesiásticos, los abogados, los lacayos y demás parásitos”.

El modelo no estima bastante o prescinde casi de un aspecto de la democracia que en los últimos tiempos ha adquirido un valor preponderante en la definición de la misma: el de las libertades públicas y derechos personales, junto con el respeto a los derechos de las minorías. Se corre así el riesgo de que, después de terminado el período provisional de la dictadura se desemboque en un régimen permanente de igualdad o democracia económica, pero sin democracia política verdadera, pues faltarían en él ese conjunto de derechos que son las garantías y condiciones del acto del sufragio y de la capacidad material y moral para su ejercicio. Y ese acto, si bien no constituye por sí solo —claro que no— la democracia, que más que un simple régimen político es un sistema de vida, constituye el medio técnico y específico de la democracia para la aplicación de la voluntad del pueblo al ejercicio del poder, siendo por tanto lo que mantiene al pueblo en el gobierno y da efectividad a la democracia en el sentido etimológico,

gico, dentro de las normas pacíficas del respeto al principio de “la mayoría manda”.

Este respeto no se contrapone al respeto de los derechos de las minorías. Los que hablan despectivamente de lo que llaman “el dogma de la mayoría” para justificar la acción decisiva y arbitral de las “minorías iluminadas” o selectas, o en el caso de una revolución proletaria, de un sector esclarecido de la clase obrera, el proletariado industrial y urbano, cuando están en el poder, tal como ocurre con los bolcheviques dirigiendo la mayoría del electorado, suprimen los derechos de las minorías. Conciben entonces la democracia como un régimen en que la mayoría manda y las minorías no sólo obedecen sino que no pueden hacerse visibles en el campo político. Organizan el régimen del partido único —mutilando la libertad de opinión política— y creen haber organizado un sistema democrático perfecto porque han suprimido la propiedad capitalista, y han implantado el principio “quien no trabaja no come”. No permiten más prensa que la que responde a la inspiración del gobierno y de su depositario el Partido Comunista Bolchevique. No pueden organizar un mitin político de propaganda sino los partidarios del Gobierno o los bolcheviques. Pero éstos opinan haber implantado la democracia porque es el de ellos un gobierno del proletariado, y por consiguiente, un gobierno del pueblo.

Ese es el sentido que ellos dan a la democracia en la URSS, si bien los comunistas fuera de la URSS al hablar de las “libertades democráticas” —que la Constitución Soviética proclama, pero en el terreno político sólo para los comunistas— hacen creer que son partidarios de esas libertades tal como ellas se entienden en el léxico de la democracia liberal. Y lo son sin duda, pero fuera de Rusia, donde les toca actuar como minorías, y en tal carácter, mientras lo sean, les conviene reclamar todos esos derechos sin los cuales las minorías no pueden aspirar a ser mayoría ni crecer siquiera para llevar un asalto por sorpresa a la ciudadela del poder.

Lo que no aclaran es que cuando gobiernen implantarán el concepto bolchevique o soviético de la democracia, que confiere al partido gobernante en nombre del derecho de la mayoría, una perdurabilidad indefinida, al impedir que surjan otros y que las minorías políticas disconformes lleguen a ser mayorías alguna vez.

Lo curioso es que esos doctrinarios del materialismo dialéctico³ no advierten que esa manera de impedir el juego de los contrarios está abiertamente reñida con la dialéctica. La historia política se cierra de ese modo en un ciclo de su evolución, por decreto. Frente a la situación política creada, que es la tesis, no puede surgir la antítesis de ninguna minoría opositora. Y no puede esperarse que una nueva síntesis abra una nueva etapa de ese juego dialéctico, que es su fórmula mágica para pensar y explicarse el proceso de la historia. Ello demostraría que una simple ley política bastaría para dejar sin efecto esa especie de ley natural del movimiento histórico y que su mundo político permanece ajeno a la norma vital del desarrollo dialéctico.

Quieren compensar ese olvido de la fórmula lógica que para Marx y Engels forma parte integrante de la ciencia social —olvido comparable al que los hizo desentenderse asimismo, algunas veces, de aquella sentencia de Marx según la cual “una sociedad no puede saltar las fases naturales de su evolución” (*Prefacio de la Segunda Edición Alemana de “El Capital”*) —atribuyéndole a la dictadura del proletariado el carácter de un ingrediente esencial del materialismo dialéctico. Ellos, en efecto, sostienen que la dialéctica materialista de Marx se caracteriza por apoyarse en la realidad objetiva y por el papel de “negación” asignado a dicha dictadura. La verdad es que cuando Marx aplica al desarrollo histórico el desarrollo dialéctico, ve en el proletariado la antítesis o negación del capitalismo; habla de su carácter de “contrario” incubado en el seno

³ Más adelante expondremos la concepción dialéctica materialista o doctrina del materialismo dialéctico.

de la sociedad burguesa para destruirla, y no se detiene a empequeñecer el problema atribuyéndolo a lo que es sólo un detalle técnico, instrumental, de la acción de ese elemento de “negación” del capitalismo, el papel de primer actor en esa oposición de los contrarios. El *contrario* no es la dictadura. Esta es un modo de actuar y no un actor. El actor es el proletariado. Constituye un abuso de las palabras poner *dictadura del proletariado* donde sólo debe leerse proletariado, o acción del proletariado, sin especificar que ha de ser violenta o pacífica, gradual o impetuosa, porque esto es secundario y circunstancial.

La prueba de que se puede prescindir de esta especificación, y de que la *dictadura* no es por tanto un componente esencial del criterio dialéctico materialista, es que Marx y Engels —como lo hemos recordado hace un instante— admitían que en algunos países el proletariado podía llegar al poder sin una revolución violenta y transformar la propiedad por disposiciones legales, no despóticas sino legítimas.

Por lo demás ellos entendían la dictadura del proletariado como un expediente provisional, de transición, que no podía prolongarse sino el tiempo imprescindible para poner el régimen de la verdadera democracia a cubierto de una peligrosa contraofensiva de la violencia reaccionaria.

En “La Nueva Gaceta del Rin” Marx escribía el 14 de setiembre de 1848:

“Todo régimen estatal temporal, después de una revolución exige una dictadura... Nosotros hemos reprochado desde el principio a Camphausen (Presidente del Consejo de Ministros después del 18 de marzo de 1848) el no haber obrado dictatorialmente, el no haber destruido y eliminado en seguida los restos de las viejas instituciones. Y mientras el señor Camphausen se entregaba a sus ilusiones constitucionales, el partido vencido (es decir, el partido de la reacción) consolidaba sus posiciones en la burocracia y en el ejército y comenzaba hasta a atreverse en distintos lugares a la lucha abierta”.

Y el 6 de junio de 1848 escribía en la misma revista:

“La Asamblea Nacional debía haber actuado dictatorialmente contra los intereses reaccionarios de los gobiernos caducos, y hubiera adquirido tal fuerza en la opinión popular, que contra ella se hubieran roto todas las bayonetas... Y esta Asamblea fatiga al pueblo alemán en discursos aburridos, en lugar de atraerlo tras de sí o de ser atraída por él”.

Y después del 18 de marzo, cuando el triunfo del proletariado de Berlín, escribía:

“De una parte, el armamento del pueblo, el derecho de asociación, la soberanía del pueblo están conquistadas de hecho, de otra parte, el mantenimiento de la monarquía y del ministerio Camphausen-Hansenann, es decir, un gobierno de representantes de la gran burguesía. De esta manera la revolución ha tenido dos resultados distintos, que debían, inevitablemente, llegar a la ruptura. El pueblo ha vencido. Ha conquistado libertades de carácter decididamente democrático, pero el Poder inmediato no ha pasado a sus manos, sino a manos de la gran burguesía. En una palabra, la revolución no ha sido llevada hasta el fin. El pueblo ha permitido a los representantes de la gran burguesía crear un ministerio, y estos representantes de la gran burguesía han demostrado inmediatamente sus aspiraciones, proponiendo una alianza a la vieja nobleza prusiana y a la burocracia.

“La gran burguesía, antirrevolucionaria, desde el comienzo mismo, ha concertado una alianza defensiva y ofensiva con la reacción por miedo al pueblo, es decir, a los obreros y a la burguesía democrática”.

De todo ello se desprende con bastante claridad que Marx preconizaba, al hablar de una Asamblea Nacional que actuase dictatorialmente, la dictadura del pueblo (es decir “los obreros y la burguesía democrática”).

Con esa amplitud habrá, pues, que interpretar su concepto de la “dictadura del proletariado”, que mal podría en tal virtud reducirse a la dictadura de un sector del pueblo, y menos aún, de un sector del proletariado.

Ante la experiencia histórica de la Revolución alemana de 1848 el criterio de Marx en cuanto a dictadura y democracia no difiere del que hoy aceptan todos los demócratas del mundo para garantizar la soberanía del pueblo. El propio Rousseau admitía que la dictadura habría de ser inevitable en un momento revolucionario de transición, y no hablaba de una dictadura de clases, que siempre es cosa distinta y de mucha más amplia base de so-

ranía popular que una dictadura personal u oligárquica.

Cuando los acontecimientos toman el camino de la violencia, el que renuncia a emplearla para defenderse, se suicida. Y tal es el caso de las revoluciones triunfantes que dejan en pie el poderío armado de sus enemigos.

“EL DOGMA DE LA MAYORÍA”

Sin duda para el concepto de Marx el pueblo por antonomasia era la clase obrera. Ya lo había proclamado así en la Cámara de Diputados de Francia el obrero Carlos Beranger, el año 1839, cuando declaraba: “El pueblo es el conjunto de los que trabajan, no poseen nada y no disponen siquiera de su propia existencia. Ya sabéis de quien quiero hablar”.

Y después Luis Blanc, en un libro aparecido el año 1841, donde manifiesta: “Entiendo por burguesía el conjunto de ciudadanos que poseen los elementos de producción o capital, que trabajan con sus propios medios y no dependen de otros. El pueblo es el conjunto de ciudadanos que no poseen ningún capital y cuya existencia depende por entero de otros” (*Historia de diez años*).

El gobierno del proletariado es, pues, la democracia. Y como el proletariado o la clase obrera, que “es el conjunto de los que no poseen ningún capital” y dependen de otros para vivir, constituye la mayoría de la población, al menos en los países que por su desarrollo económico han llegado a las condiciones históricas necesarias a la formación y consolidación de un movimiento obrero socialista, prácticamente la afirmación de Marx quiere decir que gobernando el proletariado gobierna la mayoría.

De ese modo se concilia el concepto de la democracia política —que hace descansar en el sufragio universal, y por consiguiente en la mayoría del electorado, el derecho de gobernar— con el concepto de democracia social, que implica una sociedad sin privilegios económicos ni privilegiados sociales de ninguna clase.

Para una tendencia del marxismo ortodoxo esos dos

conceptos no se armonizan sino que más bien se excluyen, porque la democracia social se basa en la justicia económica y sólo podría reconocerse facultades políticas a los trabajadores, es decir, a los que viven exclusivamente de su trabajo, aunque no fuesen la mayoría de la nación. En cambio, la democracia política se basa en el principio de la mayoría y si se concilia con el Gobierno de una parte de la sociedad no es porque sea la parte de los trabajadores, la que constituye el verdadero pueblo, sino porque es la más numerosa, y siéndolo, viene a ser la representación de la voluntad nacional. La democracia política necesita fundamentarse en esa regla cuantitativa porque su instrumento verificador del derecho de los partidos a gobernar es el sufragio. Y esa regla, en la práctica, no conduce a negar el mejor derecho político de los que por ser realmente pueblo deben tener en sus manos el gobierno en un régimen de democracia —gobierno del pueblo, etimológicamente— sino que conduce a afirmarlo, porque son los más, y por serlo, reúnen en sí un doble derecho a gobernar.

Por eso los partidos de la democracia social no ponen de un lado la democracia política y de otro la democracia económica, sino que las juntan, y consideran que una y otra son elementos integrantes, esenciales, de la democracia integral o social propiamente dicha.

Hacen de la primera, con el derecho de sufragio popular y todas las libertades que les son inherentes, un camino para la conquista del poder por el pueblo trabajador. Viene, pues, a ser ella, por el conjunto de libertades públicas y derechos personales que la constituyen, un fin en sí misma tanto como un medio para alcanzar otros fines.

Ello es tanto más así cuanto que el proletariado —como muy bien lo hace notar Kautsky— “no conquistará ciertamente el poder político si él no representa, previamente, una fuerza poderosa capaz de vencer. Y la implantación de la democracia consiste en que ella pone de manifiesto la magnitud de esa potencia sin que para ello sea necesario que se midan fuerzas armadas” (C. KAUTSKY, obra cit., página 129).

Se llega así a saber inequívocamente cuando se cumple

la condición que según Marx se requiere para que sea posible una revolución social: la condición de que la clase revolucionaria encarne y traduzca los intereses de la sociedad y pueda hablar en nombre de ésta; el requisito —para nosotros— de que el interés de esa clase se confunda con el de la nación a los ojos de la conciencia pública, que se revela a su vez en la mayoría del electorado.

“En todo país donde el proletariado es bastante avanzado —escribe también Kautsky— para poder pensar, con alguna probabilidad de éxito, en adueñarse del poder político, un grado de democracia se ha alcanzado ya. Es ése un sistema tanto como una condición previa de la madurez del Estado y del proletariado para el Socialismo. La democracia no es sólo un barómetro que permite medir el grado de fuerza y de inteligencia política del proletariado; ella es todavía, para el desarrollo de esa fuerza, un terreno de cultura tan dispensable como lo es el modo de producción capitalista” (ÍDEM, obra cit., pág. 118).

El bolcheviquismo, que no vinculaba el derecho de gobernar a la mayoría de la nación, sino que lo fundamentaba exclusivamente en la condición social de la clase proletaria, sostenía que ella, porque necesita emanciparse, tiene el derecho de aprovechar cualquier coyuntura favorable para apoderarse del poder político sin aguardar a ser mayoría. Llama el *dogma de la mayoría* al principio democrático que niega a los menos el derecho de imponer su voluntad a los más. Lenin, polemizando con Kautsky argumenta:

“Si se produce una situación histórica (guerra, crisis agraria, etcétera) en la cual el proletariado, formando la minoría de la población tiene la posibilidad de agrupar en torno suyo a la inmensa mayoría de las masas trabajadoras, ¿por qué no ha de tomar el poder? ¿Por qué el proletariado no ha de aprovechar una situación internacional o interior favorable para romper el frente del capital y acelerar el desenlace general? ¿Acaso no dijo ya Marx, en la década del 50 del siglo pasado, que la revolución proletaria en Alemania podría marchar “magníficamente” si fuese posible apoyarla por medio “de una segunda edición”, por decirlo así, de la guerra campesina?” (J. STALIN, *Cuestiones de Leninismo*. Edic. en lenguas extranjeras. Moscú, pág. 19.)

No deja de ser curioso que, según ese texto, la diferen-

cia entre los dos criterios en pugna casi no existe sino en las palabras. ¿Qué exigen los partidarios del dogma de la mayoría? Que el proletariado sea mayoría cuando asciende al poder, condición que en la normalidad de un régimen democrático debe traducirse en la conquista del poder pacíficamente, por los medios legales. Eso no se opone a que en un régimen sin instituciones políticas democráticas que funcionen debidamente, donde no haya un gobierno electivo o las elecciones no se realicen con las necesarias garantías, el proletariado aproveche cualquier oportunidad que se le presente de insurreccionarse con éxito. También en este caso ha de ser necesario no dejar de lado "el dogma de la mayoría", porque si no se cuenta con ésta, el Gobierno para sostenerse se internará siempre más en procedimientos de dictadura, que por sí solos podrían significar el fracaso de una revolución que debe ser emancipadora en todos los sentidos, en el económico, en el social, en el político, y no puede, sin negarse a sí misma, reducir las bases de la libertad y suprimir libertades necesarias a la afirmación y desenvolvimiento de la personalidad de los ciudadanos.

Tanto es así, que los mismos bolcheviques rusos lo reconocen al empeñarse en demostrar que ellos disolvieron la Asamblea Constituyente porque ésta no representaba la mayoría del pueblo trabajador, pues las últimas elecciones para los soviets de "obreros, campesinos y soldados" habrían dado, según los cálculos de Lenin, de que volveremos a ocuparnos, mayoría a los bolcheviques, mientras que en la Asamblea Constituyente, cuyas elecciones fueron realizadas unos meses antes, los bolcheviques estaban muy en minoría.

La misma frase de Marx invocada por Lenin no dice sino que el proletariado alemán —que era una minoría— pudo haber hecho con éxito una revolución si hubiese contado con el apoyo de los campesinos, con los cuales se formaba sin duda la mayoría efectiva de la nación.

Y el mismo Lenin, preconizaba la alianza de los obreros industriales con los campesinos, expresaba la necesidad de dar a la revolución proletaria una base amplia, lo que

en otros términos equivale a decir apoyarla en la mayoría.

Verdad es que para marcar mejor la discrepancia Lenin limita la clase obrera al proletariado industrial y urbano, llamando a los trabajadores no industriales, a los obreros del campo, a los obreros intelectuales, a los braceros en general, el semiproletariado.

Al proletariado propiamente dicho le asigna la función de vanguardia del pueblo trabajador, de destacamento de avanzada. Y a este título lo autoriza a dar por su cuenta los golpes de audacia que sean oportunos. Pero él no niega que para que sean oportunos deben por lo general, verse rodeados de circunstancias que en definitiva se traducen por la consabida frase "tener ambiente". Lo que está "fuera de ambiente", fracasa. Y bien, "el ambiente" para una acción política lo forma la opinión, el deseo, la voluntad de la mayoría. Ha de tratarse, pues, de contar con el apoyo de los grandes sectores populares. Y entonces poca diferencia habrá entre la concepción táctica que pone al "proletariado" a la cabeza de un movimiento del que los sectores del semiproletariado participan como aliados, secundando a aquél, y la que dando al término proletariado una acepción más amplia reúne en el seno de la mayoría que asegura el triunfo, a todos esos otros sectores, a todos los asalariados al menos, de la ciudad y del campo, y también por lo menos a los productores libres de éste que no son ni siquiera pequeños propietarios, sino arrendatarios de pequeñas extensiones cultivadas solamente por ellos y sus familias. Desde el punto de vista de la intervención de la mayoría el problema no cambia. Lo que una de esas concepciones confía al "proletariado" reducido a una categoría especial de trabajadores, la otra lo confía al partido político de clase que actúa en representación y defensa de los intereses obreros. Y así ambas acuerdan teóricamente a la mayoría de los trabajadores, por uno u otro concepto, el mismo papel de base y sostén asignado a los que —"proletariado" auténtico o partido de la clase obrera ampliamente entendida— conquistan el poder político.

Lo que ocurre, eso sí, es que cuando pueden funcionar

las normas democráticas, la misión de la mayoría se cumple con sólo la comprobación categórica de su existencia por medio de las urnas electorales, y el traumatismo del golpe de mano puede eludirse. Esto no quiere, sin embargo, decir que en las circunstancias que según Lenin existían en Rusia cuando el levantamiento de octubre el proletariado no debió asegurarse la posesión del Gobierno por la fuerza. Obsérvese bien que esas circunstancias —según los bolcheviques las describen— serían de tal índole que significaban otorgarle al bolcheviquismo el apoyo real de la voluntad de la mayoría del pueblo, por sus consignas de paz inmediata y “todo el poder a los soviets”, donde se efectuaba la alianza de obreros, campesinos y soldados. Mayoría que, por otra parte, habría podido comprobarse, siempre según los datos leninistas, en las elecciones de Soviets, como ya lo hemos recordado.

Era un momento de perturbación excepcional en que los acontecimientos podían aconsejar no detenerse demasiado en exigencias formales de verificación democrática si se quería evitar el peligro de que el capitalismo, el militarismo y la burguesía reaccionaria se apoderasen sorpresivamente del Gobierno —como ya lo habían intentado— y reforzasen en el Estado las formas de privilegio social y opresión económica.

Pero cabe preguntarse si la república que la Asamblea Constituyente, con su mayoría de socialistas demócratas, hubiera implantado, no habría organizado una marcha segura hacia formas de sociabilización en la democracia política, con menores sacudimientos y desgarramientos que las alternativas de avance y retroceso de la política económica soviética, con menos penurias para el pueblo, víctima de varias invasiones extranjeras, de una sangrienta guerra civil, de graves perturbaciones campesinas, de conflictos internos. Y sobre todo, sin el régimen de “dictadura proletaria” que pone toda la dirección del Estado en manos de un partido único y suprime libertades que la “dictadura de la burguesía” en las naciones democráticas —pese a las dificultades opuestas a su ejercicio por el régimen de la propiedad, el monopolio de los medios de

producción y la distribución de la riqueza— deja subsistentes y logran siempre en cierto grado manifestarse, como la de prensa, la de reunión, la de palabra, la de opinión en sus diversas formas, y la de sufragio, gracias a las cuales los partidos obreros revolucionarios, socialistas y comunistas, y las organizaciones gremiales de la lucha de clases, surgen, viven y se desarrollan.

La historia de estos últimos años ha planteado una enorme interrogante más: ¿cómo hubiera hallado el nazismo a la república democrática en Rusia? Es un terreno peligroso el de las conjeturas. Pero no hay por qué apartarse de la realidad actual para suponer que el nazismo habría encontrado en el ambiente de libertad de una república democrática rusa de tendencias socialistas —acaso ya del todo socialista— por lo menos el mismo repudio que en democracias como la inglesa y la norteamericana, las cuales al fin supieron enfrentarlo con victoriosa energía. Hubiera el pueblo ruso defendido su territorio con el mismo tesón heroico de que ya había dado muestras en tiempos de los zares, y que en la guerra reciente ha adquirido contornos de abnegación y coraje inigualados bajo la dirección —justo es reconocerlo— inteligente y decidida de un gobierno altamente eficaz. También las democracias políticas demuestran en esta guerra ser capaces de adquirir la eficacia necesaria para aplastar al nazismo con las armas en la mano. Y si la URSS supo anular los peligros de la quinta columna, también Gran Bretaña y Estados Unidos supieron; y una república social democrática en Rusia, no había, fuera de toda duda, sucumbido a la penetración de ese elemento disolvente, y es muy probable que no hubiera concertado en ningún momento pactos de amistad con Hitler para quedarse al margen de la contienda hasta que Hitler la atacase.

Hoy asistimos a una nueva experiencia. La “abominable” política de coalición, que Otto Bauer había preconizado a raíz de la otra guerra —como base de una acción democrática de transformaciones sociales—, fué la palabra de orden del Comunismo de la Tercera Internacional desde que el nazismo (que tanto debía a la prédica de esa Inter-

nacional contra la democracia política “prejuicio pequeño burgués”) comenzó a valerse del fantasma soviético para preparar su infame cruzada contra la humanidad y la civilización. Y hoy la coalición de partidos obreros y burgueses democráticos o liberales se realiza en muchos países. Los comunistas fuera de la URSS, se social-democratizan, al menos aparentemente. Y aunque en el llano —como lo hemos reconocido— defiendan y reclamen todas las libertades, habrá que preguntarles si fuera de la URSS tienen también, para cuando gobiernen, el concepto soviético sobre democracia sin libertad de opinión política ni derechos de las minorías. Porque sin esa libertad y sin esos derechos su democracia no es la de los demócratas para quienes la democracia liberal no puede desaparecer, sino que debe superársela, manteniéndola y ampliándola.

Los pueblos de la Europa democrática y de toda América vienen dando, desde la Revolución Francesa, a la palabra democracia ese sentido, que la define como un sistema de vida en el goce de libertades públicas y personales que le son inherentes. Renunciar a esa concepción es retroceder.

El proletariado no puede, sin traicionarse a sí mismo, desconocer esa verdad.

Con ellas, para conquistarlas y para retenerlas, él ha derramado mucha sangre, en los comienzos y a mediados de la era contemporánea. En Gran Bretaña, en Francia, en Alemania, en los Países Bajos, en Bélgica, en América. La revolución de 1848, por ejemplo, que llegó a ser casi una revolución continental europea, tomó su mayor impulso de las masas proletarias, y tanto en Francia como en Alemania fué sobre todo con sangre de proletarios que se compraron los triunfos alcanzados, es decir, las libertades públicas que luego abolió la reacción con sus golpes de mano.

Por eso Hilfferding sostenía que la llamada democracia burguesa, si por ella se entiende el conjunto de libertades políticas, no es burguesa en puridad de verdad sino proletaria.

El proletariado sabe en los tiempos actuales cuánto le son necesarias todas esas libertades y cómo su suerte material y moral en el plano de su trabajo depende de que alguna de ellas encuentre o no garantías reales para que sea efectiva, para que exista en los hechos y no sólo en el enunciado de las leyes. En el régimen corporativo de la Edad Media los trabajadores tenían un amparo material en el sistema de las reglamentaciones que les aseguraban la vinculación a un taller como aprendices, primero, como oficiales después, como patronos o maestros más adelante. Dentro de ese régimen su tranquilidad dependía de que no se atravesasen ante su paso infracciones a la reglamentación (en lo que tenía para ellos de tuitiva) en beneficio de los dueños del taller o jefes de empresa mercantil que por su dinero adquirían influencia en la corporación y podían cometer injusticias contra sus subordinados.

Suprimido el régimen corporativo, el obrero quedó entregado a su propia suerte en el mercado de brazos, tocándole ser una víctima permanente de las batallas mercantiles de la libre concurrencia.

Sólo hubo desde entonces para él un medio defensivo y de salvación: el ejercicio de las libertades jurídicas y civiles que se le acordaban como simples atributos nominales de su personalidad ante la ley, mientras las condiciones de hecho conspiraban contra ellas o de hecho las anulaban. El obrero debía encontrar otras condiciones de hecho, forjadas por él, que le diesen base para ejercer los nuevos atributos jurídicos, y no quedar indefenso ante las nuevas formas de opresión económica.

La burguesía, comprendiéndolo, trató de cerrarle ese camino de progresiva liberación. Habiendo sacado a los trabajadores de los cuadros del corporativismo para poder disponer de ellos en la medida del desenvolvimiento de sus capitales no podía ver con agrado que en nombre de la libertad civil y de la igualdad jurídica con que justificaba su revolución, los asalariados lograsen evadirse frecuentemente del cerco de las prohibiciones creadas por las nue-

vas leyes para su más fácil contratación. Y prohibió la asociación y la coalición con fines de mejoramiento de las condiciones del trabajo. La ley Chapellier en Francia y las anteriores prohibiciones inglesas son características de la especial prevención con que los industriales capitalistas miraban esos derechos que habrían de volverse armas poderosas de emancipación en manos de clases obreras conscientes. El espíritu de asociación se sobrepuso en los obreros a todas las trabas legales, y la rebelión de los trabajadores contra la opresión capitalista, manifestada en coaliciones y huelgas a despecho de la ley, en agitaciones tanto más violentas cuanto que debían asumir el carácter de desafíos desesperados a las autoridades policiales y judiciales, echaron por tierra la resistencia capitalista al derecho de los trabajadores, con el auxilio de una opinión pública que no podía dejar de comprender y sentir toda la fuerza de las razones jurídicas de equidad, en el nuevo orden de derecho, contrarias a tales leyes.

Asociándose en el terreno gremial y organizándose en el terreno político los proletarios constituyen una fuerza que logra dar al obrero el derecho de contratar con los dueños de los elementos de producción, rechazando algunas condiciones del contrato de trabajo u obligando a modificarlas. Si la cooperación del obrero con el capitalista sigue siendo forzada en principio, como hemos explicado más arriba, y en el contrato de trabajo del trabajador aislado, y aún en el del trabajador asociado en épocas de superabundancia de brazos, puede faltar sustancialmente el requisito de la libertad de consentimiento, la solidaridad obrera en el campo gremial confiere ahora a muchos millones de trabajadores la facultad de tratar con el capitalista de potencia a potencia, mientras su organización política les permite transformar la ley en un escudo que los defiende de los excesos de la explotación, y atrayendo el contrato del trabajo a la esfera del dominio público, lo somete a regulaciones limitativas de la voluntad del patrono y lo estructura bajo la intervención de las conveniencias sociales.

Y así, al par que el estatuto moderno reconoce al proletario una personalidad civil y política individual sobre la base de la igualdad jurídica y del derecho de ciudadanía, la acción organizada de los proletarios atribuye al proletariado una personalidad colectiva que se va erigiendo de hoy más en protagonista de la historia.

Quedan todavía en el mundo muchas capas profundas del pueblo trabajador, vastos sectores del proletariado de la ciudad y del campo sumidos en la miseria y en la ignorancia. El mismo proletariado calificado de los países que marchan a la cabeza de la civilización —si bien alcanza un nivel de vida muy superior al de los trabajadores más favorecidos de otras épocas— sufre una permanente situación de inseguridad económica, pese al amparo cada día más difundido de los seguros sociales.

Pero apreciada en el conjunto de los proletarios del mundo, su fuerza militante en los planos de la acción sindical y política crece sin cesar.

Todas las grandes crisis de la historia en estos últimos tiempos no hacen sino acercar, tras los trastornos, confusión y dispersión que ellas suelen producir en sus filas, el destino de la humanidad a sus manos, porque éstas no dejan caer, sino que la tremolan con mayor entusiasmo y esperanza sobre los horribles estragos y el humo postrero de las batallas, la bandera salvadora de los ideales socialistas.

Y así como Sieyès pudo decir del Tercer Estado que no era nada y quería ser algo, hoy puede decirse del proletariado, como Marx y Engels lo predijeron cien años atrás, que es mucho y quiere serlo todo.

LUCHA DE ESCUELAS

Es interesante descubrir en las obras anteriores de Marx y de Engels el arsenal, la cantera y la almacén de las ideas reunidas y sistematizadas en esa apretada y enjundiosa sinopsis que es el *Manifiesto Comunista*.

No menos interesante que establecer la relación genética existente entre el Manifiesto y las otras obras de Marx y de Engels, es seguir el curso de su formación mental y el proceso de sus ideas hasta la época de la vida de ambos, en que se yerguen, ya en posesión de todas sus armas, dueños de su método y con las líneas generales y fundamentales de su criterio claramente trazadas en su pensamiento, como los iniciadores de una nueva época del socialismo.

Suele ocurrir que un cambio de sitio sea decisivo para el destino de un hombre. Porque el hombre es como una planta, que vive de lo que la rodea y depende del aire, del cielo, del suelo.

El traslado de Marx a Berlín, el año 1836, cuando contaba 18 años de edad abre en su vida horizontes intelectuales y la interna en un nuevo mundo de ideas y de inquietudes del espíritu. Berlín era el centro del hegelianismo. Esta doctrina que ofrecía, como se ha dicho, "el encanto singular de remitir el desarrollo de lo real al de la idea, y de permitir así al hombre participar, en algún grado, en la creación del mundo", ejercía en todos los dominios una influencia más grande todavía que la de Scheller, en Bon, en cuya Universidad Marx acababa de pasar un año con no mucho provecho (CORNÚ, *Karl Marx, L'Homme et l'oeuvre*, págs. 42 y 43).

Marx se hallaba, al llegar, tan impregnado de idealismo romántico, que la doctrina de Hegel le parecía demasiado realista. Se pasó un año resistiéndose a su influjo. En el

primer semestre de ese año siguió los cursos de Savigny y de Gans. Penetró así en el campo de batalla donde se enfrentaban dos escuelas rivales. No se ha estudiado bastante la influencia de Savigny sobre Marx, siendo que se trata de una influencia directamente relacionada con la parte más esencial y fundamental de su criterio histórico. La doctrina de Savigny explica el derecho como una emanación de la conciencia jurídica de la sociedad, entendiéndose por tal conciencia jurídica el estado de opinión que contiene el reflejo de las costumbres y los conceptos formados en el molde vivo de las realidades sociales. Las concepciones vitalistas y orgánicas de los románticos lo conducen, en el campo de las instituciones jurídicas, a oponer a la noción de un derecho natural, derivado de principios abstractos como una creación súbita de la razón, la idea de un derecho naturalmente elaborado mediante un proceso orgánico, de tal modo que Machinstosh ha llegado a decir: "Las constituciones nacen, no se hacen".

Mientras la escuela de derecho natural ve en el Estado y en el derecho frutos de la reflexión y de la voluntad razonada del legislador —como se manifestaría en el contrato, en la expresa o tácita convención de los ciudadanos sobre la cual descansa la soberanía del pueblo —la escuela histórica sostiene, en cambio, que ellos nacen, crecen, se transforman y mueren al mismo tiempo que las ideas, las creencias y las costumbres de un pueblo. Esa escuela trata de fijar con exactitud los hechos históricos, exponiéndolos e interpretándolos de acuerdo con el sentido de la época a que pertenecen. Viendo en la formación del derecho y de las instituciones un proceso evolutivo, tiene que dar especial importancia al estudio e indagación del pasado. Savigny se remonta al derecho romano, en cuyas instituciones, profundizadas con sentido histórico, descubre las raíces del derecho civil contemporáneo, raíces sin cuyo estudio no se puede seguir el proceso del desenvolvimiento jurídico hasta nuestros días.

La escuela histórica encierra una intención conservadora, que en algunos de sus representantes, como en los

ingleses Burke¹ y Blackstone y los alemanes Hugo, Putsch y Sthal, acentúa en grado sumo el sentido reaccionario. Ella aparece para contrarrestar la tendencia revolucionaria de las doctrinas de derecho natural, dando a las instituciones una base de firmeza en el suelo de las costumbres y una justificación en los hechos consumados y avalados por la tradición, en vez de dejarlas libradas al arbitrio de la voluntad renovadora, que puede hacer plaza a las simples abstracciones de la razón o de la fantasía. Conduce a ese estado de adoración de los ascendientes y antecedentes, que Marx habría de describir con su mordacidad característica cuando dijo de ella, definiéndola: "Una escuela que legitima la abyección de hoy por la de ayer: una escuela que declara rebelde todo grito del siervo contra el *Knut*; desde que el *Knut* es un *Knut* antiguo, un *Knut* hereditario, un *Knut* histórico..." (*Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*).

Es visible el alcance revolucionario de un racionalismo jurídico que hace de la razón el factor decisivo del desenvolvimiento social y que facilita así el cambio y la sustitución de las instituciones, que sólo dependen entonces del concepto que los hombres se forman del ideal de justicia, de lo que es más conveniente o racional, concepto brotado espontáneamente de la razón, concebida, a su vez, como una especie de ente con autonomía propia, no ya como atributo relativo que se va formando en la mente del hombre bajo la influencia de circunstancias exteriores y ajenas a la razón misma.

¹ En la obra de Burke "Reflection on the Revolution in France" se lee:

"En la misma idea de la formación de un nuevo gobierno, es suficiente para embargarnos de disgusto y horror. Deseábamos durante el período de la Revolución, y lo deseamos ahora, derivar todo lo que poseemos como de una herencia de nuestros antepasados. Nos hemos cuidado de no inocular sobre ese tronco ancestral ningún injerto extraño a la naturaleza de la planta original. Todas las reformas que hasta hoy le hemos hecho, han estado basadas en el principio de referencia a la antigüedad; y espero, y aún más, estoy seguro, de que todas aquellas que posiblemente puedan ser hechas en el futuro, serán realizadas cuidadosamente sobre análogas bases, autoridad y ejemplo".

Esa fué la filosofía jurídica de la Revolución Francesa, como en términos encendidos lo expresa Hegel en uno de sus más recordados pasajes: "La idea, el concepto del derecho se conquistó de golpe el reconocimiento; los caducos puntos de apoyo de la arbitrariedad no podían oponerle ninguna resistencia. La idea del derecho es el fundamento de la Constitución, y ahora todo debe apoyarse sobre ella. Desde que en el cielo alumbra el sol y los planetas giran en torno de él, no se había visto todavía un hombre levantarse sobre su cabeza, es decir, apoyarse en la idea y en consonancia con ella construir la realidad.

"Anaxágoras fué el primero que dijo que el *Nous*, es decir la razón, gobierna al mundo, pero sólo ahora ha llegado el hombre a reconocer por primera vez que el pensamiento debe gobernar la realidad espiritual. Esa fué la más majestuosa salida del sol. Todos los seres pensantes saludaron ese triunfo, y todo el mundo se impregnó del entusiasmo del espíritu, como si por primera vez se realizara la conciliación de la divinidad con el mundo" (HEGEL, *Filosofía de la Historia*).

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Pero así se forja un derecho teórico más o menos desconectado del derecho efectivo, tal como existe en la trama viviente de los hechos. Y si como dice Menger "los méritos imperecederos de la escuela histórica en pro de la indagación y estudio del pasado no pueden ser razonablemente desconocidos" (A. MENERG, *El Derecho Civil y los pobres*, trad. de A. Posada, pág. 91), mayor mérito es todavía haber valorado ese derecho positivo, consuetudinario, tal como lo hiciera Savigny al reincorporar la formación jurídica a la vida misma del pueblo, en tanto que vinculaba el estudio del derecho al de la historia y de la realidad social.

También Hegel enseña antes que Savigny, naturalmente, que el derecho debe encerrar un contenido adecuado a la conciencia social, al espíritu y a las costumbres del pue-

blo, siendo el producto concreto de una comunidad, que aunque de la misma naturaleza de los individuos que la componen, sobrepone a la voluntad aislada de éstos la autoridad colectiva de su propia voluntad.

Hegel desarrolla el concepto de "espíritu objetivo" (*Objective Geist*) y Savigny el del "espíritu del pueblo" (*Volksgeist*), y aquél como éste, no sería sino una concepción del derecho como expresión viva de la voluntad popular. Es, pues, evidente, la influencia de Hegel, sobre la doctrina de Savigny, si bien puede decirse que la crítica moderna ha excluído, sin embargo, una derivación directa y una sustancial coincidencia entre las dos doctrinas (RENATO TREVES, *La Filosofía di Hegel e le nuovi concezioni tedesche*, pág. 15).

Dos componentes vitales se destacan en la teoría de Savigny. Uno es la noción del derecho como organismo vivo que no aparece ni cae a la tierra desde las alturas olímpicas de la Razón; otro es el concepto de que en él se refleja y expresa el espíritu del pueblo, la conciencia jurídica de la nación, que vendría a no ser sino una resultante del grado de desenvolvimiento social traducido en las costumbres y relaciones de hecho.

Una y otro son entre sí consustanciales. Mejor dicho, uno y otro elemento se prolongan mutuamente cerrando el círculo de dentro del cual queda limitada la definición del derecho. Así vemos su doble condición de *substratum* de las relaciones reales y de producto de un espíritu jurídico que brota de lo mismo sobre lo cual ha de actuar.

Savigny dice que es imposible concebir el derecho sin dos vidas: la del pueblo y la de los legistas. Dos elementos lo integran: el político, que proviene de la vida del pueblo, y el técnico, que procede de la ciencia de los llamados a dar forma a la expresión jurídica de esa vida. (*Vocación de nuestro siglo para la legislación.*)

La importancia que da a la vida del pueblo como fuente y alma del derecho confiere a su doctrina una base activa de determinismo social.

Savigny concibe la legislación como un cuerpo orgánico, que no puede modificarse mecánicamente. No era parti-

dario de la codificación del derecho, porque al fijarlo en un texto casi inmutable denuncia su decadencia, pues se vuelve la demostración de que su fuente viva se ha secado (A. CORNÚ, obra citada, pág. 45). Se opuso, en su famosa *Memoria*, a la tesis de Thibaut, que en un libro publicado en 1814 a raíz del triunfo de Napoleón I, proponía la redacción de una legislación común para todos los estados alemanes, inspirada en los principios fundamentales del derecho natural.

Una codificación de la legislación existente sólo debería efectuarse tras un estudio sistemático del derecho en vigor para distinguir los elementos vivos de los elementos muertos, a fin de suprimir estos últimos.

Savigny no es ciertamente un revolucionario, pero tampoco es un espíritu quietista, un conservador a *outrance*, como su maestro Hugo. Al contrario, en cierto sentido empleó el espíritu histórico como un factor de impulso del progreso jurídico. Si sostiene que a veces no conviene la codificación en un país, es porque ella puede significar una especie de retranca para el desenvolvimiento de la legislación y algo así como la solidificación del movimiento legislativo; la congelación de la organización jurídica en los códigos.

Eso está de acuerdo con el pensamiento de quienes opinan que las leyes deben conservar agilidad bastante para ir siguiendo paso a paso todas las evoluciones, todos los cambios operados en el medio social, del que han de ser antes un reflejo y una expresión que una contradicción forzada y caprichosa.

Cuando las leyes son un mero producto artificial del razonamiento abstracto o de la fantasía, están llamadas a caer en desuso y a desaparecer sin dejar rastros. Para que sean leyes de verdad, para que se cumplan, para que llenen la función histórica de encauzar o regir de alguna manera las relaciones de los hombres en la convivencia jurídica colectiva. El derecho, aparecería, pues, en cierto modo, como un proceso que se va realizando tal como el proceso de la formación del lenguaje en el desarrollo de las relaciones humanas.

El sistema inglés del *Common law* parecería, así, el que mejor se adapta, como técnica del derecho, a esa concepción teórica, porque de él ha podido decirse —con exactitud— que “aparece como una floración de carácter social y político surgida de la tierra misma, con una vida tan larga como su propia vida”, y que más que “un sistema es una forma de vida del derecho” (EDUARDO J. COUTORE, *La Justicia Inglesa*, pág. 15).

Y así se plantea la antítesis entre el “sistema del derecho civil” y el *Common law*, porque no hay más que dos formas de recorrer los caminos de la vida. Una trazando previamente el derrotero sobre el mapa y siguiéndolo después en línea recta, siguiendo los principios... Otra es no trazar caminos, sino echarse a andar por la vida sorteando las necesidades a medida que nos acometen” (IDEM, obra citada).

Sin embargo es el derecho de origen románico el que aparece como antagónico del *common-law*, expresión verdadera de un derecho puramente histórico, hasta el punto de que los ingleses dicen que el derecho civil es la vía recta de las legiones romanas y que el *common-law* es la humilde senda del peregrino (IDEM, obra citada). Engels advierte que en Inglaterra la ley sigue a los hechos y se limita a reglamentarlos, mientras que en el derecho continental influido por el racionalismo de la Revolución Francesa, la ley va delante de los hechos.

Conviene, por eso, advertir que el problema planteado por la escuela histórica y en especial por Savigny no es de técnica, o sea no se refiere a la forma de expresión de la ley jurídica, sino que es de génesis. Y que desde este punto de vista, es decir, del punto de vista del origen y formación del derecho, la conciencia jurídica que lo crea puede ser indistintamente interpretada o contrariada por leyes codificadas, relativamente fijas, como por leyes sueltas, dependiendo en este caso del criterio de los jueces la oportunidad con que se las aplica o se las deja caer en desuso.

Frente a Savigny se alzaba, en la misma Universidad, E. Gens, cuyo curso también siguió Marx durante el pri-

mer semestre de sus estudios en Berlín. Era como Savigny un discípulo de Engels, pero de quien lo apartaba su posición distinta ante las ideas liberales, que el maestro rechazaba. Reprochaba a la escuela histórica “su desdén por la virtud creadora del espíritu y su desconocimiento de una necesidad racional que esa escuela sustituía por una ciega necesidad exterior”. Ponía en guardia contra la exagerada valoración de la tradición como rectora de la vida de las instituciones, que conduce a condenar el presente en nombre del pasado. El ideal se coloca así, no ante nuestro pasado, sino a nuestras espaldas. No despreciaba la historia, sino que explicaba el encadenamiento de las grandes épocas históricas, pero dejando para la historia narrativa el inventario de los hechos; y reduciendo al papel de una ciencia auxiliar el estudio de los textos, tan fundamental para Savigny, buscaba solamente el desarrollo de la idea del derecho, a través de las edades. Así en su *Historia del Derecho de Sucesión*, vincula la evolución de esa institución a la de un principio, demostrando que el derecho de testar ha evolucionado en el curso de la historia paralelamente al principio de libertad (A. CORNÚ, obra citada, pág. 48).

Era, por otra parte, un hombre de ideas liberales y avanzadas. Conocía la doctrina saintsimoniana, y compartía su idea central: la de una total emancipación del hombre por una mejor organización y distribución de las riquezas. Sus opiniones liberales rebasaban el liberalismo burgués, como lo demuestran sus cartas a Saint Marc Girardin sobre el gobierno de Luis Felipe, cuando uno de sus viajes a Francia.

UNA SÍNTESIS

Entre la influencia de esos dos profesores con sus doctrinas opuestas, el espíritu de Marx comenzó a situarse ante los problemas de la historia y de la evolución social. Mientras Gens, por un lado, contribuía no poco a convertirlo a la doctrina hegeliana, pero empujándolo hacia las ideas liberales y democráticas, Savigny, por el suyo, im-

presionaba las tendencias ingénitas de su espíritu reflexivo con el estudio minucioso de los hechos y los textos como método fundamental de una doctrina genética del derecho.

Nada ha sido, probablemente, tan decisivo para la definitiva formación del criterio de Marx, como esa simultánea percepción de dos influencias contrarias en cada una de las cuales hallaba algo que rechazaría y algo que compartiría. Gens, que lo atrajo primero por su posición política liberal y avanzada, lo acercó asimismo a Hegel, como ya hemos dicho, con su concepción de una evolución histórica idealista —los hechos derivados de las ideas. Savigny, en cambio, le hizo ver el curso de la historia jurídica o apoyándose en el cauce de los hechos sociales, que son cambiables y circulan a su vez.

Llega a una síntesis para relacionar los hechos sociales con los ideales jurídicos; y si se aparta de Gens por el idealismo, que juzga engañoso, de su interpretación del fenómeno jurídico, se acerca a él por el alcance revolucionario de ese concepto de mutabilidad de tales instituciones que se desprende de la interpretación racionalista. De igual modo, si se acerca a Savigny por su concepción de un derecho civil vinculado en su origen a las realidades vivas y fundamentales de la sociedad, se aleja de él por su idolatría del pasado y su superstición casi mística de un “espíritu popular invisible”, que, concebido como fuente del derecho, pone un punto de coincidencia —según lo advierte A. Menger— entre la escuela histórica y la escuela del derecho natural con su idea de un contrato previo: el de un consentimiento de la mayoría de la nación, que conduciría a estabilizar las injusticias económicas del derecho privado.

No debe olvidarse que Marx en una de sus primeras obras polemiza contra la Escuela Histórica, según Mehring influido hasta cierto punto por Gens (FRANZ MEHRING, *Carlos Marx*, ed. Claridad, Buenos Aires, pág. 20).

Así también habría de colocarse Marx ante las ideas doctrinarias opuestas de la Economía Política para construir su sistema crítico a base de una síntesis en que la

evolución económica resulta regida por leyes, pero no inmutables y eternas, como lo pretendía la escuela liberal clásica, sino históricas y contingentes, con lo cual abre las vías de la transformación sin caer en el empirismo voluntarista de los mercantilistas y derivados.

Es curiosa la contradicción que se plantea en la orientación filosófica de las dos grandes corrientes intelectuales que forman el caudal ideológico del espíritu genuino de la Revolución Francesa.

En el siglo XVIII surge, mientras llegan a su mayor auge las doctrinas del derecho natural, que, como hemos visto, con su racionalismo absoluto, hacen de la razón el factor único del desenvolvimiento social y reducen el progreso histórico a un producto de los conceptos abstractos que el hombre adquiere respecto al ideal de justicia o de adelanto en la existencia colectiva, la escuela fisiócrata, antecesora de la escuela liberal clásica.

Estas escuelas proclaman la idea de “ley natural”, de la que derivan el concepto de que las relaciones económicas están presididas por normas inmutables, verdaderas leyes rectoras, de modo tal que el hombre en el mundo económico se desenvuelve entre fuerzas semejantes a las leyes de la naturaleza que rigen en el espacio infinito el curso de los astros, o establecen entre los fenómenos físicos y químicos de la vida orgánica, relaciones de causalidad decisivas e inmodificables por la simple voluntad humana.

La escuela fisiócrata cumplió una finalidad revolucionaria cuando apareció alzándose frente a una política económica, la del colbertismo, descendiente del mercantilismo, que se caracterizaba por una intervención minuciosa, prolija, del Estado en el desenvolvimiento de la vida económica; que se distinguía por su excesiva utilización de las trabas aduaneras, de acuerdo con su concepto de que era necesario poner a cubierto a la producción de un país de la concurrencia de los países extranjeros; y entendía que la prosperidad de una nación dependía, sobre todo, de la cantidad de numerario, de dinero, de oro, que podía atesorar.

Las ideas de los fisiócratas abrían, ante esa política económica del más burdo empirismo, nuevos horizontes.

La escuela liberal, que se desenvuelve a fines del siglo XVIII y durante la primera mitad del siglo XIX, con Adam Smith, y luego con Ricardo, Malthus, Juan Bautista Say, Stuart Mill, Bastiat, no acepta el principio fisiócrata de que la tierra es la única fuente verdadera de toda la riqueza, pero toma de ella su concepto de "orden económico".

Según ese concepto, cuánto ocurre en el campo de la vida económica, si se la deja librada a sí misma, obedece al imperio de las leyes que rigen dicho orden con la regularidad de las leyes naturales. El hombre no puede derogar estas leyes. Si por un instante las olvida, no tarda en verse obligado a respetarlas.

La ciencia económica pretendía haber descubierto esas leyes, que se cumplirían en lo fundamental del régimen capitalista. Al afirmar que las relaciones económicas pertenecen más al mundo mecánico de la naturaleza que al de la voluntad, aparece como una concepción científica tendiente a consolidar las conquistas de clase de la burguesía en la Revolución Francesa.

La escuela liberal clásica —que consideraba la propiedad privada como una institución eterna, que con el lenguaje de los juristas del racionalismo revolucionario podría decirse "de derecho natural"— adopta también de los fisiócratas la consecuencia lógica de su concepto mecanicista de las leyes económicas naturales y el antiintervencionismo legislativo en materia económica.

Cuando Luis XV ante una profunda crisis pidió consejo a su médico Quesney sobre qué debía hacerse para mejorar la situación económica del país, éste le dijo: "Laissez faire, laissez passer". Este fué el lema de los fisiócratas que la escuela liberal clásica adoptó como uno de sus principios.

El principio de que el Estado y sus leyes no deben intervenir nunca en el terreno de las actividades económicas, porque su intervención es contraproducente por perturbadora del libre juego natural de las leyes que rigen

a la economía, y no ha de lograr impedir en definitiva que ellas actúen por encima de todo, conduce al régimen de la libre concurrencia, cuyos mortíferos efectos nos muestran al desnudo las tendencias inmanentes e implacables del individualismo capitalista.

Ante esos efectos crecieron las olas de la marejada socialista. Las escuelas del socialismo idealista, más o menos utópicas, se multiplicaron. No faltaron pensadores humanitarios que mirasen con horror la economía política —como Carlyle que la calificó de "ciencia sombría"— reprochándole esa inexorable justificación "científica" de los horrores del industrialismo moderno. Y se propendió a establecer un antagonismo irreductible entre el concepto científico de la economía y las corrientes de reforma o transformación social que tendían a romper el cerco de las ineluctables leyes económicas.

El voluntarismo racionalista de los reformadores hacía tabla rasa, en teoría, con los principios orgánicos de la ciencia económica y desdeñaba la idea de ley científica en ese terreno.

La rama de la escuela liberal que se llamó manchesteriana llevaba al extremo su resistencia obstinada a todo lo que representaba una intervención del Estado en el plano de las relaciones del capital con el trabajo. El manchesterismo es un antiintervencionismo encarnizado, absoluto, radical. En él se sintetiza y culmina la actitud reaccionaria del capitalismo contra todo intento de poner límites a la gravitación avasalladora del sistema de explotación capitalista del trabajo. Constituye la verdadera filosofía económica de la gran revolución industrial que comenzó en Inglaterra y se extendió por Europa, alcanzando su auge entre los años 1830-1848.

Frente a esa filosofía y a esa actitud se alzaba, como un eco de las protestas de los obreros desesperados aquel hervor de las concepciones reformistas o revolucionarias de la sociedad de que ya hemos hablado, y contra el cual habrá de tender sus líneas la escuela histórica que surgió traduciendo las preocupaciones suscitadas en los espíritus conservadores por las ideas y movimientos polí-

ticos y sociales de renovación. Su concepto central es, como hemos visto, que la sociedad no puede moldearse, modificarse o reformarse a simples golpes de imaginación; pero de allí deriva, al menos en sus sectores más reaccionarios, hacia la superstición y la inmovilidad de las instituciones tradicionales y a la preservación de los peores privilegios tras el escudo de las razones históricas.

El divorcio entre las doctrinas económicas de la Revolución Francesa y las doctrinas de derecho natural que la impulsaron, se vuelve así más evidente.

Y el nuevo espíritu revolucionario, el de la nueva revolución, debe enfrentarse al mismo tiempo, con el fatalismo de las concepciones económicas del liberalismo clásico y con el conservadorismo de la escuela histórica, que se alían desde sus distintos planos.

En esa pugna Marx toma parte, naturalmente, por el espíritu de la nueva revolución, pero desdeñando por anticientíficas las doctrinas del derecho natural.

De la economía política liberal clásica² toma no solo la idea orgánica de la ley económica —que adapta al concepto de categoría histórica y despoja de su sentido conservador y fatalista haciéndola regir condicionada por el imperio de leyes sociales superiores como la ley de la evolución— sino sus principales concepciones básicas del valor, del trabajo, del salario, de la moneda, del capital, pero para remontarla a todas sus lógicas consecuencias³.

Del mismo modo la concepción histórica del desenvol-

▪ “Labriola ha demostrado cuánto deben Marx y sus secuaces al economismo liberal. Es innegable que el principio de causalidad fué aplicado por Saint-Simon, Ricardo, Rodbertus, etc.; pero éstos prescindían sistemáticamente del concepto de télesis, que fué físico en Aristóteles, teológico en Espinosa, casuístico en Kant, histórico en Hegel y que Marx lo traslada a la fenomenología económica con gran originalidad y merced al cual organiza los hechos en un sistema de referencias con trabazón lógica. Hasta aquí su mérito es indiscutible” (R. V. PESSOLANO, *El Hegelismo en Marx*. Edición Universidad de La Plata, pág. 25).

³ Las leyes de la economía para él sólo tienen fuerza de leyes naturales dentro de condiciones históricas determinadas. Como

vimiento social, transformada por él en un concepto dinámico del origen de las instituciones, ha de servirle para fundamentar el principio revolucionario de que las formas sociales y las instituciones jurídicas cambian al impulso de las alteraciones históricas fundamentales.

Para él, éstas —las alteraciones históricas— provienen directamente de las fuerzas productoras actuando en una inmediata y recíproca correlación con el sistema de producción y de cambio, del cual dependen, pero al cual determinan.

Ha llegado a esa síntesis pasando por Hegel, o acaso mejor, partiendo de Hegel, en quien halló un camino para su explicación de las acciones y reacciones de los elementos vivos de la historia. De su incursión por el hegelismo, a cuya izquierda no tarda en incorporarse siguiendo a Feuerbach, saca el arma de la dialéctica.

MARX Y ENGELS SE ENCUENTRAN

Pero no debemos seguir adelante sin señalar, en la evolución mental y espiritual del fundador del “Socialismo Científico”, la parte que corresponde a su encuentro con Federico Engels, que comparte con él la gloria de haber echado las bases del movimiento socialista contemporáneo y fué no solamente su colaborador abnegado sino asimismo su confidente de todas las horas, su consejero fraternal y alguna vez también su verdadero inspirador.

La amistad de esos dos hombres es uno de los más reconfortantes espectáculos morales que podamos encontrar en la historia intelectual de todos los tiempos. La correspondencia mantenida durante largos años entre esos

esas condiciones se modifican, cada sistema económico, de acuerdo con ellas, se rige por sus propias leyes.

“En su opinión cada período histórico tiene sus leyes... Desde que la vida de la sociedad ha sobrepasado un período dado de desarrollo y pasa de un estado a otro, empieza también a ser regida por otras leyes”. (De una crítica de *El Mensajero Europeo*, citada por MARX en el prefacio de la segunda edición alemana de “El Capital”).

dos amigos y prolijamente conservada por el que sobrevivió a esa perfecta unión de dos altos espíritus, documenta la invariable, la completa, la casi absoluta identidad de esas dos mentalidades y la extraordinaria compenetración de sus inteligencias, como asimismo la devoción con que el uno ponía sus recursos pecuniarios a disposición del otro para que éste pudiera realizar sus trabajos de investigación y de estudio científico al mismo tiempo que sus tareas de organización y propaganda, en los que no daba un paso sin enterar a su amigo o sin consultarlo con él. Se les ve, en sus cartas, sentir, pensar, reaccionar de la misma manera. Son las mismas sus antipatías y sus antipatías; las mismas sus pasiones; las mismas sus ideas. Y rivalizan en el empeño de atribuirse, el uno al otro, el mérito mayor en lo que ambos emprenden o escriben o proyectan en colaboración⁴.

La influencia de su encuentro fué decisiva para el curso de la vida de ambos. Es sin duda ocioso echarse a imaginar cuál hubiera sido el curso de la vida y la obra de uno y otro sin ese encuentro y la subsiguiente amistad que tanto influjo tuvo en sus respectivos destinos. Pero no puede negarse que esa amistad y esa colaboración constituyeron para ambos un apoyo invariable, sin el cual sus fuerzas espirituales no hubieran podido desarrollarse con igual intensidad y tal vez no se hubieran dirigido tan certeramente al fin histórico que con tan inteligente energía y tan esclarecido fervor perseguían.

Ese encuentro se produjo en agosto de 1844, cuando Engels pasando por París, camino de Alemania, fué a visitar a Marx y a poner en sus manos un extenso trabajo, "Crítica de la Economía Política", que Marx calificó de "boceto genial" y vió la luz en los Anales Franco Alemanes. Desde el primer momento surgió entre ellos una profunda simpatía. Se reconocieron hermanados en la posición del espíritu, en la orientación del criterio, en la apreciación de los hechos, de los hombres y de los fenómenos

⁴ Es emocionante la descripción de esa amistad en las biografías de Marx, escritas por Lafargue, su yerno, y por Guillermo Liebknecht, su fiel amigo.

sociales, en los gustos de la inteligencia, en su manera de encarar los problemas de la filosofía y de la historia.

En edad sólo los separaban dos años. Engels era dos años más joven que su genial amigo, habiendo nacido en 1820, y aquel en 1818. Pero empezó a ser conocido antes que Marx en los círculos intelectuales de Alemania y de Inglaterra. Cuatro años después, en 1848, "los científicos" lo señalaban —dice un historiador— como el más talentoso y erudito de todos los escritores alemanes" (HENRICH HERKNER, *Historia Universal* (Goetz), tomo VII). Y Marx era todavía casi un desconocido.

En la comunidad espiritual que en aquella ocasión quedó sólidamente iniciada, Engels, sacrificó en pro de Marx "todo lo que él podía sacrificar". Mucha parte de su labor intelectual no apareció bajo su nombre, sino bajo el nombre de su asociado. Redactó numerosos artículos para la prensa norteamericana con la firma de Marx, que figuran asimismo bajo el nombre de éste en la recopilación que luego apareció con el título de "Revolución y Contra Revolución en Alemania". Pero algunas veces, como en "La Sagrada Familia", Marx le asigna el primer puesto en la carátula a pesar de haber escrito muy pocas páginas (lo sabemos por el reproche que el mismo Engels dirige por ello a su amigo) o escribe pasajes que integran una obra fundamental de Engels, "Origen de la familia, de la propiedad y del Estado", o todo un capítulo de un libro no menos importante como el famoso capítulo X del "Anti-Dhuring", no sin que Engels lo haga constar expresamente en el prólogo del mismo libro.

Siendo Engels en esa hermandad el hombre de negocios, aunque carecía de vocación para ello; el industrial por imperio de las circunstancias y la voluntad de su padre, pudo ponerse más en contacto directo con las realidades de la vida práctica y penetrar antes que Marx en los centros de producción y de trabajo. Desarrolló así sus cualidades de observador y por ello pudo aportar a la colaboración con Marx un caudal propio de grandísima importancia. Fué para Marx —se ha dicho— "el ojo que percibe la realidad".

Se le atribuyen errores de apreciación, por defectos de óptica espiritual. Su obra, verdaderamente notable, "Situación de las clases obreras de Inglaterra", lo acredita sin embargo como un profundo investigador de la realidad social. "Este libro constituye —se ha dicho— de una manera más decisiva y en una mayor medida que los precedentes, la preparación de la contribución que debía aportar Engels, pocos años más tarde, a la composición del "Manifiesto Comunista" (R. MONDOLFO, obra citada, página 119).

Su influencia sobre Marx, que tanto influyó sobre él, es innegable. Hasta se ha pretendido que le contagió sus defectos, que alguien enumera así: unilateralidad, exageración, magnificación de situaciones pretéritas a costa del presente, etc., que habrían sido revelados sobre todo en sus juicios sobre la vida inglesa.

A nuestro entender, contra lo que suele admitirse, donde más se dejó sentir la influencia de Engels sobre Marx fué en el campo de las relaciones de éste con el hegelianismo. El entusiasmo juvenil de Engels por la filosofía hegeliana, y su admiración por el gran filósofo alemán contribuyeron no poco a fijar la posición de Marx con respecto al pensamiento de éste, y es probable que se deba sobre todo a Engels la vinculación de la sociología y de la historiografía marxista al método dialéctico hegeliano.

De la mano de David Straus había llegado hasta Hegel. "Se emborrachó con la fogosidad del idealismo hegeliano. Especialmente le encantaban los métodos mentales del maestro, la dialéctica y la filosofía de la historia . . .

"Lo que de tal manera lo entusiasmaba era la fe en la razón que rige la historia universal. El proceso del universo es progreso en la conciencia, y por tanto también en la realización de la libertad. La historia demuestra como el espíritu poco a poco llega a la conciencia y a la voluntad de la libertad" (H. HERKNER, obra cit.).

Algún apologista de Marx se cree obligado a sentar que Engels habría sido utopista (porque no habría sobrepasado el nivel de Hass o de Proudhon) hasta el año 1844 en que conoció a Marx, el cual "gracias a su impregna-

ción de la dialéctica hegeliana sería refractario a toda verdad eterna y a toda forma social definitiva". Pero Engels había entrado a formar parte de la izquierda hegeliana cuatro años antes de conocer a Marx, y el descubrimiento de sus trabajos juveniles de los años 1839 a 1842, publicados en Berlín del año 1920 al año 1927 demuestran que su formación filosófica fué muy semejante a la de Marx.

A decir verdad uno y otro se habían contagiado de su respectivo hegelianismo, o habrían sacado respectivamente refuerzos para su admiración por Hegel, de quien, claro está, se apartaban asimismo por varios conceptos.

Todo ello va dicho sin olvidar que el estudio de Marx "Economía Política y Filosofía", publicado por primera vez recién el año 1931, parece haberlo escrito entre Febrero y agosto de 1844, antes por tanto de la visita de Engels a París, y que en ese trabajo inconcluso, que quedó en borrador, se ve bien cómo Marx sacó de la filosofía idealista de Hegel los elementos dialécticos de su concepción del mundo y de la historia, y cuán grande era en él la influencia de una parte de la obra de ese filósofo, que critica y refuta, pero en quien al mismo tiempo se inspira, como ocurre también con Feuerbach, según puede verse en ese mismo ensayo.

El hecho es que ambos pasan del idealismo hegeliano, a lo que llaman, sobre todo Engels, "materialismo", con denominación cuya propiedad algunos autores discuten. "Nos propusimos, dice Engels, concebir las nociones de nuestro cerebro de manera materialista, es decir, como imágenes de cosas reales en vez de concebir las cosas reales como otros tantos grados de la idea absoluta. Así la dialéctica sólo es la ciencia de las leyes generales del movimiento. Tanto del mundo externo como del pensamiento humano: dos series de leyes que, siendo idénticas en su sustancia, se distinguen por la forma en que el cerebro humano puede aplicarlas conscientemente, mientras que en la naturaleza se imponen bajo la forma de una necesidad exterior (*Luis Feuerbach y el fin de la Filosofía Alemana*).

Por lo demás, en lo que respecta a la valoración del método dialéctico, acaso Engels había llegado a percibir sin Marx, y probablemente antes que Marx, la modificación introducida por Feuerbach a la concepción de la dialéctica que éste hace pasar de la dialéctica de la idea a la dialéctica del sistema de las necesidades y de las voluntades humanas, "en la relación entre las condiciones históricas y la acción de los hombres" (R. MONDOLFO, obra citada, pág. 105).

Según este autor, Engels había llegado en 1844, "y quizás también antes", al concepto de las relaciones entre las condiciones históricas reales, consideradas como tesis, con la necesidad, considerada como antítesis, y la acción, considerada como síntesis "en un movimiento dialéctico que viene a constituir el proceso histórico concreto".

"Había llegado a ellos por el conocimiento de la industria y de la vida inglesa, habiendo salido de Alemania en 1842, todavía bajo la influencia de Bauer, y de los Libres de Berlín (lo que entonces lo había alejado de Marx), aprendió a estudiar los hechos económicos en Manchester; y al mismo tiempo colaborando en el Northern Star, órgano de los cartistas, y en el New Moral World de Owen, y entrando en contacto con los fundadores de la Liga de los Justos, trababa relación con las observaciones de los contrastes de clase y con la consideración de la relación de los partidos y de los programas con las condiciones históricas. Y a la luz de la dialéctica hegeliana, dentro de la cual se había formado primeramente su hábito mental, y del positivismo antropológico de Feuerbach, la historia se le aparecía en una visión nueva y distinta de la de los mismos utopistas" (ÍDEM, obra cit., pág. 106).

Por eso pudo decirse con exactitud que lo que Marx había hallado descendiendo desde la filosofía venerable, Engels lo había encontrado en las condiciones miserables del obrero inglés. (ANÍBAL PONCE, *Elogio del Manifiesto Comunista*.)

Y si faltaba precisar, como ese escritor dice, sobre la humilde y descarnada realidad económica lo que había

sido hasta entonces genial hipótesis del trabajo, las observaciones de Engels en el campo social cumplían esa función; y eso confirma el aserto de que el autor del "Anti-Dühring", sin llegar a la altura mental de su colaborador, sin poseer su genio y su fuerza sintética, ha dejado en la colaboración a través de la cual se ha venido elaborando la doctrina del socialismo marxista, las huellas profundas de una positiva contribución.

Tanto más hondas son esas huellas cuanto que Engels poseía en altísimo grado el don de la claridad. Su formación espiritual había recibido la influencia de una cultura científica adquirida en el contacto con el genio inglés, que lo había apartado de la inclinación del genio alemán hacia las complicaciones a menudo abstrusas y nebulosas del razonamiento metafísico. Y era dueño de la facultad preciosa de aclarar los más oscuros conceptos de la filosofía alemana, y de verter las propias concepciones doctrinarias con una precisión y diafanidad insuperables. Se comprende el valor inmenso que esa facultad debía tener en la colaboración creadora con su gran amigo, que era sin duda propenso a internarse tanto en la profundidad de las abstracciones de la reflexión, que se volvía oscuro, como se ve sobre todo en sus primeros trabajos.

Para Hegel el mundo es creación del Espíritu universal, de la Idea absoluta. Esta no es subjetiva: es objetiva, a la manera de una entidad abstracta que se halla por encima, más aún que fuera, del espíritu, del pensamiento y de la conciencia de cada hombre aislado. Ese principio creador se expresa ya en la realidad, que es una manifestación de dicho espíritu objetivo que condiciona la vida de los individuos, cuyo espíritu es un producto de aquél.

El proceso de creación y modificación de la realidad por el Espíritu se realiza en virtud del principio dinámico de la actuación de los contrarios. La realidad, creada por el Espíritu absoluto, que se refleja en ella, procede en su evolución yendo, como la idea en su esencia, de una afirmación, la tesis, a una negación, la antítesis, y de ésta a la negación de la negación, que realiza la síntesis. Ese dinamismo no se detiene, porque la síntesis de hoy es la tesis de mañana, con la que se inicia el nuevo ciclo.

Por lo demás, Hegel sienta lo que J. Ermann llama el "panlogismo", es decir, incluye en la lógica toda clase de metafísica, según sus propias palabras; y ese "panlogismo" se resume en el célebre aforismo de su *Enciclopedia*: "Lo que es racional es real; lo que es real es racional". Eso quiere decir —según uno de sus intérpretes—. "Por una parte, que lo que está conforme a nuestra razón es por eso mismo necesariamente real, o más aún, que cuando una idea es racionalmente necesaria, hay en el mundo una realidad correspondiente; por otra parte, que todo lo que existe en la realidad es penetrable por la razón, o sea, que es cognoscible" (RENÉ MAUBLANC, *Hegel y Marx. A la luz del Marxismo*, pág. 29).

En la marcha de la humanidad —que va de lo imperfecto a lo perfecto en un proceso sin término —todo se justifica en el tiempo y en las condiciones de que pudo surgir. De

ahí que todo lo real es racional, mientras es históricamente necesario.

En Engels encontramos el siguiente pasaje aclaratorio:

"...a los ojos de Hegel una cosa no es real por el solo hecho de existir. El atributo de la realidad no se refiere sino a lo que al mismo tiempo es necesario... Pero lo que es necesario se encuentra, pues, en último análisis racional: aplicado al Estado prusiano de la época la proposición de Hegel significa solamente: este Estado es racional, tiene razón de ser en cuanto es necesario; si no obstante nos parece malo y se perpetúa a pesar de su inferioridad, la inferioridad del Gobierno se justifica y explica por la inferioridad correspondiente de los sujetos. Los prusianos de entonces tenían el Gobierno que merecían". (F. ENGELS, *L. Feuerbach y la filosofía alemana*.)

De la doctrina de Hegel parten, como es sabido, dos corrientes en opuestas direcciones.

Una de esas corrientes halla en la filosofía hegeliana un sentido revolucionario por cuanto tendería a demostrar que la libertad debe necesariamente realizarse. La otra es conservadora, y halla apoyo en los conceptos hegelianos que van desde la afirmación de que todo lo "real" es "racional" (y por consiguiente necesario) a la conclusión que presenta a la monarquía prusiana como un estado modelo.

El nacimiento de esas dos corrientes opuestas brotadas de una misma fuente originaria se debe a que, como tantas veces se ha dicho, Hegel empleó en su construcción filosófica dos elementos primordiales contradictorios, de los cuales uno era dinámico y abría sendas hacia el porvenir; el otro era estático, inmovilizador y cerraba todos los caminos que conducen al futuro.

En él hay, como expresa Pessolano, una sistemática con una dialéctica. Con la primera está de acuerdo la derecha hegeliana, con la segunda, la izquierda (VENTURA PESSOLANO, *El Hegelismo en Marx*. Edic. Universidad de La Plata, pág. 15).

En Hegel, dice Engels, el sistema se había opuesto al método. Mientras, por una parte, adopta el método lógico de la dialéctica para la explicación racional del mundo, que por el dinamismo de los contrarios conduce a ver la

vida, en todos sus órdenes, como un proceso indefinido de incesante superación, por otra parte se encastilla en los muros de un sistema que pretende realizar el milagro de poner a la humanidad en posesión de la verdad absoluta, como barrera y fin de todo movimiento de avance.

Hegel, que precisamente por su actitud ante los hechos de la actualidad histórica y de la vida social debe ser afiliado a la derecha hegeliana, creyó eludir esa ruda contradicción, asignando a la filosofía el destino de concretarse a explicar “lo que es”. Excluye del alcance de su método el porvenir, o mejor, lo abandona en las puertas del futuro, “por la sencilla razón —como explica Engels— de que se necesitaba hacer un sistema y, según las exigencias tradicionalistas, un sistema de filosofía debe terminar con alguna especie de verdad absoluta. Por más que Hegel afirme, sobre todo en la “Lógica”, que esta verdad eterna no es sino lógica e histórica, se ve forzado a dar un fin a este proceso porque en alguna parte tiene que poner fin a su sistema. “En la Lógica, añade Engels, él puede de este fin volver a hacer el principio. El punto final, la idea absoluta, se *exterioriza*, es decir, se transforma en la naturaleza, y después vuelve a sí misma en el espíritu, es decir, en el pensamiento y en la historia. Pero al fin de la filosofía, semejante vuelta al principio sólo es posible de una manera: poniendo el final de la historia en el conocimiento de esa idea absoluta por la humanidad y declarando que este conocimiento de la idea absoluta se ha alcanzado en la filosofía de Hegel. Y así se proclama con la verdad absoluta el contenido dogmático del sistema, en contradicción con el método dialéctico que anonda todo lo dogmático. Y lo que pasa con el conocimiento filosófico, pasa también con la práctica histórica. La humanidad, que en la persona de Hegel ha llegado hasta la elaboración de la idea absoluta, tiene que estar bastante adelantada en la práctica para poder llevar esa idea absoluta a la realidad... Y así al final de la Filosofía del Derecho encontramos que la idea absoluta debe realizarse en aquella monarquía representativa que tan tenazmente Federico Guillermo prometió, pero cuán vanamente, a sus

súbditos, es decir, una dominación indirecta, *temporee* de las clases acomodadas adaptadas a la estructura pequeña burguesa de la Alemania de entonces. En conclusión, se probará de manera especulativa la necesidad de la nobleza”. (F. ENGELS, *L. Feuerbach*, etc.)

Se formó así una derecha hegeliana adoradora del absolutismo prusiano (lo proclamaba un momento insuperable del Espíritu objetivo), y una izquierda para la cual toda construcción social es transitoria y está llamada a desaparecer tarde o temprano, porque no es sino una categoría histórica en cuyo seno la evolución se opera por la lucha de las contradicciones internas, y “el mundo no puede concebirse como un conjunto de objetos terminados, sino como un conjunto de procesos, en que las cosas que parecen estables... pasan por una serie ininterrumpida de cambios, por un proceso de génesis y caducidad”. (IDEM, obra cit., Edic. Moscú, pág. 19)¹.

¹ Es bastante cómica la indignación de Engels y de Marx ante la afirmación hecha por Guillermo Liebknecht en un folleto, de que Hegel era partidario de la Prusia monárquica y de la idea prusiana del Estado. La carta que Engels le escribe a Marx comentando esa afirmación hace reír y la que Marx le dirige en respuesta causa grima. Porque no puede negarse la veracidad de lo que Liebknecht, tan brutalmente vapuleado por esa “herejía”, afirma en ese folleto. Engels lo calificaba de “ignaro”, de “idiota”, y Marx de “demasiado bruto”, pero ¿quién podría desconocer que, como casi un siglo después escribiera Lenin, Hegel era “admirador del Estado prusiano, al servicio del cual se hallaba en calidad de profesor de la Universidad de Berlín”? (N. LENIN, *Marx, Engels, Marxismo*. París, 1935.) Y el mismo Engels lo había comprobado, como se ve por el pasaje que citamos.

Se ha dado una explicación del “prusianismo” de Hegel, pero no se le ha podido escamotear de su biografía. Un pasaje de Max Beer —gran admirador del filósofo— confirma esa actitud política mientras desentraña sus motivos. Helo aquí: “La posición de Hegel con relación al Estado prusiano se explica por su patriotismo ardiente. Él estaba animado de sentimientos nacionalistas. Le fué dado asistir, muy joven, a la descomposición completa del imperio alemán, y lamentó profundamente la triste suerte de Alemania. Él escribió: “La Alemania no constituye más un Estado... Las guerras que ella ha conducido no han terminado muy gloriosamente para ella. Se ha dejado arrebatar la Borgogne, la Alsacia, la Lorena y otros territorios todavía; el tratado de Westfalia ha sido considerado frecuentemente como el

DIRECCIONES OPUESTAS

Pero debe hacerse notar que ella, la izquierda, descendiendo a su vez, en cierto modo, de un movimiento ideológico y político que marcó rumbos en la lucha por la ampliación de los horizontes civiles e históricos del pueblo alemán y se denominó La Joven Alemania. Fué una respuesta a la

Palladium de la Alemania, aunque no ha hecho sino agravar la situación que ella padecía ya antes de ese tratado. Los alemanes dan gracias a Richelieu, que ha reducido su potencia a migajas". Por el contrario, los esfuerzos de la Prusia durante la guerra de 7 años y durante las guerras de la liberación contra la Francia despertaron en él la esperanza de que ese Estado fuese llamado a salvar a Alemania. El lo expresó elocuentemente en el discurso que pronunció en Berlín en octubre de 1818, cuando la apertura de su curso, así como en su curso sobre Federico el Grande. Es eso lo que explica por qué Hegel rechazó todo lo que le parecía apropiado para debilitar la fuerza del Estado prusiano. El nacionalista que había en él lo transportaba sobre el dialéctico". (MAX BEER, *Carlos Marx, Sa vie e son oeuvre*, pág. 32.) ¿Podía negársele a Liebknecht el derecho de atribuirle a Hegel el ser partidario de la idea prusiana del Estado? ...

En verdad, Hegel —como con toda exactitud lo expresa Luciano Herr— "fué un conservador de las cosas adquiridas, un ahondador de las cosas cavadas... sólo fué revolucionario (política, religión), en los puntos en que la revolución ya había ganado la causa. Siguió y adoptó la revolución; no la hizo".

Admiró la revolución de 1789, pero la de julio de 1830 le desagradó. Herr dice que fué esencialmente el burgués de virtudes modestas y opacas, monarquista por encima de todo, el funcionario amigo de la fuerza y el orden, realista y respetuoso. E. Meyerson advierte que había elaborado su sistema en Baviera, cuando la dominación napoleónica, y Hegel se entendía muy bien con el despotismo del Imperio Francés. (EMILIO MEYERSON, *De l'explication dans les sciences*, págs. 726 y 727.)

Por su parte R. Maublanc añade: "Era servidor de cualquier Gobierno, con tal que éste fuera autoritario. Representaba el estado de espíritu de la burguesía alemana de la época antes del movimiento liberal que condujo a las revoluciones del 48". (Obra cit., pág. 47.)

Finalmente el propio Engels ha afirmado: "Hegel era alemán. Él llevaba atrás, en la cabeza, como su contemporáneo Goethe, un fragmento de peluca con cola de filisteo. Goethe como Hegel era, cada uno en su género, Júpiter Olímpicus, pero ni el uno ni el otro se despojaron completamente del filisteo alemán".

reacción que había triunfado de las agitaciones surgidas a consecuencia de la revolución de 1830 en Francia. Era el liberalismo que, apoyado por una burguesía cuya conciencia histórica de clase se desarrollaba en pugna creciente con las persistencias del absolutismo feudalista y monárquico, aunque vencido en el plano político se expandía en el campo de la Filosofía y de la literatura.

Un grupo de jóvenes escritores —entre los cuales se hallaban Guzikow, Mundt, Wienbag y sobre todos Heine— rompe con el romanticismo "pasatista" que oponía el arte a la vida y prefería los prestigios e idealismos de un pasado lejano a la frescura y rudeza de la realidad circundante; y afirma en sus ansias de porvenir su concepto renovador de las ideas y de los hechos.

Ese romanticismo con su exaltación del individuo y de los derechos de la personalidad, respondía por ese lado, a las aspiraciones de la clase naciente en sus tendencias a superar los últimos obstáculos del feudalismo anacrónico; pero había en él un compromiso implícito con el pasado, y una como evasión de la realidad presente que lo volvía poco apto para las luchas por la conquista del porvenir.

La Joven Alemania infundía en la literatura un sentido político de liberación que se adaptaba directamente al cuadro y al proceso de la realidad inmediata. Allí también las represiones del régimen imperante fueron a buscar las manifestaciones intelectuales visibles del liberalismo, y la Joven Alemania debió enmudecer.

Le fué preciso al liberalismo acudir, para expresarse, a formas aún más abstractas y se trasladó al terreno de la filosofía hegeliana que había planteado en la vía puramente especulativa el problema de la libertad.

Los hegelianos liberales demostraban que el método dialéctico conducía, con toda la fuerza de su lógica, a la renovación incesante, y mal podían querer justificar, sin chocar con ese método, la estabilidad indefinida del actual estado de cosas.

Gens inauguró esa crítica, emplazándola en el plano

del derecho; luego fué aplicada por Strauss y Bauer a la doctrina y exégesis religiosa, y después por Rouge, Marx y Engels a la doctrina política de Hegel.

Esa idea filosófica condujo a Marx al radicalismo político. Entró a formar parte, en Berlín, de un club de jóvenes doctores —“el club de los doctores”— que eran adeptos de la filosofía hegeliana y aceptaban gran parte de la Filosofía del Derecho, que a su juicio habría dado al problema de la época, el de la libertad, una solución conforme a la vez con los intereses y los derechos del individuo y con los del estado (A. CORNÚ, obra cit., pág. 70).

La división del hegelianismo había comenzado en vida de Hegel. Recordemos que Gens había sostenido —tomando posición contraria a la de Hegel— que las ideas liberales eran realmente un progreso y debían ser consideradas como una nueva reafirmación de la idea. Pero fué a la muerte del maestro cuando estalló, en el campo de la crítica religiosa, la batalla más ruidosa y ardiente. La dió David F. Strauss, oponiendo al trascendentalismo metafísico del maestro, su concepto de la religión separada de la filosofía, con la que no puede confundirse, y emancipó de ese modo la filosofía del dogma. Fué, sin embargo, un concepto del propio Hegel el que le ofreció el punto de partida: aquél según el cual las historias sagradas bíblicas deben considerarse como profanas, porque a la fe no le corresponde el conocimiento de la historia. Strauss exigió, a su vez y en consecuencia, que la historia evangélica se dedicase a la crítica histórica. No es, por lo demás, necesario explicar aquí el criterio con que trazó su conocida “Vida de Jesús”, aparecida el año 1835, que en un tiempo estuvo de moda confrontar a la todavía más famosa “Vida de Jesús”, escrita en 1863 por Ernesto Renán.

La izquierda sacaba los fundamentos de su criterio renovador del método dialéctico —con su juego de tesis, antítesis y síntesis— al que daba una aplicación integral; en tanto que la derecha se apoyaba en ciertos elementos

del sistema de principios hegeliano, sobre todo en aquel citado concepto de la Filosofía de la Historia, que interpretaba abstrayéndolo de la dialéctica, y más aún en las conclusiones dogmáticas de su sistema.

“La verdadera significación —escribe Engels— y el carácter revolucionario de la filosofía hegeliana está en que daba al traste para siempre con el carácter definitivo de todos los resultados del pensamiento y de la acción del hombre. En Hegel, la verdad que trataba de conocer la filosofía no era ya una colección de tesis dogmáticas fijas que una vez econtradas sólo había que aprender de memoria; ahora, la verdad residía en el proceso mismo del conocer, en la larga trayectoria histórica de la ciencia que desde las etapas inferiores se remonta a fases cada vez más altas de conocimiento, pero sin llegar jamás por el descubrimiento de una llamada verdad absoluta, a una punto en que ya no pueda seguir avanzando, en que sólo le resta cruzarse de brazos y sentarse a admirar la verdad absoluta conquistada” (F. ENGELS, *L. Feuerbach, etc.* Moscú, pág. 7).

Por lo que respecta a la dialéctica, Hegel, repetimos, limitaba su aplicación a la explicación del presente por el pasado, vedando a los filósofos la especulación sobre el porvenir. La misión de la filosofía debe reducirse a “comprender lo que es, encarando la obra de la razón tal como se halla manifestada en la historia” (Introducción a la Filosofía del Derecho).

En cambio los jóvenes hegelianos hacen servir la dialéctica a una acción en sentido de avance, queriendo que ella se preste no sólo para dirigir el presente y el pasado, sino, sobre todo, para deducir el porvenir del presente.

Uno de ellos —Von Cierkoiwki— sostenía la necesidad de sustituir la filosofía hegeliana puramente especulativa por la filosofía de la acción, la única capaz de realizar la síntesis del pensamiento y el ser. Oponiendo a la razón especulativa, la voluntad y la *praxis*, reivindicaba la aspiración a superar la realidad actual, y por consiguiente “los derechos del porvenir contra el presente, porque la *praxis* como fuerza necesariamente ac-

tuante e innovadora no podía considerar la monarquía de la restauración como la última conclusión de la historia" (R. MONDOLFO, *El Materialismo Histórico en Federico Engels*. Edic. Rosario, pág. 98).

Convencidos de la omnipotencia del espíritu, esos jóvenes, querían eliminar por el método dialéctico los elementos irracionales incorporados a la realidad, que no era la obra de la actividad consciente sino —como decía Cierzkoiwki— la imperfecta traducción de la evolución de la idea.

Se propusieron llevar la crítica de Straus a todos los dominios; y aspiraban a reformar por ese método las instituciones políticas y el estado social, que coincidiendo con Hegel, creían llamado a realizar la más perfecta síntesis de lo racional y lo real.

Se comprende cómo se prestaba a la fundamentación de las tendencias conservadoras ese principio de que lo real es racional, y por consiguiente, debe ser. El estado de cosas existente parece verse justificado por esa conclusión; y los defensores del estado político del momento podían sacar partido, además, de la idea hegeliana que asigna al Estado el carácter de "creación suprema de la vida immanente de la razón".

En vano Engels arremete contra quienes ven en esa máxima una justificación de todas las situaciones e instituciones creadas. En vano exclama:

"No hay sentencia filosófica que se haya atraído tanto el agradecimiento de los gobiernos de pocos alcances y la cólera de los liberales obtusos".

En vano agrega con sorna:

"Evidentemente ésta era la santificación de todo lo existente, la consagración filosófica del despotismo, del estado político y de la censura, y así lo entendió Federico Guillermo III; así lo entendieron sus súbditos".

En vano explica que para Hegel todo lo existente no era en manera alguna *real* en virtud de su propia existencia. Para ser *real* ha de ser al mismo tiempo necesario. Y la realidad no es, para Hegel, una calidad pertene-

ciente a una estado social y político dado en cualesquiera circunstancia y en todos los tiempos.

"La República Romana fué real, pero el Imperio Romano que la substituyó también lo fué. La monarquía francesa en 1791 se había vuelto tan irracional, tan no real, es decir, había dejado a tal punto de ser necesaria, que tuvo que ser barrida por la Revolución... Y así todo lo que es real pasa a ser no real, pierde su necesidad, su racionalidad; en lugar de la realidad que muere se presenta otra realidad nueva, viable... Y así la sentencia de Hegel, para la dialéctica del mismo Hegel, se invierte en su contrario: todo lo que está en la historia humana es real, con el tiempo se hace irracional. Está de antemano atacado de irracionalidad; y todo lo que en la cabeza de los hombres es racional, tiene que pasar a ser real, por contrario que sea a la aparente realidad existente".

En vano concluye:

"Ahí estaba la verdadera significación y el carácter revolucionario de la filosofía de Hegel... La verdad que había que conocer en la filosofía no era ya una colección de sentencias dogmáticas que, una vez encontradas, no requerían sino ser aprendidas de memoria; la verdad estaba ahora en el proceso mismo del conocimiento, en el largo desarrollo histórico de las ciencias". (ÍDEM, obra citada.)

Todo eso no obsta a que haya por lo menos mucha ambigüedad en esa fórmula, que en el mejor de los casos permite —si no ha de ser, como dice Cornú, una simple tautología— una interpretación doble: una conservadora, que prescindiendo de la concepción definitiva de la dialéctica entiende que la realidad es una expresión definitiva de la Idea Absoluta; y una liberal y hasta revolucionaria, que supedita la realidad a una concepción de la idea, que hace de ésta un elemento en acción dentro de la órbita mudable del movimiento dialéctico.

La derecha hegeliana, dirigida por la burocracia prusiana, y encabezada por hombres como J. Schulze, Albestein y Eichorn, ministros de Guillermo Federico II, Weisse, etc., exaltaba, sobre aquella base, el poder del Estado frente a la libertad individual.

Los jóvenes hegelianos siguen a Feuerbach. En 1841 éste publicó "La Esencia del Cristianismo", que despertó el más agudo interés en la juventud. Así lo comprueba Engels diciendo: "El entusiasmo fué universal, éramos

todos en aquel momento secuaces de Feuerbach. Con qué entusiasmo saludó Marx la nueva concepción y cuánto —a pesar de su prudencia crítica— experimentó su influencia, puede leerse en “La Sagrada Familia”.

Tras la filosofía panteísta de Hegel, que en todo infunde el *espíritu universal*, Feuerbach confunde a la humanidad con Dios. En ella reside para él, la divinidad verdadera. Por eso la religión moderna se traduce en el culto y la adoración de la humanidad. De ésta ha surgido Dios y no ella de éste. Los hombres crean a sus dioses; no los dioses a los hombres. *Homo homine deus est*. No hay bien sino en el amor de los hombres a los hombres; y “lo sagrado es la bienandanza de cada hombre”. Pero la plena esencia del hombre no se manifiesta en la personalidad aislada, sino en la comunidad. En este sentido Feuerbach se califica a sí mismo de comunista. “Su principio es: *Ego et alter ego*. Sin egoísmo no tienes cabeza, pero sin comunismo no tienes corazón”. Egoísmo y comunismo, son pues, tan inseparables como el corazón y la cabeza (HERKNER, obra citada, tomo VII, pág. 397).

Por su parte Marx hace la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel para llegar a la conclusión de que las instituciones jurídicas no se explican por sí mismas y que el derecho no es un mero producto de conceptos abstractos ni del desarrollo intrínseco del espíritu humano. Opone a ese concepto “idealista” de Hegel el criterio “materialista” de que esas instituciones surgen como un resultado de las condiciones materiales de la vida. Y sostiene que Hegel invierte los términos sobre todo cuando ve en el Estado la realización consciente de la Idea, que en la Familia y en la Sociedad sólo se traduciría de modo imperfecto; de lo cual resulta que el Estado en vez de ser el producto de la Sociedad es su condición previa, viniendo a desempeñar a su respecto el papel de la Idea respecto del Estado.

Pero los jóvenes hegelianos estaban a su vez escindidos. Había en ellos tendencias y temperamentos diversos. De allí sale Max Stirner, el padre espiritual, como

se ha dicho, del anarquismo individualista y de lo que se ha llamado “el individualismo divino”, autor de “El Único y su Propiedad”; y de allí salen Marx y Engels, los fundadores del “socialismo científico”.

Una de las corrientes cuyos principales representantes son el citado Stirner, Bakunin, Grün, Rouge, Bruno Bauer, dice un autor: “modifica la doctrina hegeliana con un retorno a la teoría de Fichte sobre dos puntos capitales: ella destruye la síntesis realizada por Hegel en la idea concreta y disocia el pensamiento de lo real, oponiendo un ideal a la realidad; ella da, por otra parte, a la idea un carácter subjetivo, reduciéndola a la conciencia individual, al menos, y arriba así a un anarquismo individual utópico. La otra, con Marx y Engels, acentúa, por lo contrario, el carácter concreto y objetivo de la doctrina hegeliana y refuerza la síntesis establecida por ella, entre el pensamiento y el ser, ligando íntimamente la idea a la realidad en la acción, en la actividad social, desgajando así de la realidad misma las leyes de su desenvolvimiento” (AUGUSTO CORNÚ, obra cit., Prefacio).

Según ese mismo autor esa divergencia se debe, sobre todo, a que los jóvenes hegelianos, a excepción de Marx y Engels, eran intelectuales que vivían fuera de la realidad social. Entre los dos problemas que entonces se planteaban, el de la *libertad* y el de la *igualdad*, ellos daban preferencia al primero sobre el segundo. Su principal aspiración era garantizar la absoluta autonomía del individuo en el régimen social imaginario. Desembocaban así en el anarquismo.

“Marx y Engels, al contrario, adaptando su pensamiento y su actividad al movimiento proletario, subordinan el problema de la libertad al de la igualdad. En lugar de hacer del individuo, del *yo*, el elemento esencial del progreso, ellos consideraban tal, en cambio, a la masa, el proletariado, al cual atribuían el papel activo de la antítesis, de la negación hegeliana, como el factor determinante de la evolución social; ellos mostraban al mismo tiempo que la división de la sociedad en clases

antagonistas resultaba de la organización de la producción, e integraban así el movimiento dialéctico, que en los otros jóvenes hegelianos se superponía y oponía a la realidad, en la evolución misma de las cosas en el devenir de la historia" (ÍDEM, obra cit., ídem).

LA DIALÉCTICA

En esas corrientes del pensamiento alemán de su tiempo Marx orienta su espíritu y forma su criterio filosófico tomando de Hegel las partes realistas de su idealismo ("Hegel es el materialismo sentado sobre la cabeza", dice Lenin recordando a Engels), y de Feuerbach varios elementos de su humanismo antropológico y naturalista. Su tesis doctoral sobre "La Filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro" descubre tendencias de su pensamiento a las que ha de permanecer fundamentalmente fiel en todo el desarrollo de su sistema ideológico. Su juicio desfavorable sobre Demócrito, que resulta poco explicable cuando se advierte que de todos los filósofos de la antigüedad griega es el que más se adelantó en la explicación de los fenómenos de la naturaleza de acuerdo con las modernas teorías científicas, y que fué sin duda de entre ellos quien desarrolló el materialismo con mayor rigor lógico, responde más todavía que a su entusiasmo de entonces por la filosofía de los conceptos —que juzgaba la ciencia por antonomasia— y a su preferencia por el problema del conocimiento, al sentido pragmático de sus preocupaciones mentales. Le reprochaba a Demócrito no haber sino aventurado "una hipótesis que era el resultado de la experiencia, pero no un principio energético, una hipótesis que no cobra realidad ni informa la investigación real de la naturaleza", como dice Mehring. "Para él —expresa ese autor— vivir fué siempre trabajar y luchar". De ahí su preferencia por Epicuro en el cual halla aquel principio energético que creyó hallar luego en Feuerbach.

Él pide a la idea bases e impulsos lógicos para la

acción y a la acción, a la actividad humana —la *praxis* (la práctica)— vinculaciones firmes y constantes con la idea para verificarla, fecundarla, vivificarla y renovarla.

Por eso en la filosofía de Hegel se seduce la dialéctica antitética, que es un método, un "camino" que conduce a la interpretación de la realidad viva, en la naturaleza y en la historia.

Toda la filosofía alemana tiene por base la dialéctica. Desde el "entrelazamiento infinito de causas" de Spinoza y su naturaleza "naturante", infinita, origen de sí misma (de donde parte todo el materialismo) hasta el materialismo histórico, todas las grandes concepciones filosóficas emplean en Alemania la dialéctica; y en Schelling y Fichte las tríades juegan un papel importante en tiempos en que el uso de las tríades dialécticas, como se ha dicho, se hizo corriente en la exposición de la especulación filosófica (G. FRIEDMANN, obra citada, pág. 173).

Engels dice que el principal mérito de esa filosofía, a la que vino a poner remate Hegel, es la restauración de la dialéctica como forma suprema del pensamiento, frente al método metafísico de especulación. "Para el metafísico, los objetos y sus imágenes en el pensamiento, los conceptos, son objetos de investigación aislados, fijos, inmóviles, enfocados uno tras otro como algo dado y perenne. Piensa en toda una serie de antítesis inconexas; para él, una de dos: sí, sí; no, no, y lo que está de más, sobra. Para él una cosa existe o no existe: un objeto no puede ser al mismo tiempo lo que es y otro distinto. Lo positivo y lo negativo se excluyen, recíprocamente, en absoluto. La causa y el efecto revisten asimismo, a sus ojos, la forma de una rígida antítesis... La dialéctica hegeliana enfoca las cosas y sus imágenes conceptuales sustancialmente, en sus conexiones, en su concatenación, en su dinámica, en su proceso de génesis y caducidad... Todo ser orgánico es en el mismo momento el mismo y otro; en cualquier instante lo sorprenderemos asimilando materias absorbidas del exterior y eliminando otras de su seno...; veremos que en su organismo mueren unas células y nacen otras; y en el trans-

curso de un período más o menos largo, la materia de que están formados se renueva radicalmente, y nuevos átomos de materia vienen a ocupar el lugar de los antiguos, por donde todo ser orgánico es, al mismo tiempo, el que es y otro distinto" (F. ENGELS, *Del Socialismo utópico al Socialismo Científico*. Edición Moscú, págs. 50 y 51).

La de Hegel no era sólo la dialéctica elemental de los antiguos griegos: el arte del diálogo y la discusión, según la etimología de la palabra, que pretende llegar a la verdad por el movimiento del pensamiento o poniendo en evidencia sus contradicciones. Según René Maublanc, Hegel se remontó a la dialéctica de Platón. En Platón la dialéctica es un arte dinámico que deriva de su metafísica de las ideas concebidas como seres que se relacionan entre sí y se compenetran de tal modo que "El uno" se funde en "Lo otro". Pero en Platón —dice N. Gütermang— la dialéctica, "es decir la conciencia de la contradicción en las ideas y en las cosas, no era un método para encontrar diferencias, sino identidades, resolviendo las contradicciones en ideas puras hasta el acuerdo final, mientras que para los sofistas y los escépticos era una manera de disputar, descubriendo que cada posición del pensamiento sólo se define por la posición opuesta y se destruye a sí misma" (N. GÜTERMANG y H. LEFEBVRE, *¿Qué es la dialéctica?*). Pero Hegel, que como Platón ve en las ideas una correlación y una compenetración continuas, supera su concepto de la contradicción en un sentido de dinamismo fecundo.

Con Aristóteles la dialéctica pierde su prestigio, porque la lógica aristotélica es estática. No admite el tránsito de una idea a otra, sólo considera verdadera la identidad y signo de falsedad la contradicción. Sustituye la flexibilidad de la dialéctica socrática por la precisión rígida del silogismo (RENÉ MAUBLANC, *Hegel y Marx. A la luz del marxismo*).

Ese no es, sin embargo, el concepto de Engels en cuanto a la lógica de Aristóteles, pues dice que "los antiguos filósofos griegos eran todos dialécticos innatos, espontá-

neos, y la cabeza más universal de todos ellos, Aristóteles, había llegado ya a penetrar en las formas más sustanciales del pensar dialéctico" (F. ENGELS, *Del Socialismo Utópico al Socialismo Científico*. Edición Moscú, pág. 48).

Kant en cierto modo se adelantó a Hegel en el empleo de la dialéctica cuando en su "Crítica de la Razón pura" se enfrenta a las que él llama "antinomias" compuestas de la tesis y la antítesis, y que pertenecen al reino de la "dialéctica trascendental". Son para él dificultades insuperables —como dice Jorge Friedman— con que tropieza el pensamiento al razonar sobre ideas puras, sin contenido concreto proveniente del mundo sensible: "alma", "el universo", "Dios". "Hay cuatro problemas —eternidad o creación del mundo; divisibilidad o indivisibilidad de la materia; teísmo o panteísmo; libre arbitrio o determinismo—, ante los cuales la razón permanece indecisa. Con argumentos racionales se puede sostener la tesis (por ejemplo: la materia se compone de elementos simples o átomos) como la antítesis (la material es divisible hasta el infinito). "Tal es —concluye Kant— y en este caso su crítica es inexpugnable, la impotencia de la metafísica... La paloma cree que volará mejor en el vacío"... "Como ella él se estrella en la dura realidad del pensamiento místico". Y según ese autor, gran admirador de Hegel, si bien Kant en su división de las categorías —que agrupa de tres en tres— solo descubre el presentimiento, más que la expresión completa del método ternario, es justo reconocer que "entrevió la importancia de un modo de relación entre las ideas procediendo por oposición y conciliación, tesis, antítesis y síntesis, aunque no la haya expresado formal y claramente" (GEORGES FRIEDMAN, *Materialismo dialéctico y acción recíproca*, obra citada).

Pero, con todo, Kant ve en las contradicciones un límite de la razón humana, pues considera irracionales las antinomias. Hegel toma una dirección distinta para ver en las contradicciones una condición viva y activa de movimiento pensante y de progreso humano. Y mientras

Kant enumera cuatro antinomias como motivo de discusión para la "dialéctica trascendental", Hegel dice "desde que salimos del cuadro artificial de las ideas fijadas arbitrariamente por la razón abstracta, encontramos la contradicción. La naturaleza de la razón concreta es exactamente antinómica o más exactamente, dialéctica".

También afirma: "Es uno de los prejuicios fundamentales de la antigua lógica y de la concepción vulgar, creer que la contradicción no juega un papel tan esencial en el pensamiento y en la realidad como la identidad. La contradicción es la raíz de toda vida y de todo movimiento. No es sino en la medida en que una cosa contiene en sí el germen de una contradicción que ella vive y se agita... No es sino por el choque de los contrarios que el proceso de desenvolvimiento se hace posible y alcanza un nivel superior, más allá de la contradicción. Pero ahí donde las fuerzas de desarrollo de la contradicción faltan, el ser o la cosa que es contrariada muere por esta contradicción" (*Hegel, La ciencia de la lógica*).

Queda por explicar cómo se resuelve esa disputa, ese conflicto de los contrarios, de la afirmación con la negación. Ese proceso debe llegar a un tercer grado: la negación de la negación. Este es el acto de negar la antítesis —negación— para superarla arribando a la síntesis. La contradicción queda resuelta y se alcanza así una nueva etapa en el proceso del desenvolvimiento. Frente a la tesis, la antítesis, y más que para suprimir, para superar ésta: la síntesis. Que será la afirmación de mañana. Y la síntesis definitiva del proceso dialéctico no es una *posición* inmóvil, de clausura final, sino el *devenir*, que es un oleaje sin término, un desplazamiento sin límite, un río que siempre pasa, un camino que siempre viene...

Con ese método Hegel explica el mundo, "el proceso mundial de desarrollo de las cosas". El mundo para él —ya lo dijimos— es emanación de la idea; pero ésta a su vez es una entidad objetiva, que se halla por consiguiente encima y no dentro de la mente del sujeto aislado, como un espíritu universal, como un "alma del mundo".

Y la dialéctica, con el proceso de relación y de reacción entre los contrarios, reside en la idea objetiva, que Lenin, "leyendo a Hegel en materialista" reduce a la realidad "objetiva".

"La dialéctica, dice Engels, no es más que la ciencia de las leyes generales del movimiento y evolución de la naturaleza, de la sociedad humana y del pensamiento" (*Anti-Duhring*. Edic. España Moderna, pág. 191).

Tres son las leyes básicas de la dialéctica: la ley de la penetración recíproca de los contrarios, que algunos llaman de la unidad o de la identidad de los contrarios; la ley de la negación de la negación; y la ley de la transformación de la cantidad en calidad.

Tiene capital importancia para la comprensión del desenvolvimiento dialéctico la primera de esas leyes, a la que Hegel se refiere en los siguientes términos:

"La condición para comprender todos los procesos del universo en su autodinámica, en desarrollo espontáneo concebido en sus formas vitales y vivientes, es el conocimiento de la unidad de sus contrarios. El desarrollo es, en efecto, el conflicto de contrarios".

Todo se desarrolla por medio de una relación activa de contrarios dentro de la unidad que los contiene. En cada unidad "hay una división y una dicotomía en opuestos que se excluyen recíprocamente". (M. Shirokov, "Tratado Sistemático de Filosofía". Ed. México, pág. 128.) Pero también se penetran recíprocamente, se interpenetran, hasta identificarse.

De ahí que Lenin —quien llama a esa penetración "identificación de los contrarios", —haya definido la dialéctica diciendo:

"Es la ciencia que demuestra cómo los contrarios pueden identificarse, cómo tienen la costumbre de estar (cómo llegarán a estar) bajo qué condiciones son idénticos, transformándose el uno en el otro, porque el entendimiento humano no debe nunca comprender estos contrarios como muertos, inanimados, sino como vivos, condicionados, móviles, introduciéndose el uno en el otro" (LENIN, *Comentarios a la Lógica de Hegel*).

En "Miseria de la Filosofía", Marx había escrito:

“La existencia de dos aspectos recíprocamente contradictorios, sus conflictos y su flujo conjunto hacia una nueva categoría, define la esencia del movimiento dialéctico”.

Y Engels ha explicado que mientras consideramos las cosas en reposo y como sin vida, cada una aparte y una al lado de la otra, no tropezamos con ninguna contradicción; pero que cuando las consideramos en movimiento, en su vida, en su cambio, en la acción recíproca de unas en otras, el caso es muy diferente, y entonces caemos en las contradicciones.

“El movimiento mismo es una contradicción¹; ya el mismo simple cambio mecánico de lugar no puede realizarse sino porque un cuerpo en un solo y mismo momento está en su lugar y al mismo tiempo en otro lugar... y la posición justamente es el movimiento”.

Se ha dicho que el ejemplo vivo de una identidad de contrarios es el trabajador asalariado, porque siendo el elemento que crea el capital con su trabajo no pagado, se halla desprovisto de todo capital, huérfano de todo medio de producción para que pueda ser explotado por la clase capitalista.

En uno de los primeros trabajos de Marx y Engels, “La Sagrada Familia”, aparece ya la aplicación a la crítica social del razonamiento dialéctico con referencia a esa ley de los contrarios.

“Proletariado y Riqueza son contradicciones. En tanto que como tales ellos constituyen un todo, uno y otro son manifestaciones

¹ Por eso los eleáticos, como Parménides y Zenón, negaban la realidad objetiva del movimiento, porque éste es una contradicción y por tanto no es verdadero, ya que una cosa sólo era verdadera para ellos cuando es idéntica a sí misma en su unidad.
.....

“Anteriormente hemos visto que la vida consiste ante todo en que un ser, en cada instante, es el mismo y no obstante es otro. La vida, pues, es igualmente una contradicción existente en las cosas y en los fenómenos mismos, una contradicción que constantemente se resuelve, y cuando cesa la contradicción, la vida cesa también, y es la muerte”. (F. ENGELS, *Anti-Duhring*, pág. 163.)

del régimen de propiedad privada. Se trata del sitio que cada uno de ellos ocupa en la contradicción. Pero no basta decir que ellos constituyen dos aspectos de un mismo todo. La propiedad privada, en tanto que propiedad privada, está obligada a mantener ella misma y por ella misma su contradicción, a saber, el proletariado. Es el lado positivo de la contradicción. A contrario, el proletariado está obligado, en tanto que proletariado, a suprimir él mismo, y por él mismo, su contradicción, a saber, la propiedad privada. Es el lado negativo de la contradicción. En el interior de la contradicción el propietario privado constituye, por consiguiente, el elemento conservador; el proletariado, el elemento destructor. El primero tiende a mantener la contradicción, el segundo tiende a hacerla desaparecer. A decir verdad, en su movimiento económico la propiedad privada tiende a su propia desaparición, pero solamente de una manera inconsciente, por un movimiento independiente de ella y contrario a su voluntad... El proletariado no hace sino ejecutar la sentencia que la propiedad privada ha hecho caer sobre ella misma produciendo el proletariado, como asimismo no hace sino ejecutar la sentencia que él ha suspendido sobre sí mismo al producir la riqueza. Si el proletariado alcanza la victoria... él deberá suprimirse a sí mismo, así como a su contrario. Entonces el proletariado desaparecerá, así como su contradicción: la propiedad privada”.

La otra ley dialéctica —negación de la negación— ha sido explicada por medio de sencillos ejemplos sacados de la vida de las plantas y de los insectos, de la geología, de las matemáticas. Es siempre Engels quien recurre a ellos en su tarea de aclaración y vulgarización de los preceptos dialécticos:

“Tomemos un grano de cebada. Millones de granos semejantes son triturados, hervidos, etc. Pero si un grano de cebada encuentra las condiciones que le son normales, y cae en terreno favorable, sufre una transformación específica bajo la acción del calor y de la humedad, es decir, germina, y el grano como tal desaparece y es negado. ¿Pero cuál es el curso de la vida normal en esa planta? Crece, florece, es fecundada y al cabo produce de nuevo, granos de cebada; y cuando éstos llegan a madurar, el tallo muere y también, por su parte, es negado. Y como resultado de semejante negación de la negación tenemos, de nuevo, el grano de cebada primordial, pero multiplicado, diez, veinte, treinta veces”. (ENGELS, obra cit., pág. 183.)

Marx encuentra esa ley en los fenómenos históricos y describe su funcionamiento en diversos pasajes de sus

obras. Pero el más citado al respecto, hasta por haber servido de ejemplo a Engels en su refutación a Duhring, es aquel en que se trata de la por él llamada acumulación primitiva del capital. De ese pasaje hablaremos más adelante, en el capítulo "Concentración del capital".

Recordaremos que allí se prueba que el capital deviene una traba para el modo de producción que con él y bajo él se ha desarrollado. La concentración de los medios de producción y la socialización del trabajo se hace "incompatible" con la "envoltura capitalista", y surge la contradicción entre el modo social de producir y la forma de apropiación.

Esa comprobación, fruto de sus investigaciones económicas e históricas, pone de manifiesto la negación de la negación, según Marx lo expresa en las siguientes palabras:

"La apropiación capitalista derivada del medio de producción y por tanto la propiedad privada individual fundada por el trabajo individual. Pero la producción capitalista genera ella misma la propia negación con la necesidad que preside los procesos de la naturaleza. Es la negación de la negación. Esta no restablece la propiedad privada sino la propiedad individual fundada sobre las adquisiciones de la era capitalista, sobre la cooperación y sobre la posesión común de la tierra y de los medios de producción creados por el trabajo mismo" (MARX, *El Capital*, cap. XXIV).

La otra ley dialéctica establece el paso de la cantidad a la cualidad. Hegel sentó el principio de que al llegar a ciertos grados de mutación cuantitativa se produce de pronto una conversión cualitativa. Uno de los ejemplos que suelen presentarse en confirmación de esa ley es el del agua, que pasa del estado líquido al sólido, en cuanto la temperatura, a la presión normal, desciende a 0 centígrados y pasa del estado líquido al gaseoso cuando la temperatura se eleva a 100 grados. Se ve así, en ese ejemplo de Hegel, cómo en cada momento de la transformación puramente cuantitativa de la temperatura se produce un estado cualitativamente modificado del agua.

En la naturaleza pueden multiplicarse los ejemplos y en la sociedad humana Marx señala numerosos casos que

ejemplifican cómo la cantidad se convierte en cualidad y recíprocamente. Toda la IV sección de "El Capital" está dedicada a esos casos en el estudio de la producción de la supervalía relativa sobre la base de la cooperación, división del trabajo, manufactura, maquinaria y gran industria. Allí explica el significado económico del hecho de la cooperación de muchos hombres, cuyas fuerzas fusionadas en una fuerza total, "elevan la fuerza a una nueva potencia" —palabras de Marx— esencialmente distinta de la suma de las fuerzas de cada uno.

Y cuando se refiere al hecho de que una suma de valores no puede transformarse en capital sino cuando alcanza una determinada magnitud mínima, variable en cada caso particular, escribe:

"Aquí como en la ciencia de la naturaleza, se verifica la exactitud de la ley descubierta por Hegel en su Lógica, de que cambios puramente cuantitativos se transforman de pronto en un cierto grado, en diferencias cualitativas".

En esa arma de la dialéctica Marx halla el sentido revolucionario de la fórmula lógica que da autonomía y libertad de movimientos a la idea contra el sentido reaccionario que puede dársele al principio hegeliano de que el mundo de la realidad traduce racionalmente la idea.

Había llegado a la conclusión de que el ritmo dialéctico era —como dice R. Mondolfo— "intrínsecamente propio a la materia de las obras humanas, igual que de la naturaleza" (R. MONDOLFO, *El Materialismo Histórico en F. Engels*, pág. 37).

No se detiene en ese punto su adhesión a Hegel, de quién ha de proclamarse discípulo pretendiéndose, en cierto modo, "el último hegeliano". Admiraba "el rasgo de sentido práctico que había en su pensamiento" —según Mehring— que lo colocaba por encima de los demás filósofos y que le había permitido "formarse una concepción grandiosa de la historia, aunque fuese bajo forma puramente idealista". La historia del mundo se le representaba "como una especie de experimento práctico

realizado para comprobar los progresos de la idea". Los hegelianos dejaron perder ese contenido positivo de la historia, y Feuerbach no llegó a asimilarlo (F. MEHRING, obra citada, pág. 121).

Verdad es que la filosofía hegeliana que tendía a armonizar el pensamiento con el ser, la razón con el mundo, llegaba por ello a representarse éste como una imagen y una emanación progresiva de aquélla. Pero esa concepción idealista de la realidad no impedía que en capítulos enteros de su Filosofía de la Historia se trasluciese un fondo materialista o realista que no podía menos de llamar la atención de Marx, como en aquel:

“Un verdadero Estado y un verdadero Gobierno no aparecen sino allí donde existe ya una diferencia de clases, cuando la riqueza y la pobreza son muy grandes, y cuando tal situación aparece donde una multitud de gente se encuentran en la incapacidad de satisfacer sus necesidades, como ellas tenían hasta entonces la costumbre... Si hubiesen existido los bosques de la Germania tal vez no hubiera estallado la Revolución Francesa.

“La historia, como la razón, nos enseña que nos es sino cuando la realidad ha alcanzado un cierto grado de madurez que el ideal se opone a lo real” (*Introducción a la Filosofía del Derecho*).

En esa obra hallamos aquélla definición histórica de la filosofía: “La filosofía no es otra cosa que el tiempo aprehendido por el pensamiento”. Y aquella sentencia: “El fin de la filosofía es comprender lo que es”, así como aquella otra: “Cada individuo es hijo de su tiempo”. A las que agregaba: “Ningún individuo puede saltar por encima de su época”.

Máximas son esas a las que el mismo Hegel daba un sentido político conservador, pero que mantenidas en el plano de las verificaciones históricas imparciales y científicas ponen en guardia contra los peligros del propio criterio idealista ante el proceso de la historia.

Eso es lo que induce a Max Beer a decir que “Hegel no era, por cierto, un pensador abstracto, especulando en el azul del cielo, fuera de la realidad. El se esforzaba más bien en dar un contenido real a lo abstracto, o de volverlo concreto” (MAX BEER, *Carlos Marx. Sa vie, Son*

Oeuvre. Trad. de Ollivier, pág. 23). “No lo abstracto, muerto, inanimado, sino lo concreto” —dice Hegel en cierto pasaje—, y Lenin anota: (Característico! espíritu y esencia de la dialéctica!) (*Comentarios a la Lógica de Hegel*).

LAS IDEAS REACCIONARIAS DE HEGEL Y EL “NÚCLEO RACIONAL” DE SU DIALÉCTICA

Se ha visto en la filosofía de Hegel una manifestación de la ambigüedad de la ideología burguesa de su tiempo. Pasado el vendaval de la Revolución Francesa, que tantas cosas había abatido, la burguesía quedó fluctuando entre dos influjos: el de un deseo renovador de abolir lo anticuado y sustituir las formas caducas por nuevas realizaciones, y el temor inspirado en el espectáculo de las audacia de los actos radicales de la revolución.

Por eso en Hegel hay dos actitudes: la del hombre que osa abrir las vías del futuro y la del que quiere detener el progreso político en moldes inflexibles de un presente que ya pertenece al pasado. Este segundo influjo pudo mucho en él.

En su *Filosofía de la Historia* y en la *Fenomenología del Espíritu*, libros en que Hegel desarrolla su sistema, se pone de manifiesto más que la inclinación, la definición reaccionaria de su ideología política. Allí dice que el Gobierno es el ser divino terrestre.

“La existencia del Gobierno es la sombra de Dios en el mundo, la fuerza de la razón que se realiza en su voluntad le sirve de base. Cuando se piensa en el Estado es necesario tener en vista no estados particulares, instituciones particulares, sino la idea del Estado que es un Dios verdadero” (págs. 262-263).

Y considerando la monarquía constitucional como el tipo superior, perfecto, del Estado, sostiene la soberanía divina del monarca y justifica la privación de los derechos del pueblo.

De éste ha escrito en su *Filosofía de la Historia* que el pueblo no es más que “una masa informe” cuyas acciones

son por lo general "instintivas, insensatas, salvajes y terribles".

Divide el desarrollo de la historia en cuatro ciclos, que llama "universos históricos": el universo oriental, el universo griego, el universo romano y el universo germánico, para llegar a la conclusión de que este último es la coronación de toda la historia.

"Porque el Oriente —dice— sabe que el Uno es libre; los mundos griego y romano saben que el Múltiple es libre; el universo germánico sabe que el Todo es libre. Es que el primer régimen que aparece en la historia universal es el despotismo; el segundo la democracia; el tercero la monarquía. La monarquía (y se refiere a la prusiana) es la forma más perfecta del Estado. El régimen monárquico satisface enteramente las necesidades del espíritu; todos los otros regímenes caracterizan un nivel inferior del desarrollo y no satisfacen esas necesidades sino imperfectamente". (*Fenomenología del espíritu.*)

En otro pasaje afirma que:

"En Alemania la libertad en los tiempos modernos se juzga la marca distintiva; y la misma unión de los monarcas dirigida por Federico II ha nacido del amor a la libertad".

Pasaje es ese en que la apreciación que se hace de Federico II como un pilar de la libertad denuncia el criterio reaccionario de los juicios históricos de Hegel. Ello explica que el Ministro de Cultos, de Instrucción y Salud Pública, Barón Von Altenstein lo invitase en 1817 a concurrir a Berlín para ofrecerle una cátedra comprendiendo que su filosofía habría de ser "el mejor calmante contra la perturbación perniciosa de los espíritus rebeldes" (citado por M. Mitine en *Lagunas de la Enseñanza de la Historia de la Filosofía Alemana*. Moscú 1944).

Y su estrecho nacionalismo se pone de manifiesto en los juicios que formula contra los eslavos:

"En Europa oriental —escribió en *Filosofía del Derecho*—, nosotros hallamos una enorme nación eslava que al oeste vivía a lo largo del Elba hasta el Danubio. Ahora toda esa masa es excluida de nuestro examen pues hasta hoy ella no se ha manifestado como un elemento independiente en la serie de manifestaciones de la razón".

Participa del fanatismo chauvinista alemán que hace del pueblo alemán el pueblo elegido y afirma el principio prusiano del predominio de "Alemania sobre el mundo".

Sienta la teoría de que a cada época corresponde un pueblo predominante.

"En presencia de ese derecho absoluto de un pueblo de ser el exponente y portador del grado de desarrollo del alma del mundo, los otros pueblos pierden sus derechos, dejan de contar como pueblos, han hecho su tiempo".

Se diría una página del "Mein Kampf", "la Biblia parada", en que Hitler, un siglo después, lanzaba al mundo civilizado su mensaje de barbarie canibalesca.

De ahí se deriva también la justificación filosófica de la colonización sistemática de unos pueblos por otros.

"Una sociedad política se ve en la necesidad de fundar colonias. El solo crecimiento de la población basta a empujar la sociedad en esa dirección, pero es sobre todo el hecho de que una parte de la población no pueda satisfacer sus necesidades por el trabajo lo que contribuye a ello".

Tenemos ahí la teoría del espacio vital.

Finalmente sus ideas sobre la guerra son típicas de un espíritu impregnado de prusianismo militarista:

"La alta misión de la guerra consiste en que, gracias a ella, como ya lo he indicado, se conserva la salud moral de los pueblos, en que ella es obstáculo a la anquilosis; lo mismo que el viento no deja a la superficie de las aguas estagnantes cubrirse de flores —lo que habría inevitablemente ocurrido en las condiciones de calma— asimismo la guerra preserva a los pueblos de la putrefacción, que sería inevitable consecuencia de una paz durable, y más todavía de una paz perfecta.

.....
"No solamente los pueblos salen de las guerras afirmados, sino asimismo las naciones en el interior de las cuales existen antagonismos irreconciliables, gracias a sus guerras exteriores adquieren la tranquilidad interior. Es verdad que la guerra tiene por consecuencia una inseguridad de la propiedad pero esa inseguridad, que es real, se confunde con el indispensable movimiento. Las guerras surgen allí donde ellas son provocadas por la naturaleza de las cosas; la semilla germina y los vanos propósitos guardan silencio ante la seria advertencia de la historia". (*Filosofía del Derecho.*)

Se explica, pues, que el nazismo haya reivindicado a Hegel como uno de sus filósofos originarios. Se explica que toda una serie de "doctrinarios" del nazismo recurra a Hegel para deducir de sus enseñanzas la filosofía del totalitarismo nazi, como antes las corrientes más reaccionarias del pensamiento alemán enroladas en la derecha hegeliana.

Estos puntos de vista políticos del filósofo no habrían de impedir que en el prólogo de la segunda edición de "El Capital", Marx hiciera el mayor elogio del hallazgo dialéctico de Hegel. Cuando estaba de moda volverle a éste las espaldas y hasta los neohegelianos, tras las huellas de Feuerbach se jactaban, como Bauer, de haberlo enterrado muchos metros bajo tierra, Marx se enorgullece allí de haber armado su pensamiento para la interpretación de la historia y el análisis del capital con su método dialéctico, si bien dándole vuelta. La dialéctica hegeliana andaba, según sus palabras, de cabeza; (Hegel había dicho: "El hombre se mantiene sobre su cabeza, es decir, sobre el pensamiento") él la puso sobre sus pies.

"Para Hegel —dice—, el proceso mental, del cual llega hasta hacer un sujeto independiente bajo el nombre de idea, es el demiurgo de la realidad, la cual no es sino su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo Ideal no es más que lo Material traspuesto o interpretado en la cabeza del hombre.

"He criticado el lado místico de la dialéctica hegeliana hace poco más o menos treinta años, cuando todavía estaba de moda. Pero precisamente cuando yo trabajaba en el primer tomo de "El Capital", los fastidiosos, los mediocres y presuntuosos epígonos que ahora dirigen la orquesta de la Alemania letrada, se complacían en tratar a Hegel como el bravo Moisés Mendelssohn trataba a Spinoza en tiempos de Lessing, es decir, como a "perro muerto". Me declaré, pues, abiertamente discípulo de aquel gran pensador y llegué hasta hacer gala de su modo de expresión característica en el capítulo sobre "La teoría del valor". El misticismo en que se envuelve la dia-

léctica en manos de Hegel (*algunas traducciones dicen: el hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación*) no impide absolutamente que sea él quien haya expuesto, el primero, sus formas generales de movimiento de un modo comprensivo y consciente. Hegel pone la dialéctica al revés. No hay más que darle vuelta para descubrir el núcleo racional bajo la envoltura mística.

"En su forma mística (mistificada, se dice en otras traducciones) la dialéctica estuvo de moda en Alemania porque parecía glorificar lo existente. En su forma racional es un escándalo y un horror para la burguesía y sus corifeos doctrinarios, porque en la comprensión positiva de lo existente incluye la inteligencia de su negación, de su necesaria caída; porque lo concibe todo en movimientos, y también, por lo tanto, como formas perecederas y transitorias; porque nada la puede dominar, y es esencialmente crítica y revolucionaria" (MARX, *El Capital*. Prólogo de la segunda edición alemana. Trad. de JUAN B. JUSTO, pág. 14).

Es, pues, el suyo, un materialismo dialéctico —como Engels lo denominaría— que en el campo de los hechos sociales —o, si se quiere, "de la materia social"— es materialismo histórico. En el mundo de la naturaleza ese materialismo actúa como una teoría general del conocimiento; en el de la sociedad actúa como una teoría para la comprensión y explicación de la realidad social e histórica³.

³ Stalin en su trabajo escrito para el "Breve curso de Historia del P. C. de la U.R.S.S.", dice:

"En oposición al idealismo que considera al mundo como la materialización de la "idea absoluta", del "espíritu universal", de la "conciencia", el materialismo filosófico de Marx parte del criterio de que el mundo es, por su naturaleza, algo material; de que los múltiples y variados fenómenos del mundo constituyen diversas formas y modalidades de la materia en movimiento; de que los vínculos y las relaciones de interdependencia entre los fenómenos que el método dialéctico pone de relieve, son las leyes con arreglo a las cuales se desarrolla la materia en movimiento; de que el mundo se desarrolla la materia en movimiento;

Descubrió el núcleo o la medula racional en la lógica dialéctica de Hegel, "bajo su envoltura mística", con solo darle vuelta, para transformarla en dialéctica materialista.

de que el mundo se desarrolla con arreglo a las leyes que rigen el movimiento de la materia sin necesidad de ningún espíritu universal". (Págs. 128 y 129. Edic. en lenguas extranjeras. Moscú.)

EL SOCIALISMO EN ACCIÓN

LA ASOCIACIÓN INTERNACIONAL DE TRABAJADORES

Aquí tenemos el cuadro ideológico de la mentalidad de Marx en el momento que lanza el Manifiesto, y más aún cuando surge a la vida la Asociación Internacional de Trabajadores, otro de los grandes hitos de la historia del desarrollo socialista en el mundo. Esa Asociación es la primera gran tentativa para llevar a la práctica la penetración recíproca de la idea socialista en el movimiento obrero internacional y del movimiento obrero internacional en la idea socialista.

Surgida en un mitin público realizado el 28 de setiembre de 1864 en el Sain-Martin Hall, Marx supo hacer de ella, constituyéndose en su ideólogo orientador, el órgano mundial de las ideas del Manifiesto de 1846, sobre todo en cuanto a esa consustanciación fecunda del pensamiento socialista con el movimiento histórico de la clase trabajadora.

Dicho mitin era fruto de una iniciativa de los obreros de Londres que habían enviado a los de París un mensaje sobre Polonia, invitándolos a una acción común relacionada con la insurrección polaca. Una delegación obrera francesa había visitado a Londres con motivo de la exposición de 1862 y de esa visita surgieron relaciones fraternales entre los trabajadores de Inglaterra y de Francia. Los obreros de ambos países se interesaban por la suerte de Polonia y por la conquista del sufragio universal.

En una carta de Marx a Engels datada el 4 de noviembre de 1864, aquél relata cómo se organizó el mitin que "fuera anunciado por Odger (cordonero, presidente del Council of all Ind-Trade-Union y de la Trade-Union Suffrage Agitation Societé, en relación con Bright) y Cramer, albañil y secretario de la Union de Albañiles. Estos dos hombres —añade Marx— habían organizado el gran mitin de las Trade-Union con Bright, por la América del

Norte, en Saint James Hall, así como la manifestación de Garibaldi”.

Puede ser útil detenerse a observar cómo en los orígenes de la Asociación Internacional de Trabajadores intervienen, en grado preponderante las corrientes del liberalismo político y de la democracia política.

Marx fué invitado a concurrir al mitin y a proponer un obrero alemán como orador. Recomendó al obrero Eccarius —“que se expidió maravillosamente”— y Marx asistió “como espectador mudo” desde el estrado.

En su carta dice: “Yo sabía que tanto del lado londinense como del lado parisiense figuraban *potencias reales* y es por eso que me decidí a abandonar mi regla habitual de rehusar las invitaciones de ese género”.

En aquella sala repleta él tuvo la evidencia de un renacimiento de la clase obrera, según sus propias palabras. Por él mismo sabemos que el representante de la Asociación de Obreros italianos en Londres era allí un mayor Wolf (Thurn-Taxis, ayudante de Garibaldi), que concluyó como agente confidencial de la policía.

Se había decidido crear una Asociación Internacional de Trabajadores, “cuyo consejo general tendría su sede en Londres y que mantendría la vinculación entre las asociaciones obreras de Alemania, Italia, de Francia y de Inglaterra”. En el mitin fué nombrado un Comité Provisional con Odger, Cremer y otros antiguos cartistas, anti-owenistas, etc., por Inglaterra; el mayor Wolf, Fontana y otros italianos, por Italia; Lubez y otros, por Francia; Eccarius y Marx, por Alemania.

En el seno de ese Comité es donde Marx libra su primera batalla por la hegemonía de su pensamiento en la orientación y carácter del nuevo organismo. No le costó mucho quedar victorioso —dicho sea en honor de la verdad— porque no halló adversarios, ni con mucho, capaces de medirse con él. Ante ese Comité el mayor Wolf propuso adoptar como reglamento de la nueva Asociación los estatutos de las organizaciones obreras italianas, que tenían una Central, pero que eran, según Marx, esencialmente sociedades de socorro mutuo. Este dice que esos

estatutos eran “una mala obra de Mazzini”; en los que campaban su espíritu y su fraseología y “se deslizaban las *nacionalidades*”. Por su parte, el antiguo owenista Weston había preparado un programa confuso y extraordinariamente largo. En otra reunión se decidió la presentación de una declaración de principios y los estatutos de Wolf retocados por Lubez. “Éste hizo, afirma Marx, un *preámbulo* de una fraseología horrible, mal escrito e infantil”, donde el semblante de Mazzini se transparentaba con vagos reflejos de socialismo francés. Marx consiguió que le fueran entregados esos papeles para dar con ellos, en lo posible, forma a los documentos fundamentales. Los echó al canasto. Sustituyó la declaración de principios por un Mensaje a la Clase Obrera y redujo a diez los cuarenta artículos del Estatuto. En el capítulo del Mensaje sobre Política Internacional, habla de países y no de nacionalidades (puntualizado por el propio Marx). Todas sus proposiciones fueron aceptadas por unanimidad. Solamente se le encargó “retomar —dice— en el preámbulo de los Estatutos dos frases conteniendo *deber* y *derecho*, *verdad* y *justicia*; pero ellas están colocadas de tal manera que no harán mucho mal...” El broche de la carta en que narra sus esfuerzos para ganar esa primera batalla de definición y orientación encierra el siguiente comentario: “Fué, pues, muy difícil arribar a presentar nuestro punto de vista bajo una forma que lo hacía aceptable en la faz en que se hallaba actualmente el movimiento obrero. Esa misma gente va a hacer, durante quince días, mitines por el sufragio universal con Nright y Cobden. Hará falta tiempo para que el despertar del movimiento obrero permita la antigua franqueza de lenguaje... Por el momento conviene proceder *fortiter in re*, *suaviter in modo*...”

El mensaje inaugural es un extenso documento que comienza pasando revista a las vicisitudes de las masas trabajadoras en el período de 1848 a 1864. “Es un hecho muy remarcable —dice— que la miseria de las masas trabajadoras no ha disminuído en ese período, que sin embargo desafía toda comparación por el desarrollo de la industria y del comercio”.

Poco después agrega:

“Deslumbrado por el progreso de la nación el Canciller de l'Echiquier vió danzar ante sus ojos las cifras de sus estadísticas. Fué con un acento de verdadero éxtasis que exclamó: “De 1842 a 1852 la renta imponible del país ha crecido en un 6%; durante los ocho años de 1853 a 1861 acreció en un 20%. Es un hecho tan sorprendente que parece increíble...” “Este embriagador aumento de riquezas y de poderío —advierte Mr. Gladstone— es exclusivamente restringido a los que poseen”.

“En todos los países de Europa —esto ha devenido una verdad incontestable a todo espíritu imparcial y negada solamente por aquellos cuyo interés consiste en prometer a los otros montes y maravillas— ni el perfeccionamiento de las máquinas, ni la aplicación de la ciencia a la producción, ni el descubrimiento de nuevas comunicaciones, ni las nuevas colonias, ni la emigración, ni la creación de nuevos mercados, ni el libre cambio, ni todas esas cosas juntas, están en estado de suprimir la miseria de las clases laboriosas; al contrario, en tanto que la base falsa del presente exista, cada nuevo desarrollo de la fuerza productiva del trabajo cavará necesariamente un abismo más ancho y profundo entre las diferentes clases y hará resurgir más visible el antagonismo social”.

Más abajo se lee:

“Después de una lucha de 30 años, sostenida con la más admirable perseverancia, la clase obrera inglesa aprovechando una riña momentánea entre los dueños de la tierra y los dueños del dinero, logró arrancar el *bill* de las diez horas”.

Y en seguida se habla de la “gran querrela entre la ley ciega de la oferta y la demanda, que es toda la economía política de la clase burguesa, y la producción social controlada y regida por la previsión social, que constituye la economía política de la clase obrera.

“Pero estaba reservado a la economía política del trabajo obtener bien pronto un triunfo más completo, todavía, sobre la economía política del capital. Nosotros queremos hablar del movimiento cooperativo y sobre todo de las manufacturas cooperativas creadas por la iniciativa aislada de algunos brazos emprendedores. El valor de esas grandes experiencias sociales no podría ser superado. Ellas han mostrado con hechos, no con simples argumentos, que la producción sobre una gran escala y al nivel de las exigencias de la ciencia moderna, podía pasarse sin una clase de patrones empleando una clase de brazos; ellas han demostrado que no era necesario para la producción de la riqueza que el instrumento de trabajo fuese monopolizado y sirviese así

de instrumento de dominación y extorsión contra el trabajador mismo; ellas han demostrado que, como el trabajo esclavo, el trabajo siervo, el trabajo asalariado no era sino una forma transitoria e inferior destinada a desaparecer ante el trabajo asociado aportando a su misión un brazo firme, un espíritu dispuesto, un corazón alegre. En Inglaterra es Roberto Owen quien echó los gérmenes del sistema cooperativo; las empresas de obreros intentadas en el continente no fueron en realidad sino la realización práctica de teorías no descubiertas pero altamente proclamadas en 1848. Al mismo tiempo, la experiencia de este período (1848-1864) ha probado hasta la evidencia que por excelente que haya sido en principio, por útil que se haya mostrado en la aplicación, el trabajo cooperativo, limitado estrechamente a los esfuerzos accidentales y particulares de los obreros, no podrá jamás detener el desarrollo, en progresión geométrica, del monopolio, ni emancipar las masas, ni mismo alivianar, siquiera un poco, el ardor de su miseria. Es, tal vez, precisamente, el motivo que ha decidido a grandes señores especiosos, filántropos burgueses y hasta economistas agudos, a colmar de elogios entusiásticos ese sistema cooperativo que ellos habían, en vano, ensayado aplastar cuando apenas acababa de florecer, ese sistema cooperativo que ellos representaban entonces con un tono burlón como una utopía de soñadores, o que anatematizaban como un sacrilegio de socialistas.

“Para librar a las masas trabajadoras la cooperación debe alcanzar un desarrollo nacional, y por consecuencia, ser sostenida y propagada por medios nacionales.

.....

“La conquista del poder político, se ha vuelto pues el primer deber de la clase obrera. Ella parece haberlo comprendido así puesto que en Inglaterra, en Alemania, en Italia, en Francia, se han visto renacer al mismo tiempo esas aspiraciones comunes y al mismo tiempo también se han hecho esfuerzos para reorganizar políticamente el partido de los trabajadores. Es un elemento de éxito que ese partido prospere; tiene el número, pero el número no pesa en la balanza si no está unido por la asociación y guiado por el saber. La experiencia del pasado nos ha enseñado como el olvido de estos lazos fraternales que debían existir entre los trabajadores de los diferentes países y excitarlos a sostenerse los unos a los otros en todas sus luchas por la liberación, será castigado por la derrota común de sus empresas divididas. Es impulsado por este pensamiento que los trabajadores de diferentes países, reunidos en un mitin público en Saint Martin Hall el 28 de septiembre de 1864 han resuelto fundar la Asociación Internacional.

“Otra convicción, todavía, ha inspirado este mitin. Si la emancipación de los trabajadores demanda, para ser asegurada, su concurso fraternal ¿cómo pueden ellos llenar esta gran misión si una política extranjera, movida por criminales designios y po-

niendo en juego los principios nacionales derrocha en guerras de piratas la sangre y el dinero del pueblo? No es la prudencia de las clases gobernantes de Inglaterra, sino más bien la oposición de la clase obrera a su criminal locura lo que ha ahorrado a la Europa Occidental la infamia de una cruzada por el mantenimiento y el desarrollo de la esclavitud en el otro lado del océano. La aprobación sin pudor, la simpatía irrisoria o la indiferencia idiota con las cuales las clases superiores de Europa han visto a Rusia hendir como una proa las montañas-fortalezas del Cáucaso y asesinar la heroica Polonia, las usurpaciones inmensas y sin obstáculo de esta potencia bárbara cuya cabeza está en Petersburgo y de la cual se encuentra la mano en todos los gabinetes de Europa, han enseñado a los trabajadores que les hacía falta ponerse al corriente de los misterios de la política internacional y vigilar la conducta diplomática de sus gobiernos respectivos, combatirla por todos los medios a su alcance, y en fin mientras ellos sean impotentes para impedirla, entenderse para una protesta común y reivindicar las leyes de la moral y de la justicia, que deben gobernar las relaciones de los individuos como la regla suprema de relaciones entre las naciones. Combatir por una política extranjera de esta naturaleza, es tomar parte en la lucha general por la emancipación de los trabajadores. Proletarios de todos los países: uníos”.

El preámbulo de los estatutos es breve y dice así:

“Considerando:

“Que la emancipación de la clase obrera debe ser la obra de los trabajadores mismos;

“Que la lucha por la emancipación de la clase obrera no es una lucha por privilegios y monopolios de clase, sino por el establecimiento de derechos y deberes iguales y por la abolición de todo régimen de clase;

“Que el sojuzgamiento económico del trabajador a los detentadores de los medios de trabajo, es decir, de las fuentes de la vida, es la causa primera de la servidumbre en todas sus formas: miseria social, envilecimiento intelectual, y dependencia política;

“Que, por consiguiente, la emancipación económica de la clase obrera es el gran fin a que todo movimiento político debe ser subordinado como medio;

“Que todos los esfuerzos tendientes a ese fin hasta ahora se han frustrado por falta de solidaridad entre los trabajadores de diferentes posiciones en el mismo país y de una unión fraternal entre las clases obreras de diversos países;

“Que la emancipación del trabajo no siendo un problema local o nacional, sino un problema social, abraza todos los países en los cuales existe la sociedad moderna y necesita, para su solución, el concurso teórico y práctico de los países más avanzados;

“Que el movimiento que acaba de renacer entre los obreros

de los países más industriales de Europa, despertando nuevas esperanzas, da una solemne advertencia de no recaer en los viejos errores y de combinar lo más posible los esfuerzos todavía aislados;

“Por estas razones, la Asociación Internacional de Trabajadores ha sido fundada.

“Ella declara: que todas las sociedades y todos los individuos adherentes reconocen que deben ser la base de su conducta para con todos los hombres sin distinción de color, de creencias o de nacionalidad, la Verdad, la Justicia y la Moral.

“Ni deberes sin derechos ni derechos sin deberes”.

VICISITUDES Y PROYECCIONES

Después de haber logrado situar a la Asociación, en sus primeras declaraciones, en el terreno de sus concepciones doctrinarias y tácticas, Marx vió contrarrestada su influencia, primero por la corriente proudhoniana, que llegó a predominar en los congresos desde 1865 a 1867, y luego por la bakuninista, desde 1871 hasta la muerte de la Asociación; pero en los años de 1868 a 1870 el marxismo consiguió afirmarse, siendo ellos los de mayor eficacia y trascendencia en la vida de ese organismo, que no alcanzó nunca en realidad el grado de desarrollo y de gravitación histórica que pudo esperarse de él cuando dió sus primeros pasos.

Marx puso en la Asociación sus mayores esperanzas. En una carta dirigida a Engels el año 1867 se mostraba de un optimismo que los hechos, por cierto, se negaron a confirmar. “Las cosas marchan bien —le decía—. En el momento de la próxima revolución que está, puede ser, más cercana de lo que parece, tendremos (es decir, tú y yo) este poderoso instrumento en nuestras manos”.

Desgraciadamente para su suerte, mientras no lograba atraer —pese a tener su sede en Londres —a la gran masa de los obreros ingleses enrolados en las Trade-Union, que en su mayoría la miraron con indiferencia, ni a las multitudes obreras alemanas, que en 1863 habían seguido en pequeña parte a Lasalle en una Unión General de obreros alemanes y luego, a su muerte, sólo aportaron a la Asociación Internacional de Trabajadores unos pocos

miles de "eisenachianos" encabezados por Liebnick y Bebel, alejaba a los proudhonianos y otras tendencias del socialismo francés y del espíritu popular europeo. Para mayor desdicha, fué casi constantemente un campo de controversias y luchas de principios y tácticas, que mantenían en su seno la discordia de los bandos ideológicos y conspiraban contra su capacidad de atracción y proselitismo entre las muchedumbres proletarias. "De hecho, nunca resultó —dice uno de sus historiadores— una verdadera organización de masas, pues no consiguió agrupar sino a los líderes y grupos obreros más activos. Antes bien, era una especie de academia donde se procuraba elaborar un concepto general de la táctica y el objetivo del movimiento obrero. Tampoco lo consiguió, pues tuvo que luchar Marx contra los proudhonianos y los bakuninistas".

Una circular privada del Consejo General, redactada por Marx, explica claramente la índole de las contiendas sostenidas por éste para orientar el organismo obrero en el sentido de las necesidades contemporáneas y de la misión histórica a que estaba llamada la clase proletaria. Esa circular dice:

"La primera fase de la lucha del proletariado contra la burguesía está indicada por el movimiento sectario, el cual tiene su razón de ser en una época en que el proletariado no está todavía desarrollado en modo de actuar como clase. Pensadores individuales hacen la crítica de los antagonismos sociales y dan las soluciones fantásticas que la masa de los obreros no hace sino aceptar, propagar y poner en práctica. Por su misma naturaleza las sectas formadas por estos iniciados son abstencionistas, extrañas a toda acción real, a la política, a las huelgas, a las coaliciones, en una palabra, a todo movimiento colectivo. La masa del proletariado queda siempre indiferente y hasta hostil a su propaganda. Los obreros de París y de Lyon no querían más nada con los Saintsimonianos, Fourieristas, Icarianos, como los Cartistas y Tradeunionistas ingleses no querían saber más de Owen. Las sectas que ponen la levadura del movimiento en su iniciación se vuelven un obstáculo cuando el movimiento las sobrepasa: se hacen reaccionarias. Como la astrología y la alquimia, son la infancia de la ciencia. Y para que fuese posible la Internacional era preciso que el proletariado pasase a través de esa fase".

Sus primeros congresos los celebró en Ginebra (1866), Lausana (1867), Bruselas (1868) y Basilea (1869), donde se discutieron las cuestiones de mayor interés para el destino de los obreros: legislación del trabajo, cooperativismo, cuestión sindical, guerra, reforma agraria, política de clases, etc. Después de 1871 celebró un Congreso en La Haya, donde hizo crisis la escisión planteada por la Alianza I. de la Democracia Socialista, formada a iniciativa de Bakunin, que la quiso hacer actuar en el seno de la otra asociación, cosa que no le fué permitida, disolviéndose entonces aparentemente para transformar sus secciones en secciones de la Internacional, continuando bajo esa forma su campaña intensa contra el Consejo General de la Asociación.

Dicho Congreso, sobre la base del informe presentado por una Comisión Investigadora de cinco miembros, resolvió "excluir de la Asociación Internacional a Miguel Bakunin como fundador de la alianza y por un hecho personal".

En la última sesión del Congreso de La Haya los catorce delegados de la minoría presentaron una declaración de protesta contra las resoluciones tomadas. La Alianza organizó un Congreso antiautoritario en Rímini, el cual había sido precedido por uno de la Federación del Jura que repudió esas deliberaciones y especialmente la expulsión de Bakunin, habiendo sido suspendida a causa de ello dicha Federación por el Consejo General de la Asociación I. de Trabajadores. En Rímini se rechazaron también las resoluciones de La Haya y se desconocieron los poderes del nuevo Consejo General nombrado allí. Ese Congreso declaró asimismo que la "destrucción de todo poder político es el primer deber del proletariado; que toda organización de un poder político sedicente provisorio y revolucionario para efectuar esa destrucción no puede ser sino un engaño más y sería tan peligroso para el proletariado como cualquier Gobierno existente hoy en día". Marx, comentando esta resolución, dice que ella constituye una expresa condena de la Comuna de París.

La escisión en la Internacional quedaba así proclamada. El Congreso del Jura tomaba desde ese momento abiertamente la dirección de los asuntos de los disidentes. La parte de la Internacional que lo siguió, dice Marx, no era otra que la antigua alianza pública, que restablecida servía de máscara y de instrumento a la asociación secreta.

La escisión debilitó a la Internacional, ya muy reducida por obra de las persecuciones sobrevenidas a raíz de la derrota de la Comuna.

Los proudhonianos, que ya habían sido desplazados por el marxismo, y los bakuninistas, que vinieron a suplantarlos en la contienda contra éste, eran contrarios a la acción política, pero los bakuninistas si bien rechazaban el parlamentarismo y sólo admitían un sindicalismo antiparlamentario, consentían, a juzgar por ciertos pasajes de su programa, la forma política republicana y alguna suerte de acción política, pero repudiaban toda aquella que no tuviese "por intento inmediato y directo destruir el Estado". En otra parte dicen: "No tememos invocar la anarquía", pero no paradójicamente como forma de *Gobierno* a la manera contradictoria de Proudhon, sino como forma de desgobierno, "convencidos de que de ella, de la manifestación de vida popular desencadenada, debe surgir la libertad, la igualdad, la justicia, el orden nuevo, etc.". Ellos y los proudhonianos eran federalistas, es decir, partidarios de la organización económico-federativa de la sociedad. Con Marx unos y otros coincidían en hacer de la economía la base de la acción proletaria; y unos y otros lo atacaban acusándolo de autoritarismo y de espíritu absorbente en el seno de la Asociación. Bakunin y Marx se juntaban en su aspiración de suplantar la propiedad privada por la propiedad colectiva. También Marx aspiraba a la desaparición del Estado, que a su juicio dejaría de existir como elemento político de coerción, en cuanto desapareciesen las clases, ya que sólo existiría para realizar y asegurar el predominio de una de ellas sobre las otras. Pero los separaban sus puntos de vista sobre la acción política, y mientras Marx quería organizar los obreros para la acción sindical y política, proclamando

la necesidad de un gobierno del proletariado, Bakunin se declaraba contrario a todo principio de autoridad "sea religioso, sea metafísico o burguésmente dictatorial y aún jacobinamente revolucionario". En el programa de la Alianza hay pasajes como aquel en que después de afirmar que la revolución debe destruir de inmediato la propiedad y el Estado, se declaran los bakuninistas "enemigos naturales de esos revolucionarios, futuros dictadores, reguladores y tutores de la revolución", lanzándose así un desafío a Marx, que estaba lejos de admitir esa concepción demasiado lírica de una revolución caótica en la que el simple desencadenamiento desordenado de "las malas pasiones", habría de conducir a la libertad, a la igualdad, a la justicia, al "orden nuevo" y al total aniquilamiento de la reacción.

Se ha dicho de la Primera Internacional que ella no fué sino una suerte de "escuela para preparar socialistas", que debían tratar de formar su ejército, y que ella se mostró más útil todavía de lo que el mismo Marx creyera. En efecto, ella difundió su espíritu por varios países de Europa y dió nacimiento a fuertes partidos socialistas que aparecieron como secciones de esa Primera Internacional, para sobrevivirla y superarla manteniendo vivos y actuantes los elementos esenciales de su misión y de la ideología marxista que encontró en ella su primer considerable vehículo. Fué sin duda, la primera aplicación —una aplicación parcial y atenuada— del método marxista a la lucha histórica de los trabajadores.

Poco antes de disolverse, en 1876, se había visto obligada a trasladar su sede a Norte América, lo que sólo sirvió para precipitar su fin.

Alguien dijo que trasladándola a Estados Unidos, Marx buscaba una tumba en que los socialistas norteamericanos custodiaran el cadáver de la Primera Internacional. (C. PEREIRA, *La Internacional*.)

Al disolverla el Directorio de Filadelfia formuló la siguiente declaración:

"Hemos renunciado a la organización de la Internacional por razones cuyo origen se encuentra en la presente situación política

de Europa: pero vemos, en cambio, que los principios de nuestra organización tienen cada vez mayor aceptación entre los trabajadores emancipados de todos los países a que se extiende la civilización occidental.

“Demos tiempo a nuestros camaradas europeos para que refuerzen la organización de sus asociaciones nacionales, y esperemos que pronto puedan destruir la barreras levantadas entre ellos y los obreros de las otras partes del mundo”.

LA ALIANZA INTERNACIONAL DE LA DEMOCRACIA SOCIALISTA Y EL ANARQUISMO

Puede ofrecer cierto interés, siquiera sea para tomar nota de los cambios sufridos por la acepción de ciertas denominaciones en el vocabulario político, transcribir partes esenciales de los documentos en que el movimiento encabezado por Bakunin expresa su espíritu y sus modalidades. Tomemos primeramente el programa de la Alianza, reproduciendo sus tres primeros artículos:

“1) La Alianza es fundada con el intento de que sirva, organice y acelere la revolución universal sobre la base de los principios proclamados en nuestro programa.

“2) En conformidad con estos principios el fin de la revolución no puede ser otro que:

“a) la demolición de todas las fuerzas y de todos los poderes religiosos, monárquicos, aristocráticos y burgueses en Europa. Por consiguiente, la destrucción de todos los Estados actualmente existentes con todas sus instituciones políticas, jurídicas, burocráticas y financieras.

“b) la reconstitución de una sociedad sobre la única base del trabajo únicamente asociado tomando como punto de partida la propiedad colectiva, la igualdad y la justicia.

“3) La Revolución como nosotros la concebimos, o mejor, como la fuerza de las cosas la vuelve necesariamente hoy día, tiene un carácter esencialmente internacional universal. En vista de la coalición amenazadora de todos los intereses privilegiados y de todas las fuerzas reaccionarias de Europa, que disponen de todos los medios formidables proporcionados por una organización hábilmente formada; en vista de la escisión profunda que reina por todas partes entre la burguesía y los trabajadores, ninguna revolución nacional podría triunfar si no se extendiese rápidamente a todas las otras naciones, y no podría nunca sobrepasar las fronteras de un país y adquirir carácter de universalidad, si no llevase en sí misma los elementos de esta universalidad, o sea, si no fuese una revolución francamente socialista destructora del Estado y creadora de la libertad con la igualdad y con la justicia, pues que nada podría, de hoy en adelante reunir, electrizar, levantar la grande, la sola verdadera potencia del siglo —los trabajadores— sino la completa emancipación del trabajo, sobre las ruinas de todas las instituciones protectoras de la propiedad hereditaria del capital”.

En el Programa y Objeto de la Organización Revolucionaria de los Hermanos Internacionales, merece destacarse el artículo 3 que dice:

“Destruiremos sin piedad las posiciones y las cosas, para poder, sin ningún peligro para la revolución, preservar los hombres. Negamos el libre arbitrio y el pretendido derecho de castigar, de la sociedad. Todo individuo humano es el producto involuntario de un centro natural y social en cuyo seno ha nacido y se ha desarrollado, y del cual sigue sufriendo la influencia. Las tres grandes causas de toda la inmoralidad humana son: la desigualdad tanto política como económica y social; la ignorancia, que es el resultado natural, y sus consecuencias sociales, la esclavitud.

“Siendo la organización social siempre y en todas partes, la única causa de los delitos que cometen los hombres, es absurdo e hipocresía de la sociedad, el castigo de los reos, porque cada castigo presupone la culpa y los reos no son nunca culpables.

.....
 “El único derecho que se puede reconocer a la sociedad, en su estado actual de transición, es el derecho natural de asesinar a los reos creados por ella misma, en el interés de la propia defensa; y no el derecho de juzgarlos y condenarlos. Éste no sería un derecho propiamente dicho, sino un acto natural, deplorable pero inevitable, índice y producto de la impotencia y de la insulsez de la sociedad presente; y cuando más la sociedad sepa eximirse de servirse de él, más cerca estará de su verdadera emancipación. Todos los revolucionarios, los oprimidos, los sufrientes, víctimas de la actual organización de la sociedad, que tienen, naturalmente, el corazón lleno de venganza y de odio, deben recordar que los reyes, los opresores, los explotadores de toda suerte, al par de los delincuentes surgidos de la masa popular, son malhechores, pero no culpables, porque también ellos, como los delincuentes comunes, son productos involuntarios de la presente organización social. No hay que maravillarse si en el primer ímpetu el pueblo sublevado mata a muchos: es una desgracia, inevitable, tal vez, pero fútil, como los destrozos producidos por una tempestad. Pero este acto natural no será ni moral ni útil, según la historia enseña; la terrible guillotina de 1793 —que no se podrá acusar de pereza ni de lentitud— no alcanzó a destruir la clase nobiliaria en Francia. Para hacer una revolución radical es necesario, entonces, atenerse a las posiciones y a las cosas, destruir la propiedad y el Estado”.

En otro de sus documentos titulado también Programa, se lee lo siguiente:

“1) La Alianza se declara atea; quiere la abolición de los cultos, la sustitución de la ciencia a la fe y de la justicia humana a la justicia divina.

“2) Quiere ante todo la igualdad política, económica y social de las clases y de los individuos, comenzando por la abolición del derecho de herencia, a fin de que en el futuro el goce sea igual a la producción de cada uno; y la tierra, los instrumentos de trabajo, como todo otro capital, volviéndose propiedad colectiva de la sociedad entera no podrán ser utilizados sino por los trabajadores o sea, por las asociaciones agrícolas e industriales”.

En este pasaje se halla la frase “igualdad de las clases”, que fué observada por el Consejo General de la Asociación Internacional de Trabajadores cuando dicho programa le fué presentado para que el Consejo declarase si admitía sus principios a fin de obtener la adhesión de la Alianza a los cuadros de dicha Asociación. Si el Consejo aceptaba esos principios la Alianza se disolvería para pasar a transformarse en una simple sección internacional. El Consejo General en marzo de 1869 respondió que sería salir de sus atribuciones pronunciarse sobre el valor científico del programa de la Alianza, pero si se sustituyesen las palabras “abolición de las clases” a “igualdad de las clases” no habría obstáculo para la conservación de las secciones de la Alianza en secciones internacionales. El 22 de junio de 1867 la Sección de la Alianza de Ginebra anunció al Consejo General como un hecho cumplido la disolución de la Alianza, cuyas secciones serían invitadas a transformarse en secciones internacionales. Parecería que después de esta declaración el Comité General la admitió, según lo dice textualmente Marx en el opúsculo de la referencia. Queda aquí un punto oscuro, porque si debió disolverse no puede decirse que la admitió. Y si la admitió no puede decirse que antes debió disolverse. Sea como fuere, el propio Marx agrega que ninguna de las condiciones aceptadas fué cumplida, lo que permitiría suponer que ese programa permaneció intacto hasta en aquella parte final que dice: “No reconociendo otra forma política que la forma republicana”, etc.

En cuanto a la supresión del derecho de herencia, los bakuninistas habían intentado hacer sancionar ese principio por la Asociación Internacional en el Congreso de Basilea, sin conseguirlo, inspirando a Marx esa ten-

tativa el siguiente comentario: "Su fuerza numérica (la del bakuninismo) no bastaba ni siquiera para hacer aprobar por el Congreso (Basilea) la abolición de la herencia, antigualla saintsimoniana, de la cual Bakunin, quería hacer el punto de partida práctico del socialismo" (CARLOS MARX, *L'Alleanza della Democrazia Socialista e L'Associazione Internazionale dei Lavoratori. Rapporto e documenti pubblicati per ordine del Congresso Internazionale dell'Aja*. Roma 1901).

Pero si en el Congreso de Basilea los elementos de la Alianza sólo formaban una pequeña minoría dentro de la Asociación Internacional, al producirse la escisión formal a raíz del Congreso de La Haya, las fuerzas del anarquismo constituían una corriente caudalosa, que en algunos países —Italia y España, sobre todo—, lograron mucha influencia en las masas obreras. Esa influencia se transmitió luego a algunos grandes centros industriales de Norte América, especialmente Chicago, que fué teatro de los sangrientos sucesos del 1º de Mayo de 1887 y el famoso proceso que culminó con la condena a muerte de varios obreros anarquistas, los cuales revelaron ante los jueces un admirable carácter y supieron morir como mártires de su ideal, mientras todo el mundo civilizado se horrorizaba de la severidad sanguinaria de ese tribunal erigido en ciego instrumento del pánico y la crueldad vengativa de la reacción burguesa¹.

El anarquismo —que en los tiempos de la Alianza I. de la Democracia Socialista— comenzó a denominarse "Socialismo anárquico", concluyó por definirse cada vez más como una escuela antisocialista, especialmente por su oposición al marxismo y al socialismo científico en general. Pertenece, sin duda, al socialismo y puede considerarse comprendido en su acepción genérica, porque es partidario de la propiedad colectiva o del comunismo económico, pero se aparta de todas las actuales tendencias so-

¹ Disueltas las secciones bakuninistas de la Primera Internacional, los anarcocomunistas o anarcosindicalistas organizaron en Londres, en 1881, la Asociación. I. del Pueblo Trabajador (*International Working People's Association*).

cialistas propiamente dichas, por su negación absoluta del Estado y su rechazo de toda acción política parlamentaria. Algunas de sus fracciones se declaran antidemocráticas, pues no admiten el principio del predominio de la mayoría y no incurren en el equívoco de aspirar a una forma de la democracia, que es por definición el "gobierno del pueblo". Las hay que proclaman el "individualismo anárquico", siguiendo las enseñanzas de Max Stirner y otros individualistas, y con esa denominación quieren, precisamente, diferenciarse radicalmente de toda tendencia socialista.

Puede afirmarse que el núcleo central y común de todos los sistemas y tendencias ideológicas del anarquismo no es otro que aquel concepto de Proudhon según el cual toda la vida social gira en torno de dos principios capitales: el de autoridad y el de libertad, y que así como todo gobierno está basado en el principio de autoridad, la sociedad del porvenir debe basarse en el principio de libertad.

Teóricos del comunismo anárquico eran Godwin, Kropotkin, Eliseo Reclús, Malatesta, Luigi Fabri, Grave, el propio León Tolstoy, que basaba su comunismo en los preceptos cristianos tal como los hallaba en la mentalidad ingenua y pura de algunos campesinos rusos. Federico Urales, Anselmo Lorenzo, Florez Estrada, todas ellas figuras destacadas por sus altas dotes intelectuales o su espíritu de sacrificio en las amargas luchas por el ideal. De sus plumas brotaron páginas inmortales, como las de "El Apoyo Mutuo", el más hermoso libro de Kropotkin, y "El Hombre y la Tierra", la magnífica obra maestra del ilustre geógrafo y escritor que era Eliseo Reclús, sin hablar, por ser inoficioso, de los libros de Tolstoy, cuyo comunismo evangélico, por lo demás, era contrario al uso de la fuerza y no se compaginaba, por cierto, con el anarquismo de los que predicaban la aplicación de la violencia o se entregaban a lo que se llamó la propaganda de hecho.

Una corriente de "sindicalismo anárquico" o de "comunismo sindical" choca con otra de "anarquistas indi-

viduales", stirnerianos y nietzchianos que se oponen a la organización y rechazan toda norma de concertación que implique limitaciones a la voluntad de cada uno. Pero también en el campo anárquico las lecciones de la historia y las rudas admoniciones de la realidad, imponen el abandono de las doctrinas demasiado abstractas e ilusorias, y han surgido en estos últimos tiempos posiciones menos rígidas en la acción revolucionaria práctica. Queda siempre en el anarquismo una postulación ardiente de libertad individual y una aspiración irrenunciable a la sociedad ideal sin gendarmes ni jueces ni gobiernos, sin más ley que la del acuerdo espontáneo de las voluntades bajo la égida de la solidaridad y del altruísmo. En todas sus escuelas predomina la filosofía social y política de la libertad llevada a sus últimas consecuencias.

Las actividades de los partidarios de esas doctrinas en el campo obrero y en las agitaciones sociales y políticas llenan capítulos de la historia de la clase trabajadora en los años que corren desde mediados del siglo XIX hasta nuestros días, sobre todo en Francia, Italia y España, donde su influencia llegó a ser considerable, como lo fue asimismo en algunos centros industriales del continente americano, especialmente en Chicago, Nueva York y el Río de la Plata.

Valdría, pues, la pena, si cupiese en el plan de este libro, reseñarlas y estudiarlas como manifestaciones del espíritu proletario en sus reacciones ideológicas y efectivas ante las características del régimen social contemporáneo.

Mientras el Socialismo se esforzaba en incorporarse a la vida del mundo como corriente activa de la historia a través y en virtud de esa Organización Internacional de los Trabajadores, que apoyándose en la solidaridad de clases aspiraba a enfrentar en todas partes con la fuerza creciente de las masas obreras, el poderío de las potencias opresoras del capitalismo, los sucesos políticos de Francia vinieron a ofrecerle un campo de acción que por un instante pareció ser el de su exaltación y su triunfo.

Es de sobra sabido que la sublevación de 1871 del pueblo parisiense contra el Gobierno de la República, caído en manos reaccionarias, no obedeció al propósito de implantar el Socialismo ni siquiera un Gobierno del proletariado. Fué un movimiento espontáneo en que actuó, sobre todo, el instinto democrático de un pueblo celoso de sus libertades y de sus derechos, el cual hallándose armado en los cuadros de la guardia nacional para la lucha contra el invasor, que había borrado de un soplo, como un castillo de naipes, el falso poderío militar del segundo imperio, desconfiaba de las intenciones del Presidente Thiers y de la Asamblea Nacional con su mayoría de monárquicos y republicanos dudosos.

Como dice Lenin, "La Comuna surgió de un movimiento de las masas populares. Nadie lo había preparado consciente y sistemáticamente. Una guerra desgraciada contra Alemania, las tormentas del siglo, el paro entre los trabajadores, la ruina de la pequeña burguesía, la indignación del pueblo contra la alta clase y los jefes que se habían mostrado absolutamente incapaces, una confusa efervescencia en la clase obrera descontenta de su situación y tendiente a otro régimen social, la conjunción reaccionaria de la Asamblea Nacional que hacía temer por la suerte de la República: todas esas causas y muchas otras

empujaron la población parisiense a la revolución que de una manera inopinada hizo pasar el poder a las manos de la guardia nacional, de la clase obrera y de la pequeña burguesía, que se adhirió" (N. LENIN, *La Commune de París*. L'Humanité, 1925).

En su Introducción al estudio de Marx sobre la guerra civil en Francia, Engels explica en pocas y certeras palabras la génesis de ese movimiento. "Durante la guerra los obreros de París habíanse limitado a exigir la enérgica continuación de la lucha. Ahora, sellada ya la paz, después de la capitulación de París, Thiers, nuevo jefe del Gobierno, tuvo que comprender que la dominación de las clases poseedoras —grandes terratenientes y capitalistas— corría un constante peligro mientras los obreros de París tuviesen en sus manos las armas. Por eso, su primer acto fué el intento de desarmarlos. El 18 de marzo envió tropas de línea con orden de robar a la Guardia Nacional la artillería que era de su pertenencia, pues había sido construída durante el asedio de París y pagada por suscripción pública. El intento no prosperó. París se aprestó como un solo hombre a la defensa y se declaró la guerra entre París y el Gobierno Francés instalado en Versalles."

La Guardia Nacional quedó dueña de la situación. Su Comité Central actuando como Gobierno provisional convocó a elecciones y el 26 de marzo fué elegida y el 28 proclamada la Comuna de París. El último acto del Comité de la Guardia Nacional antes de entregar el Gobierno a la Comuna fué la disolución de la odiada "policía de costumbres". Era la primera vez —dicen Marx y Engels— que el proletariado moderno se erigía a la condición de dueño del poder político (CARLOS MARX y F. ENGELS, *Prefacio a la edic. alemana del M. Comunista*). Por su parte, Lenin añade: "Fué un acontecimiento como no se había visto jamás en la historia. Hasta entonces el poder era detentado por los propietarios y los capitalistas, es decir, por sus hombres de confianza que formaban lo que se llama el Gobierno. Después de la Revolución del 18 de marzo, cuando el Gobierno de M. Thiers huyó de París con sus tropas, su policía y sus funcionarios, el pueblo

quedó único dueño de la situación y el poder pasó al proletariado. Pero en la sociedad moderna el proletariado, económicamente sojuzgado por el capital, no puede dominar en política sin romper previamente las cadenas con que lo aprisiona el capital. He ahí por qué el movimiento de la Comuna debía necesariamente tomar el color del Socialismo, es decir, tender al derrumbe de la burguesía, del capital, a la destrucción de las bases mismas del régimen social moderno".

Y Engels, en la citada Introducción, escribe: "Gracias al desarrollo económico y político de Francia desde 1789, la posición de París en los últimos cincuenta años ha sido tal que no podía estallar en esta ciudad ninguna revolución sin que adquiriese en seguida un carácter proletario, es decir, sin que el proletariado, que había arrancado la victoria con su sangre, presentase sus propias reivindicaciones después del triunfo conseguido. Estas reivindicaciones eran más o menos oscuras y hasta confusas, según el grado de desarrollo de los obreros de París en cada período, pero el objetivo final era siempre destruir la contraposición de clases entre capitalistas y obreros".

UNA OBRA INSINUADA

El Gobierno que surgió el 26 de marzo adoptó numerosas medidas inspiradas en un verdadero espíritu de democracia, de justicia social y de fraternidad humana. Abolió el reclutamiento forzoso y el ejército permanente y declaró que la Guardia Nacional, "en la que debían enrolarse todos los ciudadanos capaces de empuñar las armas", sería la única fuerza armada; confirmó su puesto a los extranjeros elegidos por la Comuna, entre ellos José Garibaldi, declarando que la bandera de la Comuna era la bandera de la República mundial; limitó a seis mil francos por año el sueldo de los funcionarios públicos, incluyendo a los miembros de la Comuna; declaró propiedad nacional los bienes de la iglesia; ordenó se retirasen de las escuelas todos los símbolos religiosos, cuadros,

dogmas, oraciones, o sea, "todo lo que cae dentro de la órbita de la conciencia individual". Quemó públicamente la guillotina. Hizo devolver los objetos empeñados en el Monte de Piedad. Condonó los alquileres de las viviendas desde Octubre de 1870 a abril de 1871. Acordó el derribo de la Columna de Vendôme, fundida en el bronce de los cañones tomados por Napoleón I en sus guerras de conquista, considerada como símbolo de *chauvinismo* e incitación al odio entre naciones. Abolió el trabajo nocturno en las panaderías y cerró las agencias de colocaciones. Ordenó un registro estadístico de las fábricas clausuradas por sus patronos y la preparación de planos para reanudar su explotación con los obreros de las mismas, organizados en cooperativas, con las que se formaría una Gran Unión.

Esa fué su obra positiva. En los pocos días de su funcionamiento logró afirmarse como un Gobierno de la clase obrera constanciado con las aspiraciones y sentimientos del alma popular de Francia en ese período de su historia.

Mientras adoptaba esas medidas, algunas de las cuales entrañaban reformas de fondo, como la formación de cooperativas para la organización de una parte de la economía industrial, debía atender a su defensa, cosa que, por desgracia, no supo encarar prudentemente. Se dedicó a abordar problemas secundarios y en vez de marchar sobre Versalles para apoderarse del Gobierno de Thiers, lo que le hubiera sido fácil al principio, le dió tiempo para prepararse y obtener de Bismarck la entrega de cien mil prisioneros armados con los cuales pudo aquel gobierno traer una nueva ofensiva victoriosa después de aquella contra la Guardia Nacional parisiense, acampada en Montmartre, que trajo como inmediato efecto la sublevación popular y el Gobierno provisional del Comité Central de dicha Guardia. Éste se mostró, asimismo, inexplicablemente paralizado por escrúpulos excesivos ante los fondos del Banco de Francia, de los que pudo haberse incautado para armar mejor al pueblo y para amenazar con la confiscación de su dinero a los capitalistas que

conspiraban de todas maneras contra el Gobierno proletario.

También se le ha reprochado al Comité Central su apresuramiento en convocar a elecciones en lugar de consagrarse a despejar la situación de guerra civil en que había nacido. Es conocida la crítica de Marx: "En vez de marchar contra los versalleses completamente desamparados a la sazón, se permitió al partido del Orden que diera una vez más prueba de su fuerza, procediéndose el 26 de marzo a la elección de la Comuna. Aquel día los hombres del Orden cambiaron en los locales electorales palabras benévolas de reconciliación con sus harto magnánimos vencedores, mientras hacían en su fuero interno el juramento solemne de ejercer una venganza resonante en cuanto llegara el momento". En una de sus cartas a Kugelmann dice: "Se debió marchar sobre Versalles después que Vinoy primero, y en seguida los elementos reaccionarios de la G. Nacional dejaron el campo libre. Por escrúpulos de conciencia se dejó pasar el momento favorable. No se quiso comenzar la guerra civil, como si ese malvado de Thiers no la hubiese ya comenzado, intentando desarmar a París. Segunda falta: el Comité Central resignó demasiado pronto sus funciones para hacer plaza a la Comuna. Todavía por un excesivamente grande escrúpulo *de honor*".

Era lo que Blanqui había reprochado a la Revolución de 1848. Ni el blanquismo ni ninguna otra tendencia del Socialismo predominaban en el Comité Central, donde sólo había, entre 35 miembros, dos socialistas, afiliados de la Internacional. La mayoría de esos miembros —dice Lissagaray— eran hombres de la pequeña burguesía, tenderos, dependientes, etc. En la Comuna, que era un gobierno de coalición, había algunos republicanos y patriotas burgueses. Por eso se niega la certeza del juicio de Engels cuando al final de su introducción dice: "...Considerad la Comuna de París. Era la dictadura del proletariado". Lenin no estaba de acuerdo con esa afirmación, y se apoya, para negarla, en los datos de Gustavo Eck y de Lissa-

garay (NICOLÁS LENIN, *La Enseñanza de la Comuna de París*, 1920).

Pero si no fué, por su composición, absolutamente proletaria, la Comuna actuó con espíritu proletario. "Como sus miembros eran todos, sin excepción —dice Engels— obreros o representantes de los obreros, sus acuerdos tenían un carácter netamente proletario". Había en ella una mayoría blanquista y una minoría compuesta, sobre todo, por afiliados de la Internacional, entre los que prevalecían los proudhonianos. Según Engels, cabe a éstos, los adeptos de Proudhon, la principal responsabilidad por las directivas económicas, lo mismo en lo que tienen de laudables como en lo que tienen de criticables, y a los blanquistas la principal responsabilidad por los actos y las omisiones de carácter político. "Y en ambos casos —concluye— la ironía de la historia quiso —como acontece con tanta frecuencia cuando el poder cae en manos de doctrinarios— que tanto unos como otros hiciesen todo lo contrario de lo que la doctrina de su escuela respectiva prescribía" (ÍDEM, obra cit.). Con todo, ella sirvió para que el proletariado —es siempre Engels quien lo dice— diese un brillante ejemplo de la unanimidad con la cual, pese a sus divisiones, sabe cumplir los fines democráticos que la burguesía se limita a proclamar.

"Fué, por encima de todo —escribió Marx— un gobierno de la clase obrera; el resultado de la lucha entre la clase que produce y la clase que se apropia del producto de aquélla; la forma política, al fin encontrada, bajo la cual era posible realizar la emancipación del trabajo" (*La Guerre civile en France*. Traduc. de Longue't, página 50).

Cayó abatida por los ejércitos de Versalles, tras la represión del general Gallifet, no menos sanguinaria que la del general Cavaignac en las jornadas de junio de 1848.

Su fin había sido previsto por Marx. En el otoño de 1870, pocos meses antes de la Comuna, había advertido a los trabajadores de París que una tentativa para derribar al Gobierno significaba un paso arriesgado e insensato.

"Para que una revolución social sea victoriosa —comen-

ta Lenin— dos condiciones, al menos, son indispensables: un alto desarrollo de las fuerzas de producción y la preparación del proletariado. Pero en 1871 ni la una ni la otra se habían realizado. El capitalismo francés estaba todavía poco desarrollado y la Francia era entonces, todavía, un país de pequeña burguesía (artesanos, paisanos, tenderos, etc.). Por otra parte, no existía aún un partido obrero. No había una seria organización política del proletariado, ni grandes sindicatos, ni asociaciones cooperativas. Pero lo que le faltó, sobre todo, a la Comuna, fué el tiempo; ella no tuvo la oportunidad de mirarse vivir y de emprender la realización de su programa" (N. LENIN, obra citada).

En opinión de Marx el fracaso de la Comuna se debe a que no pudo despedazar la máquina del estado capitalista. En el último prefacio a la nueva edición alemana del Manifiesto Comunista él y Engels dicen: "Especialmente la Comuna demostró que la clase trabajadora no puede simplemente apoderarse de la máquina del Estado que ya existe y ponerla en marcha para sus propios fines". En su concepto toda revolución popular "en el continente" debe empezar por ahí; y ésa había sido, a su entender, la tentativa de los obreros parisienses, según lo afirma en una carta a Kugelmann, del 12 de abril de 1871.

Lenin llama la atención sobre el hecho de que Marx circunscribe sus conclusiones al continente, porque Inglaterra constituía un país capitalista sin una maquinaria militar y en gran parte sin una burocracia, lo que habría hecho posible una revolución popular sin la previa condición de destruir la máquina existente del Estado (ÍDEM, obra cit.).

En cuanto a las relaciones de la Comuna, como acontecimiento histórico, con la evolución del Socialismo en su doble aspecto doctrinario y militante, puede anotarse que su derrota señala la desaparición del escenario de la historia de las corrientes del Socialismo francés, de las cuales, tras la caída de la República de 1848 y al sobrevivir el renacimiento obrero de 1860, sobrevivieron con no pequeño vigor el proudhonismo y el blanquismo. Proudhon

con su mutualismo reclutó gran número de adeptos en Francia, y cuando surgió la Asociación I. de los Trabajadores, Marx tuvo que pactar con ellos, al punto de que el Manifiesto inaugural —como hemos visto— lleva un sello asociacionista en el precepto de que la conducta debe tener como base “la verdad, la moral, la justicia”, y más aún en la proposición de crear un cooperatismo sostenido por medios nacionales, expresión un tanto equivoca que los prudhonianos podían aceptar, pero que parece poco conciliable con los ataques posteriores de Marx (ver la crítica al Programa de Gotha) a las cooperativas subvencionadas por el Estado que preconizaba Lasalle.

Las tendencias blanquista y marxista derrotaron en la Internacional a las ideas asociacionistas; y en la Comuna los obreros, que todos lo esperaban de los panaceas prudhonianas —el crédito gratuito y la cooperación— no pudieron negarse a recurrir al procedimiento de la vuelta.

Cuando la Comuna cayó aplastada por las armas del Gobierno de Versalles, quedaron desalojados definitivamente el blanquismo y el prudhonismo del espíritu de las masas obreras. Nuevas concepciones más sólidas y eficaces del Socialismo se habían mostrado más de acuerdo con las reales exigencias históricas, y cuando tras la hora de la represión despiadada y de las persecuciones implacables el movimiento socialista pudo reemprender su marcha reorganizando la clase trabajadora para la lucha por su emancipación, se vió que del árbol de la Internacional, abatido a consecuencia de la muerte de la Comuna, en la que había tenido tanta influencia, se habían desprendido fecundas semillas que esparcieron por el continente europeo la vitalidad poderosa de lo que había de más vivo en su ideología militante, las ideas de Marx. Con ellas, como principal levadura, formaron el contenido de su doctrina los nuevos partidos socialistas de Europa; y si bien hubo siempre en el campo del pensamiento socialista corrientes dispares, ya no hubo prácticamente sino una orientación y una base comunes: la del socialismo científico.

Se ha querido ver una contienda entre el genio francés y el genio alemán en el choque del marxismo con las escuelas socialistas francesas. Sea cual fuere el grado de discrepancia entre aquél y éstas, nadie puede negar que hay entre el uno y las otras una relación de continuidad, que Marx y Engels —cuyo Manifiesto Comunista abre la nueva era del pensamiento socialista— fueron los primeros en reconocer al valorar los aciertos del Socialismo Utópico y al coincidir expresamente con algunos conceptos de los mejores representantes del Socialismo idealista francés, con raíces en el humanismo del Renacimiento y en el humanitarismo igualitario de la revolución Francesa.

El Socialismo, después de la Comuna habla en marxista, y no más en babuvista ni en blanquista ni en owenista ni en prudhoniano; pero en su espíritu no se apagaron los resplandores encendidos por el pensamiento y la idealidad de los grandes precursores, y hasta su propio verbo resurge en quienes, tomando lo que es en Marx irrefutable o decisivo, no renuncian al tradicional fervor democrático, idealista y humanitario que les viene de las mismas entrañas espirituales del Socialismo francés.

SEXTA PARTE

LAS NUEVAS FUERZAS POLÍTICAS

LAS IDEAS DE LASALLE; EL CONGRESO Y EL
PROGRAMA DE GOTHA

En el mes de mayo de 1875 se realizó en Gotha un Congreso en el que quedó constituida la organización política de clase alemana que se denominó Social-Democracia, sobre la base de la fusión operada entre los componentes de la Asociación General de los Obreros —lasaliana— y los del Partido Obrero Social Demócrata que era marxista. La primera de esas asociaciones había sido fundada en 1863 por Fernando Lasalle, figura que descoló en el escenario político y social de Alemania con los rasgos de una poderosa y brillante personalidad de pensador y agitador de masas, que nutría su elocuencia arrebatadora de un arrollador caudal de ideas y una vasta cultura jurídica, filosófica, económica y literaria.

Su posición espiritual ante el Estado confina con la de Hegel y Fichte. El también era un adorador del Estado y su socialismo era de tendencias nacionales alemanas, hasta el grado de que Marx pudo decir que Lasalle concebía el movimiento obrero del punto de vista más estrechamente nacional. Según Max Beer “en países como Inglaterra o Francia habría desempeñado un importante papel político, el de un Disraeli o un Gambetta. Pero en las condiciones de la Alemania de la época no podía desempeñar otro que el de agitador socialista y aventurero intelectual” (MAX BEER, obra citada, Edic. Ercilia, pág. 443).

Herkner le llama “notable hombre de ciencias” (Herkner, obra citada, pág. 391).

Se atribuye a Bismarck el siguiente juicio sobre él: “Era uno de los hombres más ingeniosos y amables que he tratado; pundonoroso en el sentido alto de la palabra, y todo menos republicano. Tenía un sentimiento nacional y monárquico muy desarrollado. Su finalidad era el imperio alemán, y en ese punto coincidíamos”. La idea de la

unidad alemana, en efecto, la había expresado en uno de sus dramas de la juventud, precediendo a Bismarck.

Sus ideas en ese sentido y respecto al papel histórico y político de la burguesía, contra la cual concentraba sus más rudos y enconados ataques, quedan bien de manifiesto en los siguientes pasajes de algunas de sus cartas: "Aun cuando cambiáramos balas con el señor Bismarck, la justicia me obliga a reconocer que en el mismo momento de hacer los disparos, éste es un hombre y aquéllos (los progresistas), unas viejas". Otra vez decía: "Prometedme, amigos, que si un día surgiera una lucha entre la monarquía por la gracia de Dios y esa miserable burguesía, os pondríaís de parte del monarca contra la burguesía". En 1860 dijo: "Al lado de este gran dilema entre federación y unidad, el problema de monarquía y república es insignificante, y hasta los que sueñan en un imperio alemán con supresión de las 35 coronillas y con todo el aparato medieval, poseen un mayor grado de inteligencia y de sinceridad que nuestros republicanos federales".

"En realidad Lasalle —dice Laveleye, que le dedica uno de los más interesantes capítulos de su libro clásico "El Socialismo Contemporáneo"— no ha revelado al mundo ninguna verdad nueva. No ha hecho más que vulgarizar ideas tomadas de Luis Blanc, de Proudhon, de Rodbertus, y sobre todo de Carlos Marx; pero es indudable que la fuerza de su estilo, el vigor de su polémica, y más todavía, su elocuencia y su influencia personal, es lo que he hecho salir el socialismo de la región de los ensueños filantrópicos y de la sombra de los libros, poco leídos y no comprendidos, para echarlo como una tea de discusión y de lucha por las plazas públicas y los talleres. En dos años, su palabra y su pluma ardientes, conmovieron toda la Alemania y crearon en ella el partido demócrata socialista. Ejercía la misma fascinación que Abelardo, y como él, encantaba a las mujeres e inflamaba a las muchedumbres. Recorría el país, joven, hermoso, elocuente, "arrastrando todos los corazones tras él", y por todas partes dejaba admiradores y discípulos entusiastas que formaban el núcleo de sociedades obreras. En nuestra época apenas co-

nozco ejemplo de una influencia tan grande y extensa conquistada en tan poco tiempo. Así, su vida es una verdadera novela".

Heine, que lo conoció al comienzo de su carrera, cuando Lasalle se dedicaba a estudiar filosofía, dijo de él que "al saber más profundo, a los conocimientos más vastos, a la penetración más viva que yo he encontrado nunca, a la fuerza de voluntad y una habilidad en la acción que me asombran".

Según Oncken, pudo aplicarse la frase que él mismo había dedicado a Heráclito, sobre quien escribió un libro sumamente apreciado: "En su naturaleza había tempestades".

Treitscke creía que la Alemania ha poseído tres grandes agitadores: List, Blum y Lasalle. Franz Mehring, que es uno de sus grandes admiradores, une su nombre al de Marx y Engels en la historia de la social-democracia alemana.

No faltan, sin embargo, quienes reduzcan mucho sus méritos de pensador e ideólogo en materia social y económica, como Engels¹, según el cual Lasalle no hacía sino repetir ideas que tomaba de Marx (por quien sentía una gran admiración, por cierto no compartida) y como Marx, cuyos ataques alcanzan altos grados de virulencia en algunas cartas de su correspondencia privada, sobre todo en la del 23 de febrero de 1865, a Kugelmann, y la del 13 de octubre de 1876 el mismo amigo íntimo. En la primera de ellas lo acusa de haber concluido un contrato con Bismarck comprometiéndose a proclamar la anexión del Schlesurg-Holstein, "en nombre de los obreros" para que en compensación Bismarck concediese el sufragio universal. Allí censura rudamente su política "realista"².

¹ Sin embargo, a la muerte de Lasalle, en carta dirigida a Marx, decía: "No se puede negar que era una de las cabezas más grandes de Alemania". Y Marx en una carta a Schweitzer reconocía "su mérito inmortal".

² En la sesión parlamentaria del 17 de septiembre de 1879, el Canciller del Imperio hizo el elogio de Lasalle y reconoció que era bajo la influencia de sus ideas que se decidió a realizar una

Pero sea cual fuere la magnitud de los errores y de los defectos de Lasalle nadie podría negar la enorme importancia de su acción para los destinos de la causa del Socialismo en Alemania, de donde como de Francia irradiaron, hacia todos los países civilizados, las corrientes doctrinarias socialistas que cubren con su red ideológica todo el ámbito social del mundo contemporáneo.

El sufragio universal, que Bismarck implantó en la Constitución de la Federación Alemana del Norte, fué la gran reivindicación a que tendía, sobre todo, la Unión General de los Obreros Alemanes, fundada por él.

Lasalle moría en duelo en el año 1864. La asociación Obrera que había fundado el año anterior sólo contaba en ese instante con 4.600 afiliados.

La presidencia que él ejercía pasó a manos de B. Becker, y en seguida a la de Schweitzer. Por ese entonces

experiencia de sociedades cooperativas patrocinadas y ayudadas por el Estado.

En las notas finales de la edición soviética de un folleto de Engels: "Del Socialismo Utópico al Socialismo Científico", se lee lo siguiente:

"La correspondencia entre Lasalle y Bismarck hallada en 1927, confirmó la sospecha de Marx y Engels sobre las relaciones de Lasalle con la reacción prusiana".

Y en una nota a la carta a Kugelmann, que antes citamos, de la Edición Francesa de la *Bibliothèque Marxiste* (París), se informa lo siguiente:

"...hace algunos años se descubrió en un armario del Ministerio del Interior de Prusia la correspondencia entre Lasalle y Bismarck. Esos documentos muestran que Lasalle tomaba muy en serio la posibilidad de una "realidad social" y creía poder convencer a Bismarck que, sin su ayuda, no realizaría la unificación del imperio alemán. La anexión de Schleswig-Holstein "por los obreros" formaba parte de su plan de alianza política con Bismarck".

En cuanto a lo que Marx llamara en una de esas cartas el "plagiarismo de Lasalle" es muy ilustrativa su nota del prefacio a la primera edición alemana de "El Capital":

"...Lasalle ha tomado de mis escritos casi palabra por palabra y sin ni siquiera indicar la fuente, todas las afirmaciones históricas generales sobre los asuntos económicos, por ejemplo, acerca del carácter del capital, los vínculos que unen las relaciones de producción y el modo de producción, etc., etc., y hasta la terminología creada por mí".

llegaba de Londres, donde se había refugiado al ser vencida la revolución de 1848, Guillermo Liebknecht, e ingresaba en la unión presidida por Schweitzer, pero para no tardar en salir, pues existía entre ambos una marcada oposición en cuanto a métodos y también a principios.

FORMACIÓN DEL PARTIDO DE LA DEMOCRACIA SOCIAL

Se inició así un nuevo movimiento socialista inspirado en las ideas y bajo la influencia de Marx, que se hallaba en Londres. Liebknecht tuvo como principal colaborador a Augusto Bebel, maestro tornero, que con sus 24 años de edad desplegaba una actuación descolante como organizador de algunas de esas sociedades de educación obrera que formaban el ala radical del partido progresista encabezado por Schulze-Delitzsch, el fundador de las cooperativas de crédito y consumo bajo el principio del "self-help" (ayuda propia). Esas sociedades obreras unidas al partido progresista habían formado en 1873, en Frankfort, una federación de sociedades obreras alemanas, para mejor combatir a los lasallianos, y en cuya comisión permanente figuraban Bebel, Hirsch y F. A. Lange, el ilustre autor de la "Historia del Materialismo". Esa Federación rebasó los límites del partido progresista; adoptó la reclamación del sufragio universal, que estaba en el programa de los lasallianos, y tomó la resolución de separarse del Partido de Schulze, fundando la separación en un documento redactado por Liebknecht y Bebel.

Quedó constituido de ese modo, en 1868, el nuevo partido socialista, que en el Congreso de Eisenach formuló sus bases y se adhirió a la Asociación Internacional de los Trabajadores, entrando en lucha con el partido de Lasalle hasta 1875. En ese año se produjo —como lo hemos dicho— la unificación de las dos ramas del movimiento socialista alemán.

Hasta poco antes la lucha entre las dos organizaciones había sido ruda y a menudo había alcanzado momentos de extrema violencia, mientras el Volksstaat, órgano del

partido Obrero Social Demócrata combatía enérgicamente la política bismarckiana y el Sozialdemokrat, órgano de la Unión Lasalliana, más bien la favorecía dirigiendo preferentemente sus golpes a la burguesía liberal, olvidándose casi de los terratenientes. Los lasallianos se dejaban arrastrar por su odio a los partidos burgueses a posiciones de condescendencia y hasta de apoyo a las maniobras del futuro "Canciller de Hierro". Ellos llamaban "lacayos de la burguesía a los amigos de Liebknecht, y éstos "agentes de la policía y de Bismarck" a los lasallianos.

Cuando estalló la guerra franco-prusiana, Liebknecht, Bebel, Bracke, Hepner, Heib, etc., pagaron con la cárcel su negativa a votar los créditos militares o sus protestas contra la política de conquista puesta en absoluta evidencia después de Sedán, y el manifiesto que rechazaba una paz humillante para Francia y protestaba por la anexión de Alsacia y Lorena. Los lasallianos votaron los créditos de guerra en el Reichstag de la Alemania del norte.

Pero terminada la guerra, Bismarck, que victorioso y dueño de un sólido prestigio y de una autoridad indiscutida, se dedicó a fundar la unidad alemana sobre el asentimiento de todas las clases dirigentes, obtuvo la conciliación entre los junkers feudales y la burguesía, produciéndose como consecuencia la quiebra del liberalismo burgués. Entonces enfrentó el peligro creciente del movimiento obrero, empleando contra los socialistas de toda tendencia una política que era, por un lado, de persecuciones policiales, y por otro de previsión social con vistas a evitar que las masas obreras se volcasen en las filas del socialismo. El ataque, alcanzando a una y otra rama, las impulsó a unirse, tanto más cuanto que la influencia de Schweitzer entre los lasallianos, que pudo haber sido un obstáculo, había desaparecido. Así arribamos a la Conferencia de delegados de ambos partidos, uno de los cuales, el "eisenachista" (o de los "honestos") contaba a la sazón con 9.000 afiliados, y el otro con 16.000.

Allí se adoptó una carta de compromiso en la que la diferencia numérica debía necesariamente traducirse en un predominio teórico de la ideología lasalliana.

El programa de coalición que surgió del Congreso de Gotha contiene un cuerpo sintético de doctrina, cuyo análisis nos ilustra al menos sobre lo que define al socialismo como fuerza organizada en procura de fines específicos de transformación social.

"El trabajo —comienza diciendo— es la fuente de toda riqueza y de toda cultura, y como en general el trabajo útil no es posible sino por la sociedad, su producto pertenece a la sociedad, es decir, a todos los miembros de ella, todos deben participar en el trabajo, y en virtud de un derecho igual, recibiendo cada uno según sus necesidades razonables. En la sociedad actual, los medios de trabajo son el monopolio de la clase capitalista; el estado de dependencia que resulta para la clase obrera es la causa de la miseria y de la esclavitud bajo todas sus formas.

"La emancipación del trabajo exige la transformación de los instrumentos de trabajo en patrimonio común de la sociedad y la reglamentación, por la comunidad, del trabajo colectivo, con afectación de una parte del producto a la sociedad en general y reparto equitativo del resto.

"La emancipación del trabajo debe ser obra de la clase obrera, frente a la cual todas las otras clases no forman más que una masa reaccionaria.

"Partiendo de esos principios, el Partido Obrero Socialista de Alemania se esfuerza por todos los medios legales en fundar el estado libre y la sociedad socialista, en romper la ley de bronce de los salarios por la destrucción del sistema de trabajo asalariado, en abolir la explotación bajo todas sus formas, en eliminar toda desigualdad social y política.

"El Partido Obrero Socialista de Alemania, si bien se agita desde luego en el cuadro nacional, tiene conciencia del carácter internacional del movimiento obrero, y está resuelto a cumplir con los deberes que se imponen por ese hecho a los trabajadores en vista de realizar la fraternidad de todos los hombres".

LAS CRÍTICAS A ESE PROGRAMA

Hay en esa parte inicial del programa de Gotha un esbozo sintético de filosofía social, o sea de teoría y explicación de los males sociales que recaen sobre los trabajadores; y un enunciado de los fines cardinales perseguidos por el partido socialista; romper la ley de bronce de los salarios destruyendo el sistema del salariado; abolir la explotación bajo todas sus formas; eliminar toda desi-

gualdad social y política. Todavía agrega: "Cumplir todos los deberes que se derivan para los trabajadores del hecho del carácter internacional del movimiento obrero y de la aspiración a realizar la fraternidad de todos los hombres".

Se puede, naturalmente, objetar con criterio socialista algunos conceptos de esa filosofía social y discrepar con algunos de los principios tácticos y medidas prácticas que se preconizan en ese programa.

Precisamente Marx ha llevado a cabo la disección de todo ese conjunto de afirmaciones teóricas y de reglas actuantes; y su crítica —que pone bien de manifiesto las concesiones hechas en ese programa a las ideas de Lasalle— sirve al doble efecto de explicar cómo no debe ser, según su criterio, el programa de un partido socialista, y cómo se expresa el marxismo (que una de las partes del convenio transaccional representaba) por intermedio y en materia de programas.

Marx anota contradicciones, ambigüedades y errores de concepto en las premisas. Son de tal magnitud las que señala en el primer párrafo, que éste queda sencillamente pulverizado. En la consideración de los otros adquieren particularísimo interés las observaciones que formula al empleo de las frases *producto del trabajo, derecho igual, producto integral del trabajo, reparto equitativo*. Respecto de esta última dice:

"Abstracción hecha de lo que acaba de decirse, es una grave incorrección hacer de lo que denomina el reparto, la cosa esencial, y poner sobre ella el acento.

"En toda época la distribución de los objetos de consumo no es sino las consecuencias de la manera en que se hallan distribuidas las condiciones de la producción ellas mismas. Pero esta última distribución es un carácter del modo mismo de producción. El modo de producción capitalista, por ejemplo, consiste en que las condiciones materiales de la producción (tierra, barcos, "outillage", etc.) son atribuidas a las masas trabajadoras bajo forma de propiedad capitalista y de propiedad fundiaria, mientras que la masa no posee más que las condiciones personales de producción, la fuerza de trabajo. Los elementos de la producción son distribuidos de tal suerte que el reparto actual de los objetos de consumo se deriva de ella misma. Cuando las condiciones materiales de la producción sean la propiedad colectiva de los

trabajadores mismos, una distribución de los objetos de consumo diferente de la de hoy ha de seguirla semejantemente. El socialismo vulgar (y por ello, de otra parte, una fracción de la democracia) ha heredado de los economistas burgueses el hábito de considerar y de tratar la distribución como una cosa independiente del modo de producción, y de representar por esto el socialismo como girando esencialmente alrededor de la distribución".

No menor interés ofrece la crítica a la cláusula según la cual "La emancipación del trabajo debe ser obra de la clase obrera, frente a la cual todas las otras clases *no forman más que una masa reaccionaria*".

Esa "estrofa" habría sido tomada del preámbulo del "Manifiesto Comunista", pero con la pretensión de "mejorarla". Este Manifiesto había dicho que "de todas las clases que en nuestros días se hallan frente a frente de la burguesía, sólo el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria. Las otras clases periclitán y mueren con el advenimiento de la gran industria: el proletariado, al contrario, es su producto más especial".

La burguesía es allí considerada como una clase revolucionaria con respecto a los feudales y a la clase media, en cuanto es el agente de la gran industria. "Feudales y clase media no forman, pues, —concluye— una sola masa reaccionaria".

Por otra parte el proletariado —observa— es revolucionario frente a la burguesía en cuanto tiende a quitar a la producción el carácter capitalista que la burguesía procura eternizar. Pero el Manifiesto añade que "las clases medias... debieron evolucionar a causa de la perspectiva de caer dentro de poco en proletariado".

Por eso le parece un absurdo más ver en las clases medias, conjuntamente con la burguesía, con los feudales, "una masa reaccionaria" frente a la clase obrera.

Luego censura la referencia que se hace en el párrafo siguiente a la "ley de bronce", de la cual no pertenece a Lasalle "sino la frase "de bronce", tomada en préstamo de las *grandes leyes de bronce* de Goethe". Como esa pretendida ley estaría basada en la teoría malthusiana de la población, si esa teoría es exacta no es posible abolir dicha

ley por más que se logre abolir el trabajo asalariado, puesto que entonces ella no rige solamente al sistema del salariado, sino todo sistema social. Viene así a quedar de acuerdo el programa con los economistas que pretenden haber demostrado que el socialismo no puede suprimir la miseria porque ésta sería de origen natural.

(Lasalle hubiera podido, sin duda, responder que su ley de los salarios no habría de contrariar el concepto desarrollado por Marx en "El Capital", de que cada era económica tiene sus leyes propias y esa debería considerarse naturalmente, para la era del salariado y del capitalismo.)

Rechaza la "panacea" de las cooperativas de producción subvencionadas por el Estado.

Ve una contradicción entre el propósito de establecer las condiciones de la producción colectiva por medio de medidas sociales (lo que quiere decir, el derrumbe de las condiciones de producción vigente) y la creación de sociedades cooperativas con la ayuda pecuniaria del Estado. En lo que conviene a las sociedades cooperativas actuales —concluye— ellas no tienen valor sino en tanto son creaciones independientes de trabajadores y no están protegidas ni por los gobiernos ni por los burgueses.

Analizando la parte democrática del programa, encuentra sin sentido que el Partido Obrero Alemán trate de realizar "el Estado libre". ¿Qué es ello? "Hacer el Estado libre no es el fin de los trabajadores, que se han despojado de un bajo espíritu de sumisión. En el imperio alemán el Estado es casi tan libre como en Rusia. La libertad consiste en transformar el Estado, órgano superior a la sociedad, en un órgano enteramente subordinado a ella, y mismo en nuestros días las formas del Estado son libres o no libres según que la libertad del Estado se encuentre más o menos limitada".

(Podría, sin embargo, entenderse por "Estado Libre" el que se ha emancipado de la influencia y contralor del capitalismo y de la gran propiedad fundiaria, o del predominio de las oligarquías sociales o de la casta militar. Cuando en Italia se lanzaba la fórmula de "La iglesia libre en el Estado libre", se aludía sin duda a un Estado

libre de potestades sojuzgadas del poder civil y del pueblo, como lo era la iglesia).

Abreviando: Marx se encuentra en desacuerdo con casi todas las cláusulas del Programa de Gotha, que juzga un lamentable engendro lasalliano más que una equitativa transacción entre los principios de Lasalle y los del Manifiesto de Einsennach.

Más virulento se muestra todavía Engels en sus cartas a Bebel. No les perdona a los marxistas que hayan aceptado la frase de Lasalle "históricamente falsa", según la cual "frente a la clase obrera todas las otras no forman más que una clase reaccionaria". "Esa frase no es verdad —dice— sino en algunos casos excepcionales, por ejemplo una revolución del proletariado como la Comuna, o en un país donde no es solamente la burguesía la que ha modelado la sociedad a su imagen, sino donde, después de ella, la pequeña burguesía democrática ha conducido esta transformación hasta sus últimas consecuencias. Si en Alemania, por ejemplo, la pequeña burguesía democrática pertenecía a esa masa reaccionaria, ¿cómo el Partido Obrero Social Demócrata habría podido marchar, durante años, la mano en la mano con el Partido Progresista (Volkspartei)?"... "¿Y cómo por lo menos siete reivindicaciones del programa político de la pequeña burguesía democrática, cuyo órgano es "La Gaceta de Frankfort", se vuelven a encontrar, casi palabra por palabra, en el programa de la democracia social obrera?" (Cartas a Bebel, Londres 18-28 de marzo de 1875). Se lamenta de que se haya prescindido del principio del internacionalismo del movimiento obrero, y nada reste de él en el programa, ni siquiera la débil perspectiva de una cooperación futura de los obreros de Europa en vista de su liberación, todo lo más una futura fraternización internacional de pueblos, los Estados Unidos de Europa de los burgueses de la Liga por la Paz.

En tercer lugar reprocha a sus correligionarios el haber admitido la ley de bronce de Lasalle, "que reposa sobre un preconcepto ya del todo desechado en economía política, a saber: que en general el obrero no recibe sino un

salario mínimo, y ello porque, de acuerdo con la teoría malthusiana de la población, hay siempre demasiados obreros (ésta es la argumentación proporcionada por Lasalle). Ahora bien, Marx ha probado abundantemente en "El Capital" que las leyes que rigen los salarios son muy complicadas y que, siguiendo las circunstancias, es a veces tal factor, a veces tal otro, el que domina, de modo que no cabe hablar de una ley de bronce, sino al contrario de una ley elástica, y que es imposible, en consecuencia, liquidar el asunto en pocas palabras, como Lasalle se lo imaginaba. El fundamento malthusiano de la ley, que Lasalle ha copiado de Malthus y de Ricardo (falsificando a este último), tal como se le ve reproducido en la página 5 del Manual del Trabajador, otro folleto de Lasalle, ha sido victoriosamente refutado por Marx en su capítulo sobre acumulación del capital. Adoptando la ley de bronce de Lasalle se ha, pues, adoptado una proposición que Engels califica de falsa y mal fundada.

Más amargamente se queja aún de la claudicación consistente en haber aceptado, como única reivindicación social, la ayuda del Estado en la forma que Lasalle había "robado" a Bucher.

Protesta, finalmente, porque no se haya hecho cuestión de la organización de la clase obrera, como clase, por el medio de los sindicatos. Y es ése un punto del todo esencial —afirma— pues se trata, propiamente hablando, de la organización de clase del proletariado, en el seno de la cuál él mantiene sus luchas cotidianas contra el capital y se forma en la disciplina de una organización que unida, mismo en medio de las más grandes reacciones (como es el caso en París) no puede ser destruída.

He ahí el balance de todas las concepciones que "nuestra gente ha hecho a los lasallianos. Es muy poco lo que se les ha concedido, en cambio. Todavía debe detenerse ante la reivindicación del Estado libre. "El libre Estado popular es transformado en Estado libre. Gramaticalmente, un Estado libre es un Estado que es libre con relación a sus ciudadanos; por consecuencia, en un Es-

tado con un Gobierno despótico. Haría falta decidirse, una vez por todas, a dejar de lado toda la charlatanería sobre el Estado, sobre todo después de la Commune, que desde luego no era un Estado, en el sentido propio de la palabra. Los anarquistas nos han roto suficientemente la cabeza con el "Estado popular", bien que ya el escrito de Marx contra Proudhon, "Misericordia de la Filosofía", y antes del Manifiesto Comunista, dicen expresamente que al advenimiento del orden socialista el Estado se divorciará de sí mismo y desaparecerá".

Llega, en definitiva, a la conclusión de que ni Marx ni él podrán adherir al nuevo partido que surge sobre tales bases. En general —es verdad— el programa oficial de un partido —dice— importa menos que sus actos, (Marx también decía: "un paso hacia adelante importa más que una docena de programas". *Carta a Bracke*; Londres, mayo 5 de 1875); pero un nuevo programa es como un estandarte que se acaba de enarbolar a los ojos de todos y es por él que se juzga al Partido.

En una segunda carta Engels advierte que la ayuda del Estado se hallaba bien en el programa de Eisenach³, pero como una de las numerosas medidas provisionarias, mientras que en el programa de Gotha aparece como el remedio único de todos los males sociales. Agrega que "dejándose imponer la ley de bronce y otras frases de Lasalle, el partido ha sufrido una terrible derrota moral".

Pero Marx y Engels resolvieron no desolidarizarse de "semejante programa". Engels explica esta actitud de tácita contemplación de la siguiente manera: "Si en la prensa burguesa hubiese habido un solo espíritu crítico, él se habría asido de ese programa, lo habría descompuesto frase por frase, de manera de reducir cada una de ellas a su verdadero contenido, y poniendo en evidencia todos los silogismos, todas las contradicciones y yerros

³ En efecto, el programa de Eisenach contenía la "protección a la labor cooperativa y común de crédito público, a las cooperativas de producción con garantías democráticas". Y esto ya era una concesión a las ideas popularizadas por Lasalle entre los obreros.

cometidos en el terreno económico (por ejemplo el pasaje en que se dice que los instrumentos de trabajo son hoy en día "el monopolio de la clase capitalista", como si no hubiese propietarios fundiarios; a continuación todo el charlatanismo sobre la liberación del trabajo, cuando la cuestión es la liberación de la clase obrera, pues el trabajo, como tal, es todavía demasiado libre), no le habría costado mucho cubrir a nuestro partido de ridículo. En lugar de ello, esos asnos que son los periodistas burgueses, han tomado ese programa totalmente en serio, y han leído en él lo que no está y lo han calificado de comunista. Y los obreros parecen hacer lo mismo. En tanto que nuestros adversarios y también los obreros descubran, a pesar de todo, nuestras intenciones a través de ese programa, nos está permitido callarnos".

Queda así controlada la teoría por la práctica. Había un interés político, legítimo, que servir: el de realizar una fusión que según reconoce el mismo Engels "constituye en sí un gran paso de hecho", y cuyo primer efecto consistía en sumar los 16 mil miembros lasallianos a los 19 mil "eisenachitas", para hacer frente a la reacción y a los avances bismarckianos. La causa del socialismo recogería de ello buenos frutos, confirmándose la predicción de Bebel de que la empresa de esa fusión serviría a los socialistas de experiencia y por las enseñanzas que ellos sacarían en las circunstancias que la acompañaban, no podría menos de producir un buen resultado.

EL PROGRAMA DE ERFURT

Dos años después de sellada la fusión, el partido contaba con 41 publicaciones periódicas, amén de una docena de boletines de los sindicatos. Estos surgieron en gran número, mientras crecía por su parte la corriente partidaria. En las elecciones de 1879 el partido obtuvo medio millón de votos y doce diputados.

Un atentado frustrado contra el Emperador sirvió de pretexto para que el Gobierno dictase una ley draconiana dirigida a sofocar el movimiento obrero y socialista. Se suprimieron las organizaciones sindicales y políticas de los trabajadores; se les redujo, casi hasta abolirlo, el derecho de reunión, y se amordazó la prensa. Muchas ciudades fueron colocadas bajo estado de sitio y las personalidades descollantes del Partido Socialista sufrieron persecuciones y fueron desterrados sin miramiento, maltratadas y vejadas por la policía. Bebel ha relatado en términos tocantes las medidas policiales que se pusieron en práctica para destruir a la Social Democracia y a los sindicatos obreros. Se prohibió la aparición de 155 periódicos; se desterraron 90 personas y se encarcelaron 1.500. Lo que no impidió que el partido reuniese en las elecciones de 1881, unos 312.000 votos, pese a las condiciones en que debió presentarse a la lucha electoral, sin poder celebrar reuniones, ni repartir papeletas de votación, ni poder editar periódicos en el país, viéndose obligado a imprimir su órgano central en Zurich o en Londres para hacerlo entrar en Alemania clandestinamente.

En esa atmósfera renació la propaganda anarquista y se produjeron algunos estallidos sangrientos que destataron más duras represiones. Por su parte, la Democracia Social suprimió del programa de Gotha el párrafo que empezaba: "*El Partido Obrero Socialista persigue*

por todos los medios legales, etc.". Pero en el Congreso de San Gal (1887) se votó una declaración contra el anarquismo en la que se dice: "El culto de la violencia deriva del completo desconocimiento del papel de la misma en la historia. La violencia no es en sí misma un factor reaccionario ni revolucionario, y en todo caso, antes lo primero que lo segundo. El uso de la violencia por los individuos y a medida que aumenta el sentido jurídico de las masas, es contraproducente. A los perseguidores hacemos culpables de los actos de violencia de los perseguidos que tienen lugar en circunstancias como las actuales, sobre todo gracias a la actividad de agentes provocadores al servicio de la reacción en su lucha contra la clase obrera".

El crecimiento de la fuerza política del socialismo continuaba: en 1887 sus votos alcanzaron a la suma de 763 mil. Tres años después llegaron a 1.427.300 y el Gobierno, del que ya no formaba parte Bismarck, fué derrotado, lo que trajo como consecuencia la supresión de las medidas de represión, volviendo el movimiento socialista a gozar de las garantías normales de la ley general.

Fué entonces cuando se pudo pensar en reorganizar el Partido y en rectificar las desviaciones doctrinarias del Programa de Gotha. Se abrió un previo período de polémicas en la prensa y en la tribuna, y en el Congreso de Erfurt triunfó, tras acalorado debate, un proyecto de nuevo programa redactado por Carlos Kautsky, que dirigía la revista "Die Neuzeit", órgano de la ideología marxista.

Desde ese momento pudo decirse que la socialdemocracia alemana adoptaba como base teórica de su acción la doctrina sociológica concebida y desarrollada por Marx y Engels, abrazando los principios fundamentales del que ella denominara Socialismo Científico.

En torno de ese programa se ha venido desarrollando todo el debate de las diversas corrientes ideológicas del Socialismo en estos últimos cincuenta años en Alemania y en casi toda Europa.

Ya en el Congreso donde se le aprobó quedó planteada una lucha entre dos posiciones y criterios que por ser de táctica afectan a ese plano vivo y activo del socialismo que lo define como movimiento para influir en la historia más que como teoría para desarrollar en los libros.

De un lado Vollmar (en cierto modo un precursor de Bernstein) con su oportunismo sin duda excesivamente contemporizador; del otro lado Bebel, colocado entonces en una posición demasiado ilusa, de la que debió volver a poco andar, como lo demuestran las siguientes palabras de uno de sus discursos: "La sociedad burguesa trabaja con tanto ahinco en su propia destrucción que no tenemos más que esperar el momento de recoger en nuestras manos el poder que caiga de las suyas. Estoy convencido de que la realización de nuestros fines está tan próxima, que pocos serán los aquí reunidos que no la vean".

SÉPTIMA PARTE

EL SOCIALISMO CIENTÍFICO

FUNDAMENTOS SOCIOLOGICOS, FILOSOFICOS Y
ECONOMICOS DEL SOCIALISMO SEGUN
MARX Y ENGELS

Es éste el Socialismo que, como ya lo hemos visto, se basa en la evolución científicamente estudiada de la realidad social, para formular su doctrina activa y sus principios tácticos de la lucha.

Su contenido teórico está formado fundamentalmente por el caudal de las ideas de Marx y de Engels, y se apoya sobre todo en concepciones científicas de sociología e historia y en exégesis interpretativas e hipótesis de economía política.

Lo que se llama la "teoría científica de la historia", o el "determinismo económico", o la "concepción económica de la historia", o el "materialismo económico", o la "concepción materialista de la historia", o el "materialismo histórico", o el "materialismo dialéctico", (cada denominación marca una diferencia de matiz poniendo el acento sobre determinado sentido de la teoría), es una filosofía de las transformaciones sociales y de los fenómenos históricos que vino a dar al socialismo fundamento científico por tratarse de una explicación que puede ser experimentada y que somete el proceso de la historia, en sus grandes líneas generales, a leyes y principios regulares, eliminativos del azar, del providencialismo y del voluntarismo individual o atomístico, desconectado y absoluto.

En la elaboración de esta doctrina Marx se destaca como el que vuela más alto, ve más lejos y posee más vigorosa personalidad, como lo reconoce Engels puntualizándolo con modestia conmovedora en un pasaje de su libro sobre Feuerbach.

"No puedo negar —dice— haber tomado una cierta parte independiente, antes y durante mi colaboración de cuarenta años con Marx, tanto en la elaboración como en particular en el desenvol-

vimiento de la teoría. Pero la mayor parte de las ideas directrices fundamentales, particularmente en el dominio económico e histórico, y especialmente en su clara formulación definitiva, se deben a Marx. Lo que yo he aportado, con excepción, todo lo más, de algunas ramas especiales, Marx hubiera podido bien hacerlo sin mí. Pero lo que Marx ha hecho, yo no hubiera podido hacerlo. Marx nos sobrepasa a todos, veía más lejos, más extensa y más rápidamente que todos nosotros. Marx era un genio, nosotros, todo lo más, talentos. Sin él la teoría estaría muy lejos de ser lo que es. Por eso lleva su nombre con entera justicia”.

De acuerdo con esa doctrina el Socialismo surge de las entrañas mismas de la vida social como una fatalidad histórica, efecto del desarrollo de las fuerzas productoras en su fricción y antagonismo con las formas sociales pre-existentes, que van quedando anticuadas por su creciente inadaptación a las exigencias de ese desarrollo, pero efecto asimismo de la acción de la clase proletaria, que es a su vez un producto histórico.

Esa teoría tiene de la ciencia social pura y de la ciencia aplicada. Como una y otra cosa se le puede considerar según se le aprecie en su carácter de concepción exegética y de teoría trascendente, o en su carácter de método para armar y orientar un movimiento histórico y fundamentar una acción política.

Marx no hizo una exposición integral ni detallada de esa teoría, sino que prefirió presentarla a grandes rasgos, con mayor o menor desarrollo en varias de sus obras, aunque puede decirse que la orientación cardinal de la misma se hace presente en todas las demás.

Sus gérmenes aparecen en los estudios publicados el año 1844 en los “Anales Franco Alemanes”. Desenvolvió esos rudimentos en “La Sagrada Familia”, también del año 1844, pero más aún en “Misericordia de la Filosofía”—su implacable crítica a Proudhon, del año 1847— donde expone en forma orgánica, aunque todavía sintéticamente su concepción de la historia, que luego se verá completada en profundidad filosófica en la “Introducción a la Crítica de la Economía Política” y en el Prólogo de la segunda edición de “El Capital”. Asimismo se hallan explicados sus principios en diversos pasajes de “El Ca-

pital”, que es una magna aplicación y un desarrollo integral de los mismos; y también, con profundización aclaratoria, en su tesis o notas sobre Feuerbach, pese a su índole de apuntes y anotaciones a una lectura, donde surge entero, en breves frases, el sentido de su filosofía de la *praxis*, es decir de la actividad y de la acción de la voluntad consciente, que no sólo se refleja en su concepto de la lucha de clases, sino en aquella su actitud del espíritu ante la experiencia vital y la práctica de la naturaleza y de la historia. Es, con todo, en “El Manifiesto Comunista” donde se delinea con mayor precisión y vivacidad la doctrina y donde se la ve penetrar en el campo de la ciencia histórica y de la sociología no como una simple concepción de laboratorio, sino como un instrumento práctico de iluminación para esclarecer los caminos de la vida social que el hombre y la masa deben recorrer.

En “La lucha de clases en Francia” y “El 18 Brumario de Luis Bonaparte”, considerado por Engels como un modelo perfecto de aplicación del método científico, es donde primero aplica su concepción de la historia a la exégesis de interesantes períodos de la vida política y social de un gran país cuyas vicisitudes abarcan el destino espiritual de todo el continente. También es de mucho mérito “La guerra civil en Francia”, escrito con motivo de la Comuna de París, y que se tiene por uno de sus mejores libros.

Pero no se capta todo el verdadero alcance de sus ideas sobre la evolución de las sociedades humanas y los factores y leyes a que responde el desenvolvimiento histórico, si no se leen además otros libros suyos de polémica como el panfleto contra Hermann Kriege, el “Her Vogt”, la “Crítica al programa de Gotha”, y hasta alguno de sus manifiestos y comunicados de la Asociación I. de los Trabajadores, amén de su epistolario con Engels y Kugelmann. Hoy se puede leer asimismo, con provecho para indagar la génesis del materialismo histórico, “La ideología alemana”, en una exhumación debida a Adoratsky, del manuscrito que se había creído del todo y

definitivamente devorado por “la crítica roedora de las ratas” (*Palabras de Marx*).

Engels, por su parte, ha expuesto el materialismo histórico en su “Antiduhring”, en “Socialismo Utópico y Socialismo Científico”, en “Orígenes de la Familia de la Propiedad y del Estado”, en “Luis Feuerbach y la Filosofía clásica alemana”; en “Materialismo dialéctico”; en el “Desarrollo del Socialismo de utopía en ciencia”; en “Dialéctica de la Naturaleza”; en diversos prefacios de sus obras, como el de 1892 a la edición inglesa de “Socialismo utópico y socialismo científico”; y en sus cartas póstumas.

¿Coincidieron exactamente Marx y Engels en su concepción de la historia, o hay diferencias entre la manera como el uno y el otro conciben el proceso de creación y evolución de la realidad histórica? Es un problema que ya parece haberse resuelto en el sentido de que Engels se inclina hacia una interpretación más mecánica y más realmente materialista de la historia, que la de Marx, el cual se apoya en la filosofía de la *praxis* y da intervención decisiva a la actividad consciente y a la voluntad humana en el curso de los acontecimientos históricos. En realidad parecería tratarse de que Engels gustó más aparecer como materialista y revestir sus ideas del dictado de materialismo (aunque no faltan quienes sostengan que empleaba mal esa palabra)¹, mientras Marx —que se pagaba menos de las palabras— no se comprometió tanto con esos dictados, y al mismo tiempo que fustigaba el materialismo metafísico o sensualista de los filósofos materialistas pre y post-hegelianos, abría con sus notas a Feuerbach y su proclamación de la importancia generatriz de la “práctica” un horizonte de voluntarismo sistemático en el campo de su visión histórica. Era,

¹ Mondolfo sostiene que el materialismo dialéctico de Marx era un experimentalismo, por su remitirse a la experiencia y a la actividad humana como fuentes del conocimiento o medios para llegar a la verdad.

Bertrand Russell lo llama “instrumentalismo” y sostiene que Marx con su teoría de la actividad creadora niega el materialismo.

pues, no precisamente un “materialismo histórico” el suyo sino un “realismo histórico”. Y también el de Engels es menos un materialismo que un realismo; así como la dialéctica de que Marx y él se valen, no es sino un método realista para la interpretación de la realidad histórica, y aún, si se quiere, para llegar por vía filosófica a una explicación realista de la materia y de sus transformaciones incesantes. Según Mondolfo —que es quien más resueltamente ha planteado ese problema— mientras para Marx la cuestión fundamental e inicial que se presenta en filosofía es la del conocimiento, que contiene en sí el problema del ser, para Engels, el problema fundamental es el del ser y el del devenir en la naturaleza y en la sociedad. Y de esta manera de concebir el problema filosófico habrían de derivarse diferencias en la concepción general resultante y también en la aplicación de ésta a los problemas históricos y sociales. “Engels, basándose principalmente en la filosofía natural tiende frecuentemente, en la esfera verbal más que en la realidad del pensamiento, hacia el materialismo, mientras que Marx partiendo de la crítica del conocimiento, llega a una filosofía de la *praxis* que mal se diría materialista, si se quiere conservar el significado genuino de estas palabras”. (ÍDEM; obra citada; pág. 21). Sea como fuere, lo que se conoce con el nombre de materialismo histórico o concepción materialista de la historia, es una explicación que encara la realidad social desalojando el idealismo hegeliano con su dialéctica al revés y poniendo, como Fausto, la acción al principio, en vez del verbo como San Juan.

Se la llama materialismo dialéctico en cuanto concepción filosófica cuya teoría de los fenómenos de la naturaleza es materialista y cuyo método para estudiarlos y concebirlos es dialéctico.

LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

Ya hemos visto como la llamada izquierda hegeliana había tomado dos direcciones principales: una de las ramas conservó el idealismo, despojándolo del espíritu absoluto. Fué la tendencia de Bauer, de Stirner, etc. La otra descartó el idealismo para reemplazarlo por el materialismo. Es la de Feuerbach, quien afirma, como dice Engels, que "la naturaleza existe independientemente de toda filosofía" y que "es la base sobre la que los hombres, productos de la naturaleza, a nosotros también nos hemos desarrollado".

A esta tendencia adhirieron al principio Marx y Engels, pero no tardaron en comprender que Feuerbach no sacaba de la noción de la materia el partido necesario, ya sea porque, como afirma Engels, prefirió atenerse al materialismo limitado del siglo XVIII o porque, como sostiene Mondolfo, no era un materialista, sino, en cierto modo, un idealista. Esto lo había advertido Engels también, que en su "Materialismo Dialéctico" dice: "Feuerbach es materialista por arriba e idealista por abajo". Marx en su famosa tesis sobre Feuerbach señala como principal defecto de todo el materialismo pasado —incluso el de éste— el de que "todo lo existente, la realidad, lo sensible, sólo es concebido bajo la forma de objeto o de *intuición*, pero no como *actividad humana sensible*, como práctica, no subjetivamente". Feuerbach quiere objetos sensibles realmente distintos de los objetos del pensamiento, pero no concibe la actividad humana misma como actividad objetiva. De ahí que en la "Esencia del Cristianismo" sólo considere la actitud teórica como la auténticamente humana, menospreciando la práctica y por eso no comprende la importancia de la actividad revolucionaria práctico-crítica (1ª nota).

En esa misma nota hace resaltar que el *aspecto activo*

de lo sensible ha sido desarrollado por el idealismo, pero sólo de manera abstracta, "pues el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad sensible, real, como tal".

Marx, como asevera Bertrand Russell, reaccionando contra el concepto de la contemplación pasiva como medio para llegar al conocimiento, que la filosofía toma de los griegos, sostiene que nosotros somos siempre activos, hasta cuando estamos más cerca de la pura "sensación". No sólo concebimos nuestro ambiente sino que a la vez lo estamos alterando de continuo. No conocemos un objeto porque podamos recibir pasivamente una impresión de él; lo conocemos sólo porque podemos actuar eficazmente sobre él. Por esto la prueba de toda verdad es práctica. Y como cambiamos el objeto cuando actuamos sobre él, la verdad cesa de ser estática y se convierte en algo que está continuamente cambiando y evolucionando (B. RUSSELL, *Materialismo Dialéctico*, "Libertad y Organización", pág. 228).

De ello se deduce que la dialéctica, en que el mundo sensible aparece en movimiento y en acción, debe conservarse para la captación y conocimiento de la vida en todos los órdenes, pero volviendo la actividad sensible real y dándole un contenido concreto, no abstracto. Marx consideró, pues, que se debía vivificar la dialéctica para que fuese fecunda, reintegrándola al materialismo en una síntesis que se oponía victoriosamente al idealismo hegeliano.

"Había —son palabras de Engels— que *suprimir* la filosofía hegeliana en su propio sentido, es decir, destruyendo su forma por medio de la crítica pero salvando el contenido".

En este punto surge la objeción de los discípulos o intérpretes idealistas de Hegel. Ellos niegan la objetividad de la contradicción dialéctica. "Las contradicciones no están en el ser, en tanto que éste se opone al pensamiento. Están en el pensamiento..." (Mac Tazgart). "La contradicción sólo es ideal; y la idea suprime en sí misma, en el absoluto, la contradicción", explican N. Gutermann y H. Lefebre. Pero Hegel, como observan

estos autores, “no cesó de repetir que todo lo que existe es contradictorio, que la dialéctica es objetiva”. Tiene, por eso, un contenido concreto: el mundo real, ese mundo real que para Hegel es producto de la idea objetiva, la cual reflejaría sobre él, al crearlo, el fluir de su desarrollo dialéctico.

El materialismo histórico invierte el proceso, de modo tal que la idea no es ya la generadora de aquel fluir sino el espejo donde éste se refleja, pues él se produce en la realidad viva. El pensamiento interpreta y traduce ese proceso en conceptos, pero no lo crea, porque éste tiene vida propia fuera de aquél, y además lo contiene, en vez de ser contenido por el pensamiento.

Se parte de una visión de la vida real “tal como ésta se presenta —según las palabras de Engels— a cualquiera que va a ella sin ninguna pamplina idealista”.

Sobre esa base se “endereza” —como se ha dicho— la dialéctica y se dejan de lado las extravagancias hegelianas de que Marx se burla en “La Sagrada Familia” cuando escribe: “En la Filosofía de la Historia de Hegel, así como en su Filosofía de la Naturaleza, el hijo engendra a la madre, el espíritu a la naturaleza, la religión cristiana al paganismo, el efecto a la causa”.

Y no es la filosofía, como para Hegel, el puro proceso lógico del desarrollo de la idea, sino la historia real del desarrollo del mundo. El moderno materialismo dialéctico difiere del materialismo crudo y rígido del siglo XVIII, como dice Worrall, que daba explicaciones mecánicas de la vida, y al que se ha aplicado la definición de Augusto Comte: El materialismo es la doctrina que explica lo superior por lo inferior”. Se aparta, además, del materialismo de las ciencias naturales, que según Engels, no se distingue del materialismo del siglo XVIII. (*Para la Crítica de la E. Política.*)

En el idealismo hegeliano la materia es sólo un “momento” de la idea en su tránsito hacia lo absoluto, mientras que para el materialismo dialéctico la idea es una derivación de la materia.

Carlos Andler afirma que en el materialismo histórico

se resume la filosofía proletaria (Stalin dirá “la ciencia del proletariado”).

“Esta filosofía —añade— profesa que sólo hay verdad en la síntesis de la teoría y de la práctica”.

La doctrina del materialismo histórico no pretende ser —como asevera Antonio Labriola— “la visión intelectual de un gran plan o designio, sino solamente un método de investigación y de concepción”. Añadiendo que “no habló Marx porque sí de su descubrimiento de un *hilo conductor*” (“Del Materialismo histórico”). Es, pues, para decirlo con palabras de Maublanc, “un método para agrupar los resultados de la observación científica de los hechos”.

Un método que ha excluido el dogmatismo, porque como afirma Engels en su artículo sobre Carlyle, “es un momento del pensamiento que no se liga a ningún resultado fijo sino que sobrepasa incesantemente los resultados adquiridos; una práctica que no se adhiere a ninguna posición adquirida, sino que desborda incesantemente sus posiciones anteriores”.

En él se destaca, como un elemento de calificación para definirlo, la filosofía de la *praxis*. Ésta se halla resumida en ese principio de que la verdad sólo se logra en la fusión de la teoría y de la práctica; pero tiene su expresión más sintética y categórica en aquella tesis segunda de Marx sobre Feuerbach: “La cuestión de saber si corresponde al pensamiento humano una verdad objetiva no es una cuestión teórica sino práctica. El hombre debe demostrar en la práctica la verdad, esto es, la realidad y el poder, la objetividad de su pensamiento. La discusión sobre la realidad o la no realidad de un pensamiento que se aísla de la práctica es una acepción puramente escolástica”.

No puede negarse a la filosofía de Marx cierto sentido pragmatista, aunque su pragmatismo difiere mucho del de William James. El pragmatismo de éste se caracteriza por entender que sólo es verdad lo que es prácticamente útil. La verdad, para él, es aquello que es de valor para el que conoce. Los hechos no prueban nada por sí solos.

La conformidad de la teoría con los hechos no es una prueba absoluta, porque no hay simplemente hechos sino puntos de vista, juicios humanos respecto de los hechos. Todo lo contrario del pensamiento de Marx. Porque este quiere que la tesis se compruebe por la experimentación.

El fundador del pragmatismo, William James, niega la racionalidad de lo real o sea la penetración de la realidad por la razón —principio en que Hegel y Marx coinciden— y sólo ve la continuidad del paso de una cosa a otra en el espíritu. El movimiento de la realidad es, para él, ininteligible, porque es nuestra inteligencia la que introduce en aquélla la continuidad “negando”, dice James, el espacio, el tiempo, el yo”, con lo cual Hegel “insulta a la sabiduría intachable del espacio y del tiempo”. Su posición, pese a que como Marx sienta la unidad de la teoría con la práctica, es diametralmente distinta, porque es antidialéctica, no admite la lucha de los contrarios y sustituye la verdad teórica por el éxito de la práctica, es decir, de la acción.

Marx no niega —como se ha dicho— “la vasta importancia de los análisis y verificaciones teóricas de diferentes conclusiones lógicas” (M. SHIROKOV, obra cit., jág. 73).

El materialismo dialéctico asigna a la práctica una misión fundamental en la génesis del pensamiento filosófico. Hace intervenir el criterio de la práctica en la teoría del conocimiento. La práctica abre a nuestro conocimiento las puertas del mundo exterior. La “cosa en sí” de Kant desaparece, como nos lo enseña Engels, ante la acción práctica que descubre su secreto tan pronto como la reproduce por los procedimientos industriales.

La filosofía premarxista busca el criterio de la verdad en el conocimiento mismo. La filosofía de la *praxis* busca, en cambio, ese criterio en el mundo exterior por medio de la acción subjetiva encaminada a penetrar en el mundo objetivo, a relacionarse con él de manera tal que en parte lo modifique, así como él influye sobre el hombre. A través de los cambios que el hombre logra introducir

en el medio exterior, el hombre se cambia a sí mismo.

“A la par que actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, transforma su propia naturaleza”, dice Marx en “El Capital”.

Y todo el proceso del trabajo no es sino un tránsito de la forma de acción a la forma de ser. Es en esas notas sobre Feuerbach donde Marx habla de la *subversión* de la práctica *trastrocadora*, refiriéndose a su virtud de transformar las circunstancias, de que habla en su tesis primera, que en otro lugar transcribimos.

Ya en la *Ideología Alemana* había dicho que “el cambio de sí mismo coincide con el cambio de las circunstancias”. Concepto cuyas consecuencias desarrolla después en “La Sagrada Familia”, donde dice: “Si el hombre obtiene del mundo sensible y de la experiencia sobre el mundo sensible todo conocimiento, sensación, etc., conviene entonces organizar el mundo empírico de tal manera que el hombre se asimile cuanto encuentre en él de verdaderamente humano, que él mismo se conozca como hombre. Si el interés bien entendido es el principio de toda moral, conviene que el interés particular del hombre se confunda con el interés humano... Si el hombre es formado por las circunstancias, se deben formar humanamente las circunstancias”.

En sus notas añade:

“La vida social es esencialmente práctica. Todas las materias que inducen la teoría del misticismo encuentran su solución radical en la práctica humana y en la inteligencia de esta práctica”.

“El punto más alto del materialismo perceptivo, esto es, del materialismo que no concibe lo sencillo como actividad práctica, es la percepción de los individuos aislados en la sociedad”.

“El punto de vista del viejo materialismo es la sociedad burguesa; el punto de vista del nuevo, la sociedad humana o la humanidad asociada”.

Hay allí un esquema fértil de esa que se ha llamado “filosofía de la *praxis*”, por la cual, como dice Herten, “La Filosofía alemana sale de la cátedra a la vida, se hace social, revolucionaria y trata de obrar sobre el mundo de los acontecimientos”.

El lema de ella podría ser la última de esas famosas tesis: "Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diferentes maneras; ahora bien, importa transformarlo".

La esencia dinámica de esa filosofía, que debe relacionarse con aquella idea goetheana de la acción como punto de partida en vez del verbo para la creación, puede expresarse oponiendo al "yo pienso, luego existo", de Descartes, el "yo hago, luego existo", que se desprende como una conclusión espontánea de la actitud de Marx ante el problema de la práctica en sus relaciones con los más diversos aspectos y proyecciones de la vida humana, materiales y espirituales, individuales y colectivos, en el alvéolo de cada uno y en la órbita de la sociedad.

LA VIDA ECONÓMICA EN LA EXPLICACIÓN DE LA HISTORIA

Lo que caracteriza, por encima de todo, la teoría histórica de Marx es el concepto del determinismo económico como resorte básico y central del conjunto de las acciones y reacciones colectivas de la sociedad en el proceso de su evolución y desarrollo, o en otras palabras, como explicación general de ese proceso.

Pese a la opinión, tan respetable, de Rodolfo Mondolfo, nos parece innegable que la significación económica de la concepción histórica de Marx es capital y preponderante en la fijación de la índole de esa teoría. Sin negar, sino por el contrario, afirmando, la gran importancia de la filosofía de la *praxis* como elemento de calificación de esa teoría, ni desconocer que el hecho económico y el instrumento técnico no son para Marx, como algunos creen, el demiurgo automático del proceso histórico, porque detrás de ese hecho y de ese instrumento está el hombre, verdadero creador y forjador de la historia, sostenemos que el sentido más profundo del materialismo histórico es esa valoración de las relaciones económicas. Ello no significa separar, por fuerza, el instrumento técnico "de los hombres y de las condiciones históricas para que se transforme en una categoría abstracta e irreal".

Ni tampoco ello significa, por cierto, que esa doctrina conduzca a no tomar en consideración todo el conjunto de la vida social, siendo que los socialistas científicos son, como afirma Lenin (¿"Quiénes son los amigos del pueblo?") los primeros que han subrayado la necesidad de analizar no sólo el aspecto económico, sino todos los aspectos de la vida de las sociedades.

En una carta a Ruge escribía Marx a propósito de eso:

“Nosotros, en cambio, debemos prestar igual atención a otro aspecto, a la existencia teórica del hombre, haciendo, por tanto, objeto de nuestra crítica a la religión, a la ciencia, etc. Lo mismo que la religión presenta el índice de las batallas teóricas de la humanidad, el estado político nos presenta el índice de las batallas prácticas. De este modo el estado político manifiesta en su forma *sub spece rei publicae* (bajo un aspecto político) todas las batallas sociales, todas las necesidades, todos los intereses sociales. Por tanto, hacer objeto de crítica el problema político más especial —por ejemplo, la diferencia entre el sistema de castas y el representativo— no significa en modo alguno bajarse de la altura de los principios, pues éste problema expresa en el lenguaje político la diferencia entre la dominación del hombre y la dominación de la propiedad privada. De modo que el crítico no sólo puede, sino que debe referirse a estos problemas políticos”.

Nosotros mismos escribimos hace algunos años: “No se reduce (Marx) a señalar la importancia más o menos grande y preponderante que las actividades productoras y las relaciones de producción sin duda tienen con respecto a la vida y desarrollo de las naciones, viejo tema de economía política; como al hablarse del papel del hambre con respecto al conocimiento no se hace referencia (Teoría de Turró) a su misión desde el punto de vista del desenvolvimiento orgánico. Ni tampoco le basta reconocer como decisiva la influencia que las condiciones económicas ejercen en determinados dominios de la historia humana, tal como lo hiciera Montesquieu en “El Espíritu de las Leyes”, cuando desarrolla la tesis de que “Las leyes tienen una relación muy estrecha con la manera como los diferentes pueblos se procuran sus medios de existencia” (Libro XVIII, Capítulo VII); o Hegel, cuando hablando de la organización política de América del Norte decía que “si los bosques de Germania hubieran existido todavía, no se hubiera producido la Revolución Francesa” (*Filosofía de la Historia*). Su alcance es más dilatado y más profundo. Proporciona, como afirma Antonio Labriola (*Essais sur la conception materialiste de l'histoire*) una explicación más convincente y más apropiada que las ideologías de toda clase, de la sucesión de los acontecimientos humanos.

No se trata, expresa el mismo escritor, de entender el pretendido actor económico, aislado, de una manera abstracta, de todo el resto, sino, ante todo, de concebir históricamente la economía y explicar los otros cambios por medio de esos cambios. (*Memoria del Manifiesto Comunista.*)

Las aplicaciones unilaterales de la interpretación económica a ciertos hechos históricos pueden conducir a resultados grotescos. Pero ellas nada prueban contra la seriedad científica de una concepción que, como alguna vez escribimos sin atribuir al complejo económico social una influencia exclusiva, le hace jugar un papel preponderante en las tendencias generales de la historia humana, sin olvidar que esa estructura básica se modifica constantemente bajo la acción de la iniciativa del genio del hombre. (*El Determinismo del Hambre*, págs. 50, 51 y 52).

Lo que hay es que también se desvirtúa la teoría del materialismo histórico cuando en el lógico empeño de no prescindir de la función de la voluntad y la conciencia del hombre —de su espíritu— como animadores, y en último análisis, forjadores de la historia humana, se corre el riesgo de contradecirse e incurrir en postulaciones idealistas.

Se podría pretender, como B. Croce —reduciendo excesivamente su alcance— que la doctrina de Marx y Engels “no debe ser ni una construcción *a priori* de la filosofía de la historia ni un nuevo método del pensamiento histórico, sino que debe ser simplemente un canon de interpretación histórica” (*El hilo conductor*, según frase del propio Marx). Se puede alegar, como lo hace Sorel, que parecen yustaponerse en el desarrollo de la teoría dos conceptos distintos sobre las causas de la evolución social: uno coloca en primer término el dinamismo de las fuerzas productoras; otro, el modo de producción de la vida material, que proporciona las condiciones generales para el proceso de la vida social, política y del espíritu; o que no se precisa la idea de determinación conómica porque no se da la regla que permite pasar, a golpe seguro, del determinante al determi-

nado (G. SOREL, *Saggi di Critica del Marxismo*, traduc. de V. Racca).

Se puede todavía, y aquí sí con razón, hacer hincapié en el sentido jurídico de la doctrina del socialismo científico, que arranca de ciertos pasajes del Manifiesto Comunista y se afirma en aquellos de "Crítica de la Economía Política" y de "El Capital" donde se atribuye a las relaciones de producción, y expresamente, a las "relaciones de propiedad" en que se encuentran los hombres en la producción, un papel fundamental y decisivo en la historia de las sociedades. Sorel también se explaya sobre este punto. "Se ha pretendido a menudo que Marx ha negado la existencia de las nociones esenciales del derecho porque frecuentemente ha puesto en ridículo la pretensión de fundar el socialismo en el derecho natural: Libertad, Igualdad, etc. . . . Casi todos admiten hoy esta distinción que no era muy clara para nuestros padres". Y después de citar algunos conceptos de "El Capital" y de la "Crítica al programa de Gotha", llega a la conclusión de que Marx distinguía en el derecho una parte constante y una parte accidental: lo que es esencial a la vida social y lo que es específico de un período político. También encuentra en el Manifiesto Comunista un innegable sentido jurídico al párrafo que dice: *Resulta pues, evidente que la burguesía no puede permanecer por mucho tiempo como clase dominadora de la sociedad ni imponerle como ley reguladora las condiciones de la propia existencia, porque es inepta para dominar, pues no puede asegurar a sus esclavos la vida junto con la esclavitud.* "Este razonamiento es jurídico", afirma Sorel: "Ningún deber sin derecho, ningún derecho sin deber", dirá también la Asociación Internacional. Y agrega: "Sin una teoría jurídica de la sociedad lo que dice Marx sería bien poco interesante, pero su pensamiento es bastante claro: el esclavo tiene derecho de vivir trabajando, si esta situación no está asegurada, la idea política del derecho queda reducida al absurdo . . . La revolución de los proletarios es, por tanto, legítima".

Pero nada de eso excluye el concepto del determinismo

económico como uno de los rasgos que más individualizan al materialismo histórico. El otro es, sin duda, como afirma Lenin, el papel asignado al proletariado consciente de sus fines, a través de la lucha de clases, en el paso de las formas propias del capitalismo a las de una nueva organización social.

Lo que ocurre es que en estos últimos tiempos se ha dado, por parte de toda una corriente interpretativa del materialismo histórico, en preferir el aspecto filosófico y hasta si se quiere el sentido metafísico, que diría Andler, de esa doctrina, al aspecto económico social, que es el verdaderamente sociológico. Claro está que esa corriente trasuntando el hegelianismo desdeña la sociología, palabra que huele demasiado a positivismo. De ahí que apoyándose en Engels, prefiera llamarlo "materialismo dialéctico" y se empeñe en considerarlo como una filosofía general más que como una filosofía de la historia o como un método sociológico.

Viendo como ciertos intérpretes del marxismo se enfrascan en un intrincado dédalo de especulaciones filosóficas y específicamente metafísicas en su empeño un tanto encarnizado de hacer del materialismo histórico —que es sobre todo una teoría científica de la historia— una filosofía general (no bastándoles siquiera considerarla una filosofía de la acción, una "filosofía del trabajo", que diría Jesús de Amber), uno no puede sino recordar aquella frase de Marx, aplicada por aquél a las objeciones antimarxistas de Max Scheller: "¡Ya estamos en plena Alemania! Tenemos que hablar de metafísica, en lugar de hablar de economía política . . . Si el inglés transforma a los hombres en sombreros, el alemán convierte a los sombreros en ideas".

Andler advierte que Marx entre 1843 y 1847, ha pasado del socialismo filosófico al materialismo económico. "El no estudia más el proletariado en su concepto y como destinado a realizar la filosofía alemana. El lo estudia en su situación real; y los fines que le asigna los mide según su fuerza" (C. ANDLER, obra citada, página 205).

Pero esa corriente filosofista o metaficista del marxismo retorna a aquella posición de Marx y sólo sabe ver que él y Engels “se propusieron reanudar la filosofía clásica en un plano nuevo”. (Gutermann y Lefebre); y en cuanto a la intervención de la “práctica revolucionaria”, no significaría sino “una profundización” de dicha filosofía.

No creemos lícito descartar de ese modo el predominio del determinismo económico en esa concepción de la historia que se afirma como un materialismo dialéctico cuya sustancia viva es precisamente el materialismo económico, el cual no excluye, por cierto, al hombre con su espíritu, sino que los explica y valora en sus actos.

Y eso es precisamente lo que amplía su base, en vez de reducirla como algunos opinan. Eso es lo que ensancha el materialismo histórico y más lo aparta y distingue del simple materialismo así como de las otras teorías de determinismo materialista. Porque la economía de una sociedad no es un fenómeno desespiritualizado ni puramente material, sino un complejo de actos interesados y materiales, pero al mismo tiempo de iniciativas de la inteligencia, de sabias previsiones, de esfuerzos mentales, a veces con vistas a fines que no son solamente egoístas y hasta suelen ser elevados fines de solidaridad social, como ocurre con los de la economía del Estado democrático y aún de ciertas organizaciones privadas que no persiguen objetivos de lucro personal.

La importancia que Marx confiere al trabajo como elemento “factor y plasmador del individuo y de la sociedad” (Arturo Labriola) afirma el sentido de determinismo económico de su determinismo, y no precisamente para reducirlo en sus fases materiales, sino para abrir campo al “factor” espiritual desde los mismos cimientos de la construcción social. El carácter más o menos materialista depende de cómo se entiende el fenómeno económico; pero Marx no podía entenderlo sino en su acepción más vasta, y además lo consustanciaba con la vida permanente de la sociedad, en vez de dejarlo aparte en un plano propio, como el motor de una fábrica,

lo que puede parecer cuando se recurre, para explicaciones objetivas de la teoría, a comparaciones gráficas siempre demasiado esquemáticas, por fuerza, de que el propio Marx se valía. No es que la economía política —anatomía de la sociedad civil, al decir de Marx— domine a la historia, y se la pueda, por tanto, concebir separada de ésta, sino que se confunde con ella y es ella misma, naturalmente, un proceso histórico.

El sociólogo De Greef observa muy acertadamente que lo económico no es sólo el orden de la producción y del consumo considerados de una manera abstracta y exclusiva, porque tal orden se refiere a los hombres, los cuales no son sólo seres de vida fisiológica, sino de alma o psiquis que se refleja con todas sus complejas cualidades en todas las manifestaciones de la vida. Pero —como ya lo dijimos en uno de nuestros ensayos (“El factor espiritual en el materialismo histórico”) no se puede acusar a Marx de haberlo olvidado, ni se le debe creer adscripto a la abstracción del *homo economicus* de los economistas clásicos. El hombre integral —agregábamos— no desaparece sin duda de la visión histórica de quien escribe lo siguiente:

“La técnica en sus progresos constantes revela la actitud vital del hombre frente a la naturaleza, al igual que el proceso inmediato de la producción de las condiciones colectivas de ésta y de las representaciones intelectuales que de ella se derivan...”

Ni puede entenderlo tampoco de otra manera quien dice que “las formas de producción corresponden a un grado de desarrollo de los hombres y de sus energías económicas”. Estas energías económicas de los hombres, cuya transformación engendra necesariamente una transformación en aquellas formas, no son por cierto ajenas a la inteligencia, a la voluntad, al espíritu y a la sensibilidad del hombre, en una palabra, a la psiquis, como diría De Greef.

EL FACTOR ESPIRITUAL¹

Pero —claro está— el papel del espíritu y de la mente humana no aparece en esa parte de su doctrina como el de un director autónomo de las evoluciones históricas, sino como el de un elemento que influye por vía generalmente impremeditada, de fines imprevistos, sobre la evolución de la vida social, la cual sigue caminos impuestos por el resorte interno de sus propias fuerzas productoras y de los conflictos en que estas se van encontrando con las formas económicas, jurídicas y sociales preexistentes. El hombre actúa en el plano de los hechos económicos obligado por sus necesidades y por las necesidades económicas de la sociedad; en ese plano acumula fuerzas materiales de producción; inven-

¹ Usamos la palabra "factor" en su acepción vulgar y corriente, sin pronunciarnos por ello en favor de esa "teoría de los factores" hoy desprestigiada y contra la cual arremeten algunos intérpretes del materialismo histórico, sobre todo (véase *El papel del individuo en la Historia*, pág. 5) Antonio Labriola. (Véase *Del materialismo histórico*, págs. 59 y sigs.)

Sean cuales fueren los reparos y objeciones que deban hacerse a teorías que quieran resolverlo todo por el supuesto juego exclusivo de ciertos factores aislados, o casi aislados, en su preponderancia como agentes o impulsores de la historia, no hay por qué renunciar al derecho de emplear palabras que expresan bien un concepto y cuyo sentido claro y obvio las vuelve sumamente útiles.

Por eso Engels —que vivió en una época que puso de moda la palabra en las ciencias sociales— habla en las cartas que en el presente capítulo transcribimos, de los diversos factores históricos y no se pierde nada con adoptar allí y en otras partes la expresión "factor económico" que Labriola mira con desconfianza tanto más injusta cuanto que parece atribuirle la ajena culpa de unilateralidad en que incurre quien olvida que, como dice él, "la estructura económica, que está en el fondo y determina todo lo demás (por lo cual se le puede llamar factor o agente determinante), no es un simple mecanismo del que saltan afuera, a guisa de inmediatos efectos automáticos y mecánicos, las instituciones, las leyes, las costumbres, las ideologías, sino que media entre ese fondo y todo lo demás un proceso de derivaciones bastante complicado, a menudo sutil y tortuoso, no siempre descifrable".

ta procedimientos técnicos; descubre energías propulso-
ras; aplica su inteligencia al hallazgo de nuevos métodos
de trabajo; organiza la producción según los principios
que mejor responden a sus intereses o a las nuevas exi-
gencias colectivas. He ahí que sin proponérselo, va ha-
ciendo la historia, no sólo la historia industrial o eco-
nómica, sino toda la historia, porque va disponiendo,
acumulando o moviendo los elementos que constituyen
la estructura básica sobre la cual se levantan los otros
pisos del edificio social y de la cual depende asimismo,
en último análisis, la atmósfera de la conciencia social.
El hombre obra como un agente de fuerzas sociales
e históricas que se reflejan en su conciencia, que lo
moldean bajo su presión inesquivable; pero es un rodaje
del progreso o de la reacción, que se agita en la zona,
grande o pequeña de su vida, movido no solamente por
apetitos groseros, sino a menudo por nobles y elevados
sentimientos. Y cuando contribuye de alguna manera
a modificar, mucho o poco, las condiciones del núcleo
central de la sociedad, del modo de producción y de
cambio a través de los medios de producir y cambiar,
con el aporte de su trabajo o de su iniciativa inteligente
o de su hallazgo genial, pone la mano sobre el meca-
nismo que hace marchar desde el fondo de la vida social
la historia humana, aunque no pueda advertir la reper-
cusión de su acto más allá del reducido espacio de inte-
reses o necesidades en que él se produce para sumarse
por encima de ese espacio mismo a infinitos impulsos
o ademanes análogos. No cabe, pues, al menos por ahora,
hablar de una actuación autónoma del espíritu humano
sobre el escenario de la historia, para regir su curso,
desde una altura olímpica que lo coloca por encima de
influjos extraños, dominando a las fuerzas materiales de
la vida social en vez de ser dominado —y aun más que
dominado— creado en gran parte por ellas².

² "Los hombres hacen su historia, cualquiera que sea el carácter de ésta, persiguiendo sus fines particulares conscientes; la resultante de estas innumerables voluntades actuando en diferentes sentidos y su múltiple influencia sobre el mundo exterior cons-

Comprendemos lo desagradable que esta manera de ver resulta a quienes entienden que se afecta la dignidad humana cuando no se le reconoce al hombre una perfecta autonomía e independencia en el mundo social, que existe por él y para él. La sociedad humana es cosa del hombre y para el hombre, ¿cómo no ha de ser él,

tituyen precisamente la historia. Lo que quieren esos numerosos individuos tiene, por tanto, su importancia. La voluntad está determinada por la pasión o la reflexión. Pero los resortes que a su vez determinan directamente la pasión o la reflexión son de muy diferente naturaleza. En parte, pueden ser las condiciones exteriores, en parte, los móviles ideales, la ambición, el "entusiasmo por la verdad y la justicia", el odio personal e incluso toda clase de fantasías puramente individuales. Pero, por un lado, ya hemos visto que las numerosas voluntades individuales que actúan en la historia frecuentemente producen resultados muy diferentes a los perseguidos —a menudo francamente opuestos—; sus móviles, por consiguiente, tienen sólo, para el resultado general, una importancia secundaria. Por otro lado, se trata más bien de saber qué fuerzas motrices se ocultan detrás de esos móviles, cuáles son las causas históricas que se transforman en los cerebros de los actores en tales móviles.

.....
 "Puesto que se trata, en fin, de penetrar en las fuerzas motrices que consciente o inconscientemente —muy a menudo inconscientemente— se ocultan detrás de los móviles de los hombres que actúan históricamente y constituyen los verdaderos móviles finales de la historia, no importa tanto conocer los móviles del individuo aislado, por muy notable que sea, como aquellas que ponen en movimiento a grandes masas, a pueblos enteros y en cada pueblo a clases populares enteras; y esto no momentáneamente, para una explosión pasajera, para una llamarada rápidamente apagada, sino para una acción permanente culminada en una gran transformación histórica. Ahondar en las causas impulsoras que se reflejan en los cerebros de las masas en acción y de sus jefes —los supuestos grandes hombres— como móviles conscientes, ya de una manera clara o de un modo oscuro, ya directamente o en forma ideológica, religiosa incluso: He ahí el único camino que puede guiarnos sobre las huellas de las leyes que dominan tanto la historia en su conjunto como la época y los países aislados. Todo lo que mueve a los hombres tiene que pasar por su cabeza; pero la forma que reviste en su cabeza depende en gran medida de las circunstancias. Los obreros todavía no se han reconciliado con el maquinismo capitalista, aunque ya no destruyan simplemente las máquinas, como hicieron incluso en 1848 en el Rhin" (F. ENGELS, *Luis Feuerbach y el fin de la filosofía clásica*).

con su voluntad, con su inteligencia, con su conciencia quien la organice según aspiraciones y designios intrínsecos, que son también cosa suya, originalmente suya? ¿Cómo admitir que fuerzas extrañas a la conciencia del hombre, no siendo la de Dios, le impongan su norma, labren cauce a sus acciones y le marquen ineluctablemente su destino? Esa concepción parece, a simple vista, humillante. Desde luego, más humilla la intervención de una voluntad sobrenatural que la del medio económico, que es una creación, una prolongación del hombre mismo. Y no solamente del *homo economicus* sino también de la ciencia especulativa y del ingenio desinteresado. Yo diría, que en todo caso más apropiado sería calificarla de humilde. Cuando más abate el falso orgullo del hombre, aunque no precisamente del hombre sino más bien dicho del individuo humano, como antes lo habían abatido las teorías científicas que lo sacaron del centro del universo para obligarlo a entrar en las filas del reino animal y hacerlo compartir con los seres irracionales ascendencias oscuras. Como lo abatiera el determinismo positivista que le negó la libertad filosófica de decisión y de indiferencia. Como lo abate la hipótesis biológica que hace del hambre y de la sensación trófica, el primer eslabón del conocimiento y de la inteligencia humana.

Al menos el materialismo histórico trae una compensación. Apea al héroe individual de su pedestal de magnífico forjador supremo y espontáneo de los acontecimientos históricos³; pero en cambio eleva a la función de

³ De un libro de Jorge Plejanov, *Las Cuestiones Fundamentales del Marxismo*, destacamos el siguiente pasaje: "La tesis inicial del materialismo, como ya lo hemos repetido varias veces, dice que la historia es hecha por los hombres. Y si ello es así, claro que es hecha, entre otros, por los "grandes hombres". No falta entonces sino darse cuenta de que es precisamente lo que determina la actividad de estos hombres. Engels dice en una de sus cartas (a Heirez Starkenburg, enero de 1894):

"Que semejante hombre, y precisamente él, se eleva en determinada época y en un país dado, constituye naturalmente un puro azar. Pero si nosotros lo eliminásemos haría falta quien le reemplazara, y éste sería, finalmente, encontrado, bien o mal. Es

colaborador más o menos eficiente en la obra de abrir caminos al paso de la humanidad o de impulsarla en alguna dirección de su vida, al modesto, al oscuro, al insignificante ciudadano que gana el pan de cada día con el sudor de su frente como parte integrante de la enorme masa trabajadora y como tal contribuye a poner en movimiento la pesada rueda de la producción, tras de la cual marcha toda la vida de la sociedad, aun en sus manifestaciones más brillantes e ideales. Este es el hondo sentido democrático de esta teoría. Y de aquí arranca sin duda el elemento dinámico que la integra, en cuanto quiere ser no sólo una explicación de la historia, sino asimismo una incitación a realizarla.

Por otra parte, no se debe incurrir en el error de asignarle al determinismo de la economía o de las fuerzas que en ella se mueven y desarrollan, un sentido de exclusividad que conduce a prescindir en la etiología de la evolución social, de la acción de los factores morales y de las instituciones alejadas de la producción material. No se puede confundir la significación del determinismo económico que caracteriza a la doctrina materialista de la historia, con una estrecha supeditación de toda la vida social a la vida económica. Porque si bien, como

el azar al que es necesario atribuir el hecho de que el dictador militar de la República francesa, agotada por sus propias guerra, debía necesariamente ser el corso Napoleón. Pero que a falta de Napoleón otro habría ocupado su lugar, es algo que queda demostrado por el hecho de que el hombre preciso, César, Augusto, Cromwell u otro, ha sido encontrado cada vez que ha sido necesario. Si Marx ha descubierto la concepción materialista de la historia, el ejemplo de Thierry, Mignet, Guizot y de todos los historiadores ingleses hasta 1850, demuestra que se tendía a este resultado, y el descubrimiento de esta misma concepción por Morgan es una prueba de que había llegado la época de formularla y que ella era una necesidad. Tal puede decirse de todos los azares o de lo que parece azar en la historia. Cuanto más se aleja de la economía el dominio que exploramos y reviste un carácter ideológico abstracto, encontramos el azar con más frecuencia en su desarrollo y mayor es el zigzag que dibuja su curva. Pero trazad el eje medio de esta curva, y encontraréis que cuanto mayor es el período por examinar y más vasto el dominio tratado, más tiende dicho eje a ser paralelo al del desarrollo económico".

dice Seligman, no hay un antagonismo real entre la vida económica y la vida ética, esa supeditación absoluta de los factores espirituales, políticos o ideológicos, importa encerrarse en los límites de un rígido materialismo económico que no puede conciliarse con la teoría de la *praxis*, que en Marx podría entenderse como un verdadero humanismo integral.

Marx concede, es cierto, a la técnica de la producción, y sobre todo a las fuerzas de la producción material, un papel fundamental en los cambios de la organización económica y por consiguiente en la vida de las sociedades, pero esto no significa reducirlo todo a los elementos materiales; y nada más erróneo, según lo decíamos en el ensayo citado, que el creer que la denominación de materialismo histórico imponga un concepto de la evolución histórica y del proceso de la vida social del que, sobre todo en la base y en el punto de partida del movimiento, se halle proscrita la influencia del espíritu, del cerebro del hombre, no siempre animado por objetivos y estímulos materiales, aun como forjador, creador o inventor de elementos para la producción o la economía. Además, no han de olvidarse las explicaciones de Engels en el "Anti-Duhring" sobre el verdadero papel del hecho económico en el proceso social, al que considera como *agente último*, empezando de arriba. Ni las que se hallan en las cartas publicadas en el año 1895 en el "Sozialistische Akademiker", en una de las cuales declara:

"Marx y yo somos en parte responsables del hecho de que algunos jóvenes hayan atribuido a veces al lado económico más importancia de la que se merece. Al defendernos de los ataques de nuestros contrarios, era preciso hacer resaltar el principio dominante negado por ellos; y no siempre teníamos tiempo, lugar y oportunidad para fijarnos en los demás factores, los cuales estaban comprendidos en las acciones y reacciones mutuas que nosotros descuidábamos".

En otra de esas cartas, la dirigida a José Bloch, del 15 de octubre de dicho año, se expresa así:

“Desde el punto de vista materialista de la historia el factor que en último análisis es decisivo es el de la producción y de la reproducción de la vida real. Jamás hemos asegurado otra cosa ni Marx ni yo. Pero cuando alguien tergiversa esto hasta decir que es el “momento” económico es el único decisivo, convierte tal afirmación en una frase insensata, abstracta y absurda. La condición económica es la base; pero los varios “momentos” de la superestructura, las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las constituciones, las formas jurídicas y todos los reflejos de estas luchas en los cerebros de los participantes, lo político, lo jurídico, las teorías filosóficas, los puntos de vistas religiosos... todo ejerce una influencia sobre el desarrollo de las luchas históricas, y en muchos casos, determina su forma”.

Sea cual fuere el papel que Marx —agregábamos— haya querido asignarle a la técnica, al *outillage*, al instrumento, al útil de trabajo, y en general a toda fuerza o elemento capaz de modificar el grado de productividad humana, en la determinación de la vida social, nunca pudo haber prescindido de la intervención en ella de las inspiraciones generosas o desinteresadas del espíritu, ni nunca pudo haber desconocido que la utilización de las fuerzas productivas, a veces las fuerzas mismas y con ella la técnica de la producción, el propio útil de trabajo por rudimentario que sea, como lo dijera Juan B. Justo, son una síntesis del espíritu y la materia; obra del genio del hombre con la cual el hombre actúa sobre la materia —incluso la materia social— y al actuar sobre ella influye de rechazo sobre su propio espíritu.

Plejanov, interpretando esa doctrina dice: “Las relaciones jurídicas y políticas engendradas por una estructura económica dadas ejercen una influencia decisiva sobre toda la psicología del hombre social (*Las cuestiones fundamentales del Marxismo*)”.

Engels explica en carta a Conrado Schmidt cómo las instituciones sociales se transforman de productos de la evolución económica en hechos sociales dotados de un motivo propio, y que a su turno reaccionan sobre aquélla, de modo que según los casos pueden impulsar o retardar la evolución o bien pueden ellos guiarla en otro sentido. Se vale del ejemplo en primer lugar del Estado, que califica no ya solamente como órgano de la domi-

nación de clase, según la definición conocida, sino como producto de la división del trabajo social, concepto que Bernstein, citando y glosando esa carta, subraya por llamarlo muy significativo.

“El materialismo histórico —dice Bernstein en esos comentarios— no niega, pues, en absoluto, el movimiento propio de los factores políticos e ideológicos. Él combate únicamente la incondicionalidad de ese movimiento individual, y demuestra que la evolución de las bases económicas de la vida social —condiciones de producción y evolución de las clases— ejerce finalmente, sobre la evolución de esos factores, una influencia preponderante”. (E. BERNSTEIN, *Socialisme théorique et social démocratie pratique*. Trad. Cohen, pág. 15.)

En esa misma carta, dice Engels, textualmente:

“La reacción del poder del Estado sobre la evolución económica puede ser de tres suertes: puede estar orientada en la misma dirección, y entonces la evolución se vuelve más rápida; puede ir contra la corriente, y en este caso hoy, en todo gran pueblo, a la larga, ella fracasa; o puede impedir determinadas direcciones de la evolución económica y prescribirle otras... Es, sin embargo, claro que en el segundo y tercer caso la fuerza política puede ocasionar grave daño a dicha evolución y provocar un enorme despilfarro de fuerza y de materia”.

Y en su carta a Heinz Starkenburg se lee:

“La evolución política, jurídica, filosófica, religiosa, literaria, artística, etc., reposa sobre la evolución económica. Pero esas reaccionan también una sobre la otra como sobre la base económica. No es que la situación económica sea la única causa activa y que todo el resto no sea sino efecto pasivo. Existe, al contrario, acción recíproca sobre las bases de la sociedad económica, que en última instancia, se impone siempre”.

Pero, sobre todo, basta detenerse a considerar la importancia que Marx y Engels atribuyen, por sus efectos históricos, a las posiciones del pensamiento filosófico, a las concepciones de la historia y de la economía, para comprender que su valoración del núcleo económico no excluye la influencia profunda del acto intelectual.

Basta leer las páginas que Marx y Engels dedicaron en “La Sagrada Familia” y en “Sobre el Materialismo Histórico”, a la influencia de las corrientes filosóficas

europas sobre las luchas políticas y sociales, a través de las posiciones adoptadas por el criterio filosófico de los diversos grupos de la intelectualidad, para ver cuanto valor tenía para ellos ese criterio en la forjación de la historia. Así, por ejemplo, ellos atribuyen al materialismo francés un papel de primer orden en el estallido de la Revolución Francesa.

“El materialismo —escribe Engels— llegó a ser la concepción del mundo de toda la juventud culta de Francia, a un punto tal que durante la gran revolución la doctrina filosófica incubada en Inglaterra por los monárquicos dió un estandarte teórico a los republicanos y a los terroristas y suministró el texto de la Declaración de los Derechos del Hombre”.

Más aún: cuando se hace de la dialéctica (forma de razonamiento lógico) poniéndole un contenido “materialista” (sustancia filosófica), un método para interpretar la historia y llegar al conocimiento de la verdad social; y se erige ese método en piedra de toque para juzgar las orientaciones políticas, porque adaptarlo conduce a la revolución y rechazarlo, a la reacción; y más que eso todavía, se le proclama arma espiritual para que la empuñen un partido político de masas, y clases enteras de la sociedad; y es también una luz que aclara el camino de la emancipación de esas clases, y al mismo tiempo un impulso para que se lancen por él, no puede dudarse de que se les asigna a la mente y al espíritu, en el proceso de la historia, un papel a su vez activo y determinante.

En un trabajo de la juventud de Marx hay muchas pruebas de su concepto sobre la “acción recíproca” (la *wechselseitigkeit* de la dialéctica materialista) que reaparece en sus obras posteriores. Así, por ejemplo, aquella de su comentario a las ideas de Adán Smith, donde dice que esta Economía Política —la que reconocía el trabajo como su principio— debe ser considerada “como un producto de la industria moderna, cuanto, por otra parte, como ha acelerado su energía y su desarrollo y ha hecho de ellos una potencia de la conciencia” (*Economía Política y Filosofía*, Edic. América, pág. 20).

Aparece allí clara la transformación del efecto mental en causa de un desarrollo material, que a su vez acciona como una potencia de la conciencia, pues se atribuye a una ciencia especulativa, la Economía Política, a un criterio teórico, el papel de propulsor de la energía y el desenvolvimiento de la industria, tan fundamental, en el concepto científico de la historia, para el proceso orgánico de las sociedades humanas.

DESCRIPCIÓN GRÁFICA DE LA CONCEPCIÓN
MATERIALISTA DE LA HISTORIA

Si quisiéramos proyectar, a nuestra vez, esa concepción en la graficidad de las imágenes de un cuadro pictórico, pintaríamos primeramente un gran fondo, que sería formado por la naturaleza, el medio físico, geográfico, telúrico, climático, étnico —el suelo, el cielo, la fisiología humana, las exigencias biológicas, etc.— y donde reuniríamos los elementos de la historia natural del hombre. Sobre ese fondo —que podríamos figurar asimismo como una infraestructura— haríamos surgir después los elementos de la historia social, que aparecen, desde luego, condicionados por aquéllos, y esos elementos se dispondrían en forma de planos superpuestos en una estructura básica, de los cuales ocuparían el sitio más en contacto con la infraestructura, y por consiguiente en más estricta y directa dependencia de ella, las fuerzas productoras, que son también en gran parte elementos naturales —la fertilidad de la tierra, los ríos, los mares, el viento, los bosques, los animales domésticos, las potencias mineralógicas del subsuelo, etc.— pero que aquí aparecen actuando en función de la vida de la sociedad y en colaboración inmediata con el hombre que los aprovecha y domina¹. El hombre mismo está, entre

¹ “La historia considerada bajo dos aspectos puede dividirse en historia de la naturaleza y en historia del hombre. Estas partes no son separables; mientras haya hombres, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionarán mutuamente.

.....
“La primera condición de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivos (el primer acto histórico de estos individuos, que los distingue de los animales, no es el pensamiento, sino el hecho de que comiencen a producir sus medios de existencia). El primer hecho por comprobar es, pues, la organización de estos individuos y la relación que implica con el resto de la naturaleza. No podemos referirnos aquí a

ellos, como la más importante de las fuerzas productoras, tanto más cuanto que la necesidad y las exigencias y las aspiraciones de los hombres son los móviles y la razón de ser del progreso social. Como son asimismo la inteligencia, el ingenio y el saber del hombre los que crean elementos de producción y perfeccionan y multiplican las fuerzas productoras.

Y sobre ese primer plano de la estructura social, o si se quiere, en torno de ese conjunto vivo y elástico de energías creadoras, se edifica la construcción sistemática de las relaciones económicas, o sea, de los modos de producción y de cambio, con sus respectivas correspondencias específicas entre la propiedad de los elementos de producción y de los productores. Estos modos y esas relaciones están determinados por esas fuerzas.

A su vez el modo y las relaciones de producción determinan una superestructura, un plano en el cual se alzan las formas jurídicas, políticas, morales, y todas las manifestaciones espirituales de la vida intelectual y cultural de la sociedad.

Tenemos así diseñada, por una parte, la correlación entre el medio natural —físico y biológico— de que no prescinde, por cierto, esa concepción de la historia (si bien evita atribuirle al igual de otras teorías un carácter determinante explícito sobre fenómenos, hechos y formas sociales que nunca podrían explicarse por la sola y simple acción del medio ambiente natural) y las fuerzas y actividades productoras de una sociedad.

Por otra parte, la correlación de estas fuerzas y actividades con los modos de producción y las relaciones y condiciones económicas correspondientes; y finalmen-

los hombres, ni a las condiciones naturales preexistentes, a las relaciones biológicas, orohidrográficas, climatológicas y otras (estas relaciones no solamente condicionan a la organización primitiva natural de los hombres, especialmente a las distinciones sociales sino a todo su desarrollo o todo su estancamiento hasta ese día).

“ Toda investigación histórica debe partir de esos fundamentos naturales y de las transformaciones que sufren durante la historia por medio de la acción de los hombres”. (C. MARX, *La Ideología Alemana*.)

te, la correlación de estos modos y relaciones con las instituciones de la superestructura social y las expresiones espirituales e intelectuales de la existencia colectiva.

El materialismo dialéctico, en cuanto posición filosófica del razonamiento para una explicación del mundo a la luz de un método lógico, abarca todo ese cuadro, y se aplica a esos diversos planos, por encima de los cuales hace pasar el reflector aclaratorio de la trilogía hegeliana de la tesis, la antítesis y la síntesis (con el resorte actuante de la unidad y conflicto de los contrarios, de la negación de la negación y el desembocar en el devenir) disociada de su enfoque espiritualista y transformada en una especie de partera lógica materialista de la realidad objetiva en el espíritu subjetivo del observador.

Ese materialismo dialéctico —ya lo hemos dicho— transportado, o mejor dicho, limitado al campo de los hechos sociales, o si se quiere, de la “materia social”, es materialismo histórico².

Y es precisamente la actuación en el plano de la historia humana lo que más eleva al materialismo dialéctico sobre el antiguo materialismo (ver nuestros “Ensayos sobre Marxismo”, págs. 69 a 72).

Para acercarnos más a la realidad deberíamos poder animar todo aquel cuadro del ejemplo, de un soplo poderoso y constante de vida, porque ni la naturaleza es estática e inmutable ni la existencia de los hombres en sociedad transcurre entre formas fijas y hechos permanentes.

² Corresponde advertir que no es forzoso que el materialismo histórico, como explicación de la vida social y de la historia humana, vaya vinculado a un compromiso funcional con la lógica dialéctica.

Por más que las formas de pensar del mundo histórico que componen la concepción dialéctica coincidan en líneas generales con los principios fundamentales de la teoría científica de la historia, ello no quiere decir que ésta deba adherir a las fórmulas dialécticas.

Por eso hay quienes aceptan la teoría científica de la historia, o sea el materialismo histórico de Marx y Engels en lo sustancial y en lo que tiene de real e indiscutiblemente científico, sin adherir a la dialéctica.

Todo allí se halla en el flujo y reflujo de Heráclito; en el torbellino de las fuerzas que impiden a la humanidad bañarse dos veces en el mismo río. Pero los cambios y las mutaciones no son simultáneos ni se producen con el mismo ritmo. El viento cambia de dirección en pocos minutos y varias veces al día, mientras que el curso de los ríos no se modifica, por lo general, sino a través de los siglos; y si los árboles mudan de aspecto en cada estación del año y aún en cada día del mes, las montañas no alteran su fisonomía sino en el transcurso de las edades geológicas. Las flores cambian de color de un día para otro; hay insectos que nacen, envejecen y mueren en el espacio de una hora; el cielo cambia de nubes en un abrir y cerrar de ojos. Pero los mares atraviesan los siglos ofreciendo a las generaciones humanas el mismo espectáculo de grandeza cósmica; el mismo color de sus aguas y de sus espumas; el mismo ímpetu indomable. ¡Cuántas transformaciones rápidas, sin embargo, en su seno y en cada una de las gotas que forman parte de sus olas! En la sociedad todo cambia, asimismo, pero no siempre, por cierto, al mismo tiempo.

El cuadro que hemos trazado reúne elementos que evolucionan arrastrando los unos a los otros en su evolución o chocando entre sí, y aun penetrándose, porque la marcha de uno suele ser obstaculizada por el retardo o la relativa inmovilidad de los otros.

El progreso histórico no es sino una batalla entre lo que marcha y lo que no deja marchar. O entre velocidades distintas. A esa batalla pertenece el drama del progreso científico, donde luchan concepciones renovadoras contra conceptos caducos. En el campo de las teorías de la historia se había venido desdeñando, entre los factores sociales del desenvolvimiento de la humanidad, el motor económico. Engels explica en una bella página de su “Materialismo Dialéctico”, cómo hace su entrada el fenómeno o factor económico en el drama del progreso científico. ¿Qué debe entenderse por tal factor? Se ha discutido en qué consiste. En el Congreso de Sociología de París, del año 1900, al tratarse el ma-

terialismo histórico uno de los problemas más debatidos fué el de la definición del factor económico. ¿En qué consiste para Marx? se pregunta Adolfo Posada. Pero las palabras de Marx son claras cuando dice: "En la producción social de su vida entran los hombres en relaciones determinadas, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base sobre la cual se levanta un edificio jurídico y político y a la cual corresponden formas determinadas de conciencia social. El modo de producción de la vida material domina en general el proceso de la vida social, política e intelectual" (CARLOS MARX, Prefacio de la *Crítica de la Economía Política*). Lo que domina, en general, el proceso de la vida social, política e intelectual, es el *modo de producción de la vida material*. He aquí, pues, el factor determinante, que para ser bien comprendido ha de ser concebido no como un elemento aislado, que empieza y concluye en sí mismo².

* "Por relaciones económicas, que nosotros consideramos como base determinante de la historia, entendemos el modo en que los hombres de una sociedad determinada producen sus medios de subsistencia y cambian entre ellos los productos (en la medida en que existe división del trabajo). Queda, pues, comprendida bajo este nombre *toda la técnica* de la producción y del transporte". (ENGELS, *Carta a Heinz Starkenburg*. Londres, enero 25 de 1894.)

Bien es verdad que existe cierta confusión entre la delimitación de las expresiones *modo de producción* y *relaciones de producción*, en el léxico de Marx y de Engels —que no siempre coinciden del todo—, pero para la interpretación de lo que es verdaderamente sustancial en la teoría, nada se opone a que se entienda que el factor económico abarca las *fuerzas productoras*, el *modo de producción* y las *relaciones de producción*, mientras que el modo de producción a su vez se descompone en técnica y relaciones de producción de la vida material.

Cuando Marx habla de los vínculos que unen las relaciones de producción con el modo de producción, separa aquéllas de ésta; pero cuando Engels dice: "Por relaciones económicas entendemos el modo en que los hombres producen, etc.", junta el uno y las otras, los identifica.

A los efectos de la comprensión y precisión de la doctrina

El medio económico puede ser considerado igualmente como todo ese hemisferio del planeta social en que actúan las fuerzas de la producción material, en su relación, por un lado, con las condiciones de la producción (que son naturales, como el medio físico, y sociales, como los recursos pecuniarios y las leyes), y por otro lado, con el modo de producción, es decir, con la relación económica, jurídica y social en que se ponen en contacto los hombres para producir, y los elementos de trabajo con los productores. Ese hemisferio en el que fuerzas productoras y modo de producción se agitan, es el centro de donde irradian los impulsos propulsores y determinantes de la historia social y de la vida y carácter de las instituciones, con la atmósfera espiritual y moral que las rodea.

"Las relaciones sociales están íntimamente unidas a las nuevas fuerzas productoras. Con el descubrimiento de nuevas fuerzas productoras los hombres transforman sus métodos de fabricación y con el trabajo de estos métodos se modifican al mismo tiempo todas las relaciones sociales. El molino de viento nos pone ante una sociedad de señores feudales, y el molino de vapor ante una sociedad de capitalistas industriales". (C. MARX, *Miseria de la Filosofía*.)

Las necesidades del hombre en su relación con el medio en que vive son los móviles y el objetivo de la producción. Y así como esas necesidades se intensifican, se multiplican y diversifican conforme las sociedades crecen y progresan en todo sentido, la producción evoluciona y se transforma, siendo su modo social, el modo social que adopta para cumplir sus destinos, el hecho que para el concepto marxista constituye el elemento rector, "en general", de ese mismo progreso al cual atiende.

Ese resorte interno de la vida social explica la historia, "en último análisis", o sea por debajo de toda inten-

poco importa esa diferencia de palabras, porque lo sustancial en aquella es que las formas de la vida de producción y su contenido de fuerzas productoras determinan las demás formas de la vida social y actúan como primarios impulsos orientadores de la historia.

ción teórica, de toda idea preconcebida, de todo desig-
nio sistemático de la mente humana, tal como se les
ve intervenir en las concepciones teológicas. Y ello no
quiere decir que se excluya la función de las ideologías
en el proceso histórico, sino que se las coloca en cuanto
impulsos o agentes orientadores del curso de la histo-
ria, en una relación de dependencia con respecto al influ-
jo de la vida económica, y más concretamente, a la
acción de dicho resorte.

Este es ya de por sí, según observa Roberty, el hecho
más complicado de la existencia social, al que no es
ajeno por cierto el trabajo de la inteligencia y del espí-
ritu porque como dice ese mismo autor "toda produc-
ción material es una discriminación, un juicio, un valor,
una idea, un conocimiento, un deseo aplicado o reali-
zado".

No debe pensarse que así se deshumaniza la historia
en el sentido de que se le reduce a un producto de
fuerzas y esfuerzos de producción material, y que estas
fuerzas y estos esfuerzos no dejan en ella lugar para el
espíritu como dueño y señor de sí mismo y para los
ideales desinteresados.

Bien interpretado el concepto de Marx y Engels no
conduce a tales extremos. El mismo pasaje de "Misericordia
de la Filosofía" que acabamos de citar viene precedido de
las siguientes palabras:

"Las categorías económicas no son otra cosa que la expresión
teórica de las relaciones sociales productivas. Proudhon ha com-
prendido muy bien que los hombres no fabrican el paño, la
tela, etc., sino bajo formas determinadas de producción. Lo que
no ha comprendido es que estas relaciones sociales concretas son
productos humanos, como el paño, la tela, etc."

Ahí está, pues, el hombre forjando sus relaciones so-
ciales en vez de soportarlas solamente.

En ese libro se lee, por otra parte, lo que sigue:

"Al adquirir nuevas fuerzas productivas los hombres cambian
su modo de producción, y al cambiar éste, cambia la manera de
ganarse la vida".

El concepto de determinismo económico explica el de-
recho por las formas de producción y de cambio en
vez de explicar éstas por aquél. "No es la conciencia
del hombre lo que explica su manera de vivir, sino su
manera de vivir lo que explica su conciencia" (CARLOS
MARX, Prólogo de *Contribución a la Crítica de la Eco-
nomía Política*). "Al cambiar las condiciones de vida,
las relaciones sociales, la existencia social del hombre,
cambian también sus ideas, sus opiniones y sus concep-
tos. Su conciencia, en una palabra" (ídem).

Parecería escucharse un eco ampliado de aquella fra-
se de Feuerbach: "En los palacios no se piensa como
en las cabañas". Y sobre todo, aquella otra: "No es el
pensar lo que determina el ser, sino el ser quien deter-
mina el pensar".

En otra parte dice Marx:

"Al mismo tiempo que se transforma la base económica se
transforma igualmente más o menos lentamente toda la inmensa
superestructura de la sociedad. Para comprender esa transfor-
mación es necesario distinguir entre la transformación que se
opera en las relaciones de producción económica, transforma-
ción que es posible estudiar científicamente, y las formas ju-
rídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, o sea to-
das las formas ideológicas en medio de las cuales los hombres
adquieren conciencia de ese conflicto y conducen sus luchas.
Por lo mismo que no se puede juzgar una tal época de trans-
formación según la conciencia que ella tiene, sino más bien ex-
plicar esta conciencia por las contradicciones de la vida material
y por el conflicto existente entre las fuerzas productoras y las
relaciones de producción social". (Prefacio citado.)

Y finalmente:

"...los mismos hombres que organizan su procedimiento de
producción material organizan también sus principios y sus ideas
con arreglo a sus relaciones sociales". (*Misericordia de la Filosofía*.)

En su ensayo crítico sobre la Filosofía del Derecho
de Hegel llegaba a la conclusión de que "las institu-
ciones jurídicas y las diferentes formas del Estado no
pueden deducirse ni explicarse por ellas mismas ni por
la llamada evolución general del espíritu humano, sino
que resultan de las condiciones materiales de la vida,

que Hegel a imitación de los ingleses y franceses del siglo XVIII, resume bajo el nombre de "sociedad civil" y cuya anatomía es dada por la economía política", palabras que reproduce casi textualmente en la citada introducción.

Volviendo nuestros ojos al cuadro —podríamos decir el mapa— que antes habíamos pintado, vemos allí las fuerzas productoras en la raíz de un conjunto de correspondencias económicas, que constituyen —como dice C. Marx— la estructura económica de la sociedad, la base o plataforma real sobre la cual se levanta un edificio jurídico, político, etc. Esas correspondencias definen "el modo de producción", que no debe confundirse con la técnica ni con ninguna clase de actividad, como lo hace notar Talheim. El modo de producción es una relación, o un sistema de relaciones entre los hombres, para el acto de producir, o sea, "una relación social", mientras que la técnica es el procedimiento de que se valen los hombres para dominar a la naturaleza. Y por lo mismo, la caza, la pesca, la agricultura, no son sino ramas de actividad que pueden ejercerse cada una de ellas en distintos modos de producción, bajo distintas relaciones sociales.

De ahí que al hablar de la edad de piedra, de cobre, de bronce, de hierro, nos referimos a una división impuesta entre las épocas de la historia no por el modo de producir, sino por la técnica.

No se puede, pues, ver en la definitiva división de Thomsen, un bosquejo precursor de la teoría científica de la historia, como quiere Juan B. Justo (*La Teoría Científica de la Historia y la Política Argentina*), si bien existe una relación de evidente parentesco determinista entre esa valoración de la técnica como signo y definición de las edades prehistóricas y la valoración del factor económico, con el sentido que Marx le ha dado, de relación económica entre los hombres para el acto de producir.

EL DINAMISMO HISTÓRICO DE LAS FUERZAS DE PRODUCCIÓN

Pero una vez explicada la relación de la superestructura, del edificio de las instituciones sociales, jurídicas, políticas, etc., con la acción determinante del modo de producción, queda todavía por explicar el proceso de evolución y de cambio, o sea el pasaje de una forma a otra, de un estado social a otro.

La base económica —que como elemento activo determinante de formas sociales se define sobre todo por el modo de producción— comprende no sólo las relaciones civiles y económicas de producción, sino también las fuerzas productoras. Estas actúan sobre las formas de la vida social a través del modo de producción, o sea a través de las correspondencias económicas surgidas al impulso y bajo la presión de esas fuerzas. El modo de producción las expresa en el seno de la sociedad y en cierto grado las rige asimismo empleándolas. Las instituciones de la superestructura surgen como emanaciones determinadas por esa expresión económica, por ese sistema de producción y de cambio, bajo el cual se agitan, naturalmente, las fuerzas productivas que lo generan, pero que se mueven, circulan y se debaten en su órbita. Allí es donde se originan rozamientos y se entablan conflictos entre las fuerzas productivas y el modo de producción. El resorte vivo de la evolución y de las transformaciones sociales son esas fuerzas. Las relaciones económicas o las condiciones de la propiedad corresponden al desarrollo de esas fuerzas. Ellas crecen y su crecimiento perturba las condiciones económicas correspondientes a grados anteriores de su desarrollo. O evolucionan, en cualquier sentido, y su evolución obliga a evolucionar a esas condiciones. En cierto momento entran en conflicto dichas fuerzas con las formas de la producción, con las condiciones de la propiedad, que

son su traducción o su efecto jurídico en el campo económico; con las instituciones sociales de la vida económica, y por ende, con todas las instituciones jurídicas, políticas, morales, etc., que directa o indirectamente corresponden a esas relaciones básicas. Y surgen así las situaciones revolucionarias o lo que Marx llamara "la evolución revolucionaria".

"Al llegar a cierto grado de su evolución, dice Marx, las fuerzas productoras de la sociedad entran en coalición con las relaciones económicas existentes, o para emplear el término jurídico, con las condiciones de propiedad en el cuadro de las cuales se han venido moviendo. De formas de evolución de las fuerzas productivas que ellas eran, esas condiciones se transforman en obstáculos. Es entonces cuando el mundo entra en una era de revolución social. Con la modificación de las bases económicas, el colosal edificio (las instituciones jurídicas y políticas a las cuales responden ciertas formas de conciencia social) se transforma a un ritmo ya lento, ya acelerado. Ninguna formación social desaparece antes que se hayan desarrollado todas las fuerzas productoras que en ellas encuentran amplia cabida, ni se establecen jamás nuevas relaciones de producción en lugar de las precedentes mientras que las condiciones materiales indispensables a su existencia no hayan madurado en el seno mismo de la vieja sociedad. Y es que la humanidad nunca se plantea sino problemas que puede resolver, ya que, apreciando de cerca la cuestión, se encontrará que el problema no se presenta sino allí donde las condiciones necesarias a su solución existen ya o están, por lo menos, en vías de aparición". (Prefacio a la *Crítica de la Economía Política*.)

Puede verse asimismo, como explicación del juego de las fuerzas productoras en el determinismo de la evolución social y en sus relaciones con las formas de producción, el parágrafo del Manifiesto Comunista, que transcribimos en el capítulo dedicado a este documento, y que dice así:

"...los medios de producción y de cambio, sobre cuya base se ha formado la burguesía, fueron creados en las entrañas de la sociedad feudal. A un cierto grado de desenvolvimiento de los dichos medios, las condiciones en que la sociedad feudal producía y cambiaba, toda la organización feudal de la industria y de la manufactura, en una palabra, las relaciones feudales de propiedad, cesaron de corresponder a las fuerzas productivas ya desarrolladas, dificultaban la producción en lugar de acelerarla".

Y todavía, en "Trabajo, salario y capital":

"En la producción los hombres no actúan solamente sobre la naturaleza sino también los unos sobre los otros... Para producir ellos entran los unos con los otros en determinadas vinculaciones y relaciones, y su acción sobre la naturaleza, la producción, tiene lugar tan sólo en el cuadro de estas vinculaciones y relaciones sociales. Estas relaciones sociales que ligan a los productores los unos con los otros, las condiciones en las cuales ellos cambian su actividad y participan en el acto complejo de la producción, son naturalmente diversas según el carácter de los medios de producción. Con la invención de un nuevo instrumento de guerra, del arma de fuego, toda la organización interna del ejército necesariamente se modificó, se modificaron las relaciones sobre la base de las cuales los individuos constituyen un ejército y pueden obrar como ejército, y se modificó hasta la relación de los diversos ejércitos entre sí.

"Las relaciones sociales entre las cuales los individuos producen, las relaciones sociales de producción, se modifican, pues, se transforman con la transformación y con el desarrollo de los medios materiales de producción, de las fuerzas productivas". (C. MARX.)

Todavía cabe advertir que esas mismas fuerzas productoras que con su desarrollo perturban las formas sociales y plantean un conflicto con las que van quedando anticuadas, son las llamadas a traer la solución de las diferencias surgidas, aportando los elementos capaces de poner término al estado de perturbación.

"Las condiciones de producción burguesa —añade Marx— son la última forma antagonista de la evolución de la producción social... pero las fuerzas productoras que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa engendran al mismo tiempo las condiciones materiales necesarias a la solución de ese antagonismo. Con esta era social, la fase prehistórica de la sociedad humana queda, pues, cerrada".

Se ven, en esos pasajes, actuando las fuerzas de producción sobre las relaciones económicas, las condiciones de la propiedad —los modos sociales de producir y cambiar— que expresan jurídicamente el hecho de la evolución de esas fuerzas. Por otra parte, "en las relaciones inmediatas entre el propietario de las condiciones de producción y los productores inmediatos, encontramos siempre el más íntimo secreto, el fundamento oculto de la

estructura social y también de la forma política" (CARLOS MARX, *El Capital*).

Describiendo el complejo económico de la producción, dice Stalin en el trabajo citado, que se incluyó en "La Historia del Partido Comunista de la U.R.S.S.", aparecido en 1938.

"Las fuerzas productivas no son más que uno de los aspectos de la producción, uno de los aspectos del modo de producción, el aspecto que refleja la relación entre el hombre y los objetos y las fuerzas de la naturaleza empleados para la producción de los bienes materiales. El otro factor de la producción, el otro aspecto del modo de producción, lo constituyen las relaciones de unos hombres con otros dentro del proceso de la producción, las relaciones de producción entre los hombres. Los hombres no luchan con la naturaleza y no la utilizan para la producción de bienes materiales aisladamente, desligados unos de otros, sino juntos, en grupos, en sociedades. Por eso, la producción es siempre y bajo cualesquiera condiciones una producción social. Al efectuar la producción de los bienes materiales, los hombres establecen entre sí, dentro de la producción, tales o cuales relaciones mutuas, tales o cuales relaciones de producción. Estas relaciones pueden ser relaciones de colaboración y ayuda mutua entre hombres libres de toda explotación, pueden ser relaciones de imperio y subordinación o pueden ser, por último, relaciones de tipo transitorio entre la primera forma y la segunda. Pero, cualquiera que sea su carácter, las relaciones de producción constituyen —siempre y en todos los regímenes— un elemento tan necesario de la producción, como las mismas fuerzas productivas de la sociedad.

"En la producción —dice Marx— los hombres no actúan solamente sobre la naturaleza, sino que actúan también los unos sobre los otros. No pueden producir sin asociarse de un cierto modo para actuar en común y establecer un intercambio de actividades. Para producir, los hombres contraen determinados vínculos y relaciones, y a través de estos vínculos y relaciones sociales, y sólo a través de ellos, es cómo se relacionan con la naturaleza y cómo se efectúa la producción" (C. MARX y F. ENGELS, *Obras Completas*, ed. citada, t. V, pág. 429.)

"Consiguientemente, la producción, el modo de producción, no abarca solamente las fuerzas productivas de la sociedad, sino también las relaciones de producción entre los hombres. relaciones que son, por tanto, la forma en que toma cuerpo su unidad dentro del proceso de la producción de bienes materiales". (Obra citada, págs. 139-140.)

Hemos de insistir, en este punto, sobre un aspecto —que antes de ahora nos habíamos ocupado en señalar (*El factor espiritual en el materialismo histórico, Ensayos sobre Marxismo*, pág. 92, etc.)— de la comunión íntima de las fuerzas productoras con el drama de la historia social y política: el de la repercusión sobre ese drama, de una lucha que se entabla en el seno mismo de las fuerzas productoras, por el antagonismo que llega a plantearse entre tales fuerzas.

Las condiciones generales de la producción son tanto menos ajenas a la voluntad humana cuanto más progresa la humanidad en el camino de la técnica y del sometimiento de la naturaleza a las necesidades del hombre. El salvaje es esclavo de los elementos naturales. Apenas conoce el arte de fabricar instrumentos, la más característica virtud del ser racional, según Franklin¹. Carece, pues, de poder para reaccionar sobre la naturaleza. Son muy escasos los medios de que dispone para hacerse dentro del mundo natural su propio mundo. Está como encadenado al medio ambiente físico. Su destino va ligado estrictamente al clima, a la fertilidad del suelo, a la existencia o ausencia de ciertos elementos naturales de vida. Debe cambiar de sitio en busca de alimentos. Seguir el curso de los ríos. Hacerse cazador en ciertos lugares; pescador en otros. Aquí pastor nómada; allá sedentario agricultor. Siempre pendiente del medio que lo rodea. Pero cada instrumento que inventa, cada descubrimiento que realiza, cada progreso técnico que lleva a cabo, le confiere una posibilidad propia. Y si al principio las condiciones en que vive y trabaja son exclusivamente dictadas por fuer-

¹ Marx opina que la definición de Franklin según la cual el hombre es por naturaleza fabricante de herramientas es verdad para el mundo yanqui. (Véase nota 1 de la pág. 249 de *El Capital*, trad. Prieto. Ed. Bs. As., 1918.)

zas que le son ajenas, llega un día en que puede sustraerse hasta cierto punto a esa sujeción; y aquellas condiciones no son ya pura y simplemente extrañas a su iniciativa y a su fuerza. El va a reflejar sobre ellas su personalidad. Va a ponerles la impronta de su inteligencia y de su acción. Entonces vamos a verlo rodearse de cosas y elementos mecánicos que forman a su alrededor como un nuevo medio natural. Un conjunto de prolongaciones artificiales de sí mismo y complementos de la naturaleza, cuyas potencias redoblan o encauzan para hacerla servir al hombre en la forma más eficaz posible.

Y he aquí que este medio mecánico, hijo y prolongación del hombre, se vuelve a su vez tirano del hombre. La máquina entra en la vida de la humanidad para señalarle caminos, para imponerle modos, costumbres, destinos... Hasta nuestra psicología cambia, como observa Máximo Leroy, bajo la influencia de "esas invenciones", las cuales no son sino manifestaciones de un creciente poder humano sobre las cosas. (Prefacio de "Les Temps present et l'idée du Droit Social", de G. Gurvitch). Y el pintor francés Jean Lureat decía: De todo nuevo útil nace una nueva situación de pensamiento" (*La Querelle du réalisme*, pág. 25).

Hemos dicho que en las fuerzas productoras —levadura de la vida social— hay dos clases de elementos componentes: los inorgánicos, los irracionales, los materiales (tierra, clima, mecanismos, animales, energías propulsores) y los elementos humanos.

Digamos ahora que desde que el medio artificial se vuelve tiránico para el hombre en el campo de la producción, surge entre ambas categorías una oposición profunda. Ese antagonismo está latente aunque unos y otros en manos y bajo la voluntad de determinadas potencias sociales, sigan sobre la ruta de la técnica industrial, una misma dirección, y aunque obren como actores ciegos de la historia, sirviendo de consuno a los mismos fines inmediatos.

El obrero mira con aversión la máquina, que debiendo ahorrarle esfuerzos y fatigas, se alza frente a él como un terrible competidor de hierro y lo desaloja de la fábrica.

La máquina se abre plaza en el ordenamiento social moderno acelerando el proceso de concentración de la riqueza y siendo punto de partida de nuevas fases de ese proceso. Entretanto, la masa obrera, la multitud de trabajadores de carne y hueso, sufre en carne propia los efectos de esa revolución industrial a la que sin embargo contribuye como factor integrante de esa corriente de transformaciones profundas constituida por las potencias creadoras de todo bien material y de todo valor cotizante.

Y sucede que si las fuerzas mecánicas de la producción son motores indirectos de una transformación jurídica necesaria a los destinos históricos de una clase tal como el capitalismo, que requería sustituir la urdimbre de los privilegios y trabas medievales por una absoluta libertad de movimiento y de explotación, las fuerzas humanas de la producción y del trabajo son a su vez factores de libertades políticas y de estatutos cívicos, cada día más indispensables para reaccionar contra la opresión terrible de las cosas materiales —dones de la civilización— bajo cuyo peso o por cuyo intermedio la clase poseedora abruma a los trabajadores y se sirve de ellos.

Y es así como el espíritu se yergue en su propia defensa ante el despotismo de la materia.

EL HOMBRE Y LA HISTORIA

Los elementos de producción, y las relaciones productivas —expresiones jurídicas en el campo económico— pertenecen al número de los intermediarios entre el espíritu humano y las formas de la sociedad en sus diversos planos —el económico, el jurídico, el político, el religioso—; intermediarios cuya existencia, según Bouglé, el materialismo histórico realza, descubriendo su importancia activa y demostrando que algunos de ellos asumen un papel decisivo, como timones del movimiento histórico. El modo de producción, con sus típicas relaciones de propiedad, es un timón "económico" por su contenido, pero jurídico en cuanto forma o expresión de correspondencia

entre los hombres, en cuanto relación social que implica derechos y obligaciones para unos y otros. Ese timón, por otra parte, no se mueve sólo y automáticamente. Está, naturalmente, en las manos del hombre; y es el hombre integral, con sus necesidades, sus intereses, sus pasiones, sus aspiraciones, sus ideas e ideales, quien dirige la nave de la historia.

El hombre hace la historia, por más que cada hombre en particular pueda ser juguete de las circunstancias o instrumento ciego o víctima de fuerzas sociales o históricas superiores a él. La historia es una indefinida experiencia humana. Es siempre una aventura del hombre.

“La historia nada hace, ella no posee ningún enorme poder —dice Marx—, ella no interviene en ninguna lucha. Más bien es el hombre, el hombre efectivo y viviente el que ha hecho todo, quien posee y quien combate; la historia no es una cosa cualquiera que se sirve del hombre como medio para conseguir sus propios fines —como si fuese una persona existente de por sí— sino que ella no es nada más que la actividad del hombre que persigue sus fines”. (C. MARX, *Sagrada Familia*.)

Y en cuanto a la dependencia del hombre a las circunstancias “no es otra cosa en el fondo —como observa un comentarista de Marx aludiendo a sus notas sobre Feuerbach— que la dependencia del hombre respecto a sí mismo, respecto a los productos de su propio espíritu, es decir, respecto de este mismo espíritu” (ARTURO LABRIOLA, *Marx nell'Economia*, etc.).

Engels escribía cierta vez: “No hay, pues, como alguien llega a imaginar, una acción automática de las condiciones económicas. Los hombres hacen por sí mismos la historia; pero en un ambiente dado que la condiciona” . . . Y otra vez se indignaba contra la “extravagante” afirmación del metafísico Duhring, de que para Marx “la historia se cumple casi automáticamente, sin la obra de los hombres (que la hacen), y de que estos hombres son movidos por las condiciones económicas (que son obra pura de los hombres) como las piezas del ajedrez”. Y otra vez más, aún, afirmaba: “Los hombres hacen su historia; cualquiera que sea el carácter de ésta, persiguiendo sus

fines particulares conscientes: la resultante de estas innumerables voluntades actuando en distintos sentidos y su múltiple influencia sobre el mundo exterior constituyen precisamente la historia” (F. ENGELS, *Luis Feuerbach y el fin de la Filosofía Clásica*).

Marx ha localizado bien al hombre en su nota 3 sobre Feuerbach (“los hombres son quienes cambian las circunstancias . . . y el mismo educador debe ser educado”) frente a las circunstancias en medio a las cuales se halla y cuya influencia recibe en su función de modificarlas hasta el punto de aparecer como un creador del ambiente social e histórico, por más que éste se refleje en su cerebro y en su sensibilidad.

En “El Capital” reitera más explícitamente el concepto:

“...el hombre se enfrenta como un poder natural con la materia de la naturaleza. Pone en acción las fuerzas naturales que forman su corporeidad, los brazos y las piernas, la cabeza y la mano, para de ese modo asimilarse bajo una forma útil para su propia vida las materias que la naturaleza le brinda. Y a la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, transforma su propia naturaleza”. (*El Capital*, tomo I.)

¿Es un creador mecánico de esas transformaciones? Es forjador, sin duda, de un medio artificial en que reacciona sobre la misma naturaleza, y aún sobre la suya propia, gracias a sus facultades, intelectuales, a su capacidad específica de animal racional, a su espíritu. Es el único animal que, como dice Kautski, se muestra capaz de producir medios de producción. El *toolmaking* animal de Franklin. “El medio donde viven y mueren las sociedades es, pues, un medio humano tanto o más que un medio natural” (C. BOUGLE, *Materialisme et sociologie*). Son esos medios de producción los que variando “cambian” no solamente la faz de la tierra, sino el alma de las sociedades. Transformando las cosas por la industria el hombre no solamente verifica sus hipótesis; él transforma hasta sus sueños. Así el medio de producción pasa al primer plano y marca todo con su impronta” (Idem). Esa capacidad en ejercicio impulsa la historia y da origen a

fenómenos morales y a formas de pensamiento colectivo. El materialismo metafísico concebía las cosas bajo la forma del objeto, y no con el tipo de la acción, y Marx se asombraba de que se hubiese abandonado al idealismo el culto de las fuerzas activas². El veía en los descubrimientos e invenciones formas de la acción mediante la cual “el hombre penetra en las cosas y el espíritu se comunica con el mundo” ya que el pensamiento profundo de su doctrina es, como afirma Andler, “la solidaridad de la teoría con la práctica”. “Que se trate de hallazgos de buscadores aislados —dice Bugle—, o de conjuntos metódicos de la ciencia, son pues las más altas iniciativas del espíritu las que desencadenan el movimiento de la historia”. Y añade: “Marx está lejos de desconocer este papel del pensamiento humano. ¿No es él, acaso, quien advierte que el peor arquitecto se distingue por la idea que planea delante de sus ojos, de la hormiga más diestra?”

“La inteligencía crea conscientemente el útil —agrega aún— pero cuando se encaran los contragolpes de su creación, es permitido decir que ella no sabía lo que hacía. El material de la sociedad, una vez construido, reacciona por sí mismo, como mecánicamente, sobre la sociedad a través de la sociedad, sobre el espíritu. Así que por un retorno imprevisto, el modificador será modificado; y el creador creado. La invención, el descubrimiento, son los testimonios deslumbrantes de la libertad humana: está escrito, por tanto, que el hombre quedará prisionero de su lejana consecuencia. La tecnología toda entera ilustra el tema de Goethe: el aprendiz de brujo

² “El defecto capital de todo el materialismo hasta aquí —comprendido en él el de Feuerbach— es que no concibe las cosas, la realidad del mundo sensible sino bajo la forma del *objeto* o de la *percepción* y no como *actualidad humana material*, como *práctica*, no subjetivamente. De esto resulta que es el idealismo quien, en oposición al materialismo, ha desarrollado el lado activo pero solamente de manera abstracta, puesto que naturalmente el idealismo no conoce la actividad real, material, como tal. Feuerbach quiere objetos perceptibles, realmente distintos de los objetos del pensamiento; pero no concibe la actividad humana por sí misma como actividad objetiva...” (C. MARX, 1ª nota sobre Feuerbach.)

desencadena potencias mágicas de las cuales no es más el dueño” (C. Bougle, obra cit.).

No es ése sin embargo, un inevitable destino de la humanidad para la concepción materialista de la historia, sino “en el estado de necesidad” y mientras, al igual del aprendiz de brujo, los hombres ignoren el secreto rector de las fuerzas que acumulan y desencadenan, o no han aprendido a controlarlo.

Es también Engels quien dice: “Las fuerzas activas en la sociedad actúan absolutamente como las naturales, ciegas, violentas y destructoras, mientras no las conocemos... De modo especial las fuerzas productivas... mientras nos neguemos a entender su naturaleza y su carácter operan fuera de nosotros contra nuestra voluntad y terminan por dominarnos. Pero una vez que se ha comprendido su naturaleza es fácil transformarlas de tiranos demoníacos en siervos voluntariosos” (*Antiduhring*).

Por lo demás, el influjo de la acción directa de las cosas —escribíamos hace algunos años— sobre el espíritu del hombre en cuanto entendimiento y sensibilidad moral, es más un tema de psicología que de exégesis histórica. Aun así pertenece todavía a las preocupaciones del sociólogo y del historiador el problema del camino por los cuales ese influjo llega a la vida social. Si bastase una explicación de sociología psicológica, o de psicología social, todo se reduciría a que el hombre impresionado o presionado psíquicamente por las cosas, obraría en consecuencia y plasmaría la historia a su imagen y semejanza, que a su vez serían, en cierto sentido, imagen y semejanza de las cosas que actuaron sobre él.

La explicación no abarca el trazado de las vías que conducen de esos puntos de partida, cosas u hombres, a la determinación y construcción de los fenómenos colectivos y las formas sociales.

Tampoco explica los cambios en uno u otro sentido o sea las evasiones, que trazan la línea del progreso o del retroceso, de ese círculo activo formado por las cosas que influyen sobre los hombres y los hombres que crean y modifican las cosas.

Las del dominio económico, que está en la base de la sociedad, el instrumento, el útil, el hallazgo, el descubrimiento de nuevas rutas económicas o geográficas, de nuevos procedimientos de trabajo y producción —agentes primarios— no obran sobre el espíritu humano sino por intermedio de agentes secundarios cuya acción es real e inmediatamente decisiva en la orientación de la historia.

El materialismo histórico ha venido a poner en claro, por un lado, la relación de esos agentes secundarios con las cosas de la vida económica, y por otro lado, su relación con la vida social del hombre. Antes de él se consideraba: o que el espíritu creaba, como un factor autónomo, en uso del más perfecto libre arbitrio, las formas sociales de la superestructura, el derecho, la moral, la política; o que “las circunstancias y la educación” lo forjaban como deidades excluyentes de su iniciativa, “olvidando que son los hombres quienes cambian las circunstancias y el educador debe ser educado” (Marx)³.

* Según Ortega y Gasset —en cita que hace Fernando de los Ríos (*El Sentido Humanista del Socialismo*)— fué un error buscar la causa de los hechos históricos, que son en realidad hechos biológicos (tesis de Juan B. Justo en *Teoría y Práctica de la Historia*). “En rigor, la única causa que actúa en la vida de un hombre, de un pueblo, de una época, es ese hombre, ese pueblo, esa época” (*El Espectador*). La explicación es sin duda muy simple; equivale a decir que la vida humana es fruto de sí misma. Y esto el materialismo histórico no lo niega.

En cuanto a la cita de Marx, es ella una frase de la III tesis sobre Feuerbach, cuyo texto íntegro es el siguiente:

“La doctrina materialista según la cual los hombres son los productos de las circunstancias y de la educación distinta, olvida que son precisamente los hombres quienes cambian las circunstancias y que el mismo educador debe ser educado. No llega a dividir en dos partes a la sociedad, de la que una se eleva por encima de la otra”.

Esta tesis demuestra que en el concepto materialista de Marx las fuerzas espirituales del hombre, en cuya virtud éste “cambia las circunstancias”, adquieren una importancia capital. El problema se reduce ahora a saber si esas fuerzas espirituales vienen o no determinadas por las relaciones económicas colectivas. El determinismo económico resuelve el punto afirmativamente. Pero no excluye, como se ve, la intervención del juego del espíritu —como voluntad, inteligencia y conciencia—, en el proceso his-

La sociología introdujo un elemento que socializa el fenómeno de la evolución histórica: el espíritu colectivo, una emanación social que se sustituye al espíritu del individuo aislado y que sería la verdadera resultancia, el *abstractum* del influjo múltiple y plural de las cosas y de los hechos sobre los individuos agrupados. Pero espíritu individual o espíritu social, siempre quedaría por saber cómo las cosas y los hechos influyen sobre él y cuáles serían las cosas y los hechos capaces de moverlo o inducirlo. También pudo creerse que ese espíritu colectivo, una vez creado, craba las formas sociales sin más ley que la de una lógica racional abstracta, ajena a todo otro agente que no fuese la libre y autónoma inspiración de ese espíritu⁴.

tórico. También demuestra que la noción de la lucha de clases es esencial a la concepción materialista de la historia en el sentido marxista. Según Hilferdin la frase “la emancipación de los trabajadores ha de ser obra de los trabajadores mismos” demuestra por sí sola el papel reservado por Marx a la voluntad humana en aquél proceso. J. Plejanov afirma que:

“La tarea del materialismo histórico tal como Marx lo concebía, consistía en explicar de qué manera el medio puede ser modificado por los hombres, productos de ese medio”.

Y en otra parte dice:

“...el idealismo no ha impedido a Hegel reconocer la acción de la economía como la de una causa que “se ha hecho efectiva por intermedio del desarrollo del espíritu”. Asimismo el materialismo no ha impedido a Marx reconocer en la historia la acción del espíritu como la de una fuerza cuya dirección está determinada en cada época por el desarrollo de la economía”. (*Las Cuestiones Fundamentales del Marxismo*.)

⁴ “¿El pensamiento humano es soberano? Antes de responder sí o no, necesitamos, en primer lugar, investigar qué es el pensamiento humano. ¿Es el pensamiento de un solo hombre? No, ciertamente. Pero tampoco existe sino como pensamiento aislado de muchos millones de hombres, pasados, presentes y futuros. Y bien; cuando digo que este pensamiento de todos los hombres, incluso los hombres del porvenir, cuya síntesis hago en mi inteligencia; cuando digo, pues, que este pensamiento es soberano, capaz de conocer el mundo, por poco que la humanidad subsista bastante tiempo y que no se produzca, ni en los órganos, ni en los objetos del conocimiento, modificación susceptible de limitarla, digo algo bastante vulgar y aún bastante inútil. Porque el máspreciado resultado de esta idea será hacernos sumamente descon-

"LOS INTERMEDIARIOS"

El materialismo económico —ya lo hemos visto— saca a luz la función de los intermediarios entre ese espíritu y las formas de la necesidad en sus diversos planos. El material social, el instrumento o la técnica no influye sobre el espíritu humano en general, sino mediante hechos supervivientes más o menos directamente impuestos por ella, que no son cosas en el sentido físico de la palabra, sino en un sentido que diríamos sociológico. Son en efecto, hábitos de vida, costumbres, ordenamientos de la existencia, que se expresan por la posición de los individuos en la sociedad, por sus relaciones jurídicas, por sus normas morales, por sus leyes.

Entre esas expresiones sociales, surgen en determinadas circunstancias y a cierta altura del desenvolvimiento de los agregados humanos, las clases, como productos del modo de producción y de cambio y efectos de la división del trabajo.

La aparición de ellas señala toda una etapa del desarrollo social, porque es a través de ellas que el espíritu, consciente de sus fines sociales, o con el instinto de esos fines, actúa sobre la historia. Cuando el espíritu, que se materializa en el instrumento de producción o en el hallazgo técnico, llega, a través de las repercusiones de su creación material, a influir sobre la historia, lo hace por lo general sin proponérselo y hasta ignorando de antemano la dirección y los efectos últimos de esas repercusiones. Pero cuando su influencia se ejerce a través de la clase, empieza a ejercerse en un sentido de orientación histórica, con un afán de previsión, con una voluntad dirigida hacia fines sociales deseados. Y la clase resulta así un intermediario decisivo, el más poderoso, el

fiados respecto a nuestro conocimiento actual, pues es infinitamente probable que estemos aún poco lejos de los comienzos de la historia de la humanidad y que las generaciones que nos corrijan serán más numerosas que cuantas tenemos la ocasión de corregir sus conocimientos (no sin gran desdén por nuestra parte)". (F. ENCELS, *Anti-Duhring*.)

que domina a todos los demás y los forja y moldea bajo su presión. Ella dicta o ataca el derecho, las instituciones, la ley, las opiniones gobernantes, los principios rectores del conjunto. Producto de un modo de producción y de cambio, actúa en torno de él y en su órbita, ya sea para defenderlo aprovechándolo en cumplimiento de su destino histórico, ya sea para sufrirlo sosteniéndolo, ya sea para combatirlo preanunciando un nuevo medio de producción reclamado por la evolución de las fuerzas productoras.

El hombre influye, aunque no se lo proponga, sobre la evolución social como productor de medios de trabajo y como productor de hombres. El factor demográfico es importantísimo en la determinación y posibilidad de nuevas formas de producción⁵.

Pero el hombre promueve intencionalmente el progreso técnico y no siempre ignora ni deja de prever los efectos sociales de su aporte a la evolución industrial y económica. Si no alcanza a preverlos el propio inventor, no es difícil que algún contemporáneo suyo más dado a especulaciones de otra índole, los advierta. A menudo, las empresas que en el mundo capitalista se encargan de explotar los hallazgos técnicos o científicos, estudian los efectos jurídicos y sociales de ese nuevo elemento más o menos eficiente y activo de transformaciones o modificaciones a corto plazo o a plazo dilatado. ¿Hasta dónde puede llegar esa previsión? ¿Es ella capaz, por lo general, de alcanzar el último extremo, la postrera y más alejada onda de la repercusión producida?

En la complejidad creciente de la vida de las sociedades desarrolladas, si bien es verdad que los hombres persiguen conscientemente determinados fines (Engels)

⁵ "Ese trabajo intencional, que en sus variadísimas formas y aplicaciones adapta el ambiente físico-biológico a nuestras necesidades, es lo que llamamos técnica.

"El punto de partida es el aumento de la población, motor inicial puramente biológica idealizado por Zola en su *Fecundidad*. Bajo ese impulso, el hombre crea un mundo nuevo, producto de su arte, y hace así la Historia". (JUAN B. JUSTO, *Teoría y Práctica de la Historia*.)

como estos fines divergen, sus tendencias a cada paso se neutralizan. "Lo que cada uno quiere es contrariado por cada uno de los otros, y lo que ocurre es algo que nadie ha querido" (ENGELS, *Luis Feuerbach y el fin de la filosofía clásica* y *Carta a Couard Schmidt*)⁶.

De ahí que sea muy difícil, y si se quiere imposible, prever el efecto lejano de cada acción humana. Pero el materialismo histórico no puede presentarse como una teoría que condena al hombre a sufrir ciegamente los efectos de sus actos o a soportar una historia que se deriva de un conjunto de consecuencias imprevistas de sus propias acciones.

⁶ En esa carta, que ya hemos transcripto en parte, Engels dice textualmente: "...innumerables fuerzas que se cruzan sin cesar; un grupo infinito de paralelogramos de fuerzas que engendran una resultante (el acontecimiento histórico) la cual a su vez pueda ser considerada como una entidad inconstante y sin voluntad. Puesto que lo que cada una de esas fuerzas quiere es impedido por todas las otras, y la resultante de sus acciones continuadas es una cosa que ninguna de ellas ha querido".

LA CONCIENCIA EN ACCIÓN

En esa teoría encontramos un elemento que alumbra el camino: la conciencia de clase.

Ya hemos visto al hombre modesto y oscuro —decimos en los citados *Ensayos*— al pacífico héroe del trabajo manual y del laboratorio industrial o científico desempeñando su papel, a veces decisivo, en el juego de los factores que orientan o empujan a la humanidad. Lo hemos visto como partícula de las grandes masas laboriosas —un aspecto, el aspecto humano de las fuerzas productoras— hacerse sentir en el mecanismo de las relaciones económicas y en el volante de la producción. Ahora lo vamos a ver asumir una intervención más directa, por lo general, al tomar parte en la lucha de clases.

En ésta el espíritu del hombre se vuelve factor determinante a su vez, a través de la multitud, de la masa. El hombre es para Marx, como hemos visto, el elemento activo del proceso histórico, pero éste hombre no es el individuo abstracto, aisladamente concebido, el átomo, que según dice Mondolfo es por sí mismo lo que es, independientemente de todas las relaciones extrañas. Mientras el individuo, agrega ese autor, permanezca abandonado a sí mismo es incapaz de praxis histórica; ésta sólo se debe a la acción de grupos y clases. (Obra citada, página 175 y 176).

El hombre adquiere en la mesa y sobre todo en el conjunto de la clase, el volumen social eficiente para agitar las aguas de la historia e impulsar la nave de la existencia colectiva persiguiendo fines históricos. Así lo afirma Marx en un pasaje muy citado de su "Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel":

"...la teoría se cambia también en fuerza material desde el momento en que penetra en las masas".

¿Qué mueve a la clase en sus acciones propias fundamentales? Su conciencia, si ésta se ha formado. Si no se ha formado aún, la noción confusa e instintiva de su interés. La conciencia colectiva de clase orienta su acción en el sentido de un interés histórico, que no puede confundirse, aunque coincida, con las aspiraciones individuales interesadas y que puede incluir aspiraciones generales e ideales, comunes a clases distintas o a hombres pertenecientes a las diversas clases.

Nadie niega la existencia de sentimientos humanos, que por encima o por debajo de los intereses de grupo social, unen a los hombres en obras comunes e instituciones capaces de ejercer alguna influencia, a veces notable, sobre la evolución histórica de un pueblo.

Cuando la conciencia colectiva de clase no existe todavía, ésta se mueve en los moldes que otras clases han forjado, y acepta las ideas correspondientes o, cuando más, se agita por el estímulo de lo que directamente afecta al interés de sus componentes, sin ver más allá. Lo que ocurría cuando los obreros reaccionaban violentamente contra las máquinas porque aún “no habían aprendido a llevar sus ataques, no al medio material de producción, sino a su forma de explotación social”, según Marx. El mismo Marx ha expresado insistentemente que una clase adquiere realidad cuando forma conciencia de la oposición de sus fines con los de las otras. El verdadero interés de clases —ya lo hemos dicho— no es nunca un móvil pequeño, aunque pueda ser cruel e inhumano. Tras él está la suerte, no de un individuo, sino de todo un sector social, y esto basta a concederle jerarquía de fuerza histórica que no siempre admite ser enjuiciada con la moral de los actos individuales. Los patriotas no se avergüenzan de invocar el interés de su patria, aunque sólo hablen de interés conómico y pecuniario. Tratándose de la clase (la patria, para ciertos patriotas, sólo esconde o disfraza a la clase dominante), en lo que llamamos su interés pueden haber miras y solicitudes de alta condición espiritual. El interés de emanciparse es, en una clase oprimida, móvil de dignidad y reparación que me-

rece respeto. El interés de cumplir una misión histórica, reclama la denominación de “ideal”. Y hasta cuando sólo puede verse en ese interés el aspecto económico, estamos frente a un designio que salta, por encima de las conveniencias personales, hacia un plano de preocupaciones vinculadas a la suerte colectiva y a las inquietudes de la historia, lo cual logra comunicarle un decoro espiritual de idea-fuerza.

Ese interés no excluye, en cuanto móvil colectivo, la intervención, a veces decisiva, del ideal puro, desinteresado en el proceso histórico. ¿No tuvo acaso un alto sentido ideal la Revolución de Mayo, pese a que ella respondió, en gran parte por lo menos, al interés vital de romper los grillos del monopolio económico que impedían la expansión de la vida social de estos pueblos y su progreso material y moral? ¿Debemos ocultar esa reivindicación básica porque directamente se refiere a lo económico? ¿Sería más hermoso poder decir que la Revolución se hizo no por la libertad económica, sino por la libertad política o por la libertad de conciencia?

La independencia política y la de conciencia tienen sin duda un valor propio y son de por sí preciosas para la suerte de los pueblos, ya que sin ellas les están cerrados los caminos de altas conquistas sociales y espirituales. Pero la lucha por esas libertades se desenvuelve supeditada a circunstancias económicas, y en el caso de la Revolución americana, la emancipación económica traía, a corto plazo, la política, mientras que la política no se concebía sino como una ruptura sobre todo de las imposiciones monopolistas de la metrópoli; que era el signo material más gravoso de su dominación.

Disgusta a muchos el punto de vista que no reconoce en los ideales políticos y jurídicos sino formas espirituales que el interés de clase ha ido tomando a través de los choques con que se afirma y se abre paso. Pero la ascendencia económica de esos móviles humanos no debe confundirse con su índole propia, ni ella es más desagradable que cualquiera de las que se atribuya a toda idea, a todo impulso, a todo chispazo del cerebro o del alma

humana, no siendo la ascendencia divina de una inspiración desprendida de lo alto.

El concepto que el hombre llega a formarse de lo justo y lo injusto, de lo bueno y lo malo, de lo moral y lo inmoral, tiene sus raíces en la vida con los diversos elementos físicos y materiales que la integran, pues no basta remitirlas al pensamiento, ya que las formas y expresiones de éste no nacen de sí mismas, y el pensamiento no es sino una función cerebral que debe a su vez remitirse al órgano, el cual obedece a las leyes fisiológicas. Cuando comprobamos que el pensamiento social se plasma, en su origen, en la forma de los elementos productores y del aparato económico consiguiente, no nos emplazamos en un plano más materialista que quienes lo hacen surgir de las relaciones del cerebro o del espíritu con la realidad antropológica, natural e histórica. No es más idealista admitir en el hombre conceptos heredados e ideas instintivas (el determinismo económico no los niega) que adjudicarle la virtud de forjar sus ideas con su acción por la estructura económica y por la economía, que son un hecho complejo emanado de la inteligencia y de la voluntad del hombre.

¿Y hay contradicción (hemos preguntado en nuestro Ensayo "Los fines ideales en la concepción materialista de la historia") entre negar por una parte el finalismo idealista de las acciones que abren el cauce de los acontecimientos en la capa geológica de la economía y de la técnica; y proclamar, por otra parte, la eficacia decisiva para la suerte humana de una acción consciente de clases? Y hemos respondido: No la hay, en cuanto se advierte que este hecho social, la conciencia de clase, no puede haber caído del cielo, sino que en su génesis aparece relacionada con otros hechos a que no son ajenas aquellas acciones del plano económico; y que el finalismo trascendente de los actos de esa conciencia no rompe con el concepto de la evolución determinada "en la base", en último término empezando de arriba, por el modo de producción y de cambio.

Este es un dato sobre el cual debe apoyarse esa con-

ciencia para no negarse a sí misma, y con ese apoyo ella puede saber hasta dónde le es dado influir sobre el curso de los sucesos y cuáles son los centros determinantes que debe tocar para ejercer esa influencia en su grado más eficiente y en su alcance más profundo.

Marx, como hemos visto, se ha esforzado en demostrar que la evolución de la sociedad capitalista conduce por el juego de esa dialéctica de la historia que coloca la antítesis en el corazón de la tesis para arribar a la negación, a una forma de sociedad en que no habrá clases de origen económico.

La clase obrera es la llamada a desempeñar el papel de agente de esa transformación. Su conciencia es necesaria, es indispensable al efecto de que ese destino se cumpla. Alguna vez se ha querido señalar una contradicción entre el concepto de una evolución necesaria, "fatal", y el llamamiento a una acción de clase para un fin que también advendría sin ésta. Pero el materialismo histórico no es una expresión del fatalismo. Su filosofía fundamental define al hombre como "un organismo dirigido por sí mismo; un mecanismo fisiológico que sabe lo que está haciendo". Cree en la ley de la causalidad en su forma más completa. Cree en la eficacia de la acción humana consciente para crear y modificar las causas y los cauces de la vida social y de la historia. Se aparta del simple materialismo mecánico y contemplativo en que como para el idealismo —según lo advierte Marx en sus notas sobre Feuerbach— la mente para él no se limita a reflejar el universo, sino que participa en él activamente. Se apoya en la conciencia creadora. Porque comprueba que aunque en todo momento de su desarrollo la conciencia del hombre, que es asimismo una función de la sociedad, se desenvuelve en la órbita y dentro de los límites de las formas sociales, pugna siempre por rebasar esos límites y promover nuevas formas. Sabe que la lucha de clases y la acción consciente de la clase oprimida es una causa de esa evolución hacia la sociedad socialista. La "antítesis" que trae consigo el régimen capitalista, ese elemento de su desintegración que ha nacido con

él, no es otro que el producto vivo y racional del medio de producción y de cambio: el proletariado moderno. La acción de éste constituye una condición para que la desintegración o la muerte del capitalismo se opere, se acelere o se retarde. Un proletariado inoperante, inconsciente sigue siendo igual a los instrumentos materiales de producción que la clase poseedora emplea. Recién cuando el proletariado adquiere el sentido de su interés —que se ha de ir ampliando hasta transformarse en alta conciencia colectiva— recién entonces empieza a poner en las fuerzas productivas la levadura de voluntad humana que las erige en factores morales de cambios históricos. “El Marxismo —dice Bujarin— no niega la voluntad: la explica” (*Manual de Sociología Marxista*).

Puede parecer contradictorio la base científico-experimental (de comprobación y observación histórica) del criterio sociológico marxista con la base abstractamente filosófica del método dialéctico. Una y otra base se apoyan en planos distintos y sobre ellas, que parecen repetirse, ¿cómo habría de poder construirse un sistema sólido de interpretación de la historia y de orientación para realizarla?

Pero una filosofía materialista debe ser, forzosamente, una filosofía científica, es decir experimental y experimentable. Cabe, por tanto, adherirla a un método de investigación y a un criterio lógico de desarrollo.

Ella parte de la materia y va a la materia. Ve en ésta la sustancia y la esencia eterna del mundo; el origen de todos los fenómenos de la vida del Cosmos y del hombre. La concibe como una realidad exterior, objetiva, que el hombre puede penetrar con su razón y someter a las experiencias de sus laboratorios. La materia lo explica todo. En sus virtudes conocidas u ocultas se encierra el secreto de todos los misterios que aun la ciencia no ha podido disipar.

La ciencia, por su parte, necesita de una filosofía como el viajero necesita una brújula para orientarse. El empirismo científico se esteriliza o se reduce a una experimentación para aplicaciones prácticas de corto alcance, si no

va acompañada de un concepto general sobre la misión de la ciencia en sus relaciones con los destinos humanos. Y como la acción del sabio no es un simple practicismo de oficio manual que se desenvuelve en los laboratorios sin más elementos que las nociones de su especialización científica y las sustancias y materiales manejados por él, sino también un aventurarse de la mente en los campos de la imaginación y del raciocinio; un método lógico y una filosofía general de la vida y sus leyes le son convenientes para no extraviarse en el camino y no extenuarse en tanteos inútiles.

De ahí la relación que espontáneamente surge entre una concepción materialista de la historia y las ciencias naturales, en la que por ser materialista se apoya y se nutre. Y la relación que a su vez lógicamente se descubre entre estas ciencias y el materialismo dialéctico en cuanto puede ser éste un método para pensar “científicamente”. Es útil dicho método a la ciencia a condición de servirla y no de intentar servirse de ella.

Marx y Engels han, pues, unido la filosofía a la ciencia, o viceversa, en vez de separarlas como Hegel¹, y de procurar absorber éstas por aquélla.

“Las ciencias naturales han desplegado una actividad enorme y se han apropiado de un material siempre creciente. La filosofía las ha quedado, sin embargo, tan apartada como ellas mismas quedan apartadas de la filosofía... Los historiadores mismos no se refieren a las ciencias naturales sino de pasada, considerándolas un momento de la cultura... Pero de manera más práctica las ciencias naturales han intervenido por medio de la industria en la vida y la han transformado y han preparado la emancipación humana, aunque le tocara preparar de inmediato la deshumanización”. (MARX, *Economía Política y Filosofía*.)

La dialéctica materialista, lejos de pretender imponerle a la ciencia, como quiso imponerle Hegel, explicaciones irracionales (“el imán es la representación del silogismo”) se ofrece como báculo o andador lógico del

¹ Recuérdese que Hegel excluía la ciencia de sus tríadas dialécticas, porque despreciaba la ciencia. Opinaba que su papel era subalterno.

pensamiento científico, sobre todo en lo social, sin erigirse en dictadora de los resultados de la experimentación.

Se le ha reprochado a Marx el uso de ese andador, que según Bertrand Russell expone a encontronazos con las comprobaciones de la historia, porque el mundo no marcha de acuerdo con la lógica. Pero la vida marcha sin duda bajo el imperio de la ley científica de la evolución. Y como Marx ha remitido las ideas a la verificación de la experimentación, su concepción dialéctica desemboca en una comprobación científica, experimental. La evolución es un hecho que la ciencia demuestra. Basándose en ella se puede concebir la historia como un proceso de antagonismos por un lado y de solidaridades y cooperación por el otro. Y se puede, ciertamente, describir ese proceso como un avance interrumpido por retrocesos temporales, o mejor aún, como una espiral según la idea de Buda y de Goethe, en la que se cumple lo que se ha llamado en sociología la ley de "la regresión aparente".

De ese modo resulta exacto el pensamiento de Anatole France: "La humanidad, lenta pero seguramente, realiza los sueños de los sabios". Lo que coincide con esa visión marxista de un desarrollo histórico tendido siempre, a lo largo y en el fondo, hacia formas superiores de vida.

Por otra parte es necesario no incurrir en ciertas exageraciones ya sea para exaltar ya sea para refutar las ideas de Marx. Es él mismo quien nos ha puesto en guardia. Así, por ejemplo, cuando en el capítulo de "El Capital" en que trata de la "acumulación primitiva" (y que reseñaremos más adelante) no traza "sino un esbozo, según sus propias palabras, de la génesis del capitalismo en la Europa occidental", hay quienes transforman ese cuadro "en una teoría histórico-filosófica de la marcha general, fatalmente impuesta a todos los pueblos, sean cuales fueren las circunstancias históricas en que se hallan". "Es hacerme, al mismo tiempo, demasiado honor y demasiada ofensa", exclama (MARX, *Carta al escritor ruso Mikailowski*).

En su concepto, las evoluciones históricas deben es-

tudiarse aparte, comparándolas en seguida, si se quiere encontrar la llave de los fenómenos sociales. Jamás se llegará a ese resultado con el "*passé-par tout* de una teoría histórico-filosófica cuya virtud suprema consiste en ser supra-histórica" (ÍDEM).

Su teoría no es, en efecto, supra-histórica, ni infra-histórica, sino histórica. Son factores "históricos" y no providenciales ni biológicos inconscientes, los que hacen la historia. Sus resortes están dentro de ella. Los sobrenaturales no le alcanzan porque están fuera de la naturaleza. Los puramente biológicos son los resortes de la prehistoria, pero no de la historia propiamente dicha. De toda ella dijo Marx que "no era sino una transformación continua de la naturaleza humana" (*Miseria de la Filosofía*, pág. 138). Su móvil, su motor y su asunto es el hombre. Ella es, dijeron Marx y Engels en *La Sagrada Familia*, la actividad del hombre que persigue sus fines. Y Marx asevera muchos años después: "Como dice Vico, la historia del hombre se distingue de la historia de la naturaleza en que nosotros hemos hecho aquella y no ésta" (*El Capital*).

Cuando se trata del universo social —hemos escrito hace años a propósito del materialismo histórico— "al principio era el hombre". Con su espíritu, naturalmente. "Porque el hombre, agregábamos, sin el espíritu no es nada".

Ahora bien: ese concebir la historia como un producto mediato de las necesidades del hombre e inmediato de los medios que éste arbitra para satisfacerlas, dentro de los límites o canalizaciones que la naturaleza le impone, y contra las cuales el hombre, si es necesario, lucha y a menudo las vence² da por ello importancia innegable

² La naturaleza que limita o canaliza al hombre no es sólo la exterior al hombre sino su propia naturaleza. Él entabla con la primera una lucha que puede conducir a modificar su naturaleza humana. Y por medio de las construcciones de su espíritu y de las realizaciones históricas, se modifica, poco a poco, la naturaleza del hombre. En la masa de un pueblo esos cambios se advierten con más facilidad que en cada individualidad aislada. Un pueblo pacífico puede transformarse en guerrero, y uno gue-

al espíritu como inteligencia y como voluntad. Importancia que aumenta en la función asignada a la clase social como elemento de una lucha que forma el contenido de la historia y su impulso orientador.

Y no es ya —claro está— el *espíritu universal* hegeliano el que actúa, pero a través de esa actuación del espíritu del hombre en el campo histórico, esa concepción permanece vuelta hacia una forma de idealismo racional en una conciliación de los contrarios, o sea en una transacción o combinación del idealismo racionalista con el materialismo racional.

Podría parecer que Marx ha padecido una especie de percañe intelectual al creer emanciparse del idealismo, o mejor del racionalismo idealista, con sólo dar vuelta la dialéctica de Hegel, para luego darse cuenta de que si se pone en lugar del concepto o de la idea la realidad que ésta expresa, se incurre en una separación de la idea y de la realidad que es útil a las ciencias físicas y naturales en el estudio de la naturaleza, pero que en el campo de la historia humana resulta artificial. Porque poco hay en la historia del hombre que no sea realizado por el hombre; y el hombre no realiza nada sino de acuerdo con una idea, aunque ésta responda a sus necesidades o impulsos biológicos más elementales. “De la misma manera que la sociedad produce al hombre el hombre produce a la sociedad (MARX, *Economía Política y Filosofía*).

Por eso Marx mientras hace pie en el materialismo, dando a la dialéctica como contenido la realidad objetiva, queda vuelto con la filosofía de la *praxis* (de la actividad creadora y verificadora de la exactitud o racionalidad de la idea) hacia el “idealismo” de la voluntad que recibe el reflejo de la materia, pero que a su vez la modifica y moldea.

La dialéctica de los tiempos de Sócrates y Platón no fué más que un artilugio lógico que nada tuvo que ver con el progreso de las ciencias naturales. Frente al mérito en pacífico, bajo la presión de los elementos de su vida colectiva y de su historia social, económica, política, cultural.

todo experimental de Bacon, al principio de la causalidad en su forma más amplia y al evolucionismo científico, la dialéctica hegeliana es un intento filosófico para someter toda la ciencia a la filosofía, poniendo el Espíritu —la Idea— en el centro del mundo físico y moral. Contra ese intento reacciona Marx poniendo la realidad concreta donde Hegel pone el Espíritu universal y la Idea objetiva. Pero entre las realidades extrañas al hombre se puede subordinar en absoluto el espíritu humano, después de haber prescindido del “espíritu universal”. No así en el mundo de las realidades históricas. Por eso Marx sustituyó en el centro de la historia el simple espíritu-idea (reflexión) por el espíritu-voluntad (acción), que no puede ser sino idea asimismo. La razón retorna de ese modo, en su sistema, al trono de dónde la teoría jurídica histórica creyó desalojarla. Pero así se mantiene en pie, aunque con nuevo ropaje y otra figura, el principio del racionalismo idealista (la razón que de ese modo reaparece no es una omnímoda diosa Razón, sin raíces en la tierra, sino una artífice humana, que los elementos físicos y materiales, no todos obra del hombre, limitan y hasta cierto punto determinan) aliado al principio del materialismo dialéctico.

Si no se tratase de una posible alianza, sino de una contradicción, estaríamos en presencia de ese aludido percañe intelectual, pero Marx no habría de detenerse en él, si existiese, porque su pragmatismo lo mantenía filosóficamente adherido a las preocupaciones absorbentes de su ideal activo, que alejaba de su ánimo toda “angustia metafísica” y toda inquietud por la suerte de su coherencia filosófica. Su obra, su actividad, no le hubieran dejado sentir como un contratiempo o una peripecia de la mente esa ambigüedad de un aspecto tan teórico de su doctrina, toda vez que al incurrir en idealismo bajo formas de voluntarismo poco materialista, no perjudicaba, sino que beneficiaba, su actitud de “transformador” del mundo.

Hay en su pensamiento —a menos que se reduzca su filosofía de la *praxis* a una posición filosófica juvenil

que luego habría sido reemplazada del todo por su concepción sociológica de un determinismo objetivo— una adhesión al concepto del hombre (“que es espíritu y si no es espíritu no es nada”) como centro, forjador y rector de la historia, aun cuando no contradigan y neutralicen los propósitos individuales de cada hombre y una vez superadas las edades prehistóricas en que el hombre primitivo sólo tiene instintos.

LAS IDEAS ECONÓMICAS DE MARX

Toda la construcción ideológica del socialismo científico tiene como base fundamental el principio de que la economía política presenta según la frase de Marx, la anatomía de la sociedad civil. Lo que Engels dice del “partido proletario alemán” sirve para todo el socialismo contemporáneo:

“Toda su vida teórica se origina en el estudio de la economía política”.

Y ésta, para el concepto de dicho socialismo, no puede apartarse de la concepción materialista de la historia.

Esta concepción no se explica y no se comprende si no se la remite a los fenómenos que constituyen la materia de esa ciencia, fenómenos que ese socialismo analiza con el criterio y el método que informan la posición crítica del mundo social implícita en aquella doctrina sociológica. Es, precisamente, en el estudio de la economía política donde Marx revela y aclara todo el alcance y el verdadero sentido de dicha concepción. Su mayor originalidad en ese terreno consiste en haber penetrado en la entraña de cada categoría económica, de cada fenómeno de la producción y del cambio, para descubrirnos su carácter de relaciones sociales y jurídicas entre los hombres, por más que aparentemente no sean sino relaciones entre las cosas. Es así como se ve actuar el factor económico (el modo de producción y las relaciones de producción) no, por cierto, con el automatismo de un instrumental, de un utillaje mecánico que obrase independientemente de toda voluntad histórica deliberada o por encima de toda voluntad consciente, sino como lo que es: un producto social coligado consustancialmente a determinaciones humanas, a vinculaciones entabladas entre los hombres para trabajar y producir en el seno de la sociedad.

Y mientras aclara esa naturaleza real y humana, y por consiguiente espiritual, de la vida económica, aclara por consecuencia correspondiente, como quien dice por contragolpe, la naturaleza económica de la vida social en sus planos más íntimos y profundos. Así, por ejemplo, cuando dice:

“Las relaciones de producción constituyen en su conjunto lo que recibe el nombre de relaciones sociales, de sociedad, y precisamente una sociedad en un grado de desarrollo histórico determinado. Una sociedad con un carácter particular que la distingue. La sociedad *antigua*, la sociedad *feudal*, la sociedad *burguesa*, son simples complejos de relaciones de producción, y cada uno de estos complejos caracteriza, al mismo tiempo, un particular estado de desarrollo en la historia de la humanidad. También el *capital* es una relación social de producción. Es una relación burguesa de producción, una relación de producción en la sociedad burguesa. (C. MARX, *Trabajo, asalariado y capital*.)

Un concepto de Engels subraya bien el sentido científico de la crítica socialista:

“La economía política no trata de cosas sino de relaciones entre personas, y en última instancia, entre clases; estas relaciones están siempre ligadas a cosas y aparecen como cosas. Marx es el primero que ha descubierto el valor que tiene esta conexión —entrevista en ciertos casos, confusamente, sin embargo, por este o aquel economista— para toda la economía”. (Artículo *Para la crítica de la economía política*.)

No se puede negar, sin embargo, que desde Adán Smith la Economía Política había advertido que la esencia subjetiva de la propiedad privada —que Marx, con terminología hegeliana, define como la expresión material y sensible de la vida humana *alienada* (o enajenada)— es el trabajo, dejando de percibirla como un estado exterior al hombre.

Es, precisamente, Marx quien hace un explícito reconocimiento de ese adelanto científico. Dice textualmente que son “fetichistas a los ojos de esa Economía esclarecida que ha descubierto la esencia subjetiva de la riqueza en los marcos de la propiedad privada”, los partidarios del sistema monetario y del sistema mercantilista, que

consideraban a la propiedad como un ser puramente objetivo para el hombre.

“Ella, es, agrega, el momento independiente de la propiedad privada que en la Economía Política adquiere conciencia de sí misma. Por lo cual tuvo razón Engels cuando llamó a Adán Smith el Lutero de la Economía Política”. (*Economía Política y Filosofía*. Edit. América, pág. 21.)

Con todo, nadie llevó tan adelante y tan sistemáticamente como Marx el análisis de la vinculación íntima de los fenómenos económicos con el contenido humano de los modos de producción y de las relaciones de propiedad. Su concepción de la economía política es en realidad un esclarecimiento profundo de esa vinculación, y en ella se ve a los hombres y a las clases moviéndose dentro del orbe de sus necesidades, de sus intereses y de sus ambiciones bajo el imperio de leyes que no son sino emanación de ese mundo que ellas rigen, pero del cual a su vez dependen porque responden a los diversos estadios y tránsitos de la evolución de ese mundo.

Ello resalta en aquel otro pasaje de ese mismo trabajo en que se desentraña la *alienación* del hombre al capital por la sociedad burguesa y se realiza una verdadera disección de la Economía clásica que justifica dicha *alienación*.

“Se ve como, en el lugar de la riqueza y de la miseria de la Economía Política se pone al hombre rico y la rica necesidad humana. El hombre rico es al mismo tiempo aquel que tiene necesidad de una totalidad de manifestaciones humanas de la vida. El hombre en el que su propia realización existe como una necesidad interior, como un *apremio*. No solamente la riqueza, sino también la pobreza del hombre reciben de igual manera —en la hipótesis del socialismo— un significado humano y por consecuencia social” (ÍDEM, pág. 47).

Su crítica de la Economía Política viene a ser así, en definitiva, un remitirse metódico a ese “significado humano y por consiguiente social”, de todo el proceso de la economía y de todas las condiciones y relaciones en que se desenvuelven los elementos de la producción.

En cuanto al sitio que ocupan sus ideas económicas

en el conjunto de su concepción de la historia, nada lo explica mejor que aquella frase de uno de sus Prólogos de *El Capital* donde dice:

“Mi punto de vista consiste en que considero el desarrollo de la formación económica social como un proceso histórico natural”.

LA MERCANCÍA

En el sistema económico capitalista la producción de mercancía constituye un móvil orgánico y una finalidad permanente. Nace como un resultado del desarrollo de la producción que permite a los hombres intercambiar sus productos y mercar con ellos, o sea, transformarlos en mercancías.

“En las sociedades donde impera —dice Marx en el comienzo de *El Capital*, retomando un concepto de su contribución a la *Crítica de la Economía Política*— la riqueza se nos revela como una inmensa acumulación de mercancías”.

Cuando el producto deja de ser un simple elemento de uso y de consumo doméstico, que responde a las necesidades propias de cada productor, para ser un elemento de cambio que responde a las necesidades de los demás, la humanidad entra en la vida económica que la conduce, a través de numerosas etapas del progreso general, al momento histórico en que la mercancía se vuelve el centro de todo el orbe económico.

En el sistema capitalista ella asume proporciones y apariencias de divinidad. Es, por lo menos, un fetiche al que se atribuyen poderes misteriosos y tras el cual se ocultan las fuerzas humanas que la crean, como ocurre con todas las figuraciones de la imaginación religiosa. “Así como en la religión, dice Marx, el hombre es dominado por los productos de su cerebro, en la producción capitalista es dominado por los productos de sus propias manos” (*El Capital*).

La economía capitalista se caracteriza por girar toda

ella en torno de la mercancía y por ser una enorme máquina de producirla.

La mercancía es, además, la síntesis del mundo capitalista, lo representa y lo contiene todo entero, como la semilla al árbol. Por eso casi todo el primer tomo de *El Capital* —que se denomina asimismo *Crítica de la Economía política*— está dedicado a estudiar el fenómeno de la mercancía, ya sea con respecto al valor, ya sea con respecto al salario, ya sea con respecto al capital, categorías económicas que no pueden estudiarse y comprenderse sino en relación con la mercancía.

¿Qué hay detrás de ésta? Esto es lo que Marx descubre con la penetración poderosa de su mirada zahorí. El puso de relieve el carácter social del trabajo que se esconde bajo la forma de valor de la mercancía y presenta ese valor no como una condición o relación de las cosas sino como una relación de los hombres.

¿Cómo se forma, a qué se debe, y cómo se mide el valor?

He ahí el primer problema que se han planteado los economistas de la era moderna.

EL VALOR

Marx adoptó en cierto modo el concepto clásico del valor, según el cual no es sino la expresión cuantitativa del trabajo. Vió en las cosas un valor de uso y un valor de cambio, como Adán Smith y Ricardo. El primero resulta de la necesidad que las cosas llenan o de la utilidad que representan. Sin ese valor primordial las cosas carecen de todo valor propiamente dicho, porque no pueden transformarse en mercancías para adquirir el otro valor, el de cambio, el valor por antonomasia. Sólo las cosas que pueden cambiarse tienen, naturalmente, valor de cambio.

“Ningún objeto puede representar valor sin ser a la vez objeto útil. Si es inútil, lo será también el trabajo que encierra, no contará como trabajo y no será, por tanto, un valor”. (C. MARX, obra citada, pág. 140.)

Y bien, éste ¿en qué consiste?

En la cantidad de trabajo que una mercancía contiene. Esa cantidad de trabajo es la medida de su valor.

He ahí la idea del valor de toda la economía clásica, siendo Ricardo quien vió más claro el problema pero sin llegar tampoco a desentrañar y definir las relaciones humanas que oculta.

¿Cómo se mide, a su vez, la cantidad de trabajo que forma el valor? Su medida es el tiempo. Pero esa medida del tiempo invertido en la producción de una cosa puede conducirnos a la contradicción de que cuanto más se demora un obrero, por pereza o ineptitud, en la elaboración de una mercancía, más valor adquiere ésta. Por eso debe advertirse que no se trata de trabajo individual sino social.

“La economía clásica —dice Engels— ha encontrado que el valor de una mercancía está determinado por el trabajo necesario a su producción incorporado en ella y se ha contentado con esa explicación... Esa explicación es el resultado de estudios insuficientes. Marx fué el primero que profundizó esta propiedad del trabajo creadora de valor, y ha encontrado que no es cada trabajo aparentemente o realmente necesario a la producción de una mercancía el que le agrega en todas las circunstancias una cantidad de valor correspondiente a la cantidad de trabajo proporcionada”. (F. ENGELS, *Introduction a travail, salaire et capital*, de MARX, pág. 15.)

Y el trabajo que forma la sustancia de los valores —dice Marx— es trabajo humano igual, inversión de la misma fuerza humana de trabajo.

“Es como si toda la fuerza de trabajo de la sociedad, materializada en la totalidad de valores que forman el mundo de las mercancías, representase, para estos efectos, una sola fuerza humana de trabajo, no obstante estar integrada por un sinnúmero de trabajos individuales.

“Cada una de estas fuerzas individuales de trabajo es equivalente a las demás, siempre y cuando represente el trabajo de una fuerza media de trabajo social y dé además los frutos que a esa fuerza media de trabajo social corresponden.

.....
 “Tiempo de trabajo socialmente necesario es aquel que se requiere para producir un valor de uso cualquiera, en las condiciones socialmente normales de producción existentes y con el

grado medio de destreza e intensidad de trabajo imperante en la sociedad. Así, por ejemplo, después de inventarse en Inglaterra el telar a vapor, seguramente costaría la mitad de trabajo que antes convertir en tela una determinada cantidad de hilo. El tejedor manual inglés seguiría invirtiendo en esa operación, naturalmente, el mismo tiempo de trabajo que antes, pero ahora el producto de su hora de trabajo individual ya sólo representa media hora de trabajo social, quedando por tanto reducido a la mitad de su valor primitivo”. (C. MARX, *El Capital*, pág. 42.)

La base normal del valor de las cosas es, pues, la cantidad de *trabajo medio socialmente necesario* para la producción de valores de uso y en el sitio y el momento. Si cambia la potencialidad productiva del trabajo, cambia el tiempo requerido para la producción de esos valores, y por tanto se modifica el valor.

No basta, pues, comprobar cuánto tiempo de trabajo se ha invertido en la producción de una mercancía determinada, sino cuánto tiempo de trabajo *socialmente* indispensable.

En tal virtud, los procedimientos técnicos, los inventos, etcétera, que alteran la relación entre el esfuerzo humano y la elaboración de un producto, es decir, que aumentan la productividad de ese esfuerzo y disminuyen por consiguiente la suma de trabajo “cuajado” —como dice Marx— en cada mercancía disminuyen asimismo su valor.

Ese término medio de tiempo socialmente necesario, o esa fuerza media de trabajo social, se refiere no sólo a lo que es directamente indispensable a la producción de tal o cual artículo. En la fijación del tiempo o cantidad de trabajo que sirve para medir el valor de una mercancía intervienen los cambios de productividad del trabajo, no sólo en la rama de elaboración de esa mercancía, sino en las diversas ramas de la producción. Porque dada la interdependencia del trabajo y de las relaciones económicas en el seno de la sociedad, los cambios sobrevenidos en la productividad del trabajo en una rama industrial determinada repercuten sobre las condiciones económicas del trabajo en otra rama a través de las rela-

ciones del cambio de sus respectivos productos y modifican la medida del valor para todos.

Por otra parte, en cuanto a la formación de valor, todo trabajo es considerado como *trabajo simple*, que es aquel que, según lo preceptuado por Ricardo, se halla implícito en toda forma de actividad productiva antes de la complejidad que resulta de aplicar concretamente el trabajo a tal o cual valor de uso determinado.

Y al disminuir el tiempo para la producción de una mercancía, o sea, al aumentarse la cantidad de trabajo que se cristaliza en ella dentro de la misma porción de tiempo, el valor del trabajo disminuye. La intensificación de la productividad del trabajo abate su valor. Es ésa una de las paradojas del sistema económico, que redundan en grave perjuicio del obrero, cuya única fortuna es la fuerza o la capacidad de trabajo que vende al capital.

La mayor trascendencia del concepto de que el valor depende de la jornada general de trabajo social, reside en que ese concepto, como dice Mehring, "postula necesariamente la producción colectiva de la sociedad para garantizar al obrero el producto íntegro del trabajo".

La producción, apreciada en su conjunto, es siempre un hecho social. Así lo demuestra Marx en sus artículos sobre "El Salario y el Capital", publicados en 1849 en la "Nueva Gaceta Renana".

En lucha con la naturaleza y en sus esfuerzos para la producción de bienes materiales los hombres no obran aislados y desconectados entre sí. Su acción la despliegan, cuando no combinados y unidos, por lo menos congregados en el seno de las sociedades, que son siempre en el fondo, organizaciones para asegurar la producción. En la forma de producción mercantil simple, que es aquella que está a cargo de pequeños productores de mercancías, la oposición entre el modo de producción y el de apropiación no se plantea.

En esa forma —dice Engels— "no tenía razón de ser el problema de a quién pertenecían o debían pertenecer los productos del trabajo. En efecto, el productor individual los creaba, generalmente, con materias primas de su propiedad, producidas

no pocas veces por él mismo con sus propios medios de trabajo y elaborados con su propio trabajo manual o el de su familia. No necesitaba, por tanto, apropiárselos, pues ya eran suyos sin necesidad de más. La propiedad sobre los productos tenía, pues, por base el trabajo personal". (*Anti-Duhring*, pág. 295.)

En cambio, dentro del régimen capitalista la contradicción entre la producción, cuyo carácter social se acentúa al más alto grado¹ y la apropiación de las riquezas, que continúa siendo privada, constituye un rasgo característico fundamental.

¹ "¡Qué variedad de trabajos es necesaria para producir los instrumentos del más insignificante de los obreros! Sin hablar de máquinas tan complicadas como el navío del marinero, el molino del harinero, e incluso el telar del tejedor, consideramos solamente la variedad de trabajos necesarios para fabricar esta máquina tan sencilla, las tijeras con las que el pastor esquila su rebaño. El minero, el constructor del horno para fundir el mineral, el leñador, el fabricante del carbón utilizado en la fundición, el que hizo los ladrillos, el albañil, los obreros que vigilaron el horno, el ajustador, el herrero, el cuchillero, deben haber reunido todas sus diferentes artes para producir estas tijeras. Y si examinamos igualmente todas las partes de su vestido y su mobiliario, la grosera camisa de tela que lleva sobre la piel, los zapatos que cubren sus pies, el lecho en que duerme y todas las diversas partes que le componen, la parrilla de la cocina sobre la que prepara sus alimentos, el carbón de que se sirve para este uso, sacado de las entrañas de la tierra y llegado hasta él tal vez después de un largo transporte por mar o por tierra, todos los demás utensilios de su cocina, los platos de tierra o de estaño sobre los que distribuye su comida, todas las manos ocupadas en fabricar su pan o su cerveza, la ventana de vidrio que deja entrar el calor y la luz y aparta el viento y la lluvia, y toda la ciencia y el arte necesarios para llegar a esta bella y feliz invención sin la cual estas regiones septentrionales del mundo ofrecerían apenas una habitación confortable; en fin, todos los instrumentos de todos los obreros empleados en producir todos estos objetos; si, como digo, consideramos estas cosas, comprenderemos que sin la asistencia de millones de hombres, el más humilde habitante de un país civilizado no podría ser provisto, ni aún de la manera que erróneamente nos imaginamos, esto es, fácil y sencillamente". (ADÁN SMITH, *Riqueza de las Naciones*.)

EL PRECIO

Volviendo a la naturaleza y explicación del valor, no se debe confundir el valor con el precio. Mientras aquél es una condición fundamental de la mercancía y obra como una cualidad intrínseca de ella, el precio es una relación accidental que se rige por el juego de la oferta y la demanda y se establece mediante la intervención de diversas circunstancias externas que influyen sobre ese juego.

El elemento valor —cantidad de trabajo— es un punto actual y básico de determinación, en torno del cual gira el precio con sus múltiples y frecuentes oscilaciones. Alguien se ha servido para explicar la diferencia entre el valor y el precio, de una comparación muy feliz. He ahí la campana de una escuela, que el maestro hace sonar todas las mañanas para que los alumnos entren a clase. Pero los chicos no entran todos al mismo tiempo: van llegando con diferencia de minutos. La campana es el valor; los precios son los chicos (LAPIDUS y OSTROVITANOV, *La Economía Política y la Teoría de la Economía Marxista*).

Más exacto y no menos gráfico es un ejemplo de que se sirve el mismo Marx. Las leyes de la caída de los cuerpos valen —dice— solamente en el espacio vacío de aire: allí caen a tierra con igual velocidad un trozo de plomo y una pluma. En el espacio lleno de aire el resultado es otro, debido a la resistencia del aire. A pesar de eso la ley de la caída es justa. Así ocurre con el valor. De la misma manera que la gravitación no es la única causa de los fenómenos de la caída, igualmente el valor de una mercancía no es la única razón de su precio. Hasta se da el caso de mercancías cuyo precio está por debajo de su valor. Marx advierte que el oro y los diamantes no fueron pagados nunca, probablemente, en sus plenos valores. Y también la fuerza de trabajo puede ser pagada mucho menos de su valor (C. KAUTSKY, *Le Doctrine Economique di Marx*, págs. 30 y 31).

La explicación dada por Marx al fenómeno del valor en la economía capitalista no entrega con claridad todo su sentido verdadero si no se tiene bien en cuenta la diferencia entre precio y valor.

Los conomistas ortodoxos, y en general los economistas burgueses de las distintas escuelas, confunden ambas cosas. Definen el valor por el precio y atribuyen a aquél las características de éste y sus vicisitudes o alternativas.

Marx nos enseña a distinguir entre uno y otro aspecto de la mercancía, y cuando se repara en ese distingo se ilumina y aclara de golpe todo el ámbito del problema. La confusión se explica porque la mercancía vale como tal, es decir, como objeto de cambio, por su precio. "El precio de una mercancía no es sino su valor expresado en dinero" (LAPIDUS, ob. cit., pág. 57). Si carece de precio desaparece como mercancía y carece por tanto de valor. Esto es verdad desde un punto de vista objetivo. Y no habría interés en descomponer esa unidad en dos elementos diferentes si no fuese necesario comprender el alcance de una teoría del valor que puede parecer deficiente o vacilante en cuanto se prescinde, en el espíritu de quien la estudia, de esa discriminación lógica.

Veamos: el valor de cambio requiere desde luego, como hemos visto, una cualidad en el objeto: la utilidad. Los objetos que carecen de valor de uso no pueden llegar al estado de mercancía. Deben, pues, ser requeridos por alguien. Frente a este requerimiento, los productos adquieren, ¿qué cosa?, un precio. ¿Por qué no un valor? Porque el valor lo han adquirido desde que fueron producidos u obtenidos con trabajo para la satisfacción de necesidades o deseos humanos. Y éste es un elemento, una virtud, que nos descubre la faz subjetiva del fenómeno, vinculada —eso sí— a la faz objetiva, como el individuo lo está a la sociedad que integra.

La oferta y la demanda actúan sobre el precio, lo elevan o lo bajan; pero no sobre el valor, porque éste no depende de ese mecanismo. El valor es algo que está

* Según Stuart Mill la oferta y la demanda sólo establecen una relación de equilibrio y no de causa a efecto.

en un plano más firme. Es una raíz del precio, pues éste, a semejanza de las ramas del árbol, sufre los embates del viento y se mueve de un lado hacia otro, oscilando como el péndulo, mientras la raíz se sustrae a esos vaivenes cumpliendo, en el seno de la tierra, su función nutricia fundamental.

El valor de una mercancía no depende, pues, en esencia, de las relaciones de la oferta y la demanda, que rigen los precios, sino del trabajo medio socialmente necesario para producir esa mercancía. La base y la sustancia del valor es el trabajo. Si un hombre produce un objeto poniendo en él una determinada cantidad de energía y de capacidad productora, este objeto tendrá siempre para él, con relación a los otros hombres para quienes los ha producido, un valor, aunque las condiciones del mercado lo despojen de todo precio. Si lo ha producido en condiciones inferiores a las del trabajo medio socialmente necesario para su producción, en el momento y en el sitio histórico actuales, no podrá pretender que la sociedad le reconozca un valor para ella, o sea, que agregue a aquél valor subjetivo un valor social. En las condiciones normales del mercado, ese producto no llenará ninguna función; pero si surge o aumenta la demanda de esa clase de mercancías, el tal producto podrá alcanzar un precio por encima de su valor.

Otra confusión que Marx destruye es la que generalmente se hace entre valor y riqueza. Suele atribuirse a Marx el apotegma de que "el trabajo es la fuente de toda riqueza". Eso es el fruto de dicho error. Para Marx el valor es una categoría histórica, una relación social que corresponde al período de la producción mercantil. Mientras que la riqueza es, por el contrario, una cosa material que se compone de valores de uso. Ella pertenece a todas las épocas y a todos los modos de producción, y hasta hay una que no es proporcionada por la naturaleza tan sólo, sin contenido de trabajo, así como no hay ninguna riqueza que pueda proceder solamente del trabajo humano. Es precisamente Marx quien ha dicho:

"El trabajo no es la única fuente de los valores de uso de la riqueza material por ellos producida. El trabajo es su padre, como dice William Petty, y la tierra su madre".

He ahí porque resulta infundada la objeción hecha a Marx de haber olvidado la parte de la naturaleza en la producción. Lo que ocurre es que no se ha dejado obscurer la visión por las apariencias de la superficie. Es suyo, en efecto, el siguiente pasaje.

"En qué grado una parte de los economistas se ha ofuscado con el fetichismo adherido al mundo de las mercancías, o con la objetiva apariencia de las determinaciones sociales del trabajo, lo demuestra, entre otras cosas, la fastidiosa y agotada controversia sobre la parte que representa la naturaleza en la formación del valor de cambio. El valor de cambio, siendo una manera social de expresar el trabajo empleado en una cosa, no puede contener materia natural más de cuanto pueda tenerla, por ejemplo, el curso cambiario".

EL CAPITAL

En cuanto al capital, éste no es sino valor de cambio que genera valor, y el valor de cambio, ése sí, no puede ser creado sino por el trabajo.

En el lenguaje corriente del vulgo y también de los economistas, se habla de distintos capitales. Se llama "capital industrial" al que se compone de elementos para la explotación de una industria, que son por lo general maquinarias, materias primas, edificios, vehículos, dinero, etc. Se llama "capital mercantil" al constituido por mercaderías, dinero, y demás elementos empleados en las operaciones de comercio; se llama "capital financiero" al constituido por dinero y medios de pago en general; "capital bancario", a las sumas destinadas a operaciones de banco y a todos los elementos financieros y materiales consagrados al desarrollo de esas operaciones. Se habla de un "capital inmobiliario", constituido por tierras y casas o por casas solamente.

Había habido antes de Marx economistas que basándose en la teoría del valor-trabajo demostraban que el

capital no hacía sino vivir a costa del trabajo. Hubo en Inglaterra todo un grupo de economistas, entre los cuales suele citarse a León Gray, William Thomson, Piercy Ravenston, Tomás Hadgskin, que florecieron entre los años 1798 y 1869, para los cuales el capital no representaba sino el fruto de la usurpación. Uno de ellos decía del capital que era un ser metafísico; otro, que era un fetiche, como Marx habría de decirlo después, de la mercancía.

La consecuencia moral lógica de una teoría del valor que lo atribuye íntegramente al trabajo no puede ser otra que la de negar al capital el derecho de apropiación de la riqueza. Sin embargo los economistas de la escuela liberal eran partidarios de esa teoría y al mismo tiempo lo eran del capital. Ellos creían eludir la contradicción considerando al capital como trabajo acumulado. Ese trabajo acumulado intervenía en la formación del valor. Lo creaba conjuntamente con el trabajo "no acumulado" y a igual título. Marx se propuso demostrar que el capital es, para el capitalista, trabajo ajeno acumulado.

Según Marx el capital es trabajo "muerto", que aunque muerto se nutre del trabajo "vivo". Aquél es el trabajo "congelado", inactual, que aunque ya no existe como trabajo, se alimenta del actual. Y lo único que tiene la virtud de crear valor, en el verdadero sentido económico de la palabra, es este trabajo actual, trabajo "en acción", y no aquel otro que sólo existe en forma figurada. Éste no puede nacer y reproducirse por sí mismo. Lo genera y lo reproduce el trabajo vivo.

También se ha recurrido para explicar la formación de capitales a la "teoría de la abstinencia", según la cual son las "privaciones voluntarias del capitalista", las que le permiten acumular valores. Pero a la explicación de la abstinencia del capitalista puede oponerse con éxito la explicación de la abstinencia del trabajador porque lo frecuente es que el capitalismo propenda a la depresión de los salarios por debajo del valor del trabajo para convertir, como dice Mehring, "una parte del fondo del consu-

mo del obrero en fondo de acumulación del capitalista". (F. MEHRING, ob. cit., pág. 322).

Si por capital se entiende tan sólo el conjunto de elementos de producción y de trabajo o el dinero que los representa, puede, sin duda, entenderse asimismo que ese capital —hijo naturalmente del trabajo— forma parte de éste y hasta es, en el sentido de que concreta mucho trabajo humano cristalizado en él, "trabajo acumulado", según la definición clásica. Esos elementos son medios de trabajo que permiten al trabajador actual realizar su tarea y le ahorran el esfuerzo de recomenzar desde el principio el proceso de la producción, empezando por fabricarse sus herramientas, y gracias a ello puede el obrero tomar dicho proceso en el punto mismo a que lo ha llevado el progreso técnico de su tiempo. Hay, pues, en ellos, una forma de trabajo pasado que se suma al trabajo presente del productor³ pero si todo se redujese a esa cantidad de elementos empleados en el proceso de la producción, consumida esa cantidad en la transformación de los materiales y en el desgaste por el uso, el capital se habría extinguido. O se habría cambiado en una suma equivalente de dinero. Pero lo que caracteriza al capital propiamente dicho es su función de beneficiarse con un excedente, con una parte de la producción más allá de su propia equivalencia primitiva. Ese superavit aparece bajo la forma de interés o renta, utilidad o provecho, con los cuales un capital crece más allá de su propia reproducción primaria, que se vuelve indefinida, con la agregación y "capitalización" de nuevos valores, al mismo tiempo que el capitalista puede, gracias a ello, vivir sin trabajar o comprar fuerza de trabajo.

Esa acumulación forma nuevos capitales, en los que

³ "El valor de una mercancía no dependen solamente de la cantidad de trabajo que le imprime la forma con que se lanza al mercado, sino que depende también de la masa de trabajo contenida en sus medios de producción. Así, por ejemplo, el valor de una bota no depende solamente del trabajo del zapatero sino también del valor del cuero, del hilo, de la pez, etc." (C. MARX, *El Capital*, Edición Cenit, pág. 330.)

el trabajo acumulado es una suma de trabajo inactivo, de trabajo "muerto" —como dice Marx— que se nutre de trabajo "vivo".

"El capital no consiste en que el trabajo acumulado sirva al trabajo vivo sino como medio para nueva producción. Consiste en que el trabajo vivo sirve al trabajo acumulado como medio para conservar y aumentar su valor de cambio" (C. MARX, *Trabajo, Asalariado*, etc.).

Una cantidad de riqueza: medios de producción, herramientas, máquinas, dinero, etc., puestos a conservarse en manos que no sean las de su propio productor es ya, por eso solo, una forma rudimentaria de capital, pero prácticamente puede seguir considerándose un simple ahorro mientras no adquiere asimismo la facultad de ganar interés o provecho. Puesto en las manos de quien sólo se ve obligado a devolver su valor pagando su desgaste ese ahorro no pasa realmente de tal⁴.

Pero entregado en préstamo oneroso o colocado a interés en un banco o invertido en una empresa cualquiera para conservarlo y aumentarlo o para retirar ganancias, se vuelve capital.

Debe tenerse en cuenta, por otra parte, que para el concepto de Marx —como lo hemos consignado al hablar de la dialéctica— "una suma de dinero o de valor cualquiera no es transformable en capital, pues para tal transformación se requiere una previa condición, a saber, que un minimum determinado de dinero o de valor de cambio esté en manos de un poseedor único de dinero o de objetos" (*El Capital*).

Es indispensable que alguien disponga de una determinada cantidad de valores —variable en cada caso particular— que le permita suministrar a algunos trabajado-

⁴ Tratándose de máquinas o materias primas el simple acto de utilizarlas puede constituir en algún caso un servicio para su propietario, que puede llegar a equipararse al valor de los productos obtenidos mediante su uso. Mismo el simple acto de guardar el dinero se considera en los bancos modernos, cuando se trata de sumas importantes, un servicio, de modo que por su depósito no pagan interés.

res las materias primas, los elementos de trabajo y el salario. Así podrá ese poseedor de tal minimum vivir por lo menos tan bien como sus obreros. Pero la producción capitalista tiene por objeto no el simple mantenimiento del poseedor de aquellos elementos, sino el aumento incesante de la riqueza; y de ahí que ese hombre no sería un capitalista mientras no dispusiese de un minimum capaz de asegurarle una producción de riqueza mayor que la producida en aquella primera etapa.

Es fácil comprender el alcance práctico de ese concepto sobre lo que es y no es todavía capital, sobre quién es o no es todavía capitalista, ya que el socialismo no trata de suprimir precisamente la apropiación individual sino la apropiación capitalista.

Esa capacidad de obtener provecho (interés o ganancia) no es una virtud intrínseca que el capital posea por sí mismo. El ahorro por sí solo no se transforma en capital, ni éste existe como tal, y se reproduce y multiplica, automáticamente, por obra de una fuerza orgánica propia que hace brotar de su interior el beneficio o provecho como brotan las flores de una planta.

Esa es la obra del trabajo actual, ese ser vivo que va arrojando parte de sí mismo en las manos del capital, que es ya trabajo pasado o "muerto", que devora al viviente.

LA PLUSVALÍA

El capital surge en el proceso de la circulación de mercancías cuando se pasa de la simple circulación, en que se parte de la operación de vender una mercancía para obtener dinero con el cual se compra otra mercancía ($m-d-m$), a la nueva forma de circulación cuya fórmula es: dinero, mercancía, dinero, ($d-m-d$). El primer momento, el de la fórmula $m-d$, tiene por objeto el consumo. El dinero que interviene se transforma en una mercadería que se consume y sale de la circulación. El segundo momento, el de la fórmula $d-m-d$, no tiene

por objeto el consumo sino la adquisición de más dinero. Echar a la circulación una suma de dinero comprando una mercadería para no retirar sino la misma suma de dinero, no tendría sentido. Ese momento obedece, pues, al propósito de acrecentar la suma de dinero empleada, o mejor dicho, de rescatarla con el aditamento de una nueva cantidad. Lo que quiere decir que la verdadera fórmula que corresponde a la realidad de la operación es: dinero, mercancía, dinero más dinero, o sea, $D - M - D + d$. Este agregado d , que se hace presente al fin de esta fórmula de circulación, es lo que Marx llama plusvalía.

Los fenómenos en que prácticamente la plusvalía se expresa son el interés o rédito, la utilidad o provecho, y los beneficios económicos de toda índole, que no deben confundirse con ella así como el precio no debe confundirse con el valor. Ellos salen de la plusvalía como fragmento de ésta, unas veces, y otras veces como su forma práctica total.

Queda por saber cómo se origina la plusvalía. El hecho de que aparezca como un agregado al último término del proceso de circulación que acabamos de sintetizar en la fórmula $D - M - D + d$, induce a hacer creer que ésta surge de la circulación misma, como un efecto de los actos del vendedor o del comprador. No es así, por cierto.

Si el sobrante resultase tan sólo de la operación consistente en comprar una mercancía por menos de su valor para venderla por un valor más grande habría —es verdad— en las manos de ese comerciante un valor más considerable al fin de la operación que al principio. Pero la masa total de valores existentes permanecería invariable. Lo que habría ganado uno lo habrían perdido otros. El más grande valor aparecido en las manos del negociante no es allí, por tanto, ocasionado por un aumento de valor, sino por una disminución de los valores que se hallaban en otras manos. No se podría llamar a esto plusvalía.

Hasta ahí estamos solamente en presencia de una apro-

piación de valores ajenos por la interposición del capital del negociante, como capital de usura, en la circulación de las mercaderías. Pero éste es un modo de capital que contraviene groseramente las leyes de la circulación de las mercaderías, la más fundamental de las cuales es que los valores no pueden cambiarse sino por valores iguales, o en otros términos, que se cambian valores de uso distintos, pero valores de cambio idénticos. Se trata, pues, de una fórmula primitiva de capital. Y si queremos conocer el capital —como dice Kautsky— que determina el edificio económico de la sociedad moderna, no debemos partir de las formas antediluvianas del capital de comercio y de usura, que persisten sin duda, como supervivencia, pero que son ya casi totalmente suplantadas por las funciones del capital de comercio y del capital productor de intereses, acordadas a las leyes actuales de la forma dominante de la producción de mercancías, a cuyo estudio dedica Marx la mayor parte de los dos primeros tomos de su obra máxima.

Dejando, pues, de lado las mencionadas primeras formas del negocio mercantil se llega a la conclusión, cuando se examinan los resortes íntimos de la formación de capital, de que ni la compra ni la venta producen por sí solas la plusvalía. No puede desprenderse ella de la circulación de las mercaderías, y sin embargo, aunque parezca contradictorio no puede generarse fuera de la órbita de esa circulación.

Un carpintero compra madera por valor de 100 dólares, y con esa madera construye muebles cuyo valor es de 300 dólares. El valor de estos muebles es por tanto igual al de la madera, más el valor que ha procreado el trabajo del artesano. No ha acrecido el valor de la madera como tal. Y así nos encontramos ante un enigma: la plusvalía no es un producto de la circulación de la mercancía, en nuestro caso la madera originaria; pero no se produce sino dentro del radio de dicha circulación. ¿Cómo explicarse ese enigma? Aquí es donde Marx arroja lo que es para muchos su descubrimiento científico más trascenden-

tal. Tomemos la fórmula general de el capital: $D - M - (D + d)$. Ella expresa dos tiempos o dos actos: primero, compra de una mercancía; segundo venta. Según las leyes de la circulación el valor de D debe ser igual al de M , y M a su vez igualarse a $D + d$. Quiere esto decir que después de cambiado dinero por mercancía ésta debe crecer con un aditamento de valor. Y hace falta para ello una mercancía de tal género que sea capaz de producir, por su uso, un valor más grande que el que ella misma posee.

Queda revelado el enigma en cuanto encontramos una mercancía que encierra la virtud de ser un manantial de valor de cambio por el solo hecho de su consumo, o sea, de la aplicación de su valor de uso. Esa mercancía es la fuerza de trabajo.

“Bajo la denominación de fuerza de trabajo o facultad de trabajo entendemos el conjunto de las facultades físicas e intelectuales que existen en la corporeidad, en la viviente personalidad de un hombre, y que él pone en movimiento cuantas veces produce valores de uso de cualquier manera”. (C. MARX, *El Capital*.)

SALARIO

La plusvalía no existe sino cuando la fuerza de trabajo se vuelve una mercancía y se vuelve una mercancía, como todo valor de uso, cuando deja de ser tal valor de uso para su poseedor. Cuando esa fuerza deja de tener valor de uso para el obrero, su poseedor, ella aparece en el mercado como objeto de venta.

¿Cuándo deja de tener valor de uso para el obrero? Cuando ya no puede generar otros valores de uso por faltarle al trabajador los medios de producción necesarios a la creación de esos valores.

Cuando el obrero dispone de medios de producción propios no vende la fuerza de trabajo sino que la emplea para sí y vende sus productos.

El obrero separado de los medios de producción, espe-

cialmente de la tierra, que es el más importante, se ve obligado a vender su fuerza de trabajo.

Es entonces cuando, en la relación del trabajo con el capital, encontramos el salario. Esta otra categoría económica lleva el sello capitalista en cuanto constituye ella también una forma de la mercancía. ¿Qué es el salario? Para Marx es el precio de la fuerza de trabajo. No es la retribución que el obrero recibe a cambio del valor de los frutos de su trabajo, sino el precio de su fuerza de trabajo. El obrero no lleva el producto de su labor al comercio: lleva su propia fuerza de producir, en calidad de mercancía, al mercado donde el capital compra energía humana para la producción.

No se puede atribuir a Marx el concepto de que el trabajador en la era capitalista se vende y se compra como una mercancía. Eso era, en el régimen de la esclavitud, el obrero no libre, que por ser esclavo quedaba reducido a la condición de una cosa; o el siervo de la gleba en el régimen feudal, que se consideraba adscripto, como un elemento inanimado de la producción, al feudo. Lo que el obrero moderno vende no es su persona directamente, sino su fuerza de trabajo, su capacidad de producir. Esta es la mercancía que el empresario adquiere. Éste compra al obrero esa virtud de producir mercancía. No, precisamente, las mercancías producidas por ella —como ya hemos visto— sino ella misma durante cierto tiempo. Un tiempo determinado, porque si se pudiese venderla por tiempo indefinido, observa Marx, se restablecería la esclavitud.

Según ese concepto del salario, el valor de la mano de obra se regula como el de todas las mercancías por el trabajo invertido en producirla. Para producir la fuerza de trabajo el obrero debe vivir, consumir y disponer de una porción de cosas —alimentos, vestidos, vivienda—, la suma de cuyo valor constituye el de esa mercancía especial, *sui generis*, la única que tiene a su vez el poder de producir mercancía.

“La fuerza de trabajo —como dice Deville— presupone la existencia del obrero que requiere una cierta cantidad de medios de vida”.

De ahí que el tiempo de trabajo necesario a la formación de la fuerza de trabajo es igual al tiempo de trabajo socialmente necesario para constituir esa cierta suma de medios de vida. ¿Cómo se determinan las proporciones de esa suma?

Marx adopta la idea de Petty, Turgot, Ricardo, etc., según la cual el salario normal es el que proporciona al obrero lo necesario para vivir y reproducirse. (“Vivir, trabajar y perpetuarse”, dice Petty).

Suele entenderse que Marx coincide en este punto con el concepto lasalliano de la famosa “ley de bronce”, que sin embargo, como ya hemos visto, Marx y Engels rechazan.

Lo que ocurre es que Marx, consecuente con su teoría de que las mercancías tienen un valor equivalente al trabajo socialmente necesario invertido en ellas, no puede menos de ver en la fuerza de trabajo —considerada como mercancía— una concentración del valor de todo lo que se consume para producirla y reproducirla. Teóricamente, pues, el salario, precio de esa mercancía, no puede sino oscilar en torno de ese valor. Lo que hay que saber es cómo se entiende “lo que el obrero necesita para vivir y reproducirse”, o en términos marxistas, para producir su fuerza de trabajo y renovarla en las generaciones.

Y no olvidar que el emplazamiento del salario dentro de los dos límites tantas veces expresados: el máximo de las necesidades del capital en sus relaciones con la creación de valores y el mínimo de las necesidades del obrero, a que éste puede someterse sin morirse de hambre, marca una tendencia, que como tal, puede ser contrariada y hasta contrarrestada por factores más poderosos. En la Alemania de 1867 las condiciones del trabajo en las fábricas eran mucho peores que en Inglaterra donde existía el contrapeso de la legislación industrial (Prólogo a la primera edición alemana de “El Capital”).

En el concepto lasalliano el capitalista paga al asala-

riado, normalmente, lo indispensable para vivir y multiplicarse. Para Marx lo que el obrero necesita depende de numerosas circunstancias y éstas varían de un país a otro. Las necesidades de la clase trabajadora de cada país son distintas según las particularidades naturales y sociales del mismo. La diferente calidad de los oficios determina asimismo diferencias de necesidades, porque a cada calidad suelen corresponder grados distintos de cultura entre los obreros; y los más cultos tienen, como es natural, mayores exigencias. Por eso dice Marx que “en contraposición a las otras mercancías, la determinación del valor de la fuerza de trabajo contiene un elemento histórico y moral”.

Ese “elemento histórico y moral” basta por sí solo para alejarnos indefinidamente del estrecho límite fisiológico de la llamada “ley de bronce” de los salarios.

Ya hemos visto que, según Engels, “Marx probó abundantemente en *El Capital* que las leyes que rigen los salarios son muy complicadas y que siguiendo las circunstancias es a veces tal factor, a veces tal otro, el que domina, de modo que no cabe hablar de una “ley de bronce” (como hablaba Lasalle) sino al contrario de una ley elástica” (Carta a Bebel. Londres, 1875).

La verdad es que Marx había, en algunas de sus primeras obras —“Miseria de la Filosofía”, “Trabajo, asalariado y capital”, “Economía Política y Filosofía”— adoptado ese concepto según el cual (son palabras suyas) “los costos de producción de la simple fuerza-trabajo ascienden a los costos de existencia y de reproducción del obrero. El precio de estos costos de existencia y de reproducción constituye el salario. El salario así determinado se llama salario mínimo”. Y Engels anota al margen de ese concepto la siguiente advertencia en una edición de “Miseria de la Filosofía”:

“La tesis según la cual el precio “natural”, o sea “normal”, de la fuerza de trabajo coincide con el minimum del salario, es decir, con el equivalente del valor de los medios de subsistencia absolutamente necesarios para la vida y para la reproducción del obrero, fué establecida, por primera vez, por mí, en el “Esbozo

de una Crítica de la Economía Política” y en “La Situación de las Clases Obreras en Inglaterra”. Como se ve Marx había entonces aceptado esta tesis. De nosotros dos la tomó Lasalle. Pero si bien en realidad el salario tiene continuamente la tendencia a aproximarse a este mínimo, dicha tesis es falsa. El hecho de que la fuerza trabajo es pagada, en término medio por lo regular, por debajo de su valor, no puede cambiar el valor de ella. En “El Capital” ha rectificado aquella tesis (sección: “Compra y Venta de la Fuerza-Trabajo”) y además (capítulo xxiii, “Las leyes generales de la acumulación capitalista”), ha mostrado cuáles son las circunstancias que permiten a la producción capitalista reducir el precio de la fuerza-trabajo siempre más abajo de su valor”.

He ahí, pues, que si bien el elemento histórico y moral abre una vía para que el precio de la mano de obra sobrepase lo estrictamente necesario al obrero para su subsistencia y reproducción, eso no basta para excluir la tendencia dominante del capital a pagar por la fuerza de trabajo menos de su valor. De modo que lo normal viene a ser, cuando no se logra contrarrestar las inclinaciones espontáneas de la producción capitalista, no que el salario gire en torno de aquella equivalencia y no descienda, más que por excepción, abajo de aquel salario mínimo, sino que se coloque por debajo de ese mínimo.

Éste es, para concluir, un límite teórico que en virtud de aquel elemento “histórico y moral” varía de un país a otro; y para ciertas categorías de obreros, y en ciertas condiciones sociales, se eleva, de acuerdo con un mayor valor de la producción de la fuerza vendida, por encima y hasta muy por encima del simple mínimo biológico.

LA MONEDA

En el proceso del cambio surge una mercancía tipo a la cual se refieren todas las demás, porque es el equivalente de todas ellas. Es la moneda.

“La cristalización monetaria es consecuencia necesaria del proceso del cambio, en el cual productos diversos del trabajo son iguales de hecho entre sí, y por eso mismo, transformados de hecho en mercancías. El desarrollo histórico del cambio des-

pierta el contraste entre el valor de uso y el valor, que dormita en la naturaleza de la mercancía. La necesidad para el comercio de expresar exteriormente ese contraste tiende a crear una forma autónoma del valor-mercancía y no descansa hasta conseguirlo por el desdoblamiento de la mercancía en mercancía y moneda. A medida, pues, que se hace la transformación de los productos del trabajo en mercancías se realiza la transformación de una mercancía en moneda”. (C. MARX, *El Capital*. Trad. Justo, pág. 59.)

La moneda es, pues, para Marx, una mercancía que sirve al mismo tiempo como medida de valor y como medio de circulación de los productos.

Al principio las mercancías se cambian directamente entre sí. El trueque no permite saber con seguridad cuando puede llevarse a cabo la operación de compra y venta. Cada uno lleva al mercado lo que no necesita, dispuesto a cambiarlo por lo que necesita, pero es difícil que coincidan en el mercado, en la medida necesaria, una y otra cosa. El carpintero que lleva una mesa para canjearla por harina, no sabe si tendrá la suerte de encontrarse con un molinero necesitado de una mesa. Se debía, por tanto, hallar una mercancía aceptada por todos, que cada productor pudiese emplear como medio para adquirir lo que necesitaba de otros productores. Así nació la moneda, cuya aparición fué sin duda un progreso de la mayor importancia para la suerte económica de la humanidad. (El economista fisiócrata Marqués de Mirabeau colocaba la invención de la moneda entre las de más alta trascendencia en la historia de las sociedades humanas).

La moneda facilita las operaciones de cambio y llega a ser una medida de valor y un medio de pago universal.

La economía política tradicional establece una diferencia entre el cambio directo de mercancías y el cambio por medio de la moneda, mientras para Marx no hay diferencia sustancial entre aquella primera forma, que pertenece a lo que ciertos economistas llaman “economía natural”, y esta otra, “el sistema monetario”, que es tan sólo un perfeccionamiento técnico de la misma operación mercantil.

En el mundo capitalista la moneda cumple sobre todo la función de transformarse en capital. Este se reduce

siempre a una suma de dinero. Como dinero comienza a funcionar, ya sea para comprar mercancías y revenderlas, ya sea para prestar dinero contra interés, ya sea para adquirir medios de producción y fuerza de trabajo. Y como toda forma de capital se traduce en una determinada cantidad de dinero o moneda, suele confundirse el capital con la moneda. Esta confusión ha conducido a la creencia vulgarizada de que el Socialismo, en cuanto significa suprimir el sistema capitalista, suprime el dinero.

Muchos suponen que la teoría del valor-trabajo de Marx lleva por lo menos a la adopción de los bonos de trabajo, que son una forma especial de moneda suprimiendo toda otra forma de moneda, cuyo contenido convencional de oro y cuyo valor se expresa en el precio de las mercancías, siendo ella misma una mercancía, como lo es el oro que ella contiene o por ella representado.

Demasiadas complicaciones ofrecería en la práctica un sistema de bonos. Más práctico y sencillo es, con todas sus imprecisiones y defectos, el régimen del precio de las mercancías medido en oro.

“El sistema monetario —dice Kautsky—, es una máquina indispensable a la existencia de una sociedad donde la división del trabajo está muy desarrollada. Es posible que se encuentre más adelante una forma más perfecta de este mecanismo, que reemplace su forma actual. En cambio sería retornar a la barbarie destruir esta máquina para retroceder a los medios primitivos de los tiempos remotos en que reinaba la economía natural”. (C. KAUTSKI, *La Revolution proletarienne*, pág. 473.)

CÓMO SE ORIGINA LA PLUSVALÍA

En el capital empleado en una empresa industrial deben distinguirse dos partes: la que se dedica a la adquisición de medios materiales, —maquinarias, edificios, herramientas, útiles y materias primas—, y la que se dedica al pago de salarios. Marx llama a la primera *capital constante* y a la segunda *capital variable*.

La primera no agrega a las mercancías más que el valor usado por ella en el curso del proceso de la produc-

ción, o en otros términos, el valor con que esa parte entró en la producción. No proporciona ningún valor de cambio.

La otra parte, por el contrario, la llamada variable, como se invierte en salarios sale transformada del proceso de la producción añadiendo valores nuevos al capital de la empresa. Ella es, en efecto, la que produce la plusvalía.

El valor de un artículo se compone así de las partes usadas del capital constante, de los gastos necesarios para el pago de los salarios y de la plusvalía que se agrega. En esto Marx difiere también de Adán Smith, uno de los fundadores de la teoría valor-trabajo, quien no integra el valor de las mercancías con la parte gastada del capital constante, que llama *fijo* y en el cual no incluye las materias primas.

Adán Smith sostiene que el valor de la mercancía es todo él creado por el trabajo, pero sólo ve el trabajo añadido por el obrero al objeto del trabajo, es decir, a la materia prima. “Al determinar el valor de la mercancía fabricada —dice un economista— con esta materia prima, no tomaba en cuenta el valor de dicha materia ni, en general, el de las necesidades de producción” (L. SEGAL, *Principios de Economía Política*. Edic. México, pág. 209).

Así, por ejemplo, al fabricar una mesa el obrero solo produciría una mercancía cuyo valor sería el del trabajo puesto por él para crear dicho objeto utilizando y adaptando al efecto la madera y otros materiales empleados. Porque los materiales son mercancías, a su vez creadas por el trabajo, que les ha dado a su debido tiempo un valor. Hacer reaparecer este valor en el nuevo producto sería tomar en cuenta dos veces, para los mismos objetos, el mismo factor de riqueza.

Confunde el valor de la mercancía y el nuevo valor creado. En el valor de aquélla no sólo queda comprendido el nuevo valor creado, que el obrero añade a la materia bruta, sino el de los medios de producción en la porción usada. De ahí que el valor de la mercancía sea mayor que el nuevo valor producido. Éste se compone solamente

de capital variable (importe de los salarios) y plusvalía. Pero la mercancía contiene también el valor del capital constante. Este no desaparece al gastarse en la fabricación de productos sino que se trasmite a la mercancía. Y no reaparece, por tanto, en el producto concluido, ese valor como recreado por el obrero actual: sólo se transfiere.

Para explicarse la diferencia entre creación y transferencia de valor es preciso advertir que el nuevo valor no se transfiere por obra del trabajo que lo crea, o sea, del trabajo humano abstracto, sino por medio del trabajo concreto, el aplicado a elaborar una determinada mercancía. Ese doble carácter del trabajo corresponde al doble carácter contradictorio de la mercancía, que es al mismo tiempo un valor de cambio —o valor, simplemente— y un valor de uso. Smith, por no advertirlo, descarta el valor de uso. No ve que el operario al crear con su trabajo concreto el valor de uso de la mercancía: al hacer, como en el ejemplo anterior, específicamente una mesa, le trasmite el valor de cambio de los medios de producción empleados con ese fin. (Ídem, pág. 211).

El uso de la fuerza de trabajo produce el propio valor de cambio de dicha fuerza —o sea, el valor de todo lo que es necesario para contar con ella— más un valor de cambio adicional, a veces más considerable que aquél.

El obrero trabaja durante cierto tiempo para producir el valor de cambio de su fuerza de producción, es decir, para crear un valor equivalente a su salario (ya sea éste estrictamente fisiológico, ya sea una relativamente amplia retribución para las necesidades de diverso orden); y más allá de ese tiempo ha de seguir trabajando para producir nuevo valor, pues es para eso, precisamente, que el empresario le compra su energía productora.

Su jornada constará siempre de una cantidad de horas en las que produce su salario, y de otra cantidad de horas en las que hace surgir ese nuevo valor denominado plusvalía; gracias al cual el capital se reproduce y con el cual se forman el rédito y el provecho.

El trabajo que el obrero rinde para crear el equivalente

de su remuneración es el que Marx llama *trabajo necesario*. El resto se llama *sobretabajo*.

El primero da nacimiento al salario. El segundo, a la plusvalía.

CÓMO SE FORMA EL CAPITAL

Cuando el ahorro se transforma en capital es porque a los valores creados directamente por el trabajo que recibe su propia retribución se añaden valores no pagados.

La plusvalía —cifra económica o valor del sobretabajo— contiene el beneficio o provecho del capital, todas las expresiones típicas del privilegio económico, y aún lo que puede llamarse la reposición del capital, es decir, la parte de valor con que se repone el material gastado y el dinero que lo representa consumido en el proceso de la producción. Como el capital social se diferencia en capitales de diversa función o diversa forma, que actúan independientemente y hasta en oposición recíproca (y así tenemos el capital industrial, el comercial, el bancario, y el fundiario o propiedad de la tierra), la plusvalía se reparte en formas diversas de rentabilidad: beneficio o provecho, rédito, interés, renta del suelo. Ellos son frutos de esa parte del valor que en la producción capitalista el obrero entrega al empresario sin recibir de éste ninguna compensación.

El valor de cambio de que se compone el capital es la supervalía.

Si el capitalista se gasta toda la plusvalía, su capital al cabo de cierto tiempo se consume, y lo que comenzó siendo, en algunos casos, un ahorro del trabajador o un producto de su propio trabajo, desaparece por completo. Porque con ello se habría gastado la parte correspondiente al desgaste de los medios de producción y a la materia prima consumida. Lo normal es que el capitalista reserve una parte de la plusvalía y la dedique a renovar y a aumentar su capital acumulándola a él.

Eso es lo que se llama el proceso de reproducción del capital.

Si sólo reserva lo necesario para reponer los medios de producción gastados y continuar empleando la misma fuerza de trabajo, su capital se conserva reproduciéndose en el proceso de lo que Marx ha llamado la *reproducción simple*. Si el capitalista destina en cambio una parte de la plusvalía no sólo a reproducir sino a renovar y a aumentar su capital acumulándola a él en forma de nuevos instrumentos o medios de trabajo y de mayor cantidad de fuerza de producción, tenemos lo que se llama la *reproducción ampliada*.

Ahí vemos al capital formarse por la suma progresiva y la multiplicación de la plusvalía.

A poco andar, todo capital aunque haya comenzado como una simple inversión del producto del propio trabajo de su poseedor, deviene una agregación de supervalía. Los valores del ahorro originario, en ese caso, desaparecen trocados en los nuevos valores que el capital reúne a base de la supervalía producida.

Y no tiene importancia la forma en que ella se acumula: si ella constituye *capital adicional* o *nuevo capital*. Así, un fabricante puede emplear plusvalía en aumentar su fábrica o puede emprender otros negocios, comprar acciones de otras empresas, etc. En una u otra forma esa plusvalía se vuelve capital. Y éste no es, en definitiva, sino el producto del trabajo de aquellos que no lo poseen. "Acumulación de plusvalía —dice Kautsky— significa apropiación de trabajo no pagado hecha con el fin de apropiarse de otro trabajo no pagado" (Ob. cit., página 273).

En resumen: Marx saca a la luz de la crítica —como alguna vez lo hemos dicho ("El Socialismo", pág. 12)— la entraña misma de la producción capitalista, su naturaleza intrínseca, su resorte oculto, probando que el capitalista se queda con una parte más o menos grande de trabajo no pagado y que la acumulación de ese trabajo impagado es lo que constituye el capital. No se detiene a encarar

el problema directamente desde el punto de vista ético. No le parece necesario hablar de justicia, palabra un poco abstracta, que dentro de la concepción del determinismo económico contiene una relatividad histórica y contingente; le basta referirse a las conveniencias sociales identificadas con los intereses del trabajo. Y por ese camino se llega, es lo curioso, a una solución de justicia, y lo que es más curioso todavía, a una solución de justicia cuyo fundamento y razón derivan de los principios mismos de la economía burguesa...

"Si de acuerdo con un concepto moral de la Economía Política (la Economía y la moral marchan unidas como lo demuestra el hecho de que haya sido en la "Ética" de Aristóteles donde por primera vez se hablara de cuestiones económicas) los productos del trabajo deben pertenecer al trabajo, es justo retribuir los trabajos de dirección, de organización, de administración, etc., pero no lo es sacar de esa masa de productos una porción más o menos grande sin aportar trabajo alguno".

ASPECTOS MORALES DEL CAPITAL

De acuerdo con las reglas del cambio mercantil y dado el carácter de mercancía que la fuerza de trabajo adquiere en la economía capitalista, el obrero cuando recibe el valor de esa fuerza (mediante el salario que cubre el valor de las mercancías consumidas para la creación y mantenimiento de la misma) está pagado. Es el mismo Marx quien lo advierte, aunque no falten economistas que para refutarlo pretendan ser ellos los que descubrieron esa "falla" de la teoría del salario de Marx si con ella se quiere presentar al obrero como víctima de un robo.

"Que la mitad de una jornada de trabajo sea suficiente para mantener la vida del obrero durante veinticuatro horas, eso no le impedirá trabajar toda una jornada. El valor de la fuerza de trabajo y su apreciación en el proceso del trabajo son dos dimensiones distintas. Es ésta diferencia de valor lo que el capitalista tuvo en vista cuando compró la fuerza de trabajo... El hecho de que la restauración cotidiana de esa fuerza no cueste más que una media jornada, aunque la fuerza de trabajo sea ocu-

pada una jornada entera, y que por consiguiente el valor que el obrero crea durante una jornada sea dos veces más grande que su propio valor cotidiano, es una felicidad especial para el comprador, pero no constituye un engaño hecho al vendedor". (*El Capital*, tomo I, págs. 173-174.)

Si el obrero fuese contratado para crear valor de uso, al terminar el tiempo de trabajo equivalente a su salario, podría dar por concluida su jornada, y al patrón le quedaría siempre ese valor de uso, el servicio o la cosa elaborada que necesita. Pero en la producción capitalista típica el obrero es contratado para producir valor de cambio. Es a este fin que vende su actitud de trabajo. Si sólo produjese su salario el contrato no tendría sentido.

El contrato de compra-venta de la fuerza productora del obrero queda jurídicamente perfecto cuando éste recibe el valor de lo que vende. No se podría, pues, hablar de un despojo hecho al obrero por el empresario.

Pero puede el obrero no tener nada que reclamar desde su personal punto de vista sin que eso dé al empresario el derecho legítimo de quedarse con valores que no ha pagado.

El sobretrabajo produce valor por encima del valor abonado por el capitalista al obrero. Si éste no pudiese con justicia reclamar para sí el excedente ¿querría ello decir que es justo que el empresario lo retenga?

Las horas del sobretrabajo jurídicamente no pertenecen al obrero porque las ha vendido al patrón, pero naturalmente tampoco pertenecen al patrón porque éste en realidad (en la realidad económica) no las ha pagado.

Es desde luego evidente que si el trabajador se desprende a título gratuito, en beneficio del capitalista, de una parte de su propio bien personal, es decir, del producto de ciertas horas de aplicación de su propia energía de trabajo, no es sino forzado, como ya hemos dicho, por determinadas circunstancias de orden social. Son éstas las circunstancias sociales que responden a los intereses del capitalismo y configuran el ordenamiento capitalista con su sistema de apropiación de los medios de trabajo y las

condiciones que hacen del obrero asalariado un simple vendedor de su capacidad para trabajar, las que conducen a éste a consentir en ese contrato leonino.

Si hubiera, pues, de anularse ese contrato por descansar en un pacto viciado de violencia, los productos que hoy forman la plusvalía serían entregados al obrero —digamos mejor al Trabajo— antes que al capital.

Pero sacando el problema, que es de orden público, del plano siempre un poco estrecho del derecho privado (donde, por lo demás, se vuelve tema de un litigio imposible porque el consentimiento de cada obrero puede ser formal y sustancialmente perfecto) podemos advertir que el factor sociedad no debe descartarse en esa operación de compra-venta. Porque todo valor es no sólo un producto del trabajo individual sino asimismo del trabajo social. Esto es sobre todo verdad tratándose de la formación del capital, que es siempre un proceso colectivo aunque se realice en forma contraria a los intereses y derechos de la colectividad. Y ese derecho que el trabajador individualmente ha enajenado, de retener para sí los frutos del sobretrabajo —que son en gran parte frutos sociales por su origen en el campo de la producción capitalista, la cual es un complejo fenómeno social— la sociedad lo sostiene frente a los empresarios, que se apropian de esos frutos impagados.

Y cuando hablamos de sociedad en este caso, ha de entenderse naturalmente que nos referimos a la sociedad en cuanto conjunto de actividades productivas, lo que nos permite remitirnos a esa fracción de la vida colectiva que está compuesta por el trabajo productivo. Y podríamos, por tanto, decir sencillamente que los productos del sobretrabajo si no pertenecen a éste o a aquél trabajador en particular, pertenecen al trabajo, a los trabajadores en general.

Por otra parte, el obrero hace al capitalista un adelanto: le entrega a crédito su energía de producción, pues el empresario se la paga cuando ya tiene en sus manos el fruto directo de la misma. Con ella, por consiguiente, reúne un capital antes de haberla pagado.

Hay, además, una fuerza productiva que el capitalista no paga: la fuerza desarrollada por los trabajadores en la cooperación.

“Llámase cooperación a la forma del trabajo de muchos que trabajan metódicamente juntos en el mismo proceso de producción o en procesos de producción distintos relacionados entre sí”. (C. MARX, *El Capital*. Trad. Justo, pág. 248.)

Lo que producen muchos trabajadores reunidos y organizados dentro de los principios de la cooperación del trabajo (en el sistema capitalista el obrero asalariado produce en forma de cooperación coercitiva) con las ventajas económicas de la división del mismo y de la especialización de funciones, es mucho más que lo producido por la simple reunión de los esfuerzos de todos y cada uno. Ya se había observado que cuando se reúnen varias fuerzas individuales surge una nueva fuerza, un cociente de eficacia del trabajo superior a la simple suma de las fuerzas personales aisladas. Y Marx recurre, entre otros, al ejemplo del escuadrón de caballería cuya fuerza de ataque es superior a la simple suma de todas las fuerzas puestas en juego por cada uno de sus soldados separadamente. “No se trata aquí solamente de aumentar por la cooperación la fuerza productiva individual, sino de crear una fuerza productiva que por sí misma tiene que ser colectiva” (ídem, pág. 248).

Es la fuerza productiva social del trabajo que, como dice Marx, “se desarrolla gratis así que los obreros son puestos en determinadas condiciones” (ídem, pág. 254).

Como es el capital quien los pone en esas condiciones, viene a ser suya esa fuerza y con ella se queda sin pagarla.

Sería, pues, ésa una especie de prima que se cobraría por el servicio social de organizar el trabajo. Y cuando se responde que ello es un buen estímulo para hacer del trabajo su propio organizador, con lo cual se evitaría pagar esa prima, se agrega todavía que es justo abonarle al capital con los valores así producidos, su trabajo de organización y dirección de la empresa.

No puede haber inconveniente —como ya lo hemos reconocido— en admitir que en la persona de un capitalista que trabaja al frente de su empresa hay dos aspectos: el del capitalista que goza de privilegios económicos aunque no trabaja, y el del director de empresas, que realiza una tarea útil y productiva. En este segundo aspecto le corresponde una remuneración, que algunos economistas denominan “salario de dirección”.

Pero debe reconocerse que abunda, sobre todo en las grandes empresas, el tipo de capitalista que carece de la segunda personalidad y no llena absolutamente ninguna función en el proceso del trabajo. La inmensa mayoría de los accionistas de las grandes compañías ¿qué función desempeñan fuera de la de cobrar dividendos?

Por lo demás, los privilegios que el capital retiene a pretendido título de los servicios que presta, las funciones que realiza y los riesgos que corre, pueden compararse —como dice Kautsky— a las manzanas que el chico del cuento se comía sobre el muro de una huerta a despecho del hortelano, invocando como justificación para comérselas allá arriba los esfuerzos que había debido llevar a cabo para trepar y los riesgos consiguientes.

EL BENEFICIO O PROVECHO

La producción capitalista persigue como finalidad primordial la obtención del provecho. Ese es el único móvil del capital. Es lo que Marx expresa cuando afirma que el capital, nacido de la supervalía, sólo sirve para absorber supervalía. En ésta va comprendido el provecho, que es una expresión práctica de la misma.

Veamos ahora cual es la intervención del capital en el proceso de la producción con respecto a la supervalía, y por consiguiente, al provecho. Ya sabemos como Marx distingue dos clases de capitales en el empleado por una empresa industrial: el constante y el variable. Ahora bien: mientras que éste, el variable, se invierte en el pago de

salarios y obtiene, con la adquisición de fuerza de trabajo, un excedente de valor, el otro, el constante, no añade a los nuevos productos más que su propio valor de cambio, es decir, ese que el capitalista debe pagar por ellos.

El capital constante —exceptuada la porción de materia prima— se usa lentamente y sólo se desgasta y agota al cabo de varios años. El variable, en cambio, es enteramente absorbido en cada período de producción y debe renovarse al fin de cada nuevo ciclo productivo, y hasta en cierto grado, cada día.

En los cálculos del capitalista, el capital constante, de acuerdo con la discriminación de Adán Smith, sólo comprende los medios de producción: máquinas, herramientas, edificios, transportes, etc. Y se le llama “fijo”, excluyéndose la materia elaborable que con el capital para salarios forma el llamado capital circulante.

Supongamos que aquél, el fijo, es de 10.000 dólares y que se consume íntegramente en diez años: proporciona a la producción anual un valor de 1.000 dólares, que se transmite al precio de los productos y queda inscripto por esa suma en el balance como componente del costo de producción.

En el balance se agrega a esa suma, siempre para calcular el costo de producción, el capital circulante, que podemos imaginar de 3.000 dólares, siendo 1.000 para la materia prima y 2.000 para los salarios.

Si la porción de plusvalía se eleva al 100 % o sea, si la mano de obra recibe 2.000 dólares y ella produce 2.000 de plusvalía, al cabo de un año tendremos: Gastos: 1.000, por desgaste del capital fijo; 3.000 por capital circulante. Total: 4.000 dólares. Y se habrá producido en el año un valor de 2.000, importe de los salarios, más otros 2.000 de plusvalía. La empresa habría recibido lo que puso. El “precio de costo” de su producción sería igual a los valores producidos. No habría perdido ni ganado.

Pero el empresario no organiza su empresa para conformarse con esa operación. El capital no queda satisfecho con esa simple reproducción de su valor. El empresario

necesita sacar de la producción no sólo el valor del capital fijo y del capital circulante, gastados en el proceso productivo, sino el interés de todo el capital de la empresa, que es una prima capitalista sobre el uso de los medios de producción; asegurarse contra posibles pérdidas, y retener una ganancia neta para sí.

En la operación suele intervenir el préstamo de dinero que reclama un interés bancario y que se abona naturalmente con la plusvalía.

Claro está que cuando el empresario es al mismo tiempo el dueño de todo el capital, el interés y la ganancia se juntan en sus manos. Todo ello forma el beneficio o provecho, que sólo puede salir de la plusvalía, su única fuente. La cuota de ese beneficio no se confunde con la cuota de la plusvalía. Ésta, en efecto, es la relación entre el capital invertido en salarios y la producción obtenida (en nuestro ejemplo, el 100 %); mientras que la cuota del beneficio es la relación de lo producido con el capital total de la empresa. La rentabilidad del capital para el empresario se mide por esta última relación. El empresario hará, pues, todo lo posible por cambiar la relación entre los valores invertidos en la empresa y los valores creados en ella por el trabajo. Si en el ejemplo puesto el empresario logra una plusvalía de 2.500 dólares en vez de 2.000, obtendrá un margen de 500 dólares sobre el costo de producción, con el cual podrá servir un modesto porcentaje del 4 %, en números redondos, al capital total de la empresa (13.000).

Las grandes empresas, cuando son prósperas rinden beneficios, que en las compañías por acciones se llaman dividendos, de elevado porcentaje, y el provecho del gran capital asume así por doble concepto, proporciones desmesuradas.

En torno al problema del provecho y de la plusvalía gira casi toda la batalla de Marx con los economistas del capitalismo.

La teoría de la plusvalía descubre un flanco contra el cual se arrojan, cantando victoria, algunos adversarios de Marx. Lo curioso es que fué el mismo Marx quien puso

de manifiesto esa brecha aparente, para luego llegar a la conclusión de que no es una brecha en realidad.

Hay, sin embargo, economistas, por ejemplo Wilfredo Pareto, uno de sus más encarnizados impugnadores, que recogen la propia objeción de Marx, sin decir su origen, y rechazan la explicación con la cual, después de haber formulado aquélla, la destruye.

Recordemos que, según la teoría del valor y de la plusvalía, el capital constante no aporta a la producción más que su propio valor, mientras que el variable produce su valor de cambio y una plusvalía. Siendo así, de dos empresas de capital igual, la empresa que dedica una mayor parte del suyo a salarios, o en otros términos, la que emplea un mayor capital variable en relación a su capital constante, debería producir una plusvalía mayor. No ocurre así, sin embargo. En la práctica los mismos capitales recogen finalmente los mismos beneficios, aunque puedan darse diferencias de provecho accidental.

Ello parece probar que es el capital y no el trabajo lo que determina el tamaño de la plusvalía, contra lo que afirma la teoría del valor de Marx.

Éste habría afirmado que “las masas de las plusvalías producidas están en razón directa de la proporción de los capitales variables empleados”. Pero él mismo declaraba:

“Esta ley se halla manifiestamente en contradicción con toda la experiencia basada en la observación vulgar. Todo el mundo sabe que un hilador de algodón que emplea relativamente mucho capital constante y menos capital variable, no obtiene por eso un provecho o una plusvalía inferior a la de un panadero que emplea relativamente mucho capital variable y poco capital constante”. (*El Capital*, tomo I, capítulo IX.)

En el lenguaje de los negocios se habla, en efecto, de un “interés industrial” que expresa, en realidad, el porcentaje de beneficios que suelen sacar como término medio las empresas industriales. Lo que demuestra que para capitales iguales se dan provechos iguales, sea cual fuere su composición orgánica, es decir, su parte de capital constante y su parte de capital variable.

¿Cómo explica Marx este fenómeno sin renunciar a su

teoría? Se vale del concepto del “beneficio medio”, que es sin duda el que halla expresión práctica en ese otro del “interés industrial” que indicamos más arriba.

La concurrencia comercial iguala las diferentes tasas de provecho en una tasa general del provecho constituida por la media de todas las diferentes tasas.

En el tercer tomo de “El Capital” explica el mecanismo de esa unificación de los diferentes beneficios en una tasa general, lo que significa que los capitalistas no realizan la plusvalía tal como se produce en cada fábrica aislada. Los diferentes capitalistas se conducen como simples accionistas —dice— de una sociedad anónima en que los beneficios son repartidos del mismo modo, por acciones, y no se diferencian así, para los distintos capitalistas, sino por el monto del capital colocado por cada uno en la empresa general, es decir, según el número e importe de sus acciones.

También puede compararse esa operación a la que realiza un prestamista que presta diferentes capitales a intereses distintos. El monto de la tasa del interés medio depende, para él, del monto de la suma que él ha prestado para cada uno de esos diferentes tipos de interés.

A propósito de beneficios cabe significar que su cuota media tiende a descender sin que ello implique la baja de la masa total de los mismos. Es una de las contradicciones del régimen capitalista. Porque ese descenso proviene del crecimiento del capital constante en relación al variable, crecimiento que a su vez ocasiona el de las fuerzas productivas de la sociedad. Es decir, que cuánto más crecen estas fuerzas más aumenta la masa de la plusvalía, fuente del beneficio, pero la cuota media de los beneficios decrece.

En una página de extraordinaria agudeza Marx explica la baja del interés como una condición natural del sistema capitalista en la prosecución de sus destinos, dando como razón de ese fenómeno económico la necesidad orgánica que ese sistema tiene de impulsar la transformación de la propiedad privada en capital industrial.

"La baja del interés del dinero, es, en efecto, una consecuencia necesaria y el resultado del movimiento industrial. Los medios del rentista pródigo se modifican, pues, todos los días justamente en razón inversa al acrecentamiento de los medios y de las trampas del placer. El rentista está obligado, pues, sea a consumir su capital y llegar hasta la ruina, sea a convertirse él mismo en capitalista industrial. Por otra parte, es verdad que la renta agraria aumenta directa y constantemente a consecuencia de la marcha del movimiento industrial, pero —ya lo hemos visto— llega necesariamente un momento en el cual la propiedad agraria debe, como toda otra propiedad, caer en la categoría del capital que se reproduce con beneficio, y esto es en realidad el resultado del mismo movimiento industrial. Es necesario, pues, que el propietario agrario pródigo, o bien consuma su capital y se arruine por consiguiente, o bien se convierta en arrendatario de su propia tierra, en industrial agricultor" (C. MARX, *Economía Política y Filosofía*. Edit. Amé-rica, págs. 79 y 80.)⁵

LA RENTA DE LA TIERRA

A las formas de la plusvalía, que se llaman beneficio industrial, beneficio comercial, interés, se agrega la renta agraria, renta por antonomasia, o valor de la tierra.

Así como el capitalista —dice Marx— sustrae, bajo

⁵ Pablo Lafargue, discípulo de Marx, que no ignoraba, por cierto, la obra de su maestro, en una conferencia pronunciada el año 1905 ("El Socialismo y los Intelectuales", traduc. de J. Me-liá, pág. 29), ridiculizaba a quienes sostenían que el interés del dinero decrece. "Estos reformadores del socialismo —decía— ignoran que Adán Smith calculaba a fines del siglo XVIII que era el 3% el interés medio de los capitales que no corrían peligro y que los financieros de nuestra época consideran que todavía es el 3% aproximadamente el mismo interés. Si hace algunos años esta tasa llegó a descender hasta por debajo del 2 y medio por ciento hoy ha vuelto a ascender hasta por encima del 3%". Lo atribuye a que el desarrollo de la maquinaria industrial en Rusia y la apertura de la China a la explotación europea, etc., absorbieron la superabundancia de capital, lo que hizo elevar su precio.

Hay, en efecto, épocas en que el interés no descende, sino que asciende, pues el progreso del capitalismo reclama como condición ese ascenso, aunque haya, sin duda, un límite establecido por las propias necesidades vitales del capital.

la forma de provecho, la plusvalía del obrero, así el propietario fundiario retira del capitalista una parte de esta plusvalía bajo la forma de renta.

Partiendo del hecho de que el precio de los productos agrícolas lo establece siempre el costo de producción de esos productos en el terreno menos fértil, Ricardo sienta su teoría de que la renta agraria es debida a la diferencia de productividad de los predios, pues de éstos se saca un rendimiento tanto mayor, a igualdad de trabajo y medios de producción empleados, cuanto mayor sea su productividad natural en comparación con el predio menos fértil de todos. En este terreno menos fértil no aparece renta. Podrá obtenerse en él el valor del trabajo y hasta el beneficio del capital empleado —construcciones, maquinarias, etc.— pero no renta del suelo.

Se habla hasta aquí solamente de fertilidad, pero el término puede hacerse extensivo a otras condiciones o virtudes que obran lo mismo que la fertilidad natural como una especie de fertilidad en sentido figurado, por ejemplo: la ubicación del predio, elemento cuya importancia pone de relieve Henry George. Este demuestra que todas las condiciones del terreno que influyen en el costo de producción se agregan a ese elemento de determinación de la renta, así como todas las ventajas del punto de vista de las operaciones mercantiles por hallarse situado el terreno en lugares donde circula mucha gente, o de las necesidades de su empleo para fines industriales o de otro orden.

Surge así la renta diferencial. Pero además de esa *renta relativa*, que acusa una relación sobre la base de las diferencias de su rendimiento entre una tierra determinada y la menos fértil o menos útil, existe una *renta absoluta*.

Ya hemos visto que el terreno menos fértil o menos útil no produce renta diferencial. Nadie querrá ocuparlo mientras pueda ocupar otro mejor. Pero cuando no queda tierra libre hay quienes se ven necesitados a trabajar ese terreno aunque no saquen de él sino el rendimiento de su propio trabajo en las peores condiciones del mercado.

Lo utilizarán por su valor elemental de uso, para sus propias necesidades inmediatas.

Aún en esas condiciones, si el terreno no es suyo, tendrán que arrendárselo al terrateniente, el cual les cobrará un alquiler. Aparece así una renta que no es sino el precio del monopolio de la propiedad privada de la tierra. Ella es de tal índole que puede existir sin que exista la renta relativa, como acabamos de ver en el caso del terreno menos útil de todos.

Marx explica que tanto esa renta absoluta como la relativa no son creaciones automáticas de la tierra, sino fruto del trabajo. Así las diferencias entre la fertilidad de los predios, base de la renta relativa, no es sino la condición de las diferencias entre la productividad del trabajo, que en el más fértil rinde más o mejores productos que en el menos fértil. Y la renta absoluta, efecto y precio de la propiedad privada de la tierra, no es emanación de ésta, sino fruto también del trabajo que produce la plusvalía. Ésta se reparte entre el beneficio del capital empleado y el terrateniente. La parte que éste retiene se sustrae así al beneficio medio; y mientras la renta relativa no influye en los precios, porque éstos los fijan los productos de la tierra menos fértil, que no arroja renta diferencial, la renta absoluta recae sobre los productos porque se suma a los gastos de producción de toda clase de tierras. Y si el arrendatario quiere llevarlos al mercado deberá venderlos al precio de los productos de la tierra menos fértil, recargado todavía por esa otra renta que es, en su caso, el precio de la propiedad privada.

La apropiación privada de la tierra hace pagar renta absoluta no sólo a la tierra menos fértil, que no da renta relativa, sino asimismo a las más fértiles, sumándola a esa renta diferencial.

La renta absoluta es el privilegio específico del propietario territorial, "que es absolutamente inútil y toda cuya labor consiste en hacer que la tierra no sea propiedad común, que se oponga al obrero como una cosa que no le pertenece" (MARX, *Historia de las Doctrinas Económicas*, tomo III, pág. 150).

"La renta en el sentido de Ricardo —expresa Marx— es la propiedad territorial en estado burgués; es decir, la propiedad feudal que ha pasado por las condiciones de la producción burguesa". (*Miseria de la Filosofía*, pág. 149.)

Con la propiedad feudal el siervo de la gleba trabajaba días enteros exclusivamente para el señor, en las tierras de éste; era la *renta* que en la propiedad capitalista el arrendatario u ocupante paga hoy al propietario en productos o dinero.

La renta diferencial subsiste aún con la nacionalización del suelo si se mantiene la propiedad de los capitales empleados en explotarlo, porque ella no es, precisamente, un resultado de la propiedad privada de la tierra, sino de otro monopolio, el de la economía capitalista aplicada al suelo, que se deriva del hecho de no poderse producir tierra. Como la extensión territorial es limitada, los que emplean en ella su capital quedan en mejores o peores condiciones que otros para explotarla, y eso se traduce en la renta relativa. Mientras subsista esa forma de monopolio de la economía capitalista la renta diferencial subsistirá como ventaja privada. El Estado podrá absorberla, pero no se suprimirá sino cuando se realice la socialización no sólo de la tierra, sino de los demás medios de producción.

Marx ha completado, o si se quiere, ratificado, la teoría de Ricardo, apartando de ella elementos contrarios a la realidad económica como ese principio de la infertilidad creciente de la tierra que sirvió de base a la teoría de Malthus. La ley de la renta descubierta por Ricardo no la discute. Lo que niega es la exactitud de la demostración en que Ricardo la fundamenta.

Éste, en efecto, explica que el aumento de la renta se debe a que se recurre a tierras cada vez peores, donde la misma cantidad de capital empleado sucesivamente en el mismo terreno no representa el mismo producto.

"En una palabra —dice Marx— la tierra se reduce a medida que la población se ve obligada a reclamarle más ventajas. Resulta relativamente infértil. Y es en eso que Malthus ha hallado

la base de su teoría de la población". (*Carta a Engels*, 7 de enero de 1851.)

Sostiene en seguida Ricardo que su renta no puede subir si el precio del trigo no sube; bajará cuando el precio del producto baje.

"Toda la historia —asevera Marx— contradice esas proposiciones.

"Está fuera de duda que con el progreso de la civilización se cultivan tierras de peor calidad. Pero es igualmente cierto que por razón del progreso de la ciencia y de la industria malos terrenos resultan igualmente buenos comparados a los terrenos precedentemente catalogados como buenos.

"Desde 1815 el precio del trigo ha bajado de 90 a 50 chelines, y menos, debido a la abrogación de la ley sobre los cereales, de manera irregular pero constante. La renta ha subido constantemente. Al menos en Inglaterra. Y *mutatis mutandi* en todo el continente.

"Hemos comprobado en todos los países, y Petty lo había señalado, que cuando los precios del trigo disminuían la renta total del país aumentada" (IDEM).

En su concepto si la mejora no es general, o sea si el progreso general de la ciencia —que marcha al frente del progreso total de la sociedad— no es tan considerable como para aumentar la productividad de los terrenos peores, el precio del trigo quedará estacionario. El suelo quedará siempre igualmente infértil con relación al otro. Pero la productividad general aumenta. Y concluye:

"La ley de la renta, tal como Ricardo lo establece en su tesis más simple, abstracción hecha de su desarrollo, no supone la fertilidad decreciente del suelo, sino solamente, a pesar del aumento general de la fertilidad paralelo al desarrollo de la sociedad, una fertilidad diferente de la tierra o un resultado diferente obtenido por el mismo capital sucesivamente empleado en el mismo suelo. Cuanto mayor es el mejoramiento del suelo en general más barcará distintas clases de tierra y la renta total del país aumentará, aunque el precio del trigo sufra una baja general".

Lo que importa es la variedad más o menos grande de calidades de tierra que se intercalan entre las mejores y las peores, independientemente del monto de la renta

del mejor terreno, y aún del monto de la renta general.

Comentando esas ideas de Marx, que desvincula la ley de la renta de la teoría de Malthus, Engels manifiesta en su respuesta epistolar:

"Tu nueva concepción de la renta territorial es exacta. Jamás la teoría de Ricardo sobre la infertilidad del suelo creciente siempre con la población me ha parecido evidente y nunca pude hallar la justificación del aumento continuo del precio del trigo... Nunca pude comprender por qué Ricardo, que en su simple principio da la renta territorial como la diferencia de productividad de las diferentes categorías de tierra, en la demostración de ese principio: 1) no conozca otro argumento que el cultivo de las tierras peores; 2) deje de lado absolutamente los progresos de la agricultura; 3) deje, al fin de cuentas, casi enteramente de lado la introducción de los peores terrenos y se apoye constantemente en la afirmación que el capital empleado sucesivamente en un terreno determinado contribuye de más en más al aumento del rendimiento... Mientras el principio a demostrar es evidente, los motivos dados en la demostración son extraños a ese mismo principio; y recordarás que ya en los "Anales Franco-alemanes" yo había puesto frente a la teoría de la infertilidad creciente los progresos de la agricultura científica, naturalmente de una manera muy informe y sin desarrollar el punto. Tú acabas de poner las cosas en claro". ENGELS, carta del 29 de enero de 1851.)

LAS CRISIS

Hay todavía otras teorías económicas de Marx que han dado motivo, tanto o más que las anteriores, a una polémica ardorosa. Dos de las más debatidas son la teoría de la crisis y la teoría de la concentración del capital.

En el régimen capitalista existe un conflicto permanente entre las fuerzas productivas sociales y el fin limitado del capital, que no es otro que el incremento del mismo. Toda la producción tiende a ese fin. El capital no la concibe sino como un medio para incrementarse, para aumentar su valor. Como la plusvalía sale de la producción y el capital se forma con la plusvalía, aumentar aquélla ilimitadamente es, como dice Marx, su fin limitado. Así acrece el provecho, objeto típico de la economía capitalista.

Cada capitalista se ve, además, obligado a seguir ese movimiento de concentración, por el imperio de la concurrencia. Ésta le obliga a rebajar sus precios para no ser derrotado por sus competidores o para derrotarlos. Y para rebajar los precios debe producir con menos gasto, lo que se obtiene, ya sea rebajando el precio de la mano de obra, ya sea aumentando la productividad del trabajo. Este segundo medio, que no es incompatible con el otro, marcha adelante del otro por sus efectos como promotor de la crisis.

El mayor rendimiento del capital se obtiene, a su vez, ya sea aumentando la jornada de trabajo (procedimiento que suele ser contraproducente y que cada día es de más difícil aplicación a causa de la organización gremial y de las legislaciones sociales), ya sea adoptando nuevos métodos de producción y mejorando la composición orgánica del capital, es decir, haciendo crecer la parte de capital constante, del utillaje, instrumental técnico o maquinarias. Este aumento del capital constante se traduce en una baja de la cuota de beneficio medio, y esta baja se torna a su vez en un móvil para que se intensifique más la producción, lo que a su turno obliga a aumentar aquella parte del capital de la industria. El capitalista destina una mayor porción de plusvalía a la reproducción y multiplicación de sus capitales. Aumenta y perfecciona sus instalaciones y sus medios de trabajo. Éstos ocupan mayor cantidad de mano de obra o intensifican la productividad del trabajo, y aún las dos cosas a la vez. Así crece la producción y el capitalista trata de hallar mercados para ella. En la anarquía de la producción, que en el régimen capitalista adquiere caracteres profundamente trastornadores, la oferta de los productos elaborados al impulso de esas tendencias íntimas del capital, llega a rebasar la demanda de los mismos.

Hay épocas de prosperidad económica general en que el comercio se desenvuelve en condiciones favorables y las industrias encuentran fácil colocación para sus mercancías. La producción recibe formidable incremento, y acrece el capital de las empresas, que se aventuran a des-

contar el porvenir con grandes planes febriles y ampliando las bases materiales de su explotación; levantando grandes talleres, adquiriendo nuevas maquinarias, acumulando enormes stocks de combustibles y de materia prima.

De pronto se desemboca en un estado general de superproducción, que no es sino un grado de la relación existente entre la capacidad de producción y la capacidad de consumo. Lo que quiere decir que en medio de un infra-consumo verdadero, pues extensas capas populares quedan siempre en el mundo por debajo de un nivel razonable de capacidad de consumir, sobreviene esa superproducción relativa, fruto, por un lado, del impetuoso crecimiento de la producción, y por otro lado, del no crecimiento correlativo del consumo.

Lo que esa superproducción pone, sobre todo, de relieve, es la contradicción entre el carácter social de la producción y el carácter individual de la apropiación capitalista de la riqueza. Ella es la causa primera de ese fenómeno que surge con la colaboración de todos los factores que impulsan el desarrollo de los negocios del capitalismo industrial y financiero, como el crédito, con el cual los bancos, asociándose indirectamente a las empresas industriales y comerciales, arrojan enormes reservas de dinero en los hornos de la producción para intensificarla, y como la concurrencia que, según dice Marx, "obliga a sustituir a los antiguos medios de trabajo por otros nuevos, antes de que lleguen a su agotamiento natural".

Por otra parte las crisis —dice Lenin— aumentan en proporciones enormes las tendencias a la concentración y al monopolio, y cita un comentario de Joidles a la crisis de 1900, según el cual esa crisis determinó una concentración de la industria en proporciones incomparablemente mayores que la de 1865, "la cual efectuó también una determinada selección" (N. LENIN, *El imperialismo fase superior del capitalismo*, Moscú, pág. 41).

Las crisis tienen el significado de una catástrofe sismica en el cosmos de la economía capitalista. Pero entrañan una igualación momentánea. Destruyen capitales

y determinan una enorme depresión. Una gran parte de los trabajadores debe someterse a una baja de los salarios.

Tras ellas sobreviene un lento período de reconstrucción industrial en las condiciones deseables para un empleo más provechoso del capital, con una cuota-parte de explotación más elevada. Vuelven a invertirse capitales en empresas de producción. Se reincorporan brazos a las fábricas y talleres; el consumo se tonifica. Y comienza el ciclo que conduce desde los albores del restablecimiento, pasando por las renovaciones del utillaje sobre una escala más grande, y por la nueva extensión de la escala de los negocios, a una nueva crisis.

Esos ciclos se desarrollaron hasta fines del siglo anterior, dentro de un término de diez años, más o menos. En lo que va del presente siglo, ese plazo se ha acortado, dándose las crisis alrededor de cada ocho años. Marx había previsto que dadas la acumulación y concentración de capitales las crisis serían cada vez más agudas y extensas, hasta que se produzca bajo la presión de una de ellas la bancarrota definitiva del sistema social.

La explicación más popular de las crisis económicas en los medios socialistas es, como lo observa Bernstein, la del infra-consumo, adoptada por Rodbertus. Marx se ha producido contra la teoría que hace derivar las crisis del subconsumo. "Es nada menos que una tautología —afirma en el segundo tomo de "El Capital"— decir que las crisis resultan de la falta de consumidores solventes".

Engels en el tercer capítulo del "Anti-Dhuring" recomienda a los partidarios de la teoría de Rodbertus ese pasaje de Marx, completado con este otro:

"Precisamente, las crisis son cada vez más preparadas por un período en que el salario, en general, aumenta y en que la clase obrera recibe en realidad una parte más grande de esa parte del producto anual que es destinada al consumo".

Pero en el tercer tomo de "El Capital" Marx rectifica esa opinión y catorce años después de haberla formulado, se expresa así:

"La causa última de todas las crisis económicas reside siem-

pre en la pobreza y el consumo limitado de las masas, en presencia de esa propensión de la producción capitalista a desenvolver las fuerzas productivas, como si sólo la capacidad de consumo absoluta de la sociedad constituyese sus límites".

Así su teoría se acerca bastante a la de Rodbertus.

No por ello abandona el concepto de la superproducción como causa primera de las crisis. Ve en ella un elemento anárquico en el régimen capitalista; pero un elemento inherente a la esencia misma y al destino del capital en sus funciones más normales.

"La desproporción entre el capital fijo y el capital móvil es una de las razones favoritas de los economistas para explicar las crisis. Que semejante desproporción pueda y deba producirse en presencia de una simple *conservación* del capital fijo, esto es para ellos cosa nueva; que ella pueda y deba nacer en la hipótesis de una producción normal ideal, en presencia de una simple reproducción del capital social ya en funciones". (*El Capital*, segundo tomo.)

Hay en su explicación de la crisis una parte del todo original: la que relaciona el carácter periódico de las mismas con la duración de la transformación del capital constante. Se marca en el desarrollo de la producción capitalista "una tendencia a aumentar, de una parte, el valor y la duración vital del capital fijo, y a disminuir, por otra parte, esta duración vital por una transformación ininterrumpida del modo técnico de la producción. De ahí el *deterioro moral* de esta parte de capital fijo antes que se vuelva *decrépito físicamente*".

Los instrumentos de producción se desgastan físicamente; y también moralmente, cuando vienen otros mejores a reemplazarlos y desvalorizarlos.

"Ese ciclo de transformaciones conexas, donde el capital es aprisionado por su elemento fijo, resulta una base material de las crisis periódicas, ciclo durante el cual los negocios atraviesan períodos sucesivos de detención, de animación media, de precipitación y de crisis".

Marx, concluye pues, que la simple necesidad de renovación del capital constituye una base material de las crisis periódicas y hasta una razón de su periodicidad en

cuanto puede relacionarse su aparición con el período de renovación de dicha capacidad.

Estuvo un tiempo en boga entre los socialistas la hipótesis de un estrechamiento creciente del movimiento cíclico industrial, pero Bernstein recuerda que en 1849 Engels se creyó obligado a preguntarse si no nos encontraríamos en presencia de una nueva extensión del ciclo. Este hecho debería, según Bernstein, ponernos en guardia contra la conclusión abstracta de que las crisis deben repetirse bajo su antigua forma.

La verdad es que en los últimos tiempos, desde la guerra de 1814-1818 hasta el estallido de la presente guerra mundial —en un espacio de veinte años— hemos atravesado por dos crisis universales intensas y algún período de depresión general menos agudo. Los acontecimientos de la política internacional, la preparación de las grandes naciones para la guerra; la existencia de guerras internacionales en Asia, en América del Sur, en África, finalmente de convulsiones en el continente europeo, donde el fascismo y el nazismo hacían brotar guerras civiles, como en España, o creaban un estado permanente de subversión y de inquietud, ha dado a ese período histórico tal carácter de anormalidad como interregno entre las dos guerras más destructoras que la humanidad haya conocido, que no se pueden basar conclusiones definitivas sobre lo ocurrido en la vida económica de ese período; pero el acortamiento de los ciclos industriales y la propensión de las crisis a extenderse desde los grandes centros de producción al mundo entero, parecieron haberse verificado en esas circunstancias.

Bernstein entiende que de todo lo que se ha teorizado sobre crisis económicas “queda simplemente como adquirido” que la capacidad de producción, en la sociedad moderna, es con mucho superior a la real demanda de productos, determinada por la capacidad de consumo de los compradores; que millones de hombres viven en alojamientos insuficientes, se nutren y se visten de una manera insuficiente, bien que los medios abunden para asegurarles todo eso en condiciones suficientes; que de

esta anomalía resulta siempre, de nuevo, en las diferentes ramas de producción, superproducción, de manera que, o tal artículo determinado es fabricado en cantidades más considerables que las que el consumo puede absorber, o bien que ciertos artículos determinados son fabricados no ya en grandes cantidades que no se pueden *consumir*, sino que no se pueden comprar; que de ello resulta una gran irregularidad en la ocupación de los obreros, haciendo su situación muy precaria, que los mantiene en una degradante depresión y provocando aquí el sobretrabajo, allá la desocupación. (Obra citada, pág. 142).

Pero otras cosas hay asimismo, innegables, en la etiología y en el cuadro clínico de las crisis trazado por Marx. El impulso del capital hacia el aumento de la producción, no siempre determinado por un previo aumento del consumo, sino por las tendencias orgánicas y los diversos factores —entre ellos la concurrencia industrial— que lo empujan a intensificar aquella, se ha vuelto un móvil de una preponderancia palpable, sobre todo en tiempos en que se entabla una formidable rivalidad industrial de nación a nación por la conquista de mercados, y cuando el principio que predomina en la base de los negocios industriales no es sino el de que multiplicando la producción se abaratan los productos y se extiende el consumo. Para intensificar la producción más allá de todos los límites visibles se han aplicado los famosos métodos de la racionalización industrial y de la organización, “organización científica del trabajo”, con su taylorismo, su cronometrismo, su producción en cadena y en serie. La palabra de orden que surgió como consigna económica a raíz de la guerra de 1914 y 1918 fué la de “producir más” para reconstruir y recuperar las riquezas destruidas por la catástrofe, desatándose así una carrera vertiginosa hacia la producción siempre en mayor escala, que condujo a un abarrotamiento de productos (los de la agricultura en muchas partes por la aplicación de los medios mecánicos) para el cual no se halló en muchísimos casos otro remedio que quemarlos, como se hacía en el Brasil con el café o en la Argentina con el

cuanto puede relacionarse su aparición con el período de renovación de dicha capacidad.

Estuvo un tiempo en boga entre los socialistas la hipótesis de un estrechamiento creciente del movimiento cíclico industrial, pero Bernstein recuerda que en 1849 Engels se creyó obligado a preguntarse si no nos encontraríamos en presencia de una nueva extensión del ciclo. Este hecho debería, según Bernstein, ponernos en guardia contra la conclusión abstracta de que las crisis deben repetirse bajo su antigua forma.

La verdad es que en los últimos tiempos, desde la guerra de 1814-1818 hasta el estallido de la presente guerra mundial —en un espacio de veinte años— hemos atravesado por dos crisis universales intensas y algún período de depresión general menos agudo. Los acontecimientos de la política internacional, la preparación de las grandes naciones para la guerra; la existencia de guerras internacionales en Asia, en América del Sur, en África, finalmente de convulsiones en el continente europeo, donde el fascismo y el nazismo hacían brotar guerras civiles, como en España, o creaban un estado permanente de subversión y de inquietud, ha dado a ese período histórico tal carácter de anormalidad como interregno entre las dos guerras más destructoras que la humanidad haya conocido, que no se pueden basar conclusiones definitivas sobre lo ocurrido en la vida económica de ese período; pero el acortamiento de los ciclos industriales y la propensión de las crisis a extenderse desde los grandes centros de producción al mundo entero, parecieron haberse verificado en esas circunstancias.

Bernstein entiende que de todo lo que se ha teorizado sobre crisis económicas “queda simplemente como adquirido” que la capacidad de producción, en la sociedad moderna, es con mucho superior a la real demanda de productos, determinada por la capacidad de consumo de los compradores; que millones de hombres viven en alojamientos insuficientes, se nutren y se visten de una manera insuficiente, bien que los medios abunden para asegurarles todo eso en condiciones suficientes; que de

esta anomalía resulta siempre, de nuevo, en las diferentes ramas de producción, superproducción, de manera que, o tal artículo determinado es fabricado en cantidades más considerables que las que el consumo puede absorber, o bien que ciertos artículos determinados son fabricados no ya en grandes cantidades que no se pueden *consumir*, sino que no se pueden comprar; que de ello resulta una gran irregularidad en la ocupación de los obreros, haciendo su situación muy precaria, que los mantiene en una degradante depresión y provocando aquí el sobretrabajo, allá la desocupación. (Obra citada, pág. 142).

Pero otras cosas hay asimismo, innegables, en la etiología y en el cuadro clínico de las crisis trazado por Marx. El impulso del capital hacia el aumento de la producción, no siempre determinado por un previo aumento del consumo, sino por las tendencias orgánicas y los diversos factores —entre ellos la concurrencia industrial— que lo empujan a intensificar aquella, se ha vuelto un móvil de una preponderancia palpable, sobre todo en tiempos en que se entabla una formidable rivalidad industrial de nación a nación por la conquista de mercados, y cuando el principio que predomina en la base de los negocios industriales no es sino el de que multiplicando la producción se abaratan los productos y se extiende el consumo. Para intensificar la producción más allá de todos los límites visibles se han aplicado los famosos métodos de la racionalización industrial y de la organización, “organización científica del trabajo”, con su taylorismo, su cronometrismo, su producción en cadena y en serie. La palabra de orden que surgió como consigna económica a raíz de la guerra de 1914 y 1918 fué la de “producir más” para reconstruir y recuperar las riquezas destruidas por la catástrofe, desatándose así una carrera vertiginosa hacia la producción siempre en mayor escala, que condujo a un abarrotamiento de productos (los de la agricultura en muchas partes por la aplicación de los medios mecánicos) para el cual no se halló en muchísimos casos otro remedio que quemarlos, como se hacía en el Brasil con el café o en la Argentina con el

trigo. La organización científica del trabajo dió origen a lo que se ha llamado "el paro técnico" o sea, la desocupación directamente provocada entre los obreros por la aplicación de los métodos que multiplican la productividad del trabajo. Lo que Marx había denominado "el ejército de reserva industrial" —compuesto por los obreros sin trabajo, que van quedando fuera de las fábricas y talleres a causa de la desproporción entre la producción y el consumo— asumió proporciones nunca vistas en los años de 1930 a 1934, calculándose en más de cuarenta millones en el mundo, siendo de quince millones sólo en los Estados Unidos.

En presencia de esa masa de hombres que pasa de un estado de relativa capacidad de consumo a un estado de incapacidad de consumo casi absoluta, o a una capacidad de consumo muy reducida, gracias a los seguros y subsidios oficiales, se ve claro asimismo el elemento del infra-consumo como factor de crisis, pues ese peso muerto agarrota las ruedas de la producción y precipita la ruina de la economía capitalista. El infra-consumo pone el vacío en torno de la producción y de la economía del capital y concluye por asfixiarlo.

Los dos factores que Marx tuvo en cuenta —relacionados íntimamente entre sí— actúan cooperando a un mismo desastroso resultado, y se les ve intervenir en el proceso generador de las crisis, con mayor o menor hegemonía cada uno según el momento y el punto de vista en que el observador se coloca para observarlas.

CONCENTRACIÓN DEL CAPITAL

Relacionada con la idea de una concentración progresiva de la riqueza se halla, en la teoría económica de Marx, la que se refiere a la situación del proletariado, cuya depauperación también progresiva afirma como un hecho fatal o al menos como una tenaz tendencia histórica. La primera de esas ideas sienta la existencia de una

ley de "concentración del capital" con la consiguiente expropiación de los capitalistas menos fuertes.

La depauperación proletaria sería la contrapartida de esa concentración. Esta es una tendencia a la agrupación de la riqueza, que se pronuncia con todo el carácter de una modalidad típica del régimen económico.

El desarrollo del sistema lleva implícito un proceso de concentración individual en cuya virtud los capitales grandes absorben a los pequeños y la fortuna se va acumulando en un número, cada vez menor, de poseedores.

Para Marx es axiomático que el número de los grandes poseedores del capital disminuye en relación con el crecimiento de las clases obreras.

Esta concentración, con el supuesto de la depauperación del proletariado y el vaticinio de la bancarrota social producida por las crisis, constituyen los tres elementos componentes, como agentes económicos, de la tesis catastrófica (según se ha dado en llamarle) en su filosofía social y en su interpretación económica, que ya habíamos visto aparecer en el Manifiesto Comunista.

Veamos, en resumen, cómo expone el propio Marx su tesis de la concentración:

"La acumulación primitiva del capital se reduce a la expropiación de los productores inmediatos, o sea la disolución de la propiedad privada fundada por el trabajo personal. Esta presupone el desmenuzamiento del suelo y de los otros medios de producción. De la misma manera que ese modo de producción excluye la concentración de esos medios, excluye asimismo la cooperación, la división del trabajo, el dominio y la disciplina de la naturaleza por parte de la sociedad, el libre desarrollo de las fuerzas sociales productoras. Pero llegado un cierto grado, él genera por sí mismo los elementos materiales de su propia disolución. A partir de ese momento, las fuerzas y las pasiones que se sienten comprimidas por este modo de producción comienzan a agitarse en el seno de la sociedad. Debe ser destruido y es destruido. Su destrucción, la transformación de los medios de producción individual y desparramada, en medios de producción sociales y concentrados, es decir, la transformación de la propiedad colosal de pocos, y por tanto el hecho de que la gran masa popular quede privada de la propiedad de la tierra, de los medios de producción y de los instrumentos de trabajo, esta dolorosa y espantosa expropiación de la masa, forma la prehistoria del capital... La propiedad adquirida con el trabajo, fun-

dada, por así decir, sobre la unión intrínseca de los trabajadores aislados y autónomos con las condiciones exteriores de su trabajo, es suplantada por la *propiedad privada capitalista*, que tiene por base el aprovechamiento del trabajo ajeno, pero formalmente libre.

Aquí nos hallamos con la observación de Sismondi, de que las condiciones nuevas de la sociedad tienden a separar completamente toda especie de propiedad de toda especie de trabajo.

“Apenas este proceso de transformación ha descompuesto suficientemente, de la cima a la base, la vieja sociedad, y los productores se han tornado proletarios y sus condiciones de trabajo se han transformado en capital, la ulterior socialización del trabajo y las sucesivas transformaciones del suelo y de los otros medios de producción, asumen una nueva forma. El que ahora es necesario expropiar no es más el trabajador independiente, sino el capitalista que explota a muchos obreros.

“Tal expropiación se cumple a través del juego de las leyes immanentes de la misma producción capitalista, a través de la concentración de los capitales. Cada capitalista expropia a varios... Con la continua disminución del número de los magnates del capital, crecen la miseria, la opresión, la esclavitud, la degeneración, la explotación de la clase obrera, pero crece también la resistencia de esta clase que cada día aumenta en número y que por el mismo mecanismo de la producción capitalista resulta disciplinada, reunida y organizada. “El monopolio del capital llega a ser un obstáculo para el modo de producción que se ha desarrollado con él y bajo él. La concentración de los medios de producción y la socialización del trabajo arriban a un punto en que son incompatibles con su envoltura capitalista. Esta se despedaza. La última hora de la propiedad capitalista ha sonado. Los expropiadores serán expropiados.

.....
 “Antes se trataba de la expropiación de la masa por parte de pocos usurpadores. Ahora se trata de la expropiación de pocos usurpadores por parte de la masa del pueblo”.

NUEVAS OBJECIONES

Esos son los fundamentos económicos del Socialismo según el pensamiento de Marx. Contra ellos han concentrado los fuegos de todas sus baterías los economistas burgueses.

Los más combatidos son las teorías del valor y de la plusvalía. Se las da como definitivamente condenadas

por la ciencia económica, y se considera que la destrucción de esa base arrastra todo el sistema de las ideas económicas de Marx. Uno de los libros más serios que se han escrito con esa tendencia es el del famoso economista francés Albert Aftalion, “*Les fondements du Socialisme*” (Etude critique, 1923), que se propone brindar al Socialismo fundamentos compatibles con la legitimidad teórica de los beneficios del capital y la renta del suelo.

La mayor parte de los escritores socialistas —comienzan diciendo— dan como fundamentos del Socialismo las teorías de la explotación. La más célebre de esas teorías, es la de la plusvalía, de Marx. De ella afirma que ha sido victoriosamente refutada por la ciencia contemporánea y casi abandonada por el mismo Marx que, en el tercer volumen de *El Capital* ha concluido por conducirla a desarrollos tales que son como su negación. (Obra citada, página 4).

Ella se apoya en la teoría valor-trabajo, que según Aftalion ha sido definitivamente rechazada para ser sustituida por la teoría del valor-utilidad.

Es sin duda antojadiza la opinión de que Marx abandonó su tesis de la plusvalía en el tercer tomo de “*El Capital*”, donde coincide con un concepto de Rodbertus que el propio Aftalion cita en una nota: “En virtud de la concurrencia los provechos deben ser iguales. El principio que el valor del producto es igual al trabajo que él cuesta es puesto en falta por la ley de uniformidad de los provechos. Basta a mi entender que el producto social, tomado en su conjunto, tenga un valor medido únicamente por el trabajo necesario a la producción para proveer todas nuestras rentas actuales, rentas fundiarias y rentas del capital”.

No se comprende por qué la idea de Marx de comparar a la sociedad con un enorme trust donde la suma de los provechos de cada fábrica iguala la plusvalía producida en todas ellas por los trabajadores en general, ha de considerarse como la negación de su tesis.

Lo curioso es que el propio Aftalion habla de un *surplus social* que no difiere mucho de la plusvalía.

“Las doctrinas modernas prueban que el rédito capitalista no es una explotación, que, en el rédito total, una parte del valor creado es efectivamente imputable a la tierra y al capital pero queda que esta parte de valor a la cual corresponde la renta capitalista no es debida actualmente a la acción personal de ningún individuo. La teoría de la distribución conduce a admitir que, al costado del trabajo, lo que la naturaleza nos da gratuitamente y lo que ha sido acumulado por la labor de siglos participen en el valor creado. Hay allí un surplus de valor; como un tesoro cuyas riquezas vienen a juntarse a lo que es debido al trabajo actual de los hombres. Pero, ¿por qué el beneficio será reservado a ciertos privilegiados puesto que no son los autores? Lo que la naturaleza nos ofrece, lo que el esfuerzo de los siglos ha constituido debía pertenecer a todos. El surplus capitalista debería ser social. Su apropiación por algunos es ilegítima y expolia por exclusión a los otros miembros de la sociedad”. (Obra cit., pág. 171.)

Por lo menos se trata allí, también, de un remitirse al conjunto de la sociedad en sus relaciones con el surplus social, tal como Marx lo hace con respecto a la plusvalía.

Aftalion se empeña en excluir de los fundamentos del Socialismo las teorías de la explotación del hombre por el hombre, suplantándola por la teoría de la explotación en los cambios y la antedicha teoría del surplus social.

“Marx —dice— hacía descansar toda la explotación en la sola operación de compra de la fuerza de trabajo, la hacía nacer toda entera en el curso del proceso de producción... Según mi tesis la explotación tiene lugar en todos los cambios, en todos los contratos entre poseedores y no poseedores. Estos últimos son explotados no solamente como trabajadores sino también como consumidores cuando ellos compran mercancías, alquilan una pieza o piden en préstamo una suma de dinero”.

Esa misma afirmación final la encontramos en el Manifiesto Comunista.

Quiere además Aftalion sustituir la tesis de la ilegitimidad de las rentas capitalistas por la tesis de la ilegitimidad de su apropiación privada y la tesis de la explotación por la de la expoliación por exclusión, que resulta de la retención del surplus social por los privilegiados. No son teorías excluyentes en realidad. El concepto de plusvalía, trabajo no pagado, no es incompatible con el de

la explotación en los cambios, que se basaría en el hecho de la propiedad privada y no en la forma de producción, “pues ella ha coexistido siempre con la propiedad privada, tanto más cuanto que esta propiedad no ha sido igualmente repartida entre todos sino que ha devenido el privilegio de algunos”.

Marx no desconoce, por cierto, que la propiedad de los medios de producción separada de los trabajadores es la base de la explotación en la producción y en los cambios. La plusvalía, en efecto, puede producirse aún en la propiedad colectiva de los medios de producción en un régimen donde continúe el salario —que en tal caso lo paga el Estado o la colectividad en vez del patrono privado— pero si es la propiedad colectiva de una sociedad de trabajadores, la plusvalía volverá al trabajo y no habrá explotación. La explotación para Marx consiste no en el hecho de que se cree plusvalía, sino en el hecho de que la plusvalía la retenga el patrono para sí.

En cuanto a que las teorías de la explotación de Marx no tienen en cuenta sino el trabajo presente y prescinden del pasado, no es exacta. El concepto del capital como trabajo muerto que se nutre de trabajo vivo demuestra que se tiene en cuenta la acumulación de la labor de las generaciones pasadas en la incesante creación de riqueza.

Ahí quedan comprendidas, y sólo en sus partes fundamentales, las teorías económicas de Marx. Las hemos expuesto en forma sumamente sucinta, con la eliminación de no pocas tesis importantes, cuya inclusión nos hubiera obligado a rebasar demasiado los límites en que debíamos encuadrar nuestra exposición. Todas ellas se hallan desarrolladas, con una perfecta trabazón, en su obra “El Capital”.

Suele decirse de ese libro que es la Biblia de los fanáticos de Marx; el *libro sagrado* de un dogmatismo casi supersticioso. Puede, sin embargo, admitirse que es, en efecto, la Biblia de las ideas económicas de Marx en el

sentido de que allí se hallan reunidas, sistematizadas y decantadas todas las ideas que sobre economía había venido exponiendo o esbozando en diversos trabajos o pasajes de sus obras anteriores: "Trabajo, Asalariado y Capital", "Miseria de la Filosofía", "Contribución a la Crítica de la Economía Política", "Salarios, precios y provecho"; etc., y por eso ese libro contiene todo el arsenal crítico del socialismo marxista acerca de la economía capitalista y el régimen del capital.

Esa obra máxima contiene la proyección de la concepción materialista de la historia en el estudio de los fenómenos económicos, que por ser para ella los fundamentales de la vida social y política, ante ellos y con ellos debía verificarse en un estudio profundo y total.

Llegamos así al punto final de nuestra exposición del sistema ideológico de Carlos Marx. Lo que aquí hemos presentado de la obra y la vida de este hombre de genio, sin ser más que un descolorido boceto, muy esquemático, de la una y la otra, permite apreciarlo en sus rasgos más característicos.

Un sabio escritor inglés de nuestros días, Julián Huxley, proclama a Marx el verdadero Juan Bautista de la Ciencia Social, porque "no se limitó a profetizar un Mesías; indicó al Mesías. Del mismo modo que los que se ocupan de ciencia natural tienden a subvalorar a Bacon, porque éste no hizo descubrimientos ni elaboró técnicas experimentales, los que se ocupan de ciencia social tienden a subvalorar a Marx porque su sistema es dialéctico, hecho a medida y completo con respuestas para cualquier problema, no lo bastante empírico e inductivo para su científico paladar. Pero por lo menos Marx, como Bacon, dió expresión a un nuevo punto de vista y a un nuevo método de ataque y contribuyó efectivamente a alterar el clima intelectual de modo que lo hizo propicio al trabajo científico en esta esfera" (JULIÁN HUXLEY, *El hombre está solo*, Editorial Sudamericana, pág. 246).

Un hombre de su tiempo; un "contemporáneo" en el sentido de que vivía metido a ciencia y conciencia en la actualidad, impregnándose de ella por todos los poros y penetrándola con su visión aguda y con su acción trascendente, eso era Carlos Marx.

Suele darse entre los hombres de su cultura el tipo del que anda por el mundo con los ojos puestos más en el pasado que en el presente, como vuelto de espaldas a la vida de hoy, pues más le atrae el espíritu de ayer. No quiere esto decir que sea por ello forzosamente retrógra-

do. Puede ser, incluso, avanzado, reformista y hasta revolucionario. Y a menudo lo es por insatisfecho de un mundo donde no halla las bellezas y encantos de que suelen aparecernos rodeadas las cosas alejadas de nosotros por el tiempo, que las aureola con el prestigio ideal de las distancias irreales.

Y es que la vocación del pasado no da a su espíritu, como posición natural, esa inclinación a complacerse en lo lejano, y sus conocimientos de la antigüedad le sirven para moverse en un mundo de sombras vivas que se vuelve el suyo propio. Es moderno en todo, hasta en ideas, pero su gusto espiritual lo naturaliza en lo pretérito y no renuncia a esa ciudadanía cuando anda por el presente, que no encara generalmente sino con el desinterés o el disgusto del esteta que contempla un mal cuadro.

Todo lo contrario era Marx. Su yerno y biógrafo Pablo Lafargue expresa que, aun opinando que cada ciencia debe ser cultivada por sí misma y que la investigación científica no puede preocuparse de sus eventuales consecuencias sostenía que, el sabio, si no quiere disminuirse a sí mismo, no debe dejar de participar en la vida pública, no debe quedar encerrado en su cámara o en su laboratorio como un gusano en el queso, sin mezclarse a la vida y a las luchas políticas y sociales de sus contemporáneos. Y le atribuye el siguiente pensamiento: "La ciencia no debe ser un goce egoísta: aquellos que tienen la fortuna de poder dedicarse a estudios científicos deben también ser los primeros en poner sus conocimientos al servicio de la humanidad". "Trabajar para el mundo", se había dado como lema.

Su cultura era muy vasta y profunda en materia económica; era también un gran conocedor de la literatura clásica y de la filosofía de antiguos y modernos. No faltan quienes le nieguen versación en historia; pero nadie ha de negarle el más perfecto conocimiento de las condiciones de vida de los trabajadores, y las características del trabajo en su tiempo; de todos los aspectos de la vida obrera; de las modalidades de la industria y el comercio en su época y épocas anteriores; del desarro-

llo jurídico y cultural, así como de los movimientos y acontecimientos políticos contemporáneos en todos los países del mundo.

Con esas bases construyó su concepción sociológica. Con ese bagaje amasó la sustancia profunda de su espíritu y se internó en la milicia de sus ideas, en el trabajo de organización de fuerzas históricas con las que se propuso abrir caminos en la realidad social y no solamente trazarlos en el papel. Sus ideas, su cultura, su clarividencia histórica, su formidable poder reflexivo, habrían de ser como garras para aprehender el mundo y labrar cauces en la materia de la historia.

No habría de conformarse con que le sirviesen para escribir libros y forjar teorías. La teoría era en él, más que una síntesis de la práctica, una práctica más, una experiencia que él realizaba, un concepto que él ponía en acción.

Y cuando escribe, acciona, lucha, polemiza. Sus libros, aún los más fundamentales y doctrinarios son siempre alegatos, batallas en pro o en contra. Los economistas, desconcertados ante sus textos de economía, lo proclaman un gran sociólogo; los sociólogos, afectan ignorarlo como tal, pero lo proclaman un gran economista.

Planea por encima de ellos y no saben cómo reducirlo a su estrecho concepto de una teoría pura e incontaminada, sino negándolo. Pero él se venga cruelmente de unos y otros, impulsando con sus teorías económicas —que los economistas del capitalismo desdeñan— y con sus concepciones sociológicas —que los sociólogos de la burguesía aparentan olvidar—, los más extensos y fecundos movimientos históricos, que interpretados de antemano por él, son la comprobación concluyente de que veía más lejos y hondo que todos ellos juntos.

Í N D I C E

PRIMERA PARTE

D E F I N I C I O N E S

Capítulo primero.— <i>Dos caras de una misma medalla</i>	13
La realidad social y la idea	17
Esencia espiritual y contenido real	18
Una inter Plúrima	24
La significación de los programas	26
La acción gremial	29

SEGUNDA PARTE

L O S O R Í G E N E S D E L S O C I A L I S M O C O N T E M P O R Á N E O

Capítulo II.— <i>La conspiración de Babeuf</i>	35
Los documentos	36
Un latido de la Revolución	38
Una tentativa de completar la Revolución	45
Un republicanismo igualitario	47
La igualdad económica	50
El martirio	52
Capítulo III.— <i>Owen y el owenismo.— El cartismo</i>	54
Una acción positiva	58
Cómo definió el Socialismo	60
El Cartismo	65

TERCERA PARTE

L A S C O R R I E N T E S S O C I A L I S T A S F R A N C E S A S E N L O S P R E L I M I N A R E S D E 1848

Capítulo IV.— <i>El saintsimonismo</i>	71
Los saintsimonianos	77
Capítulo V.— <i>El fourierismo</i>	80
Capítulo VI.— <i>La escuela del 48</i>	84
El Blanquismo	85

Capítulo VII.— <i>El Socialismo anárquico y el "nuevo asociacionismo"</i>	89
Capítulo VIII.— <i>Leroux (últimos epígonos).— Prolegómenos de la Segunda República</i>	100
Prolegómenos del 48	103
El reinado de Luis Felipe	107
La propaganda revolucionaria	109
Capítulo IX.— <i>El Socialismo en la república del 48</i>	111
Los "talleres nacionales" (Luis Blanc)	114
El fin de la Segunda República	119

CUARTA PARTE

L A S N U E V A S B A S E S D E L S O C I A L I S M O

Capítulo X.— <i>El manifiesto comunista</i>	125
Una literatura desaparecida	132
El proletariado en los sistemas utópicos. La lucha de clases	135
La esencia de un criterio histórico	140
Capítulo XI.— <i>El cuerpo vivo de la idea Socialista: el proletariado</i>	145
Función social de la prole del obrero	147
Preliminares del capitalismo	150
Los rasgos de una clase	155
La cuestión de la patria	158
El gobierno del proletariado	160
Dictadura y democracia	170
"El dogma de la mayoría"	175
Capítulo XII.— <i>Antecedentes del manifiesto comunista</i>	186
Lucha de escuelas	186
Una síntesis	193
Marx y Engels se encuentran	199
Capítulo XIII.— <i>Hegelianismo y marxismo</i>	206
Direcciones opuestas	210
La dialéctica	218
Las ideas reaccionarias de Hegel y el "núcleo racional" de su dialéctica	229

QUINTA PARTE

E L S O C I A L I S M O E N A C C I Ó N

Capítulo XIV.— <i>La Asociación Internacional de Trabajadores</i>	237
Vicisitudes y proyecciones	243
Capítulo XV.— <i>La alianza internacional de la democracia socialista y el anarquismo</i>	249
Capítulo XVI.— <i>La Comuna de París</i>	255
Una obra insinuada	257

SEXTA PARTE

LAS NUEVAS FUERZAS POLÍTICAS

Capítulo XVII.— <i>Las ideas de Lasalle; el Congreso y el programa de Gotha</i>	267
Formación del partido de la Democracia Social	271
Las críticas a ese programa	273
Capítulo XVIII.— <i>El programa de Erfurt</i>	281

SÉPTIMA PARTE

EL "SOCIALISMO CIENTÍFICO"

Capítulo XIX.— <i>Fundamentos sociológicos, filosóficos y económicos del Socialismo según Marx y Engels</i>	287
Capítulo XX.— <i>La filosofía de la praxis</i>	292
Capítulo XXI.— <i>La vida económica en la explicación de la historia</i>	299
El factor espiritual	306
Capítulo XXII.— <i>Descripción gráfica de la concepción materialista de la historia</i>	316
Capítulo XXIII.— <i>El dinamismo histórico de las fuerzas de producción</i>	325
Capítulo XXIV.— <i>Materia y espíritu</i>	329
El hombre y la historia	331
"Los intermediarios"	338
Capítulo XXV.— <i>La conciencia en acción</i>	341
Capítulo XXVI.— <i>Las ideas económicas de Marx</i>	353
La mercancía	356
El valor	357
El precio	362
El capital	365
La plusvalía	369
Salario	372
La moneda	376
Cómo se origina la plusvalía	378
Cómo se forma el capital	381
Aspectos morales del capital	383
El beneficio o provecho	387
La renta de la tierra	392
Las crisis	397
Concentración del capital	404
Nuevas objeciones	406
Capítulo XXVII.— <i>Epilogando</i>	411