



**edición a cargo  
de José Aricó**

**traducción de  
Alfonso García  
y Manuel Planas**

R. J. 58.616

BIBLIOTECA UCM



5304397550

**EL  
SOCIALISMO  
Y LOS  
INTELECTUALES**

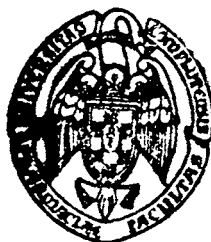
**MAX  
ADLER**

**LEONARDO  
PAGGI**

**Intelectuales, teoría y partido  
en el marxismo  
de la Segunda Internacional  
Aspectos y problemas**

14

ADL



**BIBLIOTECA  
DE DERECHO**





---

**siglo veintiuno editores, sa**

CERRO DEL AGUA 248, MEXICO 20, D.F.

---

**siglo veintiuno de españa editores, sa**

C. PLAZA 5, MADRID 33, ESPAÑA

---

**siglo veintiuno argentina editores, sa**

---

**siglo veintiuno de colombia, ltda**

AV. 3a. 17-73 PRIMER PISO. BOGOTA, D.E. COLOMBIA

---

portada de maría cristina oscos

primera edición en español, 1980

©siglo xxi editores, s.a.

isbn 968-23-0997-2

título original de la introducción de leonardo paggi:  
intellettuali, teoria e partito nel marxismo  
della seconda internazionale.  
aspetti e problemi

©de donato editore, bari, 1974

derechos reservados conforme a la ley  
impreso y hecho en méxico/printed and made in mexico

INTELECTUALES, TEORÍA Y PARTIDO EN EL MARXISMO DE LA SEGUNDA INTERNACIONAL. ASPECTOS Y PROBLEMAS, *por* LEONARDO PAGGI

7

1. Intelectuales y capas medias, 15; 2. Bernstein y el problema de lo ético-político, 21; 3. Socialismo y movimiento obrero, 31; 4. Los intelectuales y el partido, 39; 5. Intelectuales y partido: "Endziel" y formación económico-social, 64; 6. Los "Marx-Studien", 84; 7. Marx "als Philosoph" 100; 8. El socialismo y los intelectuales, 108

MAX ADLER

EL SOCIALISMO Y LOS INTELECTUALES

EL SOCIALISMO Y LOS INTELECTUALES

117

Prólogo a la segunda edición, 117; Prólogo a la primera edición, 119; La idea de la cultura nacional, 123; El despertar del proletariado, 131; Los intelectuales como secuaces de la burguesía, 136; Estudiantes y obreros, 141; Los límites de la forma de comprensión de la burguesía, 145; La visión del todo, 150; El espíritu teórico del socialismo moderno, 155; La finalidad cultural del socialismo, 160; La subordinación del trabajo intelectual, 167; La crisis del trabajo intelectual en el capitalismo, 174; Nuestras tareas, 181

FICHTE Y LA IDEA DE EDUCACIÓN NACIONAL

187

EL MARXISMO, LA EDUCACIÓN Y LA POLÍTICA

198

Prefacio, 198; I. La educación y la lucha de clases, 199; II. La educación y el socialismo, 227; III. La educación socialista y la política, 243

LA INTELIGENCIA Y LA SOCIALDEMOCRACIA, *por* KARL KAUTSKY

255

1. Definición del tema, 255; 2. La inteligencia, 259; 3. Inteligencia y proletariado, 263; 4. El proletariado de la inteligencia, 267; 5. La aristocracia de la inteligencia, 271; 6. Los estudiantes, 277

ÍNDICE DE NOMBRES

283

## INTELECTUALES, TEORÍA Y PARTIDO EN EL MARXISMO DE LA SEGUNDA INTERNACIONAL. ASPECTOS Y PROBLEMAS

Desde Hegel en adelante, el problema de los intelectuales se identificó históricamente con el de una "clase general" que tenía como fin de su actividad lo "universal". Los intelectuales asumen así la fisonomía de un estrato social intermedio en que radica "la conciencia del estado y la cultura más eminente".<sup>1</sup> El desciframiento de la naturaleza y de la función de lo universal por parte del marxismo teórico, como forma específica en que dentro del modo de producción capitalista se restañan las laceraciones y las fisuras de una sociedad construida sobre el antagonismo de clase no sólo no implica una desvalorización del papel de los intelectuales, o su redimensionamiento dentro del ámbito de los problemas propios de un determinado rango profesional, sino más bien destaca, con mayor fuerza, la importancia de su función política. "En la concepción no sólo de la ciencia política, sino en toda la concepción de la vida cultural y espiritual —podía afirmar Gramsci— ha tenido una enorme importancia la posición asignada por Hegel a los intelectuales [...] Con Hegel se empieza a dejar de pensar de acuerdo con las castas y los 'estatus' para pensar de acuerdo con el 'estado', cuya 'aristocracia' son precisamente los intelectuales."<sup>2</sup> Por estas mismas razones, desde el momento en que dada la existencia de un movimiento obrero organizado, dentro de la cuestión de los intelectuales se ha ido asomando —cualquiera que haya sido en cada ocasión el grado de conocimiento— una serie de problemas relativos a la formación histórica de una nueva clase dirigente: desde la crítica de la democracia burguesa hasta la individualización de las contradicciones que exigen su superación, desde la construcción del partido político hasta el problema de las alianzas. No se trata, según la distinción de Gramsci, únicamente

<sup>1</sup> G. F. W. Hegel, *Lineamenti della filosofia del diritto*, Bari, Laterza, 1954, pp. 260 y 282.

<sup>2</sup> A. Gramsci, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Turín, Einaudi, 1949, pp. 46-47.

de las cuestiones de ciencia y política; ya que la crítica de la degeneración capitalista del trabajo intelectual y la individualización de las mayores aporías de la cultura tradicional están igualmente ligadas al desciframiento de este complejo "jeroglífico social".

Pero la verdad teórica de que el problema intelectual significa de diversas maneras casi todas las formas a través de las que pasa por etapas sucesivas la creación de una nueva "universalidad" ha sido contradicha y mal entendida con mucha frecuencia en la política de la clase obrera organizada. La historia del problema de los intelectuales dentro del movimiento obrero es, en gran parte, una historia de las parcelizaciones de este nuevo nivel de generalidad, que a pesar de todo ha sido replanteado cada vez con mayor urgencia por el desarrollo de la lucha de clases en Europa. En cierta medida se puede afirmar que el problema de los intelectuales ha sido siempre un detector de las contradicciones y de las dificultades del movimiento, un índice de todas maneras significativo de su comprobación global en las diversas sociedades nacionales. El tema, que se encuentra en el origen de los partidos de la II Internacional, en Alemania, en Francia, en Italia, con toda una diversidad impuesta por las distintas revoluciones burguesas —aunque con un aspecto sustancial siempre idéntico: el de la realización de la autonomía cultural, política y organizativa de la clase obrera—, se consolida luego en el periodo comprendido entre las dos guerras, en relación con la existencia del primer estado socialista y con la capacidad de los partidos obreros para controlar y dirigir los rápidos y convulsivos desplazamientos ideológicos de masa; finalmente, sigue replanteándose hasta nuestros días simultáneamente con coyunturas particulares o fases de desarrollo de los distintos países.

Precisamente dentro de la línea de estas consideraciones más generales nos pareció que la reinterpretación de algunos escritos dedicados por Adler a la relación entre socialismo e intelectuales desde 1910 hasta 1926, podía ofrecer un punto de observación útil de la situación teórica y política del marxismo de la II Internacional.

En efecto, la tesis que readoptaba Adler lúcidamente, con rápidas anotaciones en el prefacio de su escrito, según la cual la cuestión de los intelectuales debería examinarse desde el punto de vista "de su relación con la cultura" no era de ninguna manera neutral, ni podía circunscribirse a un área delimitada; implicaba, por el contrario, volver a discutir los pasajes fundamentales de la interpretación del marxismo teórico y, al mismo tiempo, reconsiderar profundamente el modo en que debían aceptarse y analizarse

las contradicciones del desarrollo de una sociedad capitalista. En este escrito, precisamente, los temas de la investigación del filósofo, que había tratado de establecer el espacio del análisis teórico dentro del desenvolvimiento del debate político, se unían a la percepción del intelectual de que el mundo de la cultura estaba registrando cada vez con mayor fidelidad la suma de las inquietudes y de las contradicciones que arrastraba a la sociedad europea a un cambio de dirección dramático de su historia. Se puede decir que en ciertos aspectos este escrito de Adler se ubica con todo derecho dentro del marco de la nueva discusión sobre los mayores temas del movimiento, que se enciende en los años que están alrededor de 1910, como presentimiento, si no es que como clara conciencia, de las grandes conmociones epocales que estaban por llegar a su maduración. Si se quiere, su misma excentricidad, su profundo sentido autocrítico, su decisión que lo lleva a volver a reflexionar sobre juicios que se consideraban ya conquistados definitivamente, es lo que estimula la reflexión sobre algunos puntos nodales de la sistematización conocida por el marxismo dentro de la gama de experiencias históricas de la clase obrera europea.

Ciertamente no era una casualidad que una personalidad como la de Trotski, que se caracterizaba fuertemente por una singular sensibilidad política por el problema de la relación con los intelectuales, demostrara al comentar el escrito adleriano de 1910, una incomprensión y un desconcierto por el conjunto de las argumentaciones teóricas en que se basaba.<sup>3</sup> Cuando Adler replanteaba, al final de la primera década del siglo, en la Viena de Freud y de Einstein, de Schönberg y de Musil, la posibilidad de una adhesión masiva de los intelectuales a la causa del movimiento obrero socialista, el problema ya se encontraba totalmente sepultado para la socialdemocracia alemana y europea. Precisamente la conclusión del largo y tormentoso debate sobre el revisionismo, anunciada oficialmente en las resoluciones del congreso de Dresde (1903), había señalado el abandono y hasta la crítica definitiva de esta perspectiva. El problema de los intelectuales había explotado en todos los países en la primera mitad de los años noventa por el doble y simultáneo fenómeno de una fuerte expansión numérica de este estrato social y por el interés que el marxismo despertaba por entonces en la cultura europea. En abril de 1894, Labriola, discutiendo con Sombart, escribía a Engels a este respecto: "El *partido*, precisamente por ser *partido* y no *secta*, no puede rechazar la co-

<sup>3</sup> L. Trosky, *Letteratura e rivoluzione*, Introducción y traducción de Vittorio Strada, Turín, Einaudi, 1973, pp. 472 y ss.

laboración de estas fuerzas, dicen en Alemania. Si no, terminaría por encontrarse sin ciencia y sin intelectuales. Ahora saldrán a la escena muchos Sombart, como antes de 1878. Ésta es una necesidad, pero también un peligro.”<sup>4</sup> En su obra teórica, Labriola trató de describir los rasgos fundamentales de lo que debía ser, después de veinte años, una nueva operación *Anti-Dühring* y le confió a la capacidad del marxismo para retraducir en su propio lenguaje los aspectos científicamente más relevantes de las diversas culturas nacionales, la solución de los problemas teóricos y políticos vinculados cada vez más con la expansión del influjo de un partido. Pero hay que decir de inmediato que la solución que prevaleció en el partido-guía de la II Internacional fue muy distinta.

En el curso de la “Bernstein-Debate”, el ala revisionista fue precisamente la que volvió a plantear y filtró el problema de los intelectuales, tanto a nivel político como a nivel teórico. Por esta razón, dentro de la respuesta ortodoxa se lo identificó cada vez con mayor claridad con una de las formas más insidiosas de atacar la autonomía ideal y política de la clase obrera. Precisamente al día siguiente de Dresde, en una defensa-rehabilitación de Mehring (duramente atacado en el debate del congreso, que había vuelto a exhumar su antigua polémica contra el partido), Kautsky tomaba como punto de partida la reevocación de lo que habían sido las vicisitudes en las relaciones entre los intelectuales y el partido, entre el marxismo y la cultura liberal durante la segunda mitad de los años sesenta, para sostener con fuerza lo que en su opinión constituía uno de los principales resultados alcanzados en la lucha contra el revisionismo. Las posiciones equivocadas sostenidas, entonces, por Mehring debían atribuirse a un clima de confusión y de mezcla, al que había puesto fin de manera definitiva la polémica de Engels contra Dühring, “que había abierto una nueva época en el marxismo”.<sup>5</sup> Desde entonces, el marxismo había reunificado estrechamente su doble naturaleza de ciencia y de doctrina de partido, presentándose así como órgano dotado de un desarrollo autónomo y autosuficiente. Al definir la vieja tesis lassalliana de una alianza contra la ciencia y los obreros<sup>6</sup> como contraria a la

<sup>4</sup> A. Labriola, *Lettere a Engels*, Roma, Edizioni Rinascita, pp. 144-145.

<sup>5</sup> K. Kautsky, “Franz Mehring”, *Die neue Zeit*, xxii (1903-1904), vol. 1, página 104.

<sup>6</sup> En el escrito de 1863, *La ciencia y los obreros*, Lassalle había afirmado: “Ésta es precisamente la grandeza de la vocación de este tiempo, demostrar que los siglos más oscuros no han creído nunca posible pensar, llevar al pueblo la ciencia [...]. Sólo dos cosas han seguido siendo grandes en la condición universal de la vida europea, sólo dos cosas han seguido siendo frescas y fe-



teoría marxista de los antagonismos de clase, Kautsky reforzaba su condena a muchas instancias presentadas en el debate de los años anteriores: "una ciencia que pretenda contribuir a la emancipación del proletariado no podrá ser desarrollada más que por el proletariado mismo".<sup>7</sup> En el mismo tono Luxemburg comentaba los resultados del congreso. Ciertamente no se podría decir que la misión cultural de la socialdemocracia había quedado perjudicada por la ruptura con el revisionismo ya que "su relación con la cultura no estaba confiada a los elementos que han llegado de la burguesía, sino a la masa proletaria que va en ascenso".<sup>8</sup>

Pero esta interpretación de la autonomía del marxismo lograda, con poco esfuerzo, mediante la teorización de la indiferencia y de la hostilidad hacia cualquier posible proceso colateral de desarrollo de la cultura contemporánea, esta contraposición frontal entre el partido de la clase obrera y los intelectuales, en cuanto expresión y portavoces de nuevas formas de conciencia, y en cuanto elaboradores y especialistas de la ideología, no era más que un aspecto, aunque esencial, del nuevo concepto de ortodoxia puesto a prueba por Kautsky. El objetivo de toda su batalla contra el revisionismo había sido el de preservar una concepción del programa entendido no como conjunto de reivindicaciones políticas determinadas, destinadas a establecer la iniciativa del partido en fases específicas de la lucha, en cuanto que podían modificar una y otra vez, sino como un bloque indisoluble de teoría y política, dentro del cual los términos perdían sus respectivos campos de autonomía y el marxismo se convertía en ideología finalista del proletariado. "Teoría y táctica se encuentran ligadas en una íntima acción recíproca, no se puede modificar a una de ellas sin verse obligado a modificar también la otra";<sup>9</sup> ésta era la convicción que servía de base a la concepción kautskiana del programa definido

cundas en medio de la penetrante disolución del egoísmo que ha invadido todas las venas de la vida europea: ¡la ciencia y el pueblo, la ciencia y los obreros! La unión de ambos es la única que puede fecundar con una nueva vida el seno de la vida europea. La alianza de la ciencia y de los obreros, de estos dos polos opuestos, que si se abrazan, harán pedazos con sus brazos de hierro todos los impedimentos que se oponen a la civilidad —ésta es la meta a la que, desde el primer aliento, he decidido dedicar mi vida!" (Ferdinand Lassalle, *La scienza e gli operai*, Roma, Mongini, 1900, p. 21).

<sup>7</sup> K. Kautsky, "Franz Mehring", cit., p. 101.

<sup>8</sup> R. Luxemburg, "Genickte Hoffnungen", *Die Neue Zeit*, xxii (1903-1904), vol. I, p. 38.

<sup>9</sup> K. Kautsky, "Krisentheorien", *Die Neue Zeit*, (1901-1902), vol. 2, pp. 141-142. [Véase en español, en Lucio Colletti et al., *El marxismo y el "derumbe" del capitalismo*, México, Siglo XXI, 1978, p. 233.]

por él mismo como “una especie de catecismo de la socialdemocracia”.<sup>10</sup> Mientras no se logre establecer una nueva fundamentación teórica del socialismo en lugar de *El capital* —decía en 1904, haciéndose eco de la batalla antirrevisionista—, “no será necesaria tampoco la revisión de los principios del programa de Erfurt.”<sup>11</sup>

En gran parte, la sistematización de la doctrina emanada de la discusión sobre el revisionismo atravesó indemne la crisis de la II Internacional debido al hecho de que Kautsky logró identificar este concepto de ortodoxia con la vocación intransigente y revolucionaria de la socialdemocracia. Sobre todo la visión del papel de la teoría no sufrirá modificaciones profundas y duraderas ni siquiera cuando, en la cresta de la crisis surgida en la sociedad europea con la guerra mundial y la revolución rusa, se determine de nuevo una gran afluencia de intelectuales europeos a las filas de la clase obrera. Gramsci constituirá ciertamente un paréntesis y una excepción. No es exagerado decir que habrá que esperar hasta el XX Congreso del PCUS para que se reabra una discusión y una investigación sobre el estatuto teórico del marxismo dentro del movimiento obrero. Nos referimos a las investigaciones destinadas a “darle a la filosofía una muerte digna de ella: una muerte filosófica”,<sup>12</sup> a las distintas direcciones en que se desenvuelve, aun dentro de nuestro país, la reflexión sobre la teoría del marxismo “en formas que toman en cuenta sus vastas dimensiones reales y en formas analíticas y críticas”,<sup>13</sup> pero también a la reflexión sobre los avances, que, en diversos niveles, han ido impulsando algunos de los grandes protagonistas sobrevivientes de la III Internacional, y que encierran en su experiencia personal toda una gama histórica del marxismo y del movimiento obrero.

Cuando en 1967, Lukács afirmaba que “[...] por lo demás, en la actualidad no siento disgusto por haber aprendido los rudimentos de las ciencias sociales de Simmel y de Max Weber más bien que de Kautsky. Y no sé si hoy se podría decir que para mi evolu-

<sup>10</sup> K. Kautsky, *Il programma di Erfurt*, Roma, Samoná y Savelli, 1971, p. 10.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>12</sup> L. Althusser, *Per Marx*, Nota introductoria de C. Luporini. Roma, Editori Riuniti, 1967, p. 12.

<sup>13</sup> A. Zanardo, *Filosofía e socialismo*, Roma, Editori Riuniti, 1974, p. 8. En 1959, se publicaron en la editorial Feltrinelli dos escritos que representan dos líneas de reflexión, respectivamente, sobre la historia del marxismo, seguidas en los años subsiguientes: el prefacio de G. Procacci a K. Kautsky, *La questione agraria* [*La cuestión agraria*, México, Siglo XXI, 1980, pp. xi-cxii], y la introducción de L. Colletti a los *Quaderni filosofici* de Lenin. [Hay edic. en esp.]

ción eso fue una circunstancia favorable",<sup>14</sup> señalaba con extraordinaria eficacia, mejor que cualquiera otra consideración teórica, la profundidad y amplitud de la reconsideración crítica del marxismo que había ido auspiciando de manera cada vez más abierta en los últimos años de su vida. Para quien, a partir de los años treinta hasta el periodo completo de la guerra fría, había trabajado en profundizar y problematizar de nuevo, aunque ciertamente con una riqueza de pensamiento filosófico distinta, el esquema mehringuiano de la decadencia ininterrumpida de la cultura burguesa a partir de 1848 —o sea, precisamente el esquema con que la socialdemocracia había exorcizado en los años del debate sobre el revisionismo, a los grandes avances de la cultura alemana en el paso del siglo XIX al XX— una confesión semejante no sonaba sólo como una rehabilitación tardía de la propia biografía intelectual, sino significaba también un repudio definitivo de algunos prejuicios fuertemente enraizados en el movimiento comunista, cuya primera aparición se remontaba precisamente a principios del siglo.

También para otro gran protagonista de la violenta ruptura con los esquemas dogmáticos de la II Internacional producida inicialmente en el movimiento comunista y de su posterior y lento resurgimiento, me refiero a Palmiro Togliatti, se debía leer en las posiciones afirmadas con el XX congreso, un importante significado teórico, que consistía esencialmente en un "retroceso al buen método marxista del examen objetivo de la realidad como guía para una política, una estrategia, una táctica justas".<sup>15</sup> De la misma manera, cuando llegó de China popular —por una singular ironía de la historia— un enésimo replanteamiento de los conceptos de revisionismo y de ortodoxia, la reacción de Togliatti no acusó ninguna ambigüedad: "Lo que por Pekín es negado como revisionismo es en realidad el marxismo creativo."<sup>16</sup> En esta reivindicación polémica del derecho a la revisión había en realidad un repudio hacia un esquema interpretativo que precisamente por la discusión que se había abierto al final del siglo pasado en la SUD, había pesado, dentro de realidades políticas sumamente distintas entre sí, sobre toda la historia sucesiva del movimiento obrero.

<sup>14</sup> G. Lukács *Conversazioni* con W. Abendroth, H. H. Holz y L. Kofler, Bari, De Donato, 1968, p. 130. [Hay edic. en esp.]

<sup>15</sup> *Togliatti editorialista 1962-1964*. Introducción de A. Natta, Roma, Editori Riuniti, 1971, p. 190. (Edición no comercial.)

<sup>16</sup> Cf. Informe presentado en el CC del 21 al 23 de abril de 1964, en P. Togliatti, *Sul movimento operaio internazionale*, dirigido por F. Ferri, Roma, Editori Riuniti, 1964, p. 326.

“Hay que tener el valor de decirles a los dirigentes chinos que si por revisionismo se entiende el desarrollo de nuestra doctrina y de nuestra acción en condiciones radicalmente distintas del pasado y, por consiguiente, en modos y formas y con contenidos nuevos, que no se hubieran podido prever hace cincuenta, veinte y ni siquiera hace diez años, nosotros no sólo no condenamos ni tememos este desarrollo, sino que lo deseamos y constituye nuestro deber primordial. No reduciremos nunca el marxismo a un repertorio de máximas, de dogmas buenos para todo tiempo y para toda ocasión, a una coronita de jaculatorias con las que se enjuga uno la boca para consolarse de no ser capaces de incorporar en el desenvolvimiento de la realidad una acción nuestra más eficaz.”<sup>17</sup>

En la adopción del concepto de revisionismo como sinónimo de desarrollo de una elaboración política marxista está contenida la ruptura de la identidad entre teoría y política que está en la base de la interpretación kautskiana de la ortodoxia. Que en el desarrollo histórico concreto emerjan nuevos elementos y nuevas situaciones de hecho que requieran ser analizadas y valorizadas críticamente adecuando a ellas el comportamiento práctico-político, esto no significa en modo alguno poner de nuevo en discusión el contenido científico del marxismo, o proceder a una revisión de sus fundamentos. El nivel teórico que garantiza la fundamentación científica del marxismo no sólo no es puesto en discusión por la existencia de una multiplicidad de fenómenos diferenciados entre sí, sino que en la interpretación de una pluralidad histórica refuerza o mejor aun consolida los elementos constitutivos de su propia identidad. Esta afirmación de Togliatti constituye, en realidad, en la historia del movimiento obrero internacional de este siglo, un punto de llegada fatigosamente conquistado. Como es sabido, aun dentro de la tradición leninista se había reproducido una práctica de la ortodoxia entendida como adaptación exterior y mecánica a algunos principios dados.

De manera totalmente emblemática, recordemos estas posiciones para recalcar que en la polémica antirrevisionista de la II Internacional se establecen algunas estructuras interpretativas del marxismo que son de largo plazo, cuya corrosión interna se produce con dificultad a través de una gama muy compleja y muy variada de experiencias históricas. En otras palabras, volver a observar cómo, en un periodo determinado, se afrontó y resolvió el problema del papel de la teoría dentro de un movimiento organizado de la clase obrera, tanto en sus implicaciones culturales como en las más

<sup>17</sup> Togliatti *editorialista*, cit., p. 272.

directamente políticas, significa tocar algunas cuestiones de historia del marxismo cuya esfera de eficacia no puede considerarse rigidamente encerrada en un periodo determinado. Redescubrir la imposibilidad de reducir la II Internacional a la bancarrota del 4 de agosto de 1914<sup>18</sup> no puede significar una suspensión del juicio sobre su herencia histórica. Tampoco parece ya aceptable el juicio de Karl Korsch —que, en nuestra opinión, pesó mucho en los estudios más recientes de historia del marxismo—, según el cual, la crítica del kautskismo no puede ser separada de la conciencia, no sólo de los elementos objetivos que en cierto modo hicieron necesaria su existencia (o sea, la detención del movimiento en una época de intenso desarrollo capitalista), sino tampoco del papel cumplido por esta sistematización del marxismo en la determinación de los primeros elementos de una autonomía ideal y política de la clase obrera, y abrir así un camino a posibles desarrollos ulteriores.<sup>19</sup> El propio Korsch, al estudiar nuevamente el tema en 1929, observaba tal vez el excesivo optimismo de esta posición, cuando sentía la necesidad de poner en guardia contra los peligros relacionados con ella, tales como los de “ese historicismo primitivo que se justifica a sí mismo y declara necesario aún en sus aspectos más monstruosos todo desarrollo histórico por el hecho de que en su devenir histórico se ha desenvuelto en esa forma”.<sup>20</sup>

## I. INTELLECTUALES Y CAPAS MEDIAS

Dentro del movimiento obrero el tema de los intelectuales ha englobado siempre dos órdenes de cuestiones que pueden distinguirse entre sí temáticamente, aunque no conceptualmente. De acuerdo con el modo en que se conciba la relación entre teoría y política dentro del partido, se llega también a modos distintos de concebir el papel de los intelectuales en la sociedad y las formas en que se puede realizar su conquista para los objetivos del movimiento.

Cuando Adler afirmaba que la perspectiva del socialismo podía abrirse al intelectual sólo a partir de una teoría crítica que permitiera “llegar a la inteligencia teórica del movimiento histórico

<sup>18</sup> Cf. a este propósito, G. Procacci, “Studi sulla Seconda Internazionale e sulla socialdemocrazia tedesca”, *Annali Feetrinelli*, 1, Milán, 1958, pp. 105 y ss.

<sup>19</sup> K. Korsch, *Marxismo e filosofia*, Milán, Sugar, 1967, pp. 53-56. [Hay edic. en esp.]

<sup>20</sup> K. Korsch, *Il materialismo storico*, Bari, Laterza, 1971, p. 146.

en su conjunto", postulaba simultáneamente una concepción del marxismo en que la relación entre capital y trabajo aparecía como el punto máximo de una contradicción que afectaba de igual manera todos los aspectos tanto materiales como espirituales de la vida social del modo de producción. Redescubrir los orígenes de la "separación" [*Sonderung*] entre la cultura y los intelectuales, a partir del análisis de la "totalidad de la experiencia social", significa también redescubrir el carácter no separado del movimiento obrero, su irreductibilidad a un movimiento de asalariados y su vocación universal. Se venía abajo, simultáneamente, la posibilidad misma de una contraposición entre ciencia burguesa y ciencia proletaria. La cientificidad del marxismo sólo se podía demostrar a través de una confrontación con todas las demás formas de conciencia teórica, o sea, si lograba afirmarse, en los hechos, como la única forma posible de comprensión del mundo humano social. Pero precisamente en esto radica su ruptura con las concepciones dominantes en la II Internacional.

Al publicar en 1905 el índice de *Die Neue Zeit*, correspondiente al primer veintenio de actividad (1883-1902), Kautsky señalaba que la capacidad de consolidación de la revista, en cuanto unidad de "órgano de partido" y "órgano científico", había pasado, primero en el momento de su constitución y luego durante la discusión sobre el revisionismo, a través de su capacidad de presentar una imagen del marxismo claramente separada y hasta frontalmente contrapuesta a las tendencias que operaban en la cultura alemana: "Las leyes de excepción, al frustrar los sueños de Schäffle, de Höchberg, de los rodbertusianos, etc., pusieron fin también a los intentos de publicar una revista científica del socialismo como órgano de los intelectuales de la socialdemocracia para la conquista de los intelectuales de la burguesía."<sup>21</sup> Se había podido comprobar que el momento más propicio para la creación de un órgano científico del marxismo era aquel en que el movimiento, presionado por el enemigo, se había visto obligado a cerrar filas y a encerrarse en sí mismo. Fue necesario realizar nuevamente la misma operación con el revisionismo que había representado, según Kautsky, un intento semejante de reabrir, en el plano cientí-

<sup>21</sup> *General Register des Inhalts der Jahrgänge 1883 bis 1902 der "Neuen Zeit"* bestehend in einem Autorenverzeichnis und einem sachregister nebst Stichwort-Anzeige, bearbeitet von Emanuel Wurm, Paul Singer Verlagsanstalt und Bechdruckerei, Stuttgart, 1905, pp. vi-vii. Consideraciones análogas desarrollará Kautsky veinte años después en otro importante momento del balance histórico del marxismo; Cf. K. Kautsky, "Phasen und Zeitschriften des Marxismus", *Die Gesellschaft*, año 1 (1924), núm. 1, pp. 17-29.

fico y en el plano político, un estado de confusión análogo al que existía en las relaciones entre intelectuales y partido en el periodo anterior a la fundación de *Die Neue Zeit*. El pasado "höchberguiano" de Bernstein era en cierto modo una representación material de la continuidad existente entre dos importantes momentos de la historia interna del partido.

Pero, independientemente de la interpretación kautskiana del devenir histórico de la socialdemocracia alemana, lo cierto es que alrededor de la mitad de los años noventa, aún antes del comienzo de la "Bernstein-Debatte", el problema de los intelectuales había adquirido gran fuerza en el partido, en virtud de una fuerte oleada de adhesión y de simpatía por la socialdemocracia difundida en los ambientes de la cultura alemana. No era casual que en 1895 hubiera comenzado sus publicaciones una revista como el *Sozialistischer Akademiker*, o sea, precisamente una revista hecha por intelectuales socialdemócratas y orientada específicamente a los problemas de la cultura. En 1896, el congreso de Gotha se empeñó en una larga discusión sobre el modo en que el proletariado debía comportarse en relación con las tendencias artísticas más recientes; y si el "naturalismo" se convirtió en objeto particular de reflexión, lo que se discute es, sin embargo, acerca del problema más general de las relaciones con la cultura no socialista.<sup>22</sup>

Comentando en un editorial de *Die Neue Zeit* los resultados del congreso, Mehring comenzaba por lanzar la tesis que se encuentra desarrollada orgánicamente, después, en los *Ästhetische Streifzüge* de 1898: "los obreros desprecian profundamente el tipo de arte en que se deleita actualmente la burguesía y ven más bien en el arte moderno un fenómeno significativo que los anima aún más en su lucha". Las cosas cambian, sin embargo, si en lugar de Hauptmann o Lindau se toma en consideración a Goethe o a Schiller. "El arte moderno es profundamente pesimista, mientras el proletariado moderno tiene principios fundamentalmente optimistas. Toda clase revolucionaria es profundamente optimista." El arte moderno, dice también Mehring, "nace de los ambientes burgueses y es el reflejo de una ininterrumpida decadencia, que

<sup>22</sup> A este propósito uno de los oradores, Steiger, afirmaba: "Nosotros no queremos que el pueblo trabajador conquiste la dirección en todos los campos de la vida (*¡justo!*) sin destruir las culturas anteriores, con lo que nos veríamos obligados luego a construir de la nada; queremos, en cambio, apropiarnos de todo lo hermoso y bueno que tiene la antigua sociedad y de la capacidad de gozarlo para ponerlo sobre la mesa del pueblo trabajador." (*Protokoll über den Verhandlungen des Parteitag der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands, Abgehalten zu Gotha*, Berlín, octubre de 1896, p. 85.)

se refleja fielmente en él". El ideal de un arte puro es una herencia de la "tradición romántica y reaccionaria".<sup>23</sup>

Se trata, como puede verse, de un conjunto de afirmaciones destinadas a tener una amplia acogida en la historia del movimiento obrero. Las hemos citado rápidamente porque constituyen la contrapartida cultural de una posición política relativa a la relación entre socialdemocracia e intelectuales que el mismo Mehring ya había adoptado en 1894, cuando todavía la cuestión estaba sólo en sus comienzos. También en este caso subyace en el fondo el esquema de la irreversible decadencia de la cultura burguesa. Después de haber recordado, con matices análogos a los que se encuentran en el escrito de Adler, el periodo heroico de la *Burschenschaft* que, habiendo empezado después de Waterloo, había concluido históricamente con las jornadas de 1848, Mehring afirmaba que era completamente inconcebible que los estudiantes, en cuanto clase, pudieran "volver nuevamente a la escena del desarrollo histórico". En virtud del mismo nivel alcanzado por la lucha de clases se podía excluir que los estudiantes pudieran aportar al movimiento obrero algún elemento ulterior de claridad; sostener lo contrario habría querido decir que el movimiento socialdemócrata, tal como se había construido, encontrando su propia base en las masas obreras, "no estaba maduro todavía para la solución de su tarea histórica mundial".<sup>24</sup>

Se reconocía explícitamente también en el artículo programático del *Sozialistischer Akademiker* que la constitución de partidos de la clase obrera hacía imposible la reconstrucción del bloque entre intelectuales y "pueblo" que había distinguido el movimiento de 1848. Pero esta consideración no excluía la existencia de nuevas formas del problema de los intelectuales y, en especial, no le quitaba razón de ser a la creación de una revista específicamente orientada al estudio de este tema. Si es cierto que el desarrollo del capitalismo le había restado potencialidad revolucionaria a los intelectuales, en cuanto grupo social, se habían determinado posteriormente dentro del mismo trabajo intelectual

<sup>23</sup> F. Mehring, "Kunts und Proletariat", *Die Neue Zeit*, xv, (1896-1897), vol. 1, pp. 129-130. Poco después, Mehring llegará a definir a Nietzsche como "el filósofo del gran capital" y expresión última de las tendencias racionalistas dominantes en la cultura burguesa. ("Nietzsche gegen den Sozialismus", *Die Neue Zeit*, xv, (1896-1897), vol. 1, p. 546.) Sobre este aspecto de la actividad crítica y literaria de Mehring, se encuentran útiles informaciones en G. Fülberth, *Proletarische Partei und Bürgerliche Literatur*, Neuwied-Berlin, 1972, pp. 40-54; para *Die Neue Zeit*, pp. 62 y ss.

<sup>24</sup> F. Mehring, "Die Sozialdemokratie und die Studentenschaft", *Die Neue Zeit*, xii (1893-1894), vol. 1, pp. 705-709.



contradicciones nuevas que, si bien eran iluminadas y explicadas por la teoría marxista, podían reactualizar la perspectiva de una unión con la clase obrera. Se trataba, en primer lugar, de demostrar que el socialismo era “el único sistema político encaminado a la consecución de la libertad y construido sobre una base científica”. La batalla teórica debía encontrar su instrumento específico de intervención.

“Se nos reprocha que existen muchas obras que tienen una fuerza agitativa extraordinaria. El hecho es que existe también una literatura burguesa que tomando en cuenta las conquistas de la ciencia moderna y, por consiguiente, también del socialismo, trata de justificar, con una lógica no demasiado rigurosa, la actual sociedad. No se trata de una literatura unitaria, “encerrada en sí misma”; por el contrario se sirve de los sistemas filosóficos más diversos y tiene un influjo sobre el mundo de la cultura, que no hay que menospreciar. La prensa socialista no tiene la capacidad suficiente para seguir día a día estas teorías en sus detalles, porque los lectores a los que está destinada propiamente, es decir, las filas de los trabajadores asalariados, tiene necesidad de otros alimentos que no sean las “especialidades” del mundo de la “cultura”. La inteligencia de los trabajadores manuales es demasiado sana como para no distinguir los rasgos característicos de los absurdos de estas teorías, y sería en este sentido superfluo insistir aún más sobre el tema. Éste es un punto que tiene no poca importancia aún para el mundo académico. Estas teorías sirven, en efecto, para confundir cierta inteligencia que se podría utilizar de otra manera y, una cosa tal vez igualmente importante, forman en gran parte los fundamentos de las opiniones políticas de estos ambientes. Nuestro periódico, basándose en la sólida lógica del socialismo, debe elevar una protesta contra la presunta superioridad de estos ambientes.”<sup>25</sup>

Si observamos que simultáneamente *Die Neue Zeit* aborda el mismo tema y dedica en 1895 una serie de artículos<sup>26</sup> al mismo problema, encontramos un planteamiento completamente distinto. Con el congreso de Breslau y las primeras discusiones sobre el programa agrario se planteó el problema de las alianzas de la clase

<sup>25</sup> “Was wir wollen”, *Der Sozialistische Akademiker*, año 1 (1895), núm. 1, p. 5.

<sup>26</sup> Cf. Otto Wittelshöfer, “Geistige und mechanische Arbeit”, *Die Neue Zeit*, XIII (1893-1894), vol. 1, p. 551, s. n. “Die proletarische Intelligenz und der Sozialismus”, *Die Neue Zeit*, XIII (1893-1894), vol. 1, p. 581 y A. Max, “Zur Frage der Organization des Proletariats der Intelligenz”, *Die Neue Zeit*, XIII, (1893-1894), vol. 1, pp. 645, 688, 728.

obrero con estratos sociales no proletarizados. Abriendo la discusión la nota de la redacción anuncia ya con precisión cuál es la perspectiva con que se mira el problema: "Dos grandes cuestiones ocupan actualmente a nuestro partido: por un lado, su posición frente a las diversas clases de la población agrícola y por el otro su posición en relación con los diversos estratos de la llamada inteligencia."<sup>27</sup> He aquí expuesto con gran claridad el punto de vista presente en todas las contribuciones siguientes. El problema de los intelectuales es esencialmente un problema de análisis de la estratificación social. La posibilidad que tiene la socialdemocracia de establecer con ellos relaciones políticas se refiere exclusivamente al grado de su proletarización y al significado más específico que se debe dar en este caso al término. Se toma nota de que el desarrollo del capitalismo, en el mismo momento en que disocia la función intelectual de las clases dirigentes, multiplica por sus mismas exigencias de desarrollo esta especie de trabajo improductivo.

El ensayo de Kautsky, que hemos incluido en esta recopilación, resume de manera ejemplar todo un enfoque que es común a la revista en cuanto tal. Hablando de la *Intelligenz* como de un nuevo tipo de clase media, resolvía de manera provisional, con una consideración exclusivamente sociológica, toda la variedad de temas que se relacionaban inevitablemente con la cuestión de los intelectuales. La posibilidad de conquistarlos para la causa del socialismo estaba confiada a los instrumentos normales de la propaganda socialdemócrata: "hacerles comprender la justificación histórica del objetivo final del proletariado y la necesidad de su triunfo". Ya aquí encontramos explícita la tendencia kautskiana a convertir la teoría que ilustra la inevitabilidad del socialismo en el instrumento con que resolver una serie diferenciada de problemas de corto y mediano plazo y, por lo mismo, a sustituir el conocimiento de determinados procesos sociales con las armas de la ideología de un partido que presenta siempre el mismo aspecto frente a la multiplicidad de requerimientos que surgen de una sociedad sumamente diferenciada. Pero está también, en primer lugar, la escisión entre la consideración sociológica del intelectual y la visión del intelectual como portavoz de la ciencia y de la ideología.

<sup>27</sup> Cf. *Die Neue Zeit*, XIII (1893-1894), vol. 1, p. 551.

## 2. BERNSTEIN Y EL PROBLEMA DE LO ÉTICO-POLÍTICO

El problema de los intelectuales, aunque no se toma en cuenta formalmente hasta después de 1895, debía poner de manifiesto toda la diversidad de sus implicaciones precisamente en la discusión sobre el revisionismo. Cuando, después de inaugurada una nueva fase del desarrollo capitalista mundial, se choca —como decía agudamente Labriola, señalando precisamente lo que en su opinión era el patrón real de la presunta crisis teórica del marxismo— “contra la más complicada resistencia de las relaciones económicas y contra los mecanismos más enredados del mundo político”,<sup>28</sup> la cuestión de los intelectuales se convierte en el punto en que las consideraciones teóricas y las observaciones políticas se ponen de acuerdo y se funden entre sí, en el intento de dar una respuesta adecuada al interrogante principal de toda una discusión: cuál es el tipo de partido y de iniciativa política más capaz de intervenir en la nueva situación que se perfila. Podemos decir ya desde ahora que el *¿Qué hacer?*, pensado y escrito en el clima candente de la “revisión” del marxismo, constituye el más alto grado de explicitación —favorecido en cierto modo por el mismo atraso del movimiento obrero ruso— de un problema que tiene carácter internacional.

Precisamente en Alemania, con el fin de las leyes de excepción y el comienzo de los años noventa, se realiza por primera vez el paso desde la fase de la conjunción de las fuerzas de la clase obrera hasta la de su utilización consciente, dentro del marco de una sociedad que ve perfilarse en su mismo interior la tendencia de todos sus componentes a actuar en forma cada vez más organizada. Ciertamente no es casual que la discusión sobre el revisionismo tenga como punto de partida un texto como la introducción de Engels a *Las luchas de clases en Francia* en que se trata de poner en evidencia, como lugar de periodización del presente del capitalismo y del movimiento obrero, respecto a 1848, la tendencia de una sociedad capitalista madura a darse a sí misma en sus manifestaciones distintas y contrapuestas, el aspecto de una organización permanente y consciente en el campo de la lucha social y política: el partido de masa de la clase obrera, pero también el estado que extiende sus poderes a la sociedad. Basándose en esta nueva realidad la obra de Marx empieza a aparecer como un modelo de sociedad pura, necesitado de comprobación y de modificaciones con relación a los desarrollos reales.

Labriola, destacando una vez más, en el texto mencionado arri-

<sup>28</sup> A. Labriola, *Saggi sul materialismo*, Roma, Editori Riuniti, 1964, p. 302. [Hay edic. en esp.]

ba, el carácter “enciclopédico” de las *Premisas* lamenta que el autor no “hubiese empezado directamente la discusión por la acción práctica, y posteriormente por la actitud política del partido, dadas las condiciones particulares de Alemania”.<sup>29</sup> Pero si el camino más apropiado para el estudio de los problemas puestos sobre el tapete había quedado prejuiciosamente descartado, si para abrir una discusión sobre las “tareas de la socialdemocracia” se había partido de las “premisas del socialismo”, esto no debía imputarse a la pedantería de un solo individuo. En este caso, Bernstein participaba con todo derecho en una visión de la relación entre teoría y política que era propia de todo el grupo dirigente del partido —en primer lugar de Kautsky—, en virtud de la cual, en la obra de Marx estaba contenido no tanto y no sólo el análisis teórico de las líneas de desarrollo del modo de producción capitalista como la descripción material de las formas de su concreta historia presente y futura. La validez de la teoría —éste era el convencimiento común de las distintas posiciones— podía reafirmarse únicamente demostrando su acuerdo inmediato con el desenvolvimiento de los hechos. Las “leyes” en que Marx había dado la demostración *lógica* de la historicidad del modo de producción debían encontrar su verificación empírica, conforme al concepto que se había establecido en dependencia con el desarrollo de las ciencias físicas. Pero, en segundo lugar, y éste era el punto más importante, la demostración de la necesidad histórica del movimiento y de sus objetivos dependía también de la posibilidad de verificar las leyes.

“El irresistible desarrollo económico —había afirmado Kautsky en el comentario al programa de Erfurt— produce con necesidad natural, la bancarrota del modo de producción.” La demostración del carácter “inevitable” y no ya sólo “deseable” del advenimiento de una nueva sociedad, así como las mismas razones de la existencia de un programa político para el socialismo, dependían de la verificación, en la realidad, de las tres leyes sobre las que se había construido la teoría de la catástrofe (proletarización, concentración y sobreproducción crecientes). “Si las críticas de Bernstein a la teoría catastrófica tuvieran fundamento —afirmará Kautsky en 1899—, todas las proposiciones básicas de nuestro partido constituirán un gran error. Pero no sólo ellas. Si el número de los proletarios disminuye, si el capital no ha logrado dominar la producción y si el mercado no es capaz de una ampliación imprevisible, ¿qué pasará con el socialismo?”<sup>30</sup>

<sup>29</sup> A. Labriola, *Saggi sul materialismo*, cit., p. 301.

<sup>30</sup> K. Kautsky, “Die Zusammenbruch der Theorie”, *Vorwärts*, 16 de marzo de 1899.

En efecto, es difícil comprender el desenvolvimiento tortuoso y difícil de toda la disputa sobre el revisionismo, con la continua mezcla de planos teóricos y de planos táctico-políticos que la caracterizan, si no se tiene presente cuál era la noción de programa introducida en la SPD. Mucho antes del comienzo de la "Bernstein-Debatte", el programa del partido, en lugar de diseñar un conjunto de reivindicaciones políticas determinadas, destinadas a fijar la iniciativa del partido en cada fase de la lucha, y por lo mismo también modificable en cuanto tal, presenta un bloque indisoluble de teoría y política, dentro del que los dos términos pierden sus respectivos campos de autonomía. Era precisamente un dirigente como Bebel, muy alejado de la sensibilidad exquisitamente doctrinaria, quien afirmaba en plena discusión que cuestionar los fundamentos de la teoría [*Grundsätze*] significaba inevitablemente "poner en discusión la táctica, nuestra posición como socialdemócratas, el ser o el no ser como partido".<sup>31</sup>

Pero una vez planteada la necesidad de que las afirmaciones de la teoría encontraran una comprobación directa en los hechos y una vez que se había hecho depender de esta comprobación la justificación misma del movimiento, era inevitable que toda observación sobre las formas de desarrollo económico pudiesen, en cuanto tal, autorizar una rediscusión sobre la teoría y, en segundo lugar, que toda rediscusión de la teoría repercutiese inmediatamente sobre las orientaciones políticas: el revisionismo teórico no podía dejar de ser un revisionismo político y viceversa. El enciclopedismo de Bernstein tenía su origen en el carácter primitivo de la interpretación de Marx propia de toda la socialdemocracia alemana. En las primeras páginas de las *Premisas* se encuentra enunciado el propósito de realizar una "separación sistemática entre la ciencia pura del socialismo marxista y sus partes aplicadas", o sea, de realizar una distinción entre los fundamentos teóricos del marxismo y la "doctrina aplicada" sin la que, decía Bernstein, "éste perdería todo significado como ciencia política".<sup>32</sup> Pero ciertamente no se puede decir que este criterio encontrara eco en el desenvolvimiento de la obra. Él mismo decía con mucha claridad cuál era la esencia de su posición, en una carta a Victor Adler:

"La doctrina no es, en mi opinión, suficientemente realista; se ha quedado rezagada, por así decirlo, respecto al desarrollo práctico del movimiento. Tal vez puede servir todavía para Rusia (aun-

<sup>31</sup> V. Adler, *Briefwechsel mit A. Babel und K. Kautsky*, Viena, 1954, p. 257.

<sup>32</sup> E. Bernstein, *Las premisas del socialismo y el porvenir de la socialdemocracia* [edic. en español en preparación por Siglo XXI].

que también ahí, bajo la guía de Struve, Prokopovich, etc., se está formando, contra la ortodoxia de Plejánov, una oposición a la que están dirigidos sus desahogos contra mí), pero en su antigua interpretación ya está superada en Alemania, no se adapta, como todos empiezan a darse cuenta, a Inglaterra, y por lo que respecta a Bélgica (Vandervelde) tengo razón en sostener que mis herejías han sido recibidas con alegría.”<sup>33</sup>

La convicción subjetiva de Bernstein consiste, pues, en que se debe proceder a una revisión de Marx partiendo de la comprobación de las formas adoptadas por el desarrollo en los países de capitalismo avanzado. Pero sus observaciones críticas lejos de comprometer un aspecto cualquiera de la obra de Marx, desarrollan en cambio una función seriamente corrosiva de la imagen, ciertamente simplista y cada vez más inadecuada, del desarrollo capitalista contenida en la teoría de la catástrofe. Examinada nuevamente desde este punto de vista la investigación de Bernstein pone sobre el tapete una problemática que refleja realmente el grado de madurez alcanzado por el partido, tanto a nivel objetivo como a nivel subjetivo. Si uno se mantiene ajeno a la concepción deformada de la teoría que preside todo el desenvolvimiento de la discusión, no es difícil darse cuenta de que todos los elementos sobre los que llama la atención convergen en la petición de una profundización de la elaboración política del partido, en el desarrollo de una ciencia política que sea capaz de valorar, fuera de esquematizaciones ideológicas preconstituidas, el surgimiento de hechos nuevos cada vez mayores en el ámbito de lo concreto histórico. Detrás de toda la polémica en contra de la ley se halla siempre, para Bernstein, la exigencia de iniciativa política.

En general, se puede decir que su crítica se inspira en una doble exigencia: 1] Impedir que la teoría del condicionamiento de la superestructura por parte de la estructura lleve a eliminar, tanto en la perspectiva teórica como en la perspectiva política, todo el campo en que se realiza la formación de una conciencia ideológica de masa. “El materialismo histórico —decía— no nos ayuda a superar el hecho de que la historia esté hecha por los *hombres*, que los hombres tienen *cabeza* y que la disposición de las cabezas no es cosa tan mecánica que pueda gobernarse únicamente por medio de la situación económica.”<sup>34</sup> 2] Identificar en la organización de las fuerzas sociales, tanto en el terreno de la lucha política como

<sup>33</sup> V. Adler, *Briefwechsel mit A. Babel und K. Kautsky*, cit., p. 289.

<sup>34</sup> E. Bernstein, “Kritisches Zwischenspiel”, *Die Neue Zeit*, xvi (1897-1898), vol. 1, p. 744.

en el del desarrollo económico, el principal obstáculo para adoptar la imagen kautskiana del proceso histórico como desenvolvimiento rectilíneo de una *Gesetzmässigkeit*, que termina por expulsar de la esfera de la propia consideración el papel determinante que ejercen las fuerzas históricas. “El nexo causal entre el desarrollo técnico y económico y el desarrollo de las demás instituciones sociales —decía también Bernstein expresando con su propia manera de hablar la idea de la ‘complicación’ de las relaciones sociales y políticas—, se vuelve cada vez más mediato, y así las necesidades naturales del primero se hacen cada vez menos decisivas para la configuración del segundo.” De ahí deducía él no “una disminución sino un aumento y una calificación de las tareas políticas y sociales de la socialdemocracia”.<sup>35</sup>

En apoyo de la tesis de que, en definitiva, alrededor del problema de una calificación y de un desarrollo de la iniciativa del partido giraba toda la multiplicidad de los temas y de los puntos de reflexión teórica contenidos en las dos series de *Problemas del socialismo*, puede recordarse aquí brevemente que ya en enero de 1897, en el curso de una discusión con Giovanni Lerda sobre la táctica del partido, Bernstein llegó a proponer un tema, tan lleno de resonancias para la historia del movimiento obrero, como el de los compromisos en política. La defensa de una táctica intransigente se apoya directamente, para Lerda, en el cumplimiento forzoso de las leyes del materialismo histórico, según el cual el desarrollo económico no puede dejar de producir una contraposición creciente entre la clase de los explotados y la de los explotadores. Pero si se quiere permanecer dentro de la esfera de una analogía entre fenómenos sociales y fenómenos físicos, objeta Bernstein, puede imaginarse un mundo de la política como un campo de fuerzas opuestas, en el que resultará victoriosa la que haya sabido combinar el mayor número de elementos que van en una misma dirección: “Pero la combinación de las fuerzas, en política, no puede lograrse si no es a través de los compromisos o de las alianzas.” Por lo demás, cualquiera que sea el grado de coacción ejercido por las necesidades de las leyes que gobiernan el ritmo de desarrollo de la historia, la tarea de la socialdemocracia, en cuanto partido, no puede ser otra que la de abreviar su curso, “planteando una acción consciente y planificada en lugar de la operación ciega de las fuerzas puramente mecánicas”; y precisamente en esto es

<sup>35</sup> E. Bernstein, *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, cit., pp. 38-39.

donde debe descubrirse “en última instancia, el fundamento de toda discusión sobre la táctica”.<sup>36</sup>

La intuición política que estaba detrás de las discusiones teóricas de Bernstein consistía en que una vez constituido un gran partido socialista, su posibilidad de conquistar nuevos éxitos, de extender aún más su influjo político no podía medirse con el desarrollo cuantitativo de la clase obrera, con el ritmo del incremento de la proletarización, aunque sí con su capacidad de establecer nuevas relaciones políticas con otros estratos sociales: “el partido del proletariado consciente se convierte así en el partido de todos los posibles descontentos”. La búsqueda de alianzas y de compromisos, que debían establecerse en el transcurso de la acción, y sin comprometer la esfera de los principios —especificaba Bernstein— lejos de atentar contra la solidez del partido, aumentaría su agresividad política, su capacidad de penetración en la sociedad nacional. Al negar la posibilidad de establecer una casuística preventiva entre los compromisos posibles y los compromisos imposibles, Bernstein le confiaba en cambio la realización al abandono de frases genéricas de propaganda por el estudio y el conocimiento de la realidad efectiva, en primer lugar de los partidos adversos.

Ya hemos expresado aquí la esencia de las posiciones que Bernstein argumentará en el debate con Kautsky abierto en *Vorwärts* en la primavera de 1899, inmediatamente después de la aparición de las *Premisas*. Las experiencias prácticas del movimiento parecían, entonces, confirmar con una evidencia mayor sus tesis. Con el cambio de dirección ocurrido a finales del siglo, no sólo parecía cada vez más difícil de controlar la situación más periférica de Italia dentro de los esquemas de un mero movimiento de clase, sino en la misma Francia se había presentado la necesidad de que un partido socialista luchara junto con otras fuerzas políticas por objetivos que interesaban las líneas más generales del desarrollo democrático de la sociedad nacional. Y a este propósito, Bernstein se complacía entonces en citar un comentario político de Lagardelle, que de una manera ciertamente muy pertinente, expresaba el sentido de toda su crítica a la teoría de la catástrofe: “La lucha de clases recibe su significado concreto. Las clases no se consideran ya como círculos concéntricos que no se cortan ni se influyen recíprocamente. En el asunto Dreyfus, las fórmulas se han topado con los hechos y han quedado destrozadas. Se trata de una revolución del método.”<sup>37</sup> Hablando más en general, la crítica

<sup>36</sup> E. Bernstein, “Klassenkampf und Kompromisse”, *Die Neue Zeit*, xv (1896-1897), vol. 1, pp. 521-522.

<sup>37</sup> Réplica de Bernstein a Kautsky, *Vorwärts* del 26 de marzo de 1899.



de la interpretación determinista del materialismo histórico y de su reducción a apariencia de toda la esfera de lo no económico abría el espacio a una valoración completamente nueva de la capacidad política del partido:

“La madurez de los proletarios no es un factor económico sino ético, su fuerza es una fuerza política, es decir, político-social [...]. Precisamente porque reconozco la fuerza de la conciencia del derecho como factor dinámico del desarrollo de la sociedad no le doy a la cuestión del aumento o la disminución de los proletarios la importancia que le dan y ciertamente le deben dar los que están aferrados al principio de la ‘inmanente necesidad económica’.”<sup>88</sup>

Si queremos resumir en una fórmula el conjunto de las argumentaciones de Bernstein, podemos decir que convergen todas en un solo objetivo: introducir la consideración del momento *ético-político* en la concepción kautskiana del desarrollo de la lucha de clases; criticar la concepción materialista de la historia como instrumento teórico que sirve de base a la posibilidad de una ciencia política, en la convicción de que ésta supone, como elemento prioritario, una esfera de lo económico en cuanto tal, que debido a la comprobación de las formas adoptadas por el desarrollo capitalista aparece cada vez más abstracta e irreal. El crecimiento de las fuerzas productivas se produce, por el contrario, en una combinación cada vez más estrecha entre economía y política, entre estado y sociedad civil. Pero, a diferencia, por ejemplo, de Sorel, que compartiendo una sensibilidad análoga ante el problema “religioso” logra en cierto modo encontrar la diferencia entre los textos de Marx y la interpretación mayoritaria que se ha dado de ellos, y propone por primera vez la fórmula de un “regreso a Marx”, para Bernstein el conjunto de los elementos que constituyen el objeto de su reflexión ya son incompatibles con los fundamentos de la doctrina. La consideración del elemento ético-político es destructiva, no tanto y no sólo para la teoría de la catástrofe, sino para el sistema científico como tal. Bernstein como participante y protagonista él mismo, a diferencia de Sorel, del modo en que a partir de los años ochenta se difundió el marxismo y fue asimilado por la socialdemocracia, no logra, en realidad, poner en marcha un proceso de reconsideración crítica de la interpretación anterior del marxismo. Determinados análisis, requeridos al hablar de los compromisos, no saldrán nunca de su pluma. Las también fecundas intuiciones sobre las transformaciones del capi-

<sup>88</sup> *Ibid.*

talismo y las modificaciones que éstas implican para el desenvolvimiento de la lucha política y de la concepción misma de una avanzada hacia el socialismo, quedarán envueltas para siempre en la jerga pseudo filosófica, frecuentemente sin proponérselo, de una disputa doctrinaria que no llegaba nunca a realizar el objetivo que se había propuesto: la conquista de la especificidad del análisis político y la demostración de su irreductibilidad a mera apariencia de lo económico.

Precisamente a propósito de esto se centró la reflexión sobre el kantismo de Bernstein, o sea, sobre el instrumento cultural del que se sirvió esencialmente para expresar una perspectiva crítica destinada por esta vía a permanecer prisionera de la ambigüedad de una disputa doctrinaria, o sea, de una forma que no reflejaba, sino más bien deformaba, su propio contenido. En la conferencia presentada en la "Socialwissenschaftliche Studentenverein" de Berlín en mayo de 1901 sobre el tema de por sí significativo *Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich?* [¿Es posible el socialismo científico?] (que debía reabrir los ecos de la polémica del congreso de Lubeck del mismo año), Bernstein había tratado de hacer una presentación orgánica y resumida del significado que había asumido, para él, la filosofía kantiana. Al reimprimir el año siguiente el mismo texto en Francia, resumía así sus objetivos: "Quisiera establecer una delimitación más precisa sobre los roles respectivos de la conciencia científica y de la voluntad —ya sea que ésta se mueva por un interés o por un ideal—, dentro de la doctrina socialista. Únicamente en este sentido, declararé alguna vez que podía adoptar la célebre fórmula '*Zurück auf Kant*' [¡Retornemos a Kant!] [...] El método seguido por Kant para separar la ciencia y la metafísica trascendental me pareció, y me sigue pareciendo todavía, un excelente modelo para separar dentro de la doctrina socialista lo real, objeto de la ciencia, de lo ideal, objeto de la especulación."<sup>39</sup>

Max Adler establecerá un estrecho vínculo de dependencia entre la aparición, en el invierno de 1895-1896, del libro de Stammer, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung* [Economía y derecho en la concepción materialista de la historia] y el principio de la discusión de Bernstein en *Die Neue Zeit* en el otoño de 1896. La tesis central del estudio de Stammer, sobre la que volveremos por la importancia que le atribuía Adler, quien lo llegaba a definir como "*epochemachende*",<sup>40</sup> se puede

<sup>39</sup> E. Bernstein, *Socialisme et science*, París, Giard et Brière, 1902, p. 4.

<sup>40</sup> M. Adler, *Causalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft*, en

resumir por ahora en la afirmación de que causalidad y teleología son conceptos que se excluyen recíprocamente. Por esto el impulso ideal que se encuentra en el desarrollo social, la tensión hacia un estado de justicia social no puede ser tomada en cuenta por la concepción materialista de la historia, sin que ésta entre en contradicción con su principio de necesidad y de ley. En efecto, precisamente en la misma línea de estas consideraciones empieza a desenvolverse toda la reflexión de Bernstein, sobre todo a partir del ensayo sobre *El momento realista y el momento ideológico en el socialismo*:

“Por más que creamos que somos recios realistas o materialistas, con un examen riguroso nos podremos dar cuenta de que razonamos como cualquier idealista apenas separamos la vista de la vida cotidiana sin incidentes para volverla a los problemas más profundos de la vida. Entonces nos encontramos siempre con puntos que no tienen que ver nada con los hechos perceptibles con los sentidos o capaces de ser demostrados, sino únicamente con argumentaciones de nuestra razón, con ‘ideas’ bajo las que suponemos existe una realidad más o menos probable, pero que no puede ser demostrada. Todo materialismo, en una palabra, sólo está condicionado, y se aproxima más al modo de pensar espiritualista el que lo niega y no el que lo reconoce [...] Kant, el idealista trascendental, de hecho era un realista mucho más riguroso que el llamado materialismo físico.”<sup>41</sup>

La identificación del concepto de ciencia propio del marxismo con el que, en definitiva, corresponde a las ciencias naturales, que indujo, en primer lugar, a Bernstein a considerar que el desarrollo de los hechos constituía una base suficiente para proponer una revisión de la teoría lo lleva luego a trasladar al marxismo la contraposición entre el mundo de la materia y el de las ideas. O sea, a pensar que la valoración justa del papel de las ideologías abre una contradicción de términos dentro del concepto mismo de socialismo científico, siendo el concepto de ciencia sujeto de aplicación sólo al mundo de los fenómenos físicos. No se trata pues de incorporar a Kant dentro del *corpus* teórico marx-engelsiano,

*Marx-Studien*, Blätter zur Theorie und Politik des wissenschaftlichen Sozialismus, vol. 1, Viena, 1904, p. 207. El investigador sueco B. Gustafsson sostiene actualmente en su monografía (*Marxismus und Revisionismus. Eduard Bernsteins Kritik des Marxismus und ihre ideengeschichtliche Voraussetzungen*, Frankfurt del Meno, 1970) que el cambio de dirección de Bernstein se remonta al conocimiento de la historia de la revolución francesa de L. Héritier.

<sup>41</sup> E. Bernstein, “Das realistische und das ideologische Moment im Sozialismus”, *Die Neue Zeit*, xvi (1897-1898), vol. 1, p. 228.

yendo hacia una forma de sincretismo filosófico, existente también en otros sectores del movimiento revisionista. La introducción del momento ético, del reino de los fines, es el medio para llegar a una consideración de la autonomía de la esfera ideológica y para forzar la reducción kautskiana del plano en que se desarrolla la lucha política de masa al movimiento de las fuerzas materiales. "En la conciencia moral de masa —afirma también Bernstein en el ensayo citado más arriba—, existe, de acuerdo con los casos, algo más o algo menos que un síntoma del desarrollo económico. Los conceptos morales son más duraderos que este desarrollo y hasta cierto punto —ya que son más conservadores—, son también independientes del mismo." Y también: "Las concepciones morales son cosas completamente reales, a pesar de que existen sólo en la cabeza de los hombres." La contraposición entre marxismo y socialismo utópico no podía significar, pues, la desaparición de la ideología, ya que "esto no es posible para una teoría orientada hacia el futuro. Sin ideología desaparece cualquier actividad reformadora de amplio espectro."

También a este propósito, en una carta a Victor Adler de marzo de 1899, Bernstein afirmaba que el error del marxismo consistía, según él, en una "excesiva abstracción", ya que Marx y Engels "habían actuado teóricamente con un proletariado construido idealmente —lo mismo que sucede con Karl [Kautsky] cuando hace teoría—, y terminaron pecando de idealismo".<sup>42</sup> Han supuesto la existencia de un clase en cierta forma y de por sí siempre revolucionaria, movilizable en pos de objetivos que sólo pueden dilucidarse en el plano abstracto de la teoría (el *Zukunftstaat* [estado futuro]) descuidando la importancia del más elemental sentido de igualdad y de justicia valorizado por Proudhon. Y sin embargo, toda la teoría del movimiento servía para demostrar que precisamente el trámite ideológico y moral, que no podía reducirse a conceptos de la ciencia, era aquello en que se realizaba, de acuerdo con tiempos diversos no identificables directamente con el ritmo de desarrollo económico, la conquista de la autonomía ideal y política de la clase obrera. Pero exponiendo en estos términos la relación entre ciencia e ideología se cuestionaba de hecho la naturaleza de un movimiento que, en el mismo momento en que proclamaba la obtención de sus propios principios a partir de consideraciones científicas objetivas, había demostrado que sabía interpretar simultáneamente, como ningún otro partido, las aspiraciones más elementales de las masas. Precisamente a través del

<sup>42</sup> V. Adler, *Briefwechsel mit A. Babel und K. Kautsky*, cit., p. 289.

encuentro entre socialismo y clase obrera debía volver a discutirse el papel de los intelectuales en el movimiento.

### 3. SOCIALISMO Y MOVIMIENTO OBRERO

Un corolario de toda la teoría de la catástrofe era el extremado simplismo con que se planteaba y resolvía el problema del partido. Una vez afirmado que el desarrollo de las fuerzas productivas creaba automáticamente las condiciones necesarias para la superación del capitalismo, las formas en que se realizaba la organización consciente de la clase obrera no podían dejar de convertirse en una cuestión de segundo orden. Si volvemos una vez más al comentario kautskiano del programa de Erfurt nos encontramos, en esencia, nada menos que con la afirmación de que, siendo demasiado contrastantes los intereses de la burguesía y los del proletariado, para que las aspiraciones políticas de las dos clases pudieran conciliarse a la larga, "tarde o temprano, en cada país basado en el modo de producción capitalista, la participación de la clase obrera en la vida política debía tener como resultado que ésta se separara de los partidos burgueses y formara un partido autónomo, el *partido obrero*".<sup>43</sup> Sobre el problema todavía más complejo de las relaciones entre teoría y movimiento se decía en seguida que "en aquellos lugares en que se llega a la formación de un partido obrero autónomo, éste, tarde o temprano, con una necesidad natural, debe asumir una orientación socialista; cuando no haya sido conquistado desde un principio, debe constituirse finalmente como partido obrero socialista: como *socialdemocracia*".<sup>44</sup>

Una de las razones por las que Bernstein podía reivindicar el derecho, que le negaban sus contradictores, de mirar a Alemania "con lentes ingleses", radicaba en el hecho de que, precisamente en el país clásico del desarrollo capitalista, aquello en que se habían construido las afirmaciones principales de la doctrina, la historia del movimiento obrero, constituía un crudo mentís de la hipótesis relativa a una automática determinación socialista de la clase obrera. La aparición, en 1894, del estudio de los Webb había replanteado el problema de cómo una gran clase obrera, dotada de antiguas tradiciones asociativas y de un indómito espíritu reivindicativo, podía no sólo *no* llegar, en el campo de la po-

<sup>43</sup> K. Kautsky, *Il programma di Erfurt*, cit., p. 179.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 182.

lítica, a alguna forma de contraposición frontal con las clases dirigentes del propio país, sino permanecer totalmente ajena a cualquier especificación socialista de las propias orientaciones ideales. Los mismos Webb concluían su amplia investigación sobre la historia del movimiento obrero inglés planteando la pregunta sobre el modo en que la misma organización unionista habría podido seleccionar un personal dirigente, capaz de convertirla en “una fuerza política efectiva del estado”.<sup>45</sup>

Por lo demás, es muy significativo que la fisonomía peculiar adoptada por la socialdemocracia alemana, como resultado de la unión entre socialismo y clase obrera, comenzara a constituir un objeto de reflexión y de estudio, en ambientes ajenos al partido, precisamente en concomitancia con el perfilarse de la “Bernstein Debatte”. En 1896, veía la luz en Jena la primera edición de ocho conferencias sostenidas en Zurich por Werner Sombart sobre las relaciones entre socialismo y movimiento social en el siglo XIX. El éxito ininterrumpido de este texto, a lo largo de los siguientes veinte años, puede reducirse ciertamente al hecho de que en estas páginas (enriquecidas, luego, poco a poco en las numerosas ediciones subsiguientes) se encontraba consignada una consideración del pensamiento de Marx y de Engels, basada estrictamente en la esencia de grandes organizaciones nacionales de la clase obrera europea, que estaba destinada a presentarse ampliamente como mayoritaria tanto dentro como fuera de las filas del movimiento.

Aunque Sombart hubiese medido sus fuerzas por primera vez con el marxismo en un escrito sobre el tercer libro de *El capital* que despertaba las apreciaciones más entusiastas de Engels, no debía ser la confrontación con la contribución teórica de Marx lo que debería distinguir de manera más evidente su fisonomía de observador crítico del movimiento. Ya el escrito dedicado a la muerte de Engels, de 1895, es testigo de cómo se iba delineando un interés que, por encima de las cuestiones relativas a la “ciencia pura”, tenía por objeto poner a prueba “el problema del significado que Engels, y con él el marxismo, le daban al movimiento social”.<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Sidney y Beatriz Webb, *Storia delle unioni operaie in Inghilterra*, Turín, 1913, Biblioteca dell'Economista, serie V, vol. VI, p. 427.

<sup>46</sup> W. Sombart, *F. Engels*, Berlín 1895, p. 22. “Si me preguntáis”, afirmaba en seguida Sombart, “sobre el significado del marxismo para el desarrollo del movimiento social, me parece indudable que la figura de Engels ocupa el primer plano, ya que tal vez el influjo personal que Engels ejerció efectivamente sobre el movimiento obrero fue más grande y en todo caso más inmediato y tangible que el de Marx. Se ha llegado a decir que, como Marx fue el más grande teórico, Engels fue el más grande táctico (*Taktiker*) del proletariado. Me parece ésta una distinción demasiado clara entre dos aspectos que estu-

En otras palabras, se trataba ya entonces, para Sombart, no tanto de continuar discutiendo sobre la coherencia lógica demostrada por los dos fundadores del marxismo sino de comprender las razones por las que el pensamiento de distintos intelectuales había podido convertirse, precisamente, en una doctrina; o sea, de individualizar el papel que la creciente difusión del marxismo había cumplido en la transformación del "movimiento social" de la clase obrera, desde sus orígenes blanquistas y motinescos de 1848 hasta la forma de compromiso político adoptada por la socialdemocracia alemana después de las leyes de excepción.

No nos interesa aquí el significado de operación política implícito en este texto de Sombart que, en una forma más elaborada y actualizada de *Katheder-Sozialismus* [Socialismo de cátedra], terminaba reconociendo la necesidad histórica del movimiento para la afirmación de su intrínseca imposibilidad de forzar los límites de la sociedad capitalista. Conviene, en cambio, examinar con más detención en qué forma establecía la relación entre marxismo y movimiento obrero; pero lo mejor que puede hacerse es examinar el escrito más completo de 1896 en que se explica que el sustrato cultural de la investigación debe buscarse en el proyecto sociológico de la escuela histórica de una consideración de la economía que incluya factores éticos y psicológicos. En efecto, el movimiento obrero moderno, según Sombart, no podía encerrarse en el marco de un modelo más general de "movimiento social", cuya definición determinaba luego desde el interior el desarrollo subsecuente del análisis. Después de haber definido un movimiento social como "el conjunto de todos los intentos de una clase social encaminados a transformar el orden existente en uno que correspondiera a sus propios intereses",<sup>47</sup> Sombart identifica sus factores constitutivos: 1] un determinado ordenamiento social y producti-

vieron unidos en los dos amigos: recuérdese la dirección de Marx en la Internacional y en la estructuración de la orientación inaugural y de los estatutos, ambos salidos de la pluma de Marx y que son verdaderas obras maestras de arte político (*taktischen Kunts*). Sin embargo, sigue siendo cierto que sobre todo la generación joven, tuvo una mayor oportunidad de considerar a Engels como 'Taktiker' y que en general este último cuidó ciertamente más este aspecto. En esto se vio favorecido por el hecho de haber sobrevivido a Marx doce años, en un periodo en que por primera vez el desarrollo internacional del socialismo había conocido propiamente su comienzo. Pero ante todo fue determinante para la mayor acentuación práctico-política de la actividad engelsiana la conocida manera en que Marx y Engels regularon su división del trabajo." (pp. 23-24.)

<sup>47</sup> W. Sombart, *Sozialismus und soziale Bewegung in 19. Jahrhundert*, Jena, 1896, p. 3. [Hay edic. en esp.]

vo, que constituye la base o el punto de partida (*Ausgangspunkt*) del movimiento social; 2] una clase social “descontenta del ordenamiento social existente” —y a este propósito se explica que el concepto de clase debía entenderse en sentido estrictamente económico, fuera de cualquier posible velo ideológico; 3] “Un objetivo que esta clase descontenta del ordenamiento existente se propone alcanzar, un *ideal* que representa la forma a la que la sociedad desea orientarse y que se manifiesta a través de los postulados, de las exigencias, de los programas de esta clase.”

La contribución esencial de toda la reflexión de Marx debía buscarse precisamente en su teoría del movimiento social, en virtud de la cual él “pudo establecer una firme unión entre lo que empezó a formarse inconscientemente e indiscriminadamente como ideal proletario y lo que resulta ser en la realidad una consecuencia del desarrollo económico”.<sup>48</sup> El mérito de la teoría de Marx y la razón principal de su difusión deben buscarse en el hecho de que él concibió como “necesidad objetiva” lo que antes se daba sólo como “opinión subjetiva”. Señalando el socialismo como fin y la lucha de clases como medio, Marx expresó esa “necesidad del ideal” del que el movimiento obrero ha tomado las principales razones de su estructura compacta y de su extensión.

Pero con el establecimiento de esta relación entre Marx y el movimiento obrero se determinaba una reducción de todo el análisis del modo de producción a la comprobación de la existencia, aunque sea requerida históricamente, de un grupo social en lucha dotado de su correspondiente ideología política funcional. La clase obrera, más que como contradicción del ordenamiento existente, se configuraba como cuerpo social cerrado y acorazado en sí mismo. Precisamente en este escrito de Sombart, Sorel, ya sindicalista, descubría una confirmación, aunque sea pálida, de su visión de la moral como conjunto de ideas que debe adquirir el proletariado para profundizar su espíritu de escisión.<sup>49</sup> Simultáneamente, la *Critica Sociale*, después de haber publicado algunos fragmentos de la obra como exposición “objetiva” del marxismo,<sup>50</sup> recomendaba la eficacia de sus conceptos contra las principales tendencias revisionistas manifestadas en el área latina (Sorel y Merlin). “Sombart (es oportuno señalarlo aquí) tiende únicamente a demos-

<sup>48</sup> W. Sombart, *Sozialismus und soziale Bewegung im 19. Jahrhundert*, cit., p. 71.

<sup>49</sup> “Carta de Sorel a Croce del 1 de abril de 1898”, *La critica*, xxxv (1927), núm. 1, p. 107.

<sup>50</sup> “La teoría marxista del movimiento social”, *Critica Sociale*, xxxv (1897), núm. 2, pp. 4-6.



trar la verdad del concepto, que emana de la teoría materialista marxista, de que el socialismo debe ser *necesariamente* el ideal del proletariado; no tanto que este ideal se deba alcanzar *necesariamente* [...] sino en cuanto la necesidad de este ideal socialista en el proletariado y de la lucha de clase para alcanzarlo son las grandes e irrefutables consecuencias de la teoría marxista.”<sup>51</sup> El texto de Sombart alienta, pues, la visión del desarrollo ideológico y político del movimiento, propio de la teoría de la catástrofe. Y en esta reducción sociológica del marxismo a ideología finalista del proletariado en lucha, se encuentran diversas manifestaciones del marxismo de la II Internacional.

El mismo Mehring, al discutir el escrito de Sombart, combate su tesis política, según la cual, la difusión del marxismo había coincidido con la consolidación, en el movimiento obrero, de un “realismo sociopolítico”<sup>52</sup> que lo había inducido a elegir definitivamente el camino de la evolución lenta. Sin embargo no se cuestionaba la visión de la relación entre teoría y movimiento; no obstante que el aspecto más insidioso de la posición de Sombart estaba, más que en la expulsión fuera del marxismo de toda filosofía de la historia, que sostuviera la necesidad de un nuevo ordenamiento social, en la reducción de la teoría del socialismo a los confines de un específico círculo social, entendido en su existencia económico-corporativa más inmediata. Ciertamente el mismo Sombart había de poner en duda, a continuación, la necesidad de la coincidencia entre capitalismo y desarrollo de un movimiento obrero socialista: en 1906, publicará un estudio sobre el movimiento obrero americano con la intención, por otra parte no muy exitosa, de dar una respuesta a la objeción que le presentaba a su tesis la experiencia predominante en los países anglosajones.<sup>53</sup>

Pero la tesis de Sombart, que en muchos aspectos adoptaba la posición “ortodoxa”, debía ser objeto especial de discusión precisamente en el debate sobre la revisión del marxismo. Si el objetivo, el ideal de la clase obrera, no era otro que el reflejo pasivo de sus condiciones materiales de existencia, ¿cómo habría podido el

<sup>51</sup> “La recentissima letteratura marxista”. *Critica Sociale*, VIII (1898), núm. 8, p. 127. Sobre las relaciones de Sombart con el movimiento obrero italiano, cf. E. Ragionieri, *Socialdemocrazia tedesca e socialisti italiani 1875-1895*, Milán, Feltrinelli, 1961, pp. 361 y ss.

<sup>52</sup> F. Mehring, “Politik und Sozialismus”, *Die Neue Zeit*, xv (1896-1897), vol. 1, pp. 450 y ss. Mehring había hecho también el año anterior la recensión del escrito de Sombart sobre Engels, cf. “Einiges über den jungen Engels”, *Die Neue Zeit*, xiv (1895-1896), vol. 1, pp. 65 y ss.

<sup>53</sup> W. Sombart, *Warum gibt es in den Vereinigten Staaten kein Sozialismus?*, Tubinga, 1906.

socialismo rebasar los confines de la población proletaria? Ésta era una pregunta que había empezado a asomarse desde los primeros debates sobre la *Agrar frage* [La cuestión agraria] de 1894-1895. La identificación del papel desarrollado por el *Endziel* [objetivo final] en la determinación de la fisonomía peculiar adoptada por la SPD y, al mismo tiempo, de las dificultades y de los contrastes que iba produciendo, se encuentra nuevamente en el texto de 1897, *La Europa joven* de Guglielmo Ferrero (que también había de tener en el área latina un éxito singular aunque muy breve), en que se trasparenta, en cambio, la adopción de una perspectiva revisionista. La comparación entre el movimiento obrero alemán y el inglés parece ser también en este caso uno de los elementos de juicio más importantes.

Las páginas dedicadas por Ferrero a la socialdemocracia alemana subrayan, en primer lugar, la excepcional complejidad de la máquina organizativa en que se apoyaba el partido. El socialismo alemán, decía, "es en suma la revolución burocratizada, y un aspecto importantísimo de la organización práctica de esta burocracia es el servicio de enrolamiento de la inteligencia obrera."<sup>54</sup> Pero lo que distinguía, sin embargo, de manera más profunda el socialismo alemán de la diversidad de los partidos políticos existentes en Europa debía encontrarse en la importancia adquirida por la doctrina a la que él apelaba:

"El socialismo alemán afirma ante todo que es un partido científico, que declara la guerra a la sociedad actual, armado no con dinamita y fusiles, sino con ciertas doctrinas económicas y sociológicas dadas: afirmación que no encontramos en ningún lugar de la historia que haya hecho todavía ningún partido. La revolución francesa estuvo precedida por un amplísimo movimiento intelectual, por una búsqueda febril en todos los campos del saber humano. Pero ninguno de los partidos que juntos la promovieron y luego se separaron entre sí afirmó nunca que era el ejecutor de una teoría científica formulada rigurosamente. Los partidos ingleses citan a menudo en sus disputas ideas y teorías científicas en apoyo de sus programas; pero ninguno de ellos se basa en un cuerpo de doctrinas científicas precisas o deduce de ésta los conceptos rectores de su propia acción. Sólo el socialismo alemán posee un cuerpo constituido por doctrinas, que es la teoría del materialis-

<sup>54</sup> G. Ferrero, *L'Europa giovane, Studi e viaggi nei paesi del Nord*, Milán, 1897, p. 69. Sobre las relaciones de Ferrero con Sorel y los ambientes revisionistas del área latina cf. M. Simonetti, "George Sorel e Guglielmo Ferrero fra 'Cesarismo' borghese e socialismo (con 27 lettere inedite di Sorel a Ferrero)", *Il Pensiero politico*, a. v (1972), núm. 1, pp. 102 y ss.

mo histórico, cuyo núcleo más importante está constituido por los trabajos de Karl Marx.”<sup>55</sup>

Ferrero se convertía enseguida en portavoz de las principales objeciones revisionistas. Ningún partido, en realidad, podía definirse como científico, siempre y cuando no se le diera a la palabra ciencia un significado metafórico. La teoría de la catástrofe, que exponía nuevamente con todo detalle, había terminado por constituir el punto de agregación de elementos de naturaleza y proveniencia distintos, hasta combinarse en una *Weltanschauung* propiamente dicha: “¿Qué teoría meramente científica, compuesta de puros elementos intelectuales, sin mezcla de elementos de imaginación y de pasión habría podido nunca defenderse como la teoría de Marx y llegar aunque sea en temas paupérrimos al conocimiento de millones de seres pobres e ignorantes? El mero pensamiento, es decir, la ciencia no tiene cabida en la masa inculta.”<sup>56</sup> El socialismo científico no era pues otra cosa que una mezcla singular de elementos políticos y elementos religiosos, “en el verdadero sentido de la palabra”. La fusión de estos dos elementos constituía, para Ferrero, un testimonio del “infantilismo político” del movimiento obrero alemán en comparación con el inglés; y ya desde 1897 presentaba la esencia de la batalla que se estaba perfilando entre revisionistas y ortodoxos como un encuentro entre el “espíritu religioso” y el “espíritu político”; el primero totalmente orientado a “difundir la esperanza de una nueva era”; el segundo a definir un programa político de reformas democráticas.<sup>57</sup>

En las obras de estos dos observadores externos de la SPD se encuentran, pues, dos valoraciones opuestas del significado del encuentro entre teoría y movimiento realizado dentro de la socialdemocracia alemana. Pero cada una de ellas refleja fielmente las respectivas posiciones que se enfrentarán en la “Bernstein-Debate”. La aceptación o el rechazo de la teoría de la catástrofe implica en efecto dos concepciones diversas del papel de la teoría. Una tendiente a presentar el marxismo como unidad indefinida de ciencia e ideología, destinada a crecer junto con el desarrollo del movimiento. La otra, que al mismo tiempo que busca identificar la autonomía del movimiento ético-político, se ve llevada a distinguir el desarrollo de una conciencia ideológica de masa del momento más específico de la investigación y de la elaboración teórica. Veremos un poco más adelante, que precisamente en el transcurso de la discusión de este importante corolario de la teoría de la catástrofe

<sup>55</sup> G. Ferrero, *L'Europa giovane*, cit., p. 74.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 95.

se planteará nuevamente de manera explícita, y a un nuevo nivel, el problema de los intelectuales. Sin embargo, es útil recordar antes brevemente que esta misma temática se desarrollaba simultáneamente en Francia, o sea, en una situación que desde el punto de vista organizativo e ideológico era extremadamente más atrasada que la alemana.

A fines del siglo se pone una vez más en el orden del día el problema de la unificación socialista (o sea el problema de la fusión orgánica de las diversas experiencias ideológicas y políticas del movimiento), que se había llevado a cabo desde hacía tiempo en otros países. Un escrito de Lagardelle de 1900 testimonia que la cuestión del nuevo partido se combina con la de los intelectuales. En efecto, la constitución de un partido autónomo capaz de representar los intereses de la gran mayoría de la clase obrera se había visto obstaculizada, en Francia, precisamente por la presencia difundida de un personal político democrático, seleccionado en el transcurso del desarrollo tumultuoso y precoz de la lucha de clases que se había llevado a cabo en este país. Sobre todo en el período inmediatamente posterior a la Comuna, la reorganización del movimiento en la forma del moderno partido político se retrasó debido al influjo de un vasto estrato de intelectuales proletarizados que buscaba en la lucha política la posibilidad de una colocación social en el parlamento, en la municipalidad, en la redacción de los periódicos. Lagardelle encontraba en esta situación el origen de la fuerte "reacción contra los intelectuales en general y contra la acción política en particular", que había encontrado sus mayores exponentes en el obrerismo y en el sindicalismo antiparlamentario. "El obrerismo es la manifestación de un sentimiento de legítima desconfianza hacia los oportunistas sin escrúpulos y jefes autoritarios. Su forma brutal: la exclusión de los intelectuales de toda representación de partido no es absolutamente defendible. Pero hay que reconocer que habiéndose determinado en un momento de debilidad de la organización, cuando todavía no era posible controlar seriamente a los intelectuales, tiene un fondo incontrovertible de seriedad." Dígase lo mismo del antiparlamentarismo que constituye la renuencia a confiar la dirección del movimiento "a un puñado de hombres llegados de otras clases, con una mentalidad de ninguna manera obrera y con intereses opuestos a los del proletariado".<sup>58</sup>

<sup>58</sup> H. Lagardelle, *Les intellectuels devant le socialisme*, París, 1900, pp. 37-38. Sobre los problemas de la unificación socialista en Francia son de suma importancia las contribuciones de Luxemburg publicadas en *Die Neue Zeit*, que tratan de encontrar la peculiaridad del movimiento obrero francés en los

Si Lagardelle aceptaba, pues, plenamente el análisis sociológico de la proletarianización de los intelectuales realizado por Kautsky en 1895 (y a él se refería más bien explícitamente repetidas veces), y por medio de la experiencia política concreta francesa llegaba al conocimiento de los riesgos y de los peligros incluidos en la afluencia caótica y desordenada de este nuevo estrato social hacia el socialismo, no por esto pensaba que nunca se podría llegar a la constitución de un partido único de la clase obrera sin dar una solución orgánica al problema de los intelectuales. Conserva en sí mismo la clara conciencia de que para la transformación del movimiento obrero en un movimiento socialista era indispensable la aportación, por lo menos para toda la fase histórica, de la función teórica inseparable de un determinado estrato social.

“Pero junto con estos elementos turbulentos e inciertos, la clase intelectual ha ofrecido y sigue ofreciendo al socialismo sus fuerzas intelectuales más puras. La ciencia y el proletariado se compenetran. El uno y la otra llegan, por diverso camino, a la misma conclusión [...]. Con el pensamiento científico se encuentran nuevamente las afirmaciones salidas espontáneamente del movimiento obrero [...]. El valor de la adhesión de estos elementos intelectuales al movimiento obrero es innegable. Sin duda, el ejemplo de Marx, de Engels y de Lassalle no se repite todos los días. Pero gracias a ellos, han llegado al socialismo espíritus muy brillantes que a pesar de no tener su vastedad, han prestado al pensamiento socialista los servicios más eminentes.”<sup>59</sup>

Sólo con la construcción de una organización única y sólida de la clase obrera se podrá llegar a “incorporar definitivamente a los intelectuales, transformándolos en una función dentro del partido, o sea, en ‘especialistas del proletariado’”.<sup>60</sup>

#### 4. LOS INTELECTUALES Y EL PARTIDO

Pero si en una situación como la francesa (en la que la tradición socialista se había compenetrado estrechamente con la democrático-parlamentaria mediante el movimiento dreyfusiano) la relación entre los intelectuales y el movimiento obrero podía considerarse

rasgos sobresalientes de la historia del país, en el curso del siglo XIX. Estos escritos están ahora reunidos en el libro de R. Luxemburg, *Le socialisme en France 1898-1912*, con introducción de D. Guérin, París, Belfond, 1971.

<sup>59</sup> H. Lagardelle, *Les intellectuels devant le socialisme*, cit., p. 28.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 58.

todavía en términos de una distinción más rigurosa de las líneas limítrofes entre dos fuerzas distintas, volver a plantear en la socialdemocracia alemana de los años noventa el problema de los intelectuales significaba ir más allá de una problemática organizativa, que, en definitiva, seguía siendo todavía la expuesta por Lagardelle. Era inevitable que la cuestión de los intelectuales arrastrara consigo la de las formas de la conciencia teórica del movimiento, terminando por reasumir en sí una serie de problemas relativos a la misma ubicación política y cultural de la SPD dentro del ámbito de la sociedad nacional. La misma crítica del *cant*, o sea, del uso de una fraseología revolucionaria superpuesta al contenido de los actos políticos reales (que nacía en Kautsky precisamente de una visión de tipo sombartiano del movimiento como reunificación espontánea y automática del movimiento ideológico y finalista con el científico y analítico) llevaba a Bernstein a poner nuevamente en discusión la naturaleza del partido como organismo teórico y político partidario únicamente de las luchas de la clase obrera. La primera forma de crítica del "espontaneísmo teórico" —como se expresa ahora en Kautsky bajo la hipótesis de una "ciencia proletaria", y la consiguiente revaloración del papel de los intelectuales, surge precisamente del kantismo bernsteiniano. La negación de la posibilidad misma de un socialismo científico tiene como consecuencia inevitable la negación de la posibilidad de una ciencia proletaria, que se traduzca en la historia del movimiento. "Kautsky da una mala prueba de científicidad cuando reúne en un solo haz toda la crítica proveniente de esos ambientes y la define como 'burguesa'. En general, la palabra 'burgués' como definición de un trabajo científico es adecuada cuando se trata de *tendencias* [...]. Cuando Bakunin, en su época, declaró la guerra a muerte a la ciencia enseñada en la universidad, Marx se rio y dijo que Bakunin nutría un 'odio contra la ciencia'. En estas cosas hay que ser coherentes y no apelar hoy al juicio objetivo, para trazar mañana las líneas de demarcación, totalmente anticientíficas entre ciencia burguesa y ciencia proletaria. Lo que nosotros llamamos marxismo, en parte es análisis de la sociedad dada y, en parte, teoría de la lucha socialista. En el primer caso, se refiere orgullosamente a su objetividad científica, a su ser libre de toda tendencia."<sup>61</sup>

Bernstein reconocía, de este modo, dentro del movimiento, la existencia de una tensión entre dos funciones diversas de la doctri-

<sup>61</sup> E. Bernstein, "Klassenkampf-Dogma und Klassenkampf-Wirchlichkeit", *Die Neue Zeit*, xvii (1898-1899), vol. 2, p. 622.

na. Bajo estas dos nociones diversas de ciencia, una que traduce en sí el movimiento ideológico, la otra que plantea el movimiento ideológico como distinto de ella misma, había en realidad diversos modos de concebir la función unificadora del partido entre dirigentes y dirigidos, entre "simples" e "intelectuales". A las dos concepciones de la relación entre teoría y movimiento, la primera que tiende a unificar prejuiciosamente los dos términos, la otra que reconoce la existencia de una divergencia siempre posible, les corresponden dos concepciones esencialmente distintas del partido. En el mismo ensayo ya mencionado sobre el "movimiento realista y el movimiento ideológico dentro del socialismo", Bernstein fue el primero en tocar la cuestión de los intelectuales como portavoces de conciencia "desde el exterior". Fijaba así su posición frente al otro aspecto de las "fuerzas ideales", el relativo a la elaboración de conocimientos científicos que, de una manera totalmente análoga al relativo a la formación de una conciencia de masa, se escapaba también de la ley del movimiento económico:

"La segunda fuerza ideal a la que el socialismo se debe referir ya ha sido señalada más arriba: se trata del *conocimiento*. Que ésta tenga una naturaleza ideal y hasta qué punto la tenga, es evidente; pero también aquí se trata de un conocimiento totalmente determinado, de la aceptación de determinadas 'ideas' sobre el estado, la sociedad, la economía, la historia, y no de las simples facultades cognoscitivas en general. En este sentido, hablamos de ideas 'proletarias' y a veces, en nuestra literatura la cosa se plantea como si estas ideas no fueran aceptadas únicamente por una parte de la clase obrera de los países civilizados, sino como si en general fueran el *producto* propio de la intelectualidad de la clase obrera moderna: pero en el mejor de los casos, ésta es una metáfora, una trasposición ideológica del proceso real. Desde Babeuf hasta Marx y Lassalle, la historia de la teoría del socialismo presenta sólo dos hombres de gran talento creativo que pertenecían a la clase obrera: Proudhon y Weitling. El primero se cuenta entre los 'socialistas burgueses' en el *Manifiesto comunista*, el segundo ya no es en la actualidad más que una curiosidad histórica. Saint-Simon, Fourier, Owen, que Engels cita como precursores socialistas de la teoría elaborada por él y por Marx, no provenían de la clase obrera más de lo que provenían Marx y Engels [...]. A pesar de tratarse de una cosa secundaria, hay que subrayarla por lo menos porque la citada definición metafísica coincide con el uso más falaz que exista de la palabra ciencia en conexión con el socialismo moderno. Se habla de socialismo científico como si la ciencia de

la que se trata aquí fuera algo ya perfectamente terminado y listo.”<sup>62</sup>

Aquí se encuentra la primera indicación del papel de los intelectuales en el movimiento obrero como portavoces de la teoría, que llega a través de Kautsky hasta Lenin, en correspondencia con graduación de temas profundamente diversos entre sí, que será interesante comparar. Las observaciones de Bernstein sobre los “factores morales” del socialismo, cualquiera que sea la pertinencia y la oportunidad de los trámites culturales en que se expresen y por encima de la maraña de contradicciones que presentan en la interpretación teórica de Marx, señalan por primera vez la naturaleza heterogénea y compuesta de los elementos constitutivos del partido político. Esto, si por una parte seguía siendo un elemento indiscifrable de sociedad civil vinculado con el desarrollo de las fuerzas productivas y con el incremento de las filas de los asalariados, podía, sin embargo, definirse organizativamente sólo como elemento de conocimiento, a cuya formación concurrían factores que de ninguna manera estaban conectados por medio de una “necesidad natural” con las contradicciones de una sociedad capitalista.

La reacción de Kautsky ha demostrado que estas observaciones de Bernstein atacaban el punto esencial de la teoría de la catástrofe. Después de haber defendido, en los artículos del *Vorwärts*, el significado más directamente político del programa del partido, se empeñaba, en tres ensayos publicados en *Die Neue Zeit* en dar una respuesta también enciclopédica sobre la concepción materialista de la historia, sobre la dialéctica y sobre el valor. En el primero de ellos, Kautsky colocaba en el centro de sus argumentaciones la cuestión del papel de los intelectuales y de la tendencia a la autonomización de las ideologías. La tesis contenida en el ensayo de 1895 constituía todavía el cartabón de las argumentaciones desarrolladas en contra de la tesis bernsteiniana de la atenuación y de la complicación de las formas que expresan el condicionamiento de la estructura sobre la superestructura. La invitación de Bernstein a considerar la autonomía de los factores morales y de la ciencia no podía dejar de ser el resultado de un malentendido de la figura social del intelectual. Los intelectuales, eterna expresión de las clases dirigentes, se habían transformado dentro del modo de producción capitalista en asalariados al servicio del capital, siendo víctimas de una todavía más acentuada dependencia de las fuerzas económicas. Pero habiendo dejado de ser clase

<sup>62</sup> E. Bernstein, *Das realistische und ideologische Moment im Sozialismus*, cit., p. 230.



dirigente se habían transformado en un grupo social intermedio, expuesto a las pasiones más diversas y contradictorias, privado de una sólida referencia de clase. "Como ya no se ven impulsados por intereses de clase claramente definidos, y actúan a menudo de acuerdo con el conocimiento más profundo que han adquirido de los fenómenos sociales, los intelectuales se sienten a menudo los representantes de ideas independientes de los factores económicos. Ya que el número de los intelectuales va siempre en aumento, parece que con ellos crece el interés colectivo en contra de los intereses de clase; parece que aumenta la independencia de las ciencias de las artes y de los conceptos morales de las fuerzas económicas."<sup>63</sup> Sólo entendidas en este sentido, podían tener un significado propio las afirmaciones de Bernstein. Pero traducidas en estos términos perdían toda eficacia crítica en relación con el materialismo histórico.

También la revaloración del momento ético era para Kautsky remisible a las continuas oscilaciones políticas de la gran mayoría de los que pertenecían a este estrato social: "A semejanza de las Sabinas raptadas, se lanzan entre los combatientes conjurándolos a reconciliarse o por lo menos a recurrir a medios de lucha que no hagan tanto daño. Pero, ¿dónde podían encontrar la fuerza que debía superar o por lo menos suavizar los rudos contrastes? Se pierde la esperanza de encontrarla en la economía y se la busca en la ética."<sup>64</sup> En el momento mismo en que decidía no medir sus fuerzas con el problema del kantismo (totalmente confiado a la gestión de Plejánov), Kautsky intuía la verdadera esencia "ético-política" de la temática bernsteiniana. Su ruda sociología de los intelectuales constituye, por ahora, la única línea de defensa que está a su disposición para defender la teoría de la catástrofe.

Es cierto que un poco más adelante Kautsky emprenderá una contraofensiva general tratando de reabsorber y de reformular, en el ámbito de la propia posición, las principales cuestiones relativas a la ética, a la ciencia y al papel de los intelectuales, planteadas por su interlocutor. El congreso de Hannover, del otoño de 1899, constituye, en efecto, un importante momento de periodización en la historia del debate sobre la revisión del marxismo. La aprobación de la resolución Bebel, con que se llega a una primera conciliación formal de las divergencias, marca en realidad el paso

<sup>63</sup> K. Kautsky, "Bernstein und die materialistische Geschichtsauffassung", en *Die Neue Zeit*, xvii (1898-1899), vol. 2, p. 15.

<sup>64</sup> *Ibid.*

de la discusión de una fase que, por lo menos en su forma exterior, puede definirse como prevalectivamente filosófica, doctrinaria, a una fase más directamente política: las respectivas posiciones en la materia se disgregan en interpretaciones opuestas sobre cuestiones relativas a la evolución social y política de Alemania, en el marco del capitalismo internacional. La constitución del gabinete Millerand en Francia no es sino el aspecto más evidente del problema de las relaciones entre partidos socialdemócratas y partidos de inspiración democrático-burguesa, que madura en toda Europa en los últimos años del siglo.

Pero la interrogación sobre el modo en que deben comportarse las representaciones políticas de la clase obrera frente a los procesos de restructuración interna de los bloques dominantes de los distintos países, no es, por su parte, más que el aspecto propiamente político de modificaciones que se llevan a cabo en la estructura de un capitalismo internacional, que deja definitivamente atrás la fase de la libre competencia y pone en funcionamiento mecanismos siempre nuevos de autorregulación y de intervención en el "libre" juego de las fuerzas económicas que operan en la sociedad civil. En definitiva y en términos generales, el problema es precisamente el planteado por Bernstein en las *Premisas*, cuando decía: "Por un lado se nota un conocimiento cada vez más amplio de las leyes del desarrollo y sobre todo de las del desarrollo económico. Al mismo ritmo que este conocimiento —en parte como causa, y en parte nuevamente como conocimiento— crece la capacidad de dirigir el desarrollo económico."<sup>65</sup> En el momento que la cuestión de los cárteles, del proteccionismo, del asociacionismo industrial, de la creciente ampliación de la intervención del estado en la economía se conviertan en otros tantos temas de confrontación de una política socialdemócrata, no será suficiente combatir las posiciones de Bernstein recurriendo a diversas interpretaciones teóricas de los conceptos de necesidad, de desarrollo, de dialéctica, etc. Será indispensable trabajar en una teoría de la catástrofe que sea capaz de presentar una imagen positiva de la actitud del partido en la nueva situación que se va delineando.

Por lo demás, es una exigencia común a las dos partes en conflicto. En el mismo momento en que Bernstein empieza a hacer una depuración cada vez más claramente reformista de sus tesis teóricas, Kautsky va poco a poco imprimiendo matices cada vez más radicalizantes a su interpretación del marxismo, llevando a cabo

<sup>65</sup> E. Bernstein, *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, cit., p. 37.

de esta manera el decidido cambio de dirección a la izquierda que lo convertirá, por lo menos hasta el año 1912, en el punto de referencia de todas las corrientes de izquierda de la II Internacional, desde Lenin hasta Luxemburg. El punto de llegada de esta evolución rápida y concentrada en el tiempo puede considerarse el escrito de 1902, *La revolución social*. En él, ya está configurada su contraposición con Bernstein como la contraposición que existe entre una posición reformista y una posición revolucionaria. En esta fuga propiamente dicha a la izquierda, Kautsky llegará a reexhumar el mismo concepto de dictadura del proletariado, que había quedado completamente fuera de toda formación teórica de los partidos de la II Internacional. La contradicción que se ha individualizado como propia del kautskismo, en cuanto cobertura radicalizante y de "izquierda" de una política reformista, se constituye, en su rasgos esenciales, precisamente en el curso de esta segunda fase de la lucha contra el revisionismo.

Examinando la producción kautskiana de este periodo, aunque breve, decisivo, es posible descubrir que el origen de la contradicción debe encontrarse en el hecho de que, en el fondo de este brusco giro hacia atrás, seguían sin cambiar las estructuras que sostenían la teoría de la catástrofe. Las categorías interpretativas del proceso de desarrollo de la revolución que se encuentran en un texto como el *Catecismo socialdemócrata*, de 1893, en que Kautsky teorizaba una evolución pacífica hacia el socialismo, son idénticas a las que se encuentran en el escrito sobre *La revolución social*, de diez años antes, que el mismo Lenin, al redactar sus apuntes sobre la teoría marxista del estado, consideraba todavía como un importante punto de referencia. Para mantener esta continuidad esencial en su interpretación del marxismo, Kautsky debía pagar sin embargo el precio de algunas, por lo menos aparentemente significativas, innovaciones en la visión del partido, y, más en general, de la relación entre el socialismo y el movimiento obrero. Se determinaba en este campo el intento de reabsorber la temática ético-política de Bernstein, transformándola en elemento de sostén de una renovada visión de la teoría de la catástrofe, a la que se le exigía ahora la inmediata función política de preservar los objetivos últimos del movimiento en la conciencia de las masas.

El punto del que parten las innovaciones introducidas por Kautsky es el análisis del imperialismo. Dejando a un lado la numerosa diversidad de cuestiones que plantea este tema, concretémonos en cambio a los aspectos más estrictamente relacionados con el punto de vista monográfico que estamos siguiendo. Por lo demás, tal vez no sea exagerado afirmar que la contribución de

Kautsky es, por lo menos en este periodo, totalmente política. Si otros "ortodoxos" como Cunow se fundamentaron más cerca en este tema, tratando de representar la inevitabilidad de derrumbe del capitalismo guiados por instrumentos analíticos más precisos,<sup>66</sup> la preocupación esencial de Kautsky consiste en contrarrestar los efectos políticos que pueden surgir de la consideración de que el imperialismo constituye una fase de restructuración y de reforzamiento del capitalismo. A partir de la exigencia de reconfirmar en este nuevo campo objetivo la validez de la teoría catastrófica se va delineando precisamente, en el campo ortodoxo, la tesis que pretende que el imperialismo es el último intento realizado por la burguesía para prolongar su dominio, y para retardar el momento de su destrucción. El modo en que Kautsky comenta en enero de 1900 el significado de la guerra de los Boers deja entrever las líneas esenciales de su contraataque de izquierda contra el revisionismo, que se desplegará luego ampliamente en los años inmediatamente posteriores.

La tesis fundamental consiste en que el desarrollo del militarismo, consecuencia necesaria de la política de conquista colonial, llevará a una crisis del liberalismo aun en la patria de origen, Inglaterra, y con mayor razón, a una crisis de la política de reformismo "con el cant socialista o sin él" —responderá polémicamente

<sup>66</sup> H. Cunow, "Zur Zusammenbruchstheorie", *Die Neue Zeit*, xvii (1898-1899), vol. I, pp. 256-403, 424-430, en que se formula la tesis, retomada después por Luxemburg, de que el límite del desarrollo del capitalismo debía buscarse en la limitada capacidad de absorción del mercado. [Véase *El marxismo y el "derrumbe" del capitalismo*, cit., pp. 165-174.]

Cunow le reprochaba sobre todo a Bernstein que generalizara fenómenos económicos de carácter transitorio. "Los factores que han llevado a apartarse de la dirección del desarrollo seguida por Marx —la enorme dilatación del mercado colonial, la colocación del excedente de capitales en empresas y valores en el exterior—, a la larga no pueden funcionar ya en la manera en que han funcionado hasta ahora; y por este motivo, deben cambiar nuevamente también las tendencias del desarrollo capitalista. En pocas palabras, los fenómenos explicados por Bernstein los considero en gran parte temporales, considerando la forma de expresarse de una determinada fase del desarrollo que tal vez ya ha pasado su punto más alto", le rebatí a Kautsky en una carta de abril de 1898 citada por H. C. Schröder, *Sozialistische Imperialismusdeutung. Studien zu ihrer Geschichte*, Gotinga, 1973, pp. 16-17. Qué tan relativo era, entonces, en este orden de problemas, la separación de Luxemburg, puede comprenderse con el siguiente juicio: "A propósito de Cunow [...] hemos comprendido que no se ha comido la 'tajada más grande'. Ha tocado ligeramente podría decirse, alguna idea, pero de manera tan pálida y superficial que puedo sin escrúpulos desarrollar el mismo tema a mi manera. En general, 'me ha desilusionado'" (cf. *Lettere a Leo Jogiches*, bajo el cuidado de F. Tych y L. Basso, Milán, Feltrinelli, 1973, p. 134).

Kautsky—, que Bernstein viene señalando como una posibilidad concreta también para la socialdemocracia alemana. En otras palabras, el desarrollo de la *Weltpolitik* está destinado a producir la crisis y la desaparición de las formaciones políticas intermedias y a colocar en primer plano la contraposición directa entre militarismo y socialdemocracia. “El punto de vista de la lucha autónoma de la clase proletaria, cuyo objetivo final no consiste en la armonía entre el capital y el trabajo, sino en la superación de la explotación capitalista de parte del proletariado, constituye el único terreno en que es posible combatir con éxito el militarismo.”<sup>67</sup> Por esto, en todo país en el que existe un fuerte partido socialdemócrata, el desarrollo del militarismo termina por ser un motivo importante de acrecentamiento de su fuerza.

Pero de la agudización y de la simplificación de los contrastes, provocados por el militarismo, Kautsky deduce ya desde ahora lo que será la tesis central de todo este período, es decir, la necesidad de una cada vez más clara acentuación del *Endziel* [objetivo final] como el medio más adecuado para dar el máximo de evidencias a la única alternativa real, para acelerar la crisis de las soluciones intermedias y para favorecer por lo tanto el proceso de reagrupación de las fuerzas alrededor de la clase obrera. Ciertamente, nadie podía considerar como un hecho inminente la construcción de una nueva sociedad, que sólo podía imaginarse como resultado de un desarrollo aún largo. “Pero esto —añadía Kautsky—, no establece ninguna contradicción con la posición que no puede imaginarse los inevitables cambios necesarios para el cumplimiento de este desarrollo, más que como catástrofes políticas.”<sup>68</sup> Se llegaba por este camino a acentuar cada vez con mayor fuerza el papel del “objetivo final socialista”, no tanto para ofrecer utopías prefabricadas, como para mantener abierta y visible ante los ojos de las masas una “tendencia” general del desarrollo. En el momento mismo en que la perspectiva catastrófica se transfería al plano político, Kautsky empezaba a distinguir entre *Arbeiterbewegung* [movimiento obrero] y *Parteibewegung* [movimiento partidario];<sup>69</sup> depositario, este último, del *Endziel* socialista que tiene como tarea mantener cerradas las filas del ejército proletario en una marcha todavía larga de transferencia hacia el socialismo.

No se descuidaba poner de manifiesto que la *Weltpolitik* era

<sup>67</sup> K. Kautsky, “Militarismus und Sozialismus in England”, *Die Neue Zeit*, xviii (1899-1900), vol. 1, p. 593.

<sup>68</sup> K. Kautsky, “Militarismus und Sozialismus in England”, cit. p. 596.

<sup>69</sup> K. Kautsky, “Die kommenden Kongresse”, *Die Neue Zeit*, xviii (1899-1900), vol. 2, p. 709.

un mentís a las expectativas catastróficas más inmediatas de los años setenta, sino más bien se subrayaba que el proyecto de un gran imperio colonial, existente dentro del horizonte de todas las burguesías europeas, podía considerarse como una especie de *Zukunftstaat* burgués, el objetivo en que se habría podido volver a establecer la unidad de consenso perdida a nivel interno. La posibilidad de una recuperación de la hegemonía del capitalismo en la nueva fase imperialista era considerada por Kautsky sólo desde el punto de vista ideológico; de ahí sacaba un motivo más para confirmar la tesis de que los temas dominantes de la política exterior se disponían a convertirse en el lugar de convergencia no tanto entre dos políticas, sino entre dos *Weltanschauungen*, la burguesa y la proletaria.<sup>70</sup>

Se determina en este clima la iniciativa kautskiana de arrancarle al revisionismo el monopolio sobre la consideración de la importancia de la ética, o sea, de un tema que aparece cada vez más difícil de exorcizar en la vida de un gran movimiento de masa. Es sumamente significativo que sea precisamente una discusión sobre el movimiento obrero inglés y sobre sus diferencias con el alemán, el lugar en el que Kautsky manifiesta por primera vez un brusco giro hacia atrás respecto a la actitud asumida por él anteriormente. Si todavía en 1898 le habíamos oído decir que la consideración de la ética no podía ser otra cosa que un expediente para evitar y endulzar la dureza y la inexorabilidad del antagonismo de clase en el campo económico, ahora se dispone a sostener que precisamente el momento ético (o sea la educación de la conciencia de clase del proletariado en el conocimiento del valor del objetivo final) es esencial para la conservación de la fisonomía de un partido socialdemócrata. Si el movimiento obrero inglés no se había elevado más allá de la experiencia tradeunionista, esto debía imputarse a la falta de una educación revolucionaria; un factor, éste, que Kautsky empezaba a considerar ahora no menos indispensable que el desarrollo de la lucha de clases para llegar a la formación de un partido obrero socialista. Se remitía, para esto, al tema engelsiano de la aristocracia obrera; pero si Engels había puesto el acento en los privilegios gozados por el capitalismo inglés en virtud de su prolongada situación de monopolio sobre el mercado mundial, Kautsky llamaba la atención sobre el papel desempeñado por los mecanismos de integración ideológica puestos en práctica por las clases dirigentes inglesas:

“Mientras en Alemania, gracias a nuestro sistema de gobierno,

<sup>70</sup> K. Kautsky, “Die kommenden Kongresse”, cit., p. 716.

los mejores elementos de la burguesía pasan al proletariado y lo refuerzan, en Inglaterra la burguesía refuerza las filas de sus representantes literarios y políticos con los elementos más enérgicos y más inteligentes del proletariado que atrae hacia sí, con excepción de una minoría que presenta una particular firmeza de carácter. Pero también le ha resultado difícil a esta minoría resistir a los refinamientos de la burguesía por la falta de firmeza de la masa de la aristocracia obrera, que, a cambio de algún espejo de política social, vota con demasiada facilidad por los candidatos más reaccionarios. Véanse los frutos de esta educación. Se ha hecho todo lo posible por quitarle a la aristocracia obrera inglesa su conciencia de clase y por trasvasar en ella sentimientos e ideas burguesas.”<sup>71</sup>

Se confirmaba así el juicio con la experiencia inglesa, convirtiendo un motivo de crítica en una razón de confianza en la socialdemocracia alemana, precisamente a partir de lo que había sido el principal caballo de batalla del revisionismo. Se invoca la consideración de los factores morales del socialismo para justificar una perspectiva política que sigue fundamentada en una hipótesis catastrófica. La ética, en cuanto idealismo revolucionario, tenía esencialmente el objeto de conservar la separación de las fuerzas en conflicto, y facilitar, por consiguiente, el cumplimiento de la ley, dispersando los elementos de perturbación que podían surgir en el desenvolvimiento concreto de la lucha política. Si en Bernstein se invocaba la ética como crítica del determinismo, en Kautsky se convertía en un instrumento útil y hasta necesario para remover los obstáculos que pueden oponerse al cumplimiento de la previsión científica. Pero encontrar, a través de esta visión de la *Endziel*, una prolongación de la teoría catastrófica a nivel político significaba eludir la parte más valiosa de las intuiciones de Bernstein sobre la irreductibilidad a apariencia del movimiento ético-político. En la nueva posición kautskiana, la “complicación” de las relaciones sociales y políticas se consideraba, en efecto, sólo como un factor de perturbación que no merecía análisis especiales.

En el fondo de esta eticización de la teoría de la catástrofe había la conciencia precisa de que las posiciones revisionistas corrían peligro de encontrar cada vez más necesidades reales de un movimiento fuertemente articulado y cada vez más apegado a la sociedad civil. Cada una de las partes del movimiento, decía Kautsky, corría el peligro de producir “su propio cretinismo”, si no se daba

<sup>71</sup> K. Kautsky, “Klassenkampf und Ethik”, *Die Neue Zeit*, xix (1900-1901), vol. 1, p. 238.

a los movimientos de unificación ideal una evidencia mucho mayor que en el pasado. Pero para esto, precisamente para mantener la esencia de sus posiciones, Kautsky se veía impulsado cada vez más a abandonar el antiguo espontaneísmo teórico, tratando de precisar algunos elementos de una teoría del partido, como algo que ya no coincidía directamente con el desarrollo y el crecimiento del mero movimiento social. En esta línea, Kautsky se topaba con otra especificación de la crítica bernsteiniana del determinismo, la relativa a la función de la ciencia y de los intelectuales. En una intervención de mayo de 1901, volvía una vez más a señalar los límites del movimiento obrero inglés afirmando ahora el papel insustituible de la teoría:

“El movimiento socialdemócrata es el movimiento de la lucha de clases proletaria. Pero no sólo esto. Las luchas de clase del proletariado existen también en Inglaterra y en otros lugares en donde no existe un gran movimiento socialdemócrata. Lo que distingue al movimiento socialdemócrata respecto a los otros movimientos de clase es el *conocimiento del objetivo* del movimiento proletario en su conjunto y la consiguiente reunión del proletariado en un partido político, para atender de manera consciente a la realización de este objetivo [...]. En donde existe una sociedad capitalista, existe la lucha de clase del proletariado, pero sólo en circunstancias particulares el proletariado llega a la conciencia de su papel histórico y con esto a la autonomía política. Sólo a través del socialismo, es decir, a través de un objetivo final revolucionario, el proletariado puede llegar a ser políticamente autónomo.”<sup>72</sup>

Se tiene pues una clara distinción entre partido y movimiento. Para la constitución del partido es indispensable la teoría. Y la teoría, éste es el punto esencial, se identifica de hecho con el *Endziel*. La preocupación es idéntica a la que llevó a Kautsky a un redescubrimiento de la ética. En virtud de la fusión cada vez más pronunciada de la socialdemocracia alemana con los engranajes y los movimientos más particulares de la sociedad capitalista, la previsión científica de largo plazo puede resultar de manera progresiva cada vez más abstracta en la conciencia de la masa, y no se dispone de los instrumentos para traducirla en una perspectiva política más concreta. La necesidad de definir con mayor claridad el papel del partido no corresponde a un descubrimiento del papel de la iniciativa política, si no que se identifica con la exigencia de robustecer desde lo alto, con una renovada tensión ideoló-

<sup>72</sup> K. Kautsky, “Akademiker und Proletarier”, *Die Neue Zeit*, xix (1900-1901), vol. 2, p. 89.



gica, el objetivo último del movimiento. Conservar vivo el fuego de la ciencia significa para Kautsky redescubrir el papel de la utopía. Las características distintivas y la función específica del partido consisten esencialmente en alimentar la ciencia proletaria. La consideración de la autonomía de la teoría surge también en este caso un efecto simétricamente opuesto al deseado por Bernstein, cuando trató de distinguir la ciencia y la ideología. Pero, permaneciendo firme esta contraposición, Kautsky llegó en seguida a retomar, casi literalmente, las expresiones de Bernstein sobre la proveniencia burguesa de los más grandes intelectuales socialistas:

“Si el socialismo no quiere seguir siendo algo primitivo y, por consiguiente, no utilizable políticamente, es preciso que cuente con el conocimiento de los grandes nexos sociales y su investigación sistemática. Pero la ciencia es todavía en la actualidad un privilegio de las clases poseedoras. El proletariado no puede, pues, crear por sí solo un socialismo vigoroso. Éste deben aportárselo los pensadores que, armados con todos los instrumentos de la ciencia burguesa, se colocan en el punto de vista proletario y desarrollan, a partir de él, una nueva concepción proletaria de la historia. Como se sabe han sido los elementos en gran parte provenientes de la burguesía los que han convertido el movimiento inconsciente del proletariado en uno consciente y autónomo, preparando así, y luego fundamentando la socialdemocracia.”<sup>73</sup>

Pocos meses más tarde Kautsky llegará a la definición de la conciencia socialista como “algo aportado desde el exterior a la lucha de clase” que ha llegado a ser célebre a través de su cita en *¿Qué hacer?* Pero para comprender cómo llegó a esta formulación y al mismo tiempo cómo se distinguió profundamente, en sus intenciones, del uso leniniano, es indispensable remontarse al clima que se determinó con la revisión del programa puesta en el orden del día del congreso de Viena de octubre de 1901 de la socialdemocracia austriaca. Veremos luego cómo al intervenir precisamente en este debate precongresual, el joven Max Adler expresó por primera vez los elementos de su interpretación del marxismo teórico.

Desde el principio de la discusión sobre el revisionismo, Victor Adler, jefe de la socialdemocracia austriaca, adopta una posición que se distingue de igual manera tanto de Kautsky y Bebel como de Bernstein. A partir de la correspondencia que mantiene simultáneamente con los tres exponentes máximos de la SPD, divididos profundamente entre sí, Adler se presenta bajo la apariencia de un

<sup>73</sup> *Ibid.*

moderador que trata de eliminar las puntas más extremas de ambas partes. Pero, en realidad, no se trata de una mera y simple mediación. La decisión de proceder a la revisión del programa de Hainfeld, aprobado en 1888 en un congreso de unificación, es el punto de apoyo de una posición específica madurada en el transcurso del debate. La recensión de las *Voraussetzungen* publicada en abril de 1899, en un momento de fuerte tensión dentro del grupo dirigente de la SPD, resume una línea de conducta que él ha ido exponiendo en sus relaciones epistolares y que luego encontramos nuevamente en la inspiración general del nuevo proyecto de programa.

Darle, en primer lugar, autonomía a la discusión más estrictamente filosófica, a partir de la convención de que "no es en el campo del partido donde pueden resolverse estas cuestiones".<sup>74</sup> Adler ya había, en su época, protestado fuertemente con Bebel por la afirmación de Plejánov contenida en una de sus intervenciones en *Die Neue Zeit*, de que la filosofía neokantiana era una expresión directa de los intereses de la burguesía.<sup>75</sup> Y también en septiembre de 1901, al informar en *Die Neue Zeit* sobre los objetivos de la revisión del programa, volvía a expresar su claro disenso por el modo en que se habían incluido e instrumentalizado las cuestiones de la teoría en la batalla política. "Confieso que a propósito de filosofía, excepción hecha de algo de Conrad Schmidt y de Sadi Gunter, he leído muy poco, en la prensa de partido, que no me haya desagradado grandemente. Esto vale desde Plejánov hasta Bernstein y desde Bernstein hasta Plejánov."<sup>76</sup>

Se delineaba en esta forma una esfera diversa de discusión mucho más apegada a los problemas políticos del movimiento. Pocos días antes de comprometerse en una pública toma de partido en las *Voraussetzungen*, Adler le había escrito a Bernstein inmediatamente después de la lectura del libro: "*In camera caritatis* te digo que he quedado dolorosamente impresionado por el grado de subjetivismo que tú has puesto en la cosa y por tu total falta de instinto político que de otra manera te habría enseñado que *ahora* no se puede hablar, aunque tengas *toda* la razón siendo que, en mi opinión, sólo la tienes en algunas cuestiones."<sup>77</sup> Una actitud semejante se encuentra en su intervención en la *Wiener Arbeiter-*

<sup>74</sup> V. Adler, "Bernsteins Theorie und Taktik", *Wiener Arbeiterzeitung*, 2 de abril de 1899.

<sup>75</sup> V. Adler, *Briefwechsel mit A. Bebel und K. Kautsky*, cit., p. 267.

<sup>76</sup> V. Adler, "Unmätzigebliche Betrachtung", *Die Neue Zeit*, xix (1900-1901), vol. 2, p. 778.

<sup>77</sup> V. Adler, *Briefwechsel mit A. Bebel und K. Kautsky*, cit., pp. 297-298.

*zeitung*. Las tesis de Bernstein deben relacionarse con una fase de intenso desarrollo capitalista. Él “expone, como ya lo había hecho Engels, los argumentos que hacen inverosímil la hipótesis de una crisis general. Pero no hay que olvidar que esta prosperidad es resultado, por lo menos en parte, de causas cuyos efectos no pueden ser duraderos”. Ciertamente hay que rechazar como contraria al marxismo la afirmación de que la necesidad económica no es suficiente para justificar el advenimiento del socialismo; pero dentro del ámbito de este error “hay que agradecerle a Bernstein que señale claramente todas las dificultades de esta revolución, que muestre cuál debe ser el grado de madurez de la clase obrera para que esté a la altura de su tarea”. En la intervención de Adler no se encuentra defensa alguna de la teoría de la catástrofe, sino, por el contrario, un rescate, a nivel político, del papel de la subjetividad subrayado por Bernstein. “La actividad socialista es un trabajo consciente en pro de la revolución, en pro de la transformación socialista de la sociedad. Preparar a los trabajadores para el papel que no sólo les ha reservado la necesidad histórica, de lo que estamos plenamente convencidos, sino también que les ha impuesto, como dice Bernstein, su conciencia del derecho y su decisión moral, significa hacer acción revolucionaria.”<sup>78</sup> Pero alrededor de la revaloración del papel de la conciencia de clase, o sea de la subjetividad política de la clase obrera, debía girar todo el proyecto de revisión del programa y la consiguiente discusión con Kautsky.

Si nos preguntamos cuál es el origen de esta posición de Adler no podemos dejar de recordar por lo menos dos rasgos que distinguen claramente la socialdemocracia austriaca en relación con la SPD. En primer lugar, su continuo comercio con los problemas de la cuestión nacional, que no podía dejar de determinar, aunque sea dentro del ámbito de una interpretación común del marxismo, una mayor sensibilidad por una coherencia histórica más específica y una mayor desconfianza en relación con las abstracciones y generalidades de la teoría catastrófica. En segundo lugar, la existencia de un grupo dirigente constituido en su máxima parte por una *intelligentzia* hebrea, nacida y vivida en el clima de la capital de la cultura centroeuropea, y profundamente renuente a interpretar las propias convicciones marxistas como adhesión a una “ciencia proletaria”, entendida como universo cultural encerrado en sí mismo sin puertas y sin ventanas.

<sup>78</sup> V. Adler, “Bernsteins Theorie und Taktik”, cit.

En 1901 le parecía a Adler que había llegado el momento oportuno de hablar. En el congreso de Lubeck, que se desarrolló cuando ya se había abierto en el partido austriaco la discusión precongresual, el mismo Bebel lanzó la posibilidad de nombrar una comisión para la revisión del programa, siempre y cuando sirviera para apoyar una mayor unidad del partido y una recuperación de energías, encapsuladas desde hacía mucho tiempo y paralizadas en el debate doctrinario, para la iniciativa política. Para el que como Kautsky no había renunciado nunca a defender aunque en distintas formas, la antigua concepción del programa, el congreso de la socialdemocracia austriaca le parecía pues como una instancia extremadamente comprometedora. Pasando de la filosofía a la política, la insidia revisionista, aunque circunscrita, no resultaba por esto menos peligrosa.

Adler les explicaba de esta manera a los lectores de *Die Neue Zeit* el sentido general de las modificaciones propuestas en relación al antiguo texto de Hainfeld: "En la parte teórica del programa, se han evitado todas las expresiones que pudieran ser interpretadas por el equívoco revisionista como automatismo o fatalismo histórico. La alusión al hecho de que la creciente proletarización se ha manifestado a través de una proposición, cuya formulación más precisa no debería exponerse fácilmente al peligro de convertirse en el blanco del espíritu crítico, en cuanto caricatura de la teoría de la miseria creciente."<sup>79</sup> Se entendía, pues, con mucha claridad, cuál era el punto crucial de todas las cuestiones puestas sobre el tapete por el revisionismo: el modo en que había de concebirse la relación entre *necesidad* y *libertad*, entre condiciones *objetivas* y condiciones *subjetivas* en el avance de la clase obrera hacia el socialismo. Todas las tendencias revisionistas habían afirmado en diversas formas la imposibilidad de llegar, dentro del marxismo, a una visión unitaria y armónica de esta relación. Ciertamente el problema seguía abierto a nivel teórico, ya que más bien la gran mayoría de deducciones en contra lanzadas por los ortodoxos se habían dirigido en definitiva a negar la existencia del problema más bien que a tratar de darle una respuesta adecuada. La peculiaridad de la posición consolidada en la gran mayoría de las filas de la socialdemocracia austriaca consistía precisamente en el reconocimiento de la existencia del problema.

El político Victor Adler extraía las consecuencias tratando de armonizar en la nueva redacción del programa la tesis de la necesidad del desarrollo con el papel del partido político de la clase obre-

<sup>79</sup> V. Adler, *Unmatzgebliche Betrachtung*, cit., p. 775.

ra. El congreso de Viena de la socialdemocracia austriaca sacaba a la luz finalmente y sostenía de manera consciente, lo que desde el principio había sido el verdadero problema histórico sometido a la "Bernstein-Debatte". Era inevitable que una vez constituidas las grandes organizaciones de la clase obrera, capaces de contrarrestar a nivel de la sociedad y del estado la espontaneidad de las "leyes" del modo de producción precisamente en la medida en que daban lugar a una configuración distinta de las relaciones de fuerza entre las clases en conflicto, también la interpretación primitiva y más elemental de la doctrina comenzara a manifestarse como insatisfactoria y evasiva de una nueva realidad histórica.

Abriendo en la *Wiener Arbeiterzeitung* la discusión sobre el nuevo programa, Victor Adler había señalado cuáles eran las dos principales innovaciones contenidas en el proyecto. Se abandonaba ante todo la mención explícita de la teoría de la miseria creciente tomando en cuenta que "en el capitalismo existen dos tendencias, una que impulsa al proletariado hacia el empobrecimiento material, espiritual y moral, y una constituida por el mismo proletariado, encaminada a superar en todas sus formas este empobrecimiento". Se llegaba luego a una formulación de las proposiciones relativas al concepto de desarrollo necesario, introduciendo la consideración del papel de conciencia de clase. "Es tarea del nuevo programa la de sostener de manera más clara que en el pasado, que el movimiento socialdemocrático, aunque es efecto necesario del capitalismo, también es una acción decidida y consciente del proletariado. El programa no debe dejar espacio a ningún equívoco sobre el hecho de que no existe ninguna contradicción entre reconocer la necesidad del desarrollo histórico y considerar los efectos de este conocimiento sobre la conciencia y la voluntad de la clase obrera."<sup>80</sup> No se trataba, pues, de una concesión al revisionismo, sino de un ataque a fondo a la teoría de la catástrofe, que se servía también de las contradicciones puestas en evidencia por el revisionismo.

En su informe al congreso Victor Adler volvía sobre estos dos puntos esenciales. Hablar de la miseria creciente no como de una tendencia sino como de una ley *de bronce* que no podía ser modificada por la acción del proletariado, significaba de por sí quitarle todo significado al trabajo organizativo y político de la socialdemocracia y privarla, de partida, de un medio esencial de agitación y de propaganda, o sea, de confianza en poder oponerse victorio-

<sup>80</sup> V. Adler, "Zur Revision des Programms", *Wiener Arbeiterzeitung*, 22 de septiembre de 1901.

samente a la presión del capitalismo. Por lo demás, añadía Adler, si esta confianza no tuviera fundamento seríamos utopistas. Pero, en cambio, “la acción opuesta del proletariado y no su miseria, es la dinamita, la sustancia explosiva que se encuentra en la ley de bronce. La miseria, en cuanto tal, probablemente haga amigos del alcohol; pero la convicción de que esta miseria no es necesaria hace revolucionaria la acción opuesta del proletariado.”<sup>81</sup>

Semejante era el espíritu con que Adler motivaba la subsiguiente modificación del programa:

“Tanto el antiguo como el nuevo programa están dominados por la idea de que lo que queremos es también una *necesidad histórica*. No entro en las sandeces de la discusión filosófica. Si consideramos que el cumplimiento de nuestro objetivo es históricamente necesario, no seamos fatalistas. Esto es lo que nos da fuerza y diariamente nos alienta a *apresurar* este desarrollo necesario, ya que estamos convencidos de que un factor del desarrollo es nuestra propia acción. Ésta es la columna de nuestra concepción y sobre ella queremos volver; y es lo que se encuentra expresado en el programa de Hainfeld aunque, en mi opinión, de una manera demasiado débil.”<sup>82</sup>

Adler expresaba enseguida su deseo de evitar la expresión “necesidad natural”, convencido de que, para alcanzar un nuevo ordenamiento social “*una de las condiciones más importantes es, naturalmente, el grado de madurez, del proletariado*”. Aun sin el clamor de las generalizaciones teóricas bernsteinianas se llevaba adelante un conjunto de afirmaciones claramente antitéticas a las del “primero” y del “segundo” Kautsky. En octubre de 1901, este último desarrollaba en *Die Neue Zeit* una confrontación analítica entre el programa de Hainfeld y el nuevo proyecto elaborado por la comisión austriaca, que concluía con un rechazo global de las innovaciones propuestas. Hay que destacar inmediatamente que propiamente el texto que contiene la formulación kautskiana más precisa del papel específico del partido, en cuanto portavoz de la teoría, es también el que contiene la afirmación más intransigente de todos los principales pasajes de la teoría de la catástrofe. En este, mejor que en otros lugares, se trasparenta la esencia de su posición: una vez que se ha planteado el problema del papel de la intervención subjetiva y no parece posible ignorarlo, hay que

<sup>81</sup> *Protokoll über Verhandlungen des Gesamtparteitages des Sozialdemokratischen Arbeiterpartei Österreiches, abgehalten zu Wien vom 2. bis 6., noviembre de 1901, p. 103.*

<sup>82</sup> *Protokoll, cit., p. 104.*

encontrar una solución que permita dejar sin cambio la sistematización anterior de la doctrina.

Kautsky abraza sus observaciones con una definición del papel del programa que expresaba completamente, mejor que cualquier otra observación posterior, cuáles eran sus preocupaciones políticas reales. "Lo que distingue nuestro programa de los de todos los demás partidos burgueses no son las distintas reivindicaciones sino esta declaración de principios. Ésta formula el objetivo final y las razones a partir de las que tratamos de alcanzarlo. Pero esta declaración debe ejercer una función política muy importante, y no sólo decorativa, como piensan algunos socialistas de tipo nuevo [...]; su tarea consiste en conservar la unidad del movimiento proletario."<sup>83</sup>

Volvía a presentarse, también a propósito de las cuestiones relativas a la elaboración de la parte teórica del programa, la afirmación que vimos a propósito del rescate de la ética, acerca de la función práctico-ideológica del *Endziel*. Hay que preservar la unidad ideológica del movimiento frente a un doble y concomitante fenómeno, que viene perturbándola cada vez más de cerca. En primer lugar, una creciente división del trabajo dentro del movimiento socialdemócrata, que amenaza fragmentarlo en una multiplicidad de cuerpos separados, incapaces luego de encontrar las razones de las distintas actividades parciales en una visión unitaria del movimiento. En segundo lugar, una creciente complicación de los movimientos internos de la vida social y estatal, que repercuten en el movimiento poniendo a dura prueba su capacidad de reencontrar las razones esenciales de la propia existencia, en cuanto fuerza contrapuesta globalmente a todo el ordenamiento existente. En otras palabras, Kautsky se daba cuenta perfectamente de todos los factores que hacían cada vez más difícil la vida de un gran movimiento organizado de masa, incrustado en el corazón de una sociedad capitalista y empeñado en una guerra de posición, en el curso de una intensa fase de desarrollo de las fuerzas productivas. Intuía los peligros de fragmentación y de reabsorción, pero trataba de reaccionar en contra, apuntando no a un desarrollo de la elaboración teórica y política, sino a un replanteamiento cada vez más acentuado y propagandista de la teoría catastrófica. Seguía viendo en ella el único medio verdaderamente capaz de darle fundamento ideológico a un movimiento empeñado en reencontrar las razones de la propia identidad. Sin embargo, se trataba de una

<sup>83</sup> K. Kautsky, "Die Revision des Programms der Sozialdemokratie in Österreich", *Die Neue Zeit*, xx (1901-1902), vol. 1, p. 69.

solución de tipo jacobino, precisamente en el momento en que los nuevos problemas surgían de la superación irreversible del jacobinismo.

Para esto, no sólo había que replantear, sino más bien radicalizar la antigua concepción del programa como bloque indiferenciado de teoría y política y respecto a la vida del movimiento romper en cierto modo el vínculo entre ciencia e ideología constituido por el *Endziel*, para darle al mismo la posibilidad de una intervención y de una función unificadora, desde lo alto. Partiendo de esta premisa, Kautsky luchaba contra todas las modificaciones tendientes a suavizar el carácter de necesidad natural del advenimiento del socialismo. Dejando a un lado toda preocupación de carácter teórico, parecía ahora que precisamente las formulaciones más fatalistas y deterministas eran capaces de devolver la confianza y la unidad que los fenómenos, relacionados con el desarrollo del capitalismo, tendían cada vez más a socavar y a erosionar. Pero si se observan por separado y desde el interior las tensiones teóricas y políticas que animan la vida de la socialdemocracia alemana en este momento decisivo de transición, se puede apreciar la capacidad de representación y de análisis de la afirmación de Gramsci según el cual "cuando no se tiene la iniciativa de la lucha y la lucha misma, por consiguiente, termina por identificarse con una serie de derrotas, el determinismo mecánico se convierte en una fuerza formidable de resistencia moral, de cohesión, de perseverancia paciente y obstinada. 'Estoy derrotado momentáneamente, pero la fuerza de las cosas a la larga trabaja a mi favor'".<sup>84</sup> Nos encontramos frente a una paráfrasis de toda la posición que Kautsky empuja, por lo demás de manera consciente, a sostener, una vez que ha desaparecido la posibilidad de contener las críticas de Bernstein en un nivel meramente teórico. Y podríamos preguntarnos si este mecanismo de reacción política no era conocido tal vez para Gramsci, tanto por su conocimiento del marxismo de la II Internacional como por haber participado directamente en la vida del movimiento comunista, cuando empezaba, después de la crisis posbélica, la fase del repliegue. Las actas de los debates de la Internacional comunista muestran en muchos casos la amplia vitalidad del kautskismo.

Sin detenernos en los distintos puntos en que se articula la discusión sobre el nuevo proyecto austriaco es indispensable, sin embargo, mencionar las modificaciones aportadas en la formulación

<sup>84</sup> A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Turín, Einaudi, 1955, p. 13.



del concepto de necesidad histórica. En el programa de Hainfeld se decía que “a través del desarrollo técnico y el colosal crecimiento de las fuerzas productivas esta forma de propiedad no sólo se manifiesta superflua sino de hecho queda abolida por la enorme mayoría del pueblo, mientras que de manera simultánea se crean las condiciones materiales y espirituales necesarias para una forma de propiedad común”.<sup>85</sup> Esta coincidencia inmediata entre desarrollo capitalista y maduración de las condiciones subjetivas necesarias para la creación de un nuevo ordenamiento social era eliminada por Adler y sustituida por una formulación profundamente distinta. Se tomaban en cuenta las observaciones de Bernstein sobre la imposibilidad de imaginarse un paso instantáneo de la necesidad a la libertad, de acuerdo con un esquema político, que aunque tal vez era válido para la revolución francesa, resultaba imposible de proponer para una sociedad de avanzado desarrollo capitalista.

“El proletariado llega al conocimiento de que la desaparición de la producción individual hace cada vez más superflua y peligrosa la misma propiedad privada, de que al mismo tiempo deben crearse las condiciones materiales y espirituales necesarias para las nuevas formas de producción social y de propiedad común, y de que el paso de los medios de producción a la propiedad común de todo el pueblo debe ser el objetivo de la lucha por la liberación de la clase obrera.”<sup>86</sup>

En el momento mismo en que se daba una valoración totalmente nueva del papel de la iniciativa política, se afirmaba que la importancia de los objetivos últimos se aclararía poco a poco con los avances prácticos del movimiento y con el desplazamiento de las relaciones de fuerza reales. Contra este planteamiento se dirigían las argumentaciones de Kautsky tendientes a convertir el *Endziel* en un soporte ideológico y propagandista del movimiento y no en una perspectiva teórica que habría debido precisarse y desagregarse en un conjunto de posiciones políticas determinadas en cada ocasión. A esta finalidad respondía la afirmación de que el conocimiento del objetivo final debía considerarse como algo constituido de antemano, independiente del desenvolvimiento y de los resultados de la lucha de clase.

“Muchos de nuestros críticos revisionistas se imaginan que Marx sostuvo que el desarrollo económico y la lucha de clase no sólo creaban las condiciones de la producción socialista, sino generaban también directamente *el conocimiento* de su necesidad. Y he aquí

<sup>85</sup> *Protokoll*, cit., p. 52.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 51.

que estos críticos objetan que el país con un desarrollo capitalista más alto, Inglaterra, es el más ajeno de todos los países modernos a esta convicción. Basándose en el proyecto se podría creer que también la comisión que ha elaborado el programa austriaco comparte este punto de vista que se autodenomina ortodoxo y que queda refutado en la manera arriba mencionada [...]. Pero esto es totalmente falso [...]. El socialismo y la lucha de clase nacen el uno junto a la otra y no el uno a partir de la otra; surgen de premisas distintas."<sup>87</sup>

Resulta aquí de manera totalmente explícita que la afirmación de que la teoría no se deriva de la lucha de clase brota de la necesidad inmediata de dar una respuesta a la crítica revisionista. Ya desde 1899 Kautsky decía que: "con la fuerza de una necesidad natural, junto con el proletariado surgen las tendencias socialistas tanto en los proletarios mismos como en los que se sitúan en el punto de vista proletario".<sup>88</sup> Sin embargo, la experiencia inglesa constituye una objeción demasiado fuerte para la tesis de la determinación socialista espontánea de la clase obrera para que pueda ser ignorada; y con ella puede amenazar con derrumbarse toda la interpretación de la doctrina. El jacobinismo teórico de Kautsky es, pues, un mero expediente, el fruto de una coyuntura polémica. Lejos de constituir una ofensiva contra la interpretación economicista del marxismo, constituye más bien un intento extremo por preservarla: abandonar un corolario de la teoría catastrófica, desmentido por la evidencia de los hechos, permite continuar defendiendo el tema general. Pero esto induce a Kautsky a una afirmación que no sólo es extraña, sino hasta injustificable a la luz de los fundamentos teóricos del marxismo de la II Internacional; difícilmente habría quedado huella de su importancia sin la valoración leniniana de la misma, en un contexto que marca, como trataremos de explicar, precisamente una ruptura radical con estos fundamentos.

Victor Adler protestará vivamente en su informe en el congreso contra la afirmación de Kautsky, intuyendo claramente que su fi-

<sup>87</sup> K. Kautsky, "Die Revision des Programms", cit., p. 79: "El que detenta la ciencia —afirmaba en seguida Kautsky—, no es el proletariado, sino son los intelectuales burgueses; el mismo socialismo nació en el cerebro de algunos miembros de este estrato y ellos lo comunicaron a los proletarios más capaces intelectualmente, que en seguida lo introdujeron en la lucha de clase del proletariado, cuando las condiciones lo permitían. La conciencia socialista es por lo tanto algo aportado a la lucha de clase del proletariado desde el exterior y no algo que surge espontáneamente."

<sup>88</sup> K. Kautsky, *Bernstein und das sozialdemokratische Programm*, Stuttgart, 1899, p. 53. [Hay edic. en esp.]

nalidad consiste en obstaculizar la consolidación de una concepción política, laica, del programa, que no parte de la hipóstasis de las leyes del desarrollo, sino del estado real del movimiento: "Si veo cambios en el programa no me pregunto si son justos o equivocados, sino más bien: ¿corresponden a la visión del proletariado? Y ¿por qué el proletariado debe ver en ese periodo determinado las cosas de este modo y no de otro?".<sup>89</sup> Si en las formulaciones doctrinarias las consideraciones de Adler parecen adelantarse a las que los mencheviques le dirigían a Lenin,<sup>90</sup> la consolidación del principio de que "el proletariado es el lugar de nacimiento del pensamiento socialista" no obsta para la convicción de que "la socialdemocracia lleva al proletariado al conocimiento de sí", o sea, que sin la función de vanguardia ejercida por el partido no existe la posibilidad de una orientación socialista de la clase obrera. La convicción teórica de que el marxismo es "una superestructura de la lucha de clase", no le impide a Adler ver que la maduración teórica del proletariado, su adquisición de objetivos más avanzados, sigue el mismo ritmo que el crecimiento político y organizativo. El proletariado "llega" a darse cuenta de que tiene que combatir por el comunismo en el curso de la lucha; pero, por esta razón, los programas no pueden dejar de cambiar, si quieren reflejar y adaptarse realmente a los sucesivos desplazamientos del movimiento.

En su intervención en el congreso de Viena, Kautsky reafirmaba en parte las posiciones expresadas en *Die Neue Zeit*, aunque en parte las contradecía: el movimiento obrero produce "un instinto socialista", una "necesidad de socialismo", pero no puede surgir de él la "visión teórica que es necesaria para aclarar este instinto"; inmediatamente después, sin embargo, se vuelve a señalar, desde un punto que podríamos definir como sombartiano, que la validez principal de la teoría se ha puesto de manifiesto en la capacidad de fusionarse con el movimiento obrero, dando lugar a "un nuevo modo de pensar socialdemócrata", en cuyo desarrollo obreros y teóricos han aprendido unos de otros. Precisamente Plejánov podrá referirse a esta afirmación tres años más adelante para objetarle, tal vez con razón, a Lenin, la interpretación que había dado

<sup>89</sup> *Protokoll*, cit., p. 108.

<sup>90</sup> Véase especialmente la intervención de A. S. Martínov en el II Congreso del POSDR en que la teoría del socialismo científico se definió, con una expresión totalmente semejante a la empleada en esta ocasión por Víctor Adler, "la más elevada superestructura ideológica del movimiento". Cf. V. I. Lenin, *Che fare? Problemi scottanti del nostro movimento*, bajo el cuidado de V. Strada, Turín, Feltrinelli, 1971, p. 252. [Hay edic. en español: *¿Qué hacer? Teoría y práctica del bolchevismo*, México, Era, 1971, edición que utilizaremos en adelante.]

en el *¿Qué hacer?* de la posición adoptada por Kautsky con ocasión del congreso de Viena de la socialdemocracia austriaca.<sup>91</sup>

Por lo demás, el mismo Kautsky tendía ya desde su intervención, a subestimar toda la cuestión, definiéndola como una *Doctorfrage* [cuestión doctoral], de significado irrelevante desde el punto de vista de la agitación. El principal argumento empleado por él en este aspecto, para oponerse a la revisión del programa, consistía en referirse a las peculiares dificultades de la situación política. La burguesía, después de haber abandonado momentáneamente el propósito de una destrucción violenta del movimiento, se orientaba ahora a desacreditarlo, a introducir la desconfianza en las masas, aprovechando la división existente. De ahí deducía Kautsky la necesidad de dar una respuesta sin ambigüedades: "hagamos un programa no sólo para nosotros, sino también para el mundo que está fuera y que queremos conquistar [. . .]. Debemos hablar de tal manera que convencamos a la burguesía de que no hemos perdido la confianza en nosotros mismos."<sup>92</sup> Aun antes de las teorizaciones bernsteinianas está el mismo desarrollo capitalista de Alemania que nos obliga a medir el peso del espectro del tradeunionismo sobre el movimiento socialdemócrata. Kautsky parece que intuye en cierto modo la aproximación de una lucha por la hegemonía, pero los instrumentos teóricos de que dispone son completamente inadecuados para explicar con claridad esta perspectiva.

La autonomización de la teoría no ha conducido a identificar el nuevo papel del partido, en cuanto portavoz de un nivel de lo "general", en que la multiplicidad de los intereses parciales encuentre una forma de reconciliación política: el paso de la economía a la política carece de significado. Lo que Kautsky puede llevar a cabo es el paso de la economía a una ideología finalista que no le quita al proletariado su fisonomía corporativa inicial, de sector determinado y parcial del conjunto social, sino que más bien la exalta tendencialmente en la medida en que la valorización del momento teórico tiene el fin de profundizar su "espíritu de escisión".

Hemos llegado ya, con estas consideraciones, al mérito de la temática específica del *¿Qué hacer?*, en que la afirmación kautskiana sobre la necesidad de introducir la teoría desde el exterior se convierte en individualización del modo en que la vocación universal de la clase obrera, su politicidad específica, puede encontrar su mecanismo de traducción práctica. Pero antes de examinar la

<sup>91</sup> Se trata del escrito de Plejánov "La clase obrera y los intelectuales socialdemócratas", en V. I. Lenin, *¿Qué hacer?*, cit., p. 397.

<sup>92</sup> *Protokoll*, cit., p. 124.

posición leniniana, en sus correlaciones específicas con la “revisión” del marxismo, vale la pena recordar que entre el final de 1902 y la primera mitad de 1903, o sea, después de la publicación del *¿Qué hacer?*, los dos teóricos más grandes de la socialdemocracia alemana hicieron el último intento de demostrar una teoría del partido.

La iniciativa había pertenecido en otra época a Bernstein. Entendiendo el examen de la relación entre partidos y clases planteaba por primera vez el problema del modo en que los intereses particulares que actuaban en la sociedad civil podían conciliarse con los programas políticos más generales. El objetivo de este nuevo intento era coherente con toda su batalla anterior: realizar una apreciación justa de la naturaleza de los partidos contrarios, que impidiera su clasificación dentro de una sola “masa reaccionaria” —como terminaba por suceder inevitablemente en la perspectiva catastrófica de una creciente escisión de la sociedad. Pero por este camino volvía a cuestionar la relación entre estructura y superestructura, aunque ya no partiendo del papel de las ideologías o del carácter no proletario de la ciencia, sino de las formas de transición, propias de una sociedad capitalista, y del interés particular [*Sonderinteresse*] al interés general [*Gemeininteresse*] o sea, de la economía a la política.

La afirmación central de Bernstein consistía en que “el partido, de acuerdo con su naturaleza, y de acuerdo con su concepto, era algo que rebasaba la clase”.<sup>93</sup> La verdad elemental de que todos los partidos representan determinados intereses de clase no es contradictoria con el hecho de que al cumplir éstos un papel de mediación entre la sociedad y el estado ejercen también una función de representación más amplia que la que se deriva de la composición social de la masa de sus adeptos. Pero en el momento en que se excluye que el comportamiento de un partido es “el residuo necesario de su composición de clase”, se descubre también un espacio específico de la iniciativa política y el papel de los grupos dirigentes, determinante según Bernstein para establecer las formas concretas de expresión de las presiones objetivas de los intereses de clase: “Toda la vida de los partidos modernos es un proceso continuo de influencia recíproca entre partidos y clases, un proceso en que los partidos son el elemento activo.” Y también: “El partido influye en la clase y de la inteligencia de su dirección depende

<sup>93</sup> E. Bernstein, “Parteien und Classen”, *Sozialistische Monatshefte*, año vi (1902), núm. 11, p. 852.

si el resultado es una restricción o una ampliación del horizonte de clase.”<sup>94</sup>

Una vez más Bernstein comprendía claramente que la utilización, en el análisis político, de una relación de derivación de la superestructura a partir de la estructura tenía como consecuencia la adopción de una visión estrechamente corporativa de la clase obrera. El análisis de la relación entre partido y clase tenía como objetivo principal señalar la especificidad del momento político, como nivel de lo “general” que no podía deducirse —Bernstein tendía explícitamente a señalarlo, previendo las posibles objeciones de Kautsky— de las estadísticas sobre la población activa, ni de los datos relativos a la distribución del ingreso. La descripción de la estratificación de clase que se podía lograr de este modo no sería nunca capaz de explicar las formas peculiares de la lucha política. Sin embargo, sus intuiciones, aunque justas, desprovistas de una base teórica realmente alternativa a la interpretación dominante de la doctrina, terminaban una vez más por empantarse rápidamente.

La respuesta de Kautsky, que llegaba puntualmente unos meses más tarde en *Die Neue Zeit*, no era distinta, en su lógica interna, a las anteriores. La posibilidad de que el interés de clase pudiera convertirse de interés particular en interés general, recaía una vez más en la naturaleza del objetivo final, o como decía en este caso, en la naturaleza “ideal de la sociedad” [*Idealgesellschaft*] con que se habían expresado una y otra vez las razones de existencia de toda clase nueva aparecida en la escena de la historia. A través del “ideal socialista” la clase obrera, a pesar de permanecer sólidamente anclada en sus intereses de clase más inmediatos, se convertía en portavoz de un interés general; no se trataba de una simple utopía, “sino ya desde ahora de una fuerza social real, cuya fuerza crece en la misma medida en que crece la fuerza de la clase que la produce: el proletariado”.<sup>95</sup>

##### 5. INTELLECTUALES Y PARTIDO: “ENDZIEL” Y FORMACIÓN ECONÓMICO-SOCIAL.

Por el modo mismo en que salió de la historia interna de la socialdemocracia rusa para ingresar en la circulación más amplia

<sup>94</sup> E. Bernstein, “Parteien und Classen”, cit., p. 854.

<sup>95</sup> K. Kautsky, “Klasseninteresse-Sonderinteresse-Gemeininteresse”, *Die Neue Zeit*, XXI (1902-1903), vol. 2, p. 272.

del movimiento obrero internacional, siempre pesó sobre la interpretación del *¿Qué hacer?* una atención predominante, aunque no exclusiva, por las tesis sobre la organización contenidas en el mismo. Presentado en la Internacional comunista como una descripción típica de un partido revolucionario en el periodo de la "bolchevización" de los partidos europeos, terminó por verse comprometido en la crítica de la involución autoritaria de la época estaliniana y en cierta forma, interpretado y discutido, de hecho, siempre bajo este punto de vista. El consiguiente redescubrimiento y revaloración del escrito de Rosa Luxemburg sobre los *Problemas de organización de la socialdemocracia rusa*, de 1904, considerado como el texto en que se encuentra incorporada una concepción libertaria y antiburocrática del partido y de la organización (aunque considerado tal vez con razón por Lenin como totalmente evasivo de la especificidad de los problemas que él había planteado en la socialdemocracia rusa),<sup>96</sup> ha constituido un momento importante de esta reducción del *¿Qué hacer?* a los límites más restringidos de una polémica entre jacobinismo y antijacobinismo, entre libertad y autoritarismo. Estamos convencidos de que el "jacobinismo" de Lenin se define completamente a partir de su concepción de la teoría y de que precisamente la parte no historizable del *¿Qué hacer?* y que no puede reducirse a una coyuntura particular de la historia del movimiento obrero ruso,<sup>97</sup> se entiende con mayor claridad si se relaciona con toda la temática sobre la revisión del marxismo de la que forma una parte integrante. Ya hemos visto que el problema de la relación entre teoría y movimiento que se encuentra en el centro del escrito leniniano es el reverso inevitable de toda la discusión sobre la teoría catastrófica. Lenin se aproxima a esta temática desde un punto de vista particular, determinado en parte por la situación objetiva.

El mismo Lenin describía así, en la réplica a la intervención de Luxemburg, no publicada por la redacción de *Die Neue Zeit*, la situación efectiva que estaba detrás del *¿Qué hacer?*: "Los intelec-

<sup>96</sup> V. I. Lenin, *Obras completas*, vol. 7, pp. 460 y ss.

<sup>97</sup> Ya en la discusión del II Congreso del POSDR, Lenin tiende a presentar el *¿Qué hacer?* como una manifestación de una polémica de partido. "Todos nosotros sabemos que los economistas han inclinado el bastón de un lado. Para enderezarlo era necesario inclinarlo de la parte contraria, y yo lo he hecho." (*¿Qué hacer?*, cit., p. 325.) En 1907, todavía más explícitamente pondrá en guardia contra el intento de apartar su escrito "de su vinculación con una situación histórica determinada" (V. I. Lenin, *Obras completas*, vol. 13, p. 89). Trataremos de demostrar en las páginas siguientes que el aspecto esencial del escrito de Lenin, relativo al papel de la teoría, tiene un modelo que trasciende un episodio de lucha contra el economicismo.

tales, que en nuestro partido representaban un porcentaje bastante mayor que en los partidos del occidente de Europa, sentíanse atraídos por el marxismo, que estaba de moda. Pero esta atracción pronto dejó el puesto, de una parte, a la inclinación servil ante la crítica burguesa de Marx y, de otra, ante el movimiento obrero puramente sindical.”<sup>98</sup> Si en Alemania, pues, toda la discusión sobre los respectivos papeles de la subjetividad y de la objetividad es producto de nuevas tareas y de nuevas responsabilidades que se le presentan a una organización de masa, que ha llegado a un alto nivel de madurez política y organizativa, la misma problemática teórica reviste, en Rusia, una situación material de signo contrario, que se distingue por la interrogante sobre el modo en que es posible garantizar las condiciones indispensables para la autonomía y para la subsistencia de un movimiento socialista. Pero precisamente por estas razones, en el momento mismo en que el problema de los intelectuales se hace extremadamente agudo, se vuelve la mirada a la socialdemocracia alemana como a una solución ejemplar. Hemos visto que en definitiva ésta es la actitud mental de un agudo observador del movimiento obrero francés como Lagardelle. Pero se pueden encontrar matices análogos, aunque dentro de un contexto cultural enormemente más complejo, en el modo con que Labriola critica la fragilidad del Partido socialista italiano. También para Lenin, precisamente en relación con el problema de los intelectuales, la socialdemocracia alemana constituye un modelo, desde el punto de vista organizativo. Mas no sólo la socialdemocracia; volvamos a leer cómo los esposos Webb describen la figura del funcionario tradeunionista y descubriremos tal vez analogías no casuales con el modo con que Lenin describe en el *¿Qué hacer?* (cuya traducción revisó él mismo), su modelo óptimo de organización socialdemócrata:

“La mayor parte del tiempo del organizador se gasta en conservar vivo el entusiasmo de los miembros y en acoger a los nuevos adeptos. Esto lo obliga a viajar continuamente y a llevar una vida de continua agitación en una gira perpetua de misiones en los distritos no unionistas. El organizador típico de una Unión de trabajadores no calificados se aproxima, pues, de manera más estrecha que cualquier otro personaje del mundo unionista, al concepto que la clase media tiene de un funcionaria unionista. Éste, en efecto, es un agitador profesional.”<sup>99</sup>

<sup>98</sup> V. I. Lenin, *Obras completas*, vol. 7, p. 465.

<sup>99</sup> Sidney y Beatriz Webb, *Storia delle unioni operaie in Inghilterra*, cit., p. 415. Pero para una ulterior demostración de cómo en el campo organiza-



Pero si nos preguntamos luego por qué razón Lenin toma al mismo tiempo el tradeunionismo como sinónimo de todos los males que se propone combatir, repitiendo y extremando la crítica de Kautsky al movimiento obrero inglés, es indispensable abandonar el problema de la organización y remontarse al verdadero centro de irradiación de todas las tesis del *¿Qué hacer?*, o sea, a la concepción de la teoría.

A este propósito hay que señalar inmediatamente que cuanto más atrasada está la situación rusa desde el punto de vista organizativo, tanto más avanzada está respecto a la Alemania de los años setenta la problemática teórica. No sólo porque también a los países "atrasados" de la periferia del mundo capitalista les beneficia el hecho de que el marxismo ya se haya consolidado, con su amplia literatura, como doctrina internacional de la clase obrera, después de haber superado la fase más dificultosa e incierta de su difusión inicial; sino porque en la situación rusa el marxismo está llamado a responder a un cúmulo de problemas extremadamente más complejos, que reviste la posibilidad misma de un desarrollo capitalista y que se ha ido centrando en la función del "mercado interno", es decir, en relaciones entre producción y consumo. Por este camino se determina una aproximación al marxismo, que toma puntos de partida completamente distintos de los que han operado en la socialdemocracia alemana (desde el capítulo sobre la "acumulación originaria" hasta la parte del *Anti-Dühring* que analiza la transición del socialismo de la utopía a la ciencia).

El primer escrito de Lenin sobre *El llamado problema de los mercados* toma como punto de partida la tercera sección del II libro de *El capital* sobre *La reproducción y la circulación del capital*

tivo el interés de Lenin abarcaba todas las experiencias vividas por la clase obrera occidental, es conveniente recordar las siguientes afirmaciones: "En el libro de los esposos Webb sobre las trade-uniones inglesas hay un capítulo curioso: *La democracia primitiva*. Los autores cuentan ahí que los obreros ingleses durante el primer periodo de existencia de sus sindicatos consideraban como condición necesaria de la democracia la participación de todos en todas las funciones de la administración de los sindicatos: no sólo se resolvían todas las cuestiones mediante el voto de todos los miembros, sino también se turnaban todos para cubrir los cargos. Fue necesaria una larga experiencia histórica para que los obreros comprendieran lo absurdo de esta idea de democracia y la necesidad de las instituciones representativas por un lado y de los funcionarios de oficio por el otro [...]. Tomad, luego el libro de Kautsky sobre el parlamentarismo y la legislación nacional y veréis que las conclusiones de este teórico marxista coinciden con la lección de la prolongada práctica de las asociaciones obreras 'espontáneas'." (*¿Qué hacer?*, cit., pp. 231-232).

*global social*, al que Kautsky —la misma Luxemburg se encargará de recordarlo muchos años más tarde—, había dedicado, en su época, sólo dos renglones.<sup>100</sup> El hecho es sumamente importante para comprender toda la ubicación de Lenin en el marxismo de la II Internacional. En efecto, a partir de este texto de Marx es posible adquirir, ante todo, una visión del desarrollo del capitalismo que no se puede comparar con la que todavía domina en la SPD dentro de la discusión sobre el revisionismo y que tiende sustancialmente a medir el grado de penetración y de crecimiento del nuevo modo de producción exclusivamente sobre la base de los datos proporcionados por las estadísticas industriales correspondientes al número de los obreros de fábrica. Pero, en segundo lugar, y esto es lo más importante, de aquí surge la posibilidad de una interpretación teórica global de Marx que sitúa a Lenin por encima de la escisión entre economía y sociedad que había sido señalada inicialmente como rasgo distintivo de todo el marxismo de la II Internacional y que incluye de igual manera a revisionistas y ortodoxos. “En primer lugar —afirma Lenin en *El contenido económico del populismo*—, esta teoría ha elaborado el concepto de *formación económico-social*. Tomando como punto de partida el modo de obtención de los medios de subsistencia —hecho básico para toda colectividad humana vincula a él las relaciones entre los hombres creadas bajo la influencia de estas formas de obtener medios de subsistencia y en el sistema de estas relaciones (‘relaciones de producción’, según la terminología de Marx) ve la *base* de la sociedad, base que se reviste de formas político-jurídicas y de determinadas corrientes de pensamiento.”<sup>101</sup>

Desde el punto de vista meramente teórico, la característica esencial del concepto de formación económico-social consiste en poner los fenómenos relativos a la producción material como intermedios de la relación entre los hombres. El contenido, no meramente metafórico, de la célebre imagen leniniana del esqueleto que se reviste de carne y de sangre está precisamente en la idea de que el marxismo no analiza únicamente la vida económica, sino “todos los aspectos de la vida social”. Con esto nos encontramos fuera de la interpretación del materialismo histórico como relación entre estructura y superestructura en que se entrapa incesantemente toda la discusión sobre el revisionismo. Ya se ha señalado que la existencia del concepto de formación económico-social distingue esencialmente a Lenin de los máximos teóricos de la II Internacio-

<sup>100</sup> R. Luxemburg, *La acumulación del capital*, México, Editorial Grijalbo, 1967, p. 399.

<sup>101</sup> V. I. Lenin, *Obras completas*, cit., vol. 1, pp. 427-428.

nal, incluyendo a Engels. Pero si vemos que este concepto se encuentra expresado y definido en un pasaje de *Las características del romanticismo económico*, es fácil darse cuenta de que su génesis se encuentra estrechamente ligada con la temática de la reproducción del capital global social, del que ha partido Lenin para afrontar la cuestión del mercado interno:

"El objeto de la economía política no es, en realidad, la producción de valores materiales como se ha dicho frecuentemente (éste es el objeto de la tecnología), sino las relaciones sociales entre los hombres en el proceso de la producción. Sólo si se concibe la producción en el primer sentido, es posible disociarla de la distribución; en este caso, en el 'rubro' dedicado a la producción figurarán las categorías que se refieren al proceso del trabajo en general, en lugar de categorías de formas históricamente determinadas de la economía social: habitualmente, tales trivialidades que no tienen sentido no sirven más que para oscurecer después las condiciones históricas y sociales. (Ejemplo: la noción de capital.) Pero si consideramos lógicamente la producción como expresión de las relaciones sociales en el proceso de la producción, entonces tanto la distribución como el "consumo" perderán toda significación independiente. Aclaradas las relaciones establecidas en la producción, queda aclarada *con ello* la parte del producto que corresponde a cada clase y, por consiguiente, también 'la distribución' y 'el consumo'. Y viceversa, cuando quedan aclaradas las relaciones de producción (por ejemplo, cuando no se entiende el proceso de la producción del capital social en su conjunto), todos los razonamientos sobre el consumo y la distribución se transforman en trivialidades, o en expresión de inocentes deseos románticos."<sup>102</sup>

Cuando Lenin llega a la distinción entre dos acepciones diversas

<sup>102</sup> V. I. Lenin, *Obras completas*, vol. 2, pp. 193-194. Se encuentra el mismo concepto en las páginas introductorias de *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, que retoman sintéticamente el conjunto de cuestiones teóricas relacionadas con la condición de la investigación concreta: "La economía política no se ocupa en modo alguno de la 'producción', sino de las relaciones sociales de los hombres en la producción, del régimen social de la producción. Una vez que estas relaciones sociales han sido aclaradas y analizadas a fondo *con ello mismo* queda determinado también el lugar de cada clase en la producción, y, por consiguiente, la parte del consumo nacional que le toca." Cf. V. I. Lenin, *Obras completas*, vol. 3, p. 57. Sobre este aspecto del pensamiento de Lenin véase también E. Sereni, "Da Marx a Lenin: la categoría di 'formazione economico-sociale'," en "Lenin teórico e dirigente rivoluzionario", *Critica Marxista, Quaderni*, núm. 4, Roma, 1970.

del término "producción", una que es sinónimo del concepto de modo de producción y otra que designa la producción "en su forma unilateral", como diría Marx, o sea, la producción como aspecto parcial del proceso económico, reconstruye por su propia cuenta la esencia del segundo párrafo de la *Introducción de 1857*, que no se publicará en *Die Neue Zeit* hasta 1902, sobre "la relación general de la producción con la distribución, el intercambio y el consumo". Y en realidad, el análisis marxiano del proceso de reproducción llevado a cabo en la tercera sección del libro II de *El capital* constituía el campo más propicio para obtener en su forma más desarrollada los fundamentos lógicos de la crítica de la economía política. Lenin, sin embargo, no los aísla dentro de un discurso filosófico y metodológico, sino los considera directamente como ciertos instrumentos de análisis capaces de ofrecer una imagen concreta del desarrollo económico alternativa de la contienda en las obras de los "clásicos". Ya es sabido que cuando Marx desarrolla la distinción entre capital e ingreso, demuestra que es imposible fundamentar el análisis del proceso de reproducción sobre la base de la distribución del ingreso entre las clases y señala, en cambio, que los movimientos y contradicciones que se liberan en la esfera de la distribución y del consumo deben considerarse y valorarse siempre en subordinación con el proceso de desarrollo de las fuerzas productivas y con sus aspectos internos. Un hecho que debe valorarse en todas sus implicaciones es el de que esta temática no haya dejado ningún rastro en un texto como las *K. Marxs ökonomische Lehren*, destinado a permanecer como punto de referencia para todas las generaciones de la II Internacional. En este caso, la atención se dirige exclusivamente, por un lado a la teoría del plusvalor, vista esencialmente como teoría del salario (o sea, como explicación científica de la explotación), y por el otro, a la socialización del proceso de producción, como fundamento objetivo de la transformación socialista. El nexo existente entre la reducción económico-corporativa del concepto de clase obrera y la teoría del apocalipsis del capitalismo, que distingue todo el planteamiento ideológico-político de Kautsky, está contenido ya en este texto de 1887. Las convicciones que Lenin ha sacado de sus estudios sobre *El capital* pueden sintetizarse, en cambio, en su afirmación de que "no hay nada más insensato que deducir de las contradicciones del capitalismo su imposibilidad".

Es indispensable trasladarse a este nivel de análisis teórico para comprender que Lenin, no sólo antes del *¿Qué hacer?*, sino también antes de la misma discusión sobre el revisionismo, había madurado una posición específica propia sobre los tres argumentos

principales sobre los que se desarrolla por más de un quinquenio la tarea teórica y política de la socialdemocracia alemana. En relación con el modo de entender a] la necesidad del desarrollo; b] la unidad de ciencia y revolución; c] la relación entre teoría y movimiento, se puede decir, desde ahora, que Lenin ya en 1894 tenía posiciones que son claramente antitéticas con la teoría kautskyana de la catástrofe. Polemizando con los populistas o con los marxistas legales, fue desarrollando de hecho toda una crítica de esa concepción del marxismo, alrededor de la cual se envolvían sobre sí mismas todas las contradicciones y todos los equívocos de la "Bernstein-Debatte".

Existe en primer lugar el claro rechazo del marxismo como filosofía de la historia que debe garantizar la inevitabilidad de la victoria del proletariado. La afirmación de Marx de que "la producción capitalista produce por sí misma, con la ineluctabilidad de un proceso natural, su propia negación. *Es la negación de la negación*"<sup>103</sup> (contenida en las consideraciones finales del ya mencionado capítulo sobre la "acumulación originaria"), tal vez había contribuido como pocas otras a determinar en la primera generación de socialdemócratas toda una orientación de interpretación: en definitiva, se pueden reducir a este concepto los miles de páginas escritas por Kautsky sobre la teoría de la catástrofe. Y ciertamente no obstaba el hecho de que Hegel fuera un perro muerto, ya que más bien la afirmación de Marx se podía tomar en esta determinada acepción, precisamente partiendo de los dos principales rasgos característicos de todo el positivismo europeo: la generalización de los métodos de las ciencias naturales y su aplicación al mundo social, junto con el proyecto de una filosofía de la historia de tipo evolucionista.

La ironía desdeñosa con que el joven Lenin vuelve insistentemente a polemizar con la hipótesis de que "Marx había demostrado la necesidad de la ruina del capitalismo por medio de las triadas"<sup>104</sup> más que como testimonio de su presunta, aunque indirecta, posición sobre las relaciones entre Marx y Hegel (ésta había sido hacía pocos años una opinión difundida del marxismo italiano), debe verse y valorarse, en cambio, en todo su contenido de ruptura perjudicial con la interpretación del marxismo dominante en la socialdemocracia alemana. La ruptura con el utopismo se realiza, para Lenin, más que con el concepto de necesidad, con la capacidad de la teoría de Marx para desarrollar un minucioso análisis

<sup>103</sup> K. Marx, *El capital*, México, Siglo XXI t. I/3, 1975, p. 954.

<sup>104</sup> V. I. Lenin, *Obras completas*, vol. 1, p. 178.

científico del presente: "Todos saben que el socialismo científico no ha trazado nunca una perspectiva propia sobre el porvenir; se ha limitado a presentar un análisis sobre el régimen burgués moderno, a estudiar las tendencias de desarrollo de la organización social capitalista y nada más".<sup>105</sup> En haber demostrado "la necesidad del régimen actual de explotación" y no de uno futuro más o menos hipotético, radica la gran conquista realizada por el marxismo. En la exposición del marxismo legal —según el cual el marxismo "se reduce ni más ni menos que a la doctrina que explica cómo en el régimen capitalista la propiedad individual, basada en el trabajo del propietario, cumple su desarrollo dialéctico, y cómo se transforma en la propia negación y enseguida se socializa"—<sup>106</sup> Lenin refuta al mismo tiempo un elemento esencial del marxismo de la II Internacional. Cuando *El capital* se ha convertido en "el libro de los burgueses", o sea, en un ingrediente importante de las ideologías liberales de la industrialización, las filosofías de la historia dejan de garantizar, de algún modo, el espacio de una política socialdemócrata.

En la célebre contraposición entre el *objetivista* que "habla de la necesidad de un proceso histórico dado" y el *materialista* que "hace constar con precisión que existen la formación económico-social dada y las relaciones antagónicas engendradas por ella",<sup>107</sup> Lenin ya es ajeno conceptualmente a la interrogante, constante en la "Bernstein-Debatte", de si el desarrollo de los hechos ha correspondido a las previsiones o si la complicación de los fenómenos sociales desmiente la ley que sirve de base a la concepción materialista de la historia. Una vez abandonada la idea de que la savia del marxismo radica en la identificación de "irresistibles tendencias históricas" y se lo considera, en cambio, de acuerdo con su capacidad de identificar "la clase que dirige el régimen económico dado, creando determinadas formas de reacción de otras clases",<sup>108</sup> nos encontramos más allá de la relación entre teoría e historia que mancomuna, aunque sea en riberas opuestas, a revisionistas y ortodoxos. La irrupción de la diversidad de lo concreto histórico no sólo no daña la diversidad de la teoría, sino constituye más bien el campo específico de su convalidación. El banco de prueba de la cientificidad del marxismo consiste precisamente en su capacidad de fundamentar "el estudio particularizado y minucioso de la historia y de la realidad", o sea, su capacidad de descubrir toda la

<sup>105</sup> V. I. Lenin, *Obras completas*, vol. 1, p. 180.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 333.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 418.

<sup>108</sup> *Ibid.*

multiplicidad contradictoria de las formas de antagonismo social producidas por el desarrollo capitalista.

La hipótesis interpretativa mediatizada por Lenin con el concepto de formación económico-social es precisamente la que se encuentra expresada en el libro II de *El capital*: "El modo de producción capitalista está condicionado por modos de producción que se hallan fuera del estadio alcanzado por el desarrollo del primero. Mas la tendencia del modo capitalista de producción es transformar, en lo posible, toda producción en producción de mercancías; el medio principal de que se sirve para esto es precisamente arrastrar así toda producción al proceso capitalista de circulación; y la propia producción de mercancías desarrollada es producción capitalista de mercancías".<sup>109</sup> Esta afirmación de Marx no constituye sólo la idea central de todos los estudios de Lenin sobre el desarrollo del capitalismo en Rusia, sino contiene también una representación teórica del desarrollo capitalista en general, que no implica de ninguna manera la uniformidad material de toda la diversidad de lo social existente, sino más bien la superposición del modo de producción capitalista sobre los anteriores y su correspondiente cambio de significado y de función social. Comprender qué clase comanda un proceso de desarrollo significa encontrar la *dominante* de una formación económico-social.

El "partidismo" de la doctrina —y con esto llegamos ya al segundo punto de la discusión con el revisionismo—, o sea, "la aceptación directa y abierta del punto de vista de un determinado grupo social"<sup>110</sup> sólo puede emanar del análisis de todas las relaciones antagónicas de la formación económico-social. La esencia revolucionaria del marxismo debe encontrarse, independientemente de la perspectiva que pueda trazar, a partir de la teoría misma: el marxismo une la ciencia con la revolución, "de manera no casual, no sólo porque el fundador de la doctrina reunía personalmente en sí mismo las cualidades del científico y del revolucionario, sino intrínseca e inseparablemente en la teoría misma". La razón esencial de la difusión del marxismo consiste en su capacidad de explicar los hechos, y no en una especie de teleologismo. El obrero de fábrica "no necesita, en realidad, verse arrastrado por alguna 'perspectiva' para cumplir su función de representante de los explotados en una lucha organizada y consecuente; para ello hace falta sólo y simplemente hacerle comprender cuál es su situación, hacerle comprender la estructura del sistema político

<sup>109</sup> K. Marx, *El capital*, México, Siglo XXI, 1976, t. II/4, p. 130.

<sup>110</sup> V. I. Lenin, *Obras completas*, vol. I. p. 419.

y económico que lo oprime, la necesidad e inevitabilidad del antagonismo de clase bajo este sistema".<sup>111</sup> Cualquier desarrollo de la espontaneidad produce un requerimiento de teoría, es decir, una profundización de los nexos que la vinculan con todo el conjunto de relaciones del que forma parte. "Esta teoría —dice también Lenin— debe dar respuesta a las demandas del proletariado, y si satisface las exigencias científicas, todo despertar del pensamiento rebelde del proletariado, conducirá inevitablemente dicho pensamiento al cauce del socialdemocratismo."<sup>112</sup> El análisis de la formación económico-social no sólo hace caer la oposición bernsteiniana entre ciencia e ideología, sino más bien es la única que permite fundamentar y desarrollar el análisis del momento ético-político, precisamente porque sólo se puede alcanzar el nivel de la política, de lo general, cuando se es capaz de reconstruir científicamente las relaciones que ligan a todas las clases de una determinada sociedad. Pero, al mismo tiempo, una vez que se abandona la adopción subrepticia de un concepto de ciencia propio de las ciencias de la naturaleza, la *aplicación* de la teoría a la especificidad histórica —ésta es una expresión que aparece continuamente en los escritos del joven Lenin—, ya no se configura como verificación empírica de un modelo bloqueado.

Pero, llegados a este punto estamos en posibilidad de aclarar también el tercer punto: la relación entre teoría y movimiento. A este propósito, el escrito *¿Quiénes son los "amigos del pueblo"?* nos introduce claramente en la temática central del *¿Qué hacer?* En efecto, una vez liberada la visión de la teoría de toda incrustación finalista y reducida a los términos de un instrumento de análisis de la totalidad de los fenómenos que constituyen el presente, su génesis deja de presentarse como algo que crece al mismo tiempo que las luchas de clase del proletariado.

"El movimiento obrero socialdemócrata, que ha demostrado a todos de modo evidente el papel revolucionario y la doctrina del socialismo científico, se formó definitivamente cuando se extendió con mayor amplitud la gran industria y apareció una pléyade de hombres de talento y energía que difundieron esta doctrina entre los obreros. Presentando bajo una luz falsa los hechos históricos, olvidando el trabajo gigantesco invertido por los socialistas en la obra de infundir conciencia y organización al movimiento obrero, nuestros filósofos, encima de esto, atribuyen a Marx las más absurdas concepciones *fatalistas*. Al decir de estos filósofos, según

<sup>111</sup> V. I. Lenin, *Obras completas*, vol. 1, p. 315.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 312.



la concepción de Marx, la organización y la socialización de los obreros sobrevienen por sí mismas y, consiguientemente, al decir de ellos, si nosotros viendo el capitalismo no vemos el movimiento obrero, es porque el capitalismo no cumple su misión, y no porque nosotros trabajemos todavía débilmente en el terreno de esta organización y propaganda entre los obreros."<sup>113</sup>

Se encuentra aquí establecida con gran claridad una ecuación esencial para la comprensión del *¿Qué hacer?* Combatir el fatalismo, las teorías catastróficas, las filosofías de la historia, tal como se afirman necesariamente sobre la base de una concepción simplista y lineal del desarrollo capitalista, significa inevitablemente combatir también toda forma de espontaneísmo teórico.

La no existencia de un movimiento obrero organizado, análogo al de los mayores países europeos, no puede tomarse de ninguna manera, como hacen los populistas, como un mentís del proceso de desarrollo capitalista abierto en la Rusia zarista. Entre el desarrollo capitalista y el nacimiento de un movimiento obrero y socialista no existe una relación de derivación necesaria. Al contrario, la convicción que cada vez de manera más explícita se encuentra en los escritos de Lenin contemporáneos de la "Bernstein-Debate", consiste en que el peligro del tradeunionismo, o sea, de la decapitación política de la clase obrera, es posible aun en una situación profundamente distinta, y hasta opuesta, a la inglesa. Esta amenaza se puede concretar en Rusia en una perspectiva que convierta a la clase obrera en la masa de maniobra de la burguesía liberal en su exigencia de una democracia política. Se perfilan así los dos momentos de la reflexión del joven Lenin que encuentran en el *¿Qué hacer?* una fusión plena: 1] La familiaridad con el análisis de Marx del proceso de reproducción del capital global social, no sólo excluye preventivamente cualquier hipótesis catastrofista, sino transforma la relación entre capital y trabajo en el punto de referencia de un reconocimiento analítico sobre todas las relaciones que estructuran una específica formación económico-social. De ahí la afirmación del carácter irreductiblemente político de la acción de la clase obrera, que en Rusia significa la imposibilidad de separar la lucha en pro del socialismo de la lucha en pro de la libertad política. 2] La acentuación cada vez más fuerte del papel de la teoría, como instrumento capaz de garantizar *este* nivel de la lucha de clase (el que se define en el análisis de las relaciones que se establecen entre *todas* las clases). Una vez encontrada la divergencia existente entre el espontáneo pulular

<sup>113</sup> V. I. Lenin, *¿Quiénes son los "amigos del pueblo"?*, cit., pp. 225-226.

de la lucha de clases y el área en que se define una política socialdemócrata, no sólo deja de ser posible esperar un crecimiento automático de un movimiento obrero y socialista, sino se excluye también la posibilidad de “hablar de una ideología independiente elaborada por las mismas masas obreras en el transcurso mismo de su movimiento”.

Esta afirmación del *¿Qué hacer?*, junto con la otra, destinada a despertar no menos perplejidad en la socialdemocracia rusa, según la cual “también en Rusia la doctrina teórica del socialismo surgió de una manera totalmente independiente del crecimiento espontáneo del movimiento obrero, y como resultado natural e inevitable del desarrollo del pensamiento en los intelectuales socialistas revolucionarios”, no nace en Lenin como un disparo de pistola; más bien constituye, en diversas formulaciones, una parte integrante del proceso de elaboración de una global plataforma política. Hemos visto que ya desde 1894 Lenin tiende a señalar con gran fuerza que la elaboración por parte de Marx de un “programa comunista” precede en gran medida el nacimiento del movimiento obrero. Pero si volvemos a leer su escrito sobre las *Tareas de los socialdemócratas rusos*, de 1897, ya encontramos planteada explícitamente la relación entre el papel de la teoría y el análisis de la totalidad de la formación económico-social como lugar de constitución del análisis político:

“Hace mucho que se ha dicho que sin teoría revolucionaria no puede haber movimiento revolucionario, y *no creo que en el momento actual* sea necesario probar semejante verdad. Calificar de ‘particulares’ a estos grandes problemas revolucionarios —teoría de la lucha de clases, concepción materialista de la historia política de Rusia, reconocimiento de la necesidad de reducir la lucha revolucionaria a determinados intereses de una clase determinada, analizando sus relaciones con las otras clases— es hasta tal punto colosalmente falso e inesperado en un veterano de la *teoría* revolucionaria, que casi nos inclinamos a considerar este pasaje sencillamente como un lapsus. Y con respecto a la primera mitad del párrafo que hemos citado, su sinrazón es aun más asombrosa. Declarar en letras de molde que los socialdemócratas rusos sólo agrupan las fuerzas obreras para luchar contra el capital (¡es decir, sólo para la lucha económica!) sin tratar de unir los individuos y los grupos revolucionarios para luchar contra el absolutismo, significa que, o no se conocen o no se quieren conocer los hechos universalmente notorios de la actividad de los socialdemócratas rusos.”<sup>114</sup>

<sup>114</sup> V. I. Lenin, *Obras completas*, vol. 2, p. 346.

Mucho antes de las discusiones del congreso de Viena, y del imprevisto jacobinismo teórico de Kautsky, el joven Lenin fue dando un tono completamente particular a la definición de la socialdemocracia como unidad de socialismo y movimiento obrero contenida en el comentario al programa de Erfurt. Las formulaciones de Kautsky, que hemos visto dar testimonio de una relación necesariamente existente entre teoría de la catástrofe e indiferencia frente a la teoría del partido, son utilizadas por Lenin precisamente para señalar la necesidad de construir subjetivamente el movimiento obrero, realizando una soldadura entre los dos elementos distintos, tanto por su naturaleza como por su proveniencia, tales que no pueden unirse de manera automática: "La socialdemocracia no se limita simplemente a servir al movimiento obrero; es la *unión del socialismo con el movimiento obrero* (según la definición de Kautsky quien reproduce las ideas básicas del *Manifiesto comunista*); su tarea es introducir en el movimiento obrero espontáneo definidos ideales socialistas, ligar este movimiento con las convicciones socialistas, que deben estar al nivel de la ciencia contemporánea, vincularlo con la sistemática lucha política por la democracia, como medio para realizar el socialismo, en una palabra, fusionar este movimiento espontáneo en un todo indisoluble con la actividad de un *partido revolucionario*."<sup>115</sup> Aquí está contenida ya la base sobre la que Lenin acoge e interpreta la tesis kautskiana de 1901. El conocimiento debe llevarse desde el exterior del movimiento, precisamente porque su finalidad no consiste en robustecer la combatividad del movimiento, señalándole el cumplimiento necesario de sus aspiraciones, sino más bien en tra-

<sup>115</sup> V. I. Lenin, *Obras completas*, vol. 4, p. 221. Ya en 1894 Lenin afirmaba en *¿Quiénes son los "amigos del pueblo"?*: "La socialdemocracia —dice con entera razón Kautsky— es la unión del movimiento obrero con el socialismo. Y para que la labor progresista del capitalismo 'se manifieste' también en nuestro país, nuestros socialistas deben poner con toda energía manos a la obra; deben elaborar de una manera más detallada la concepción marxista de la historia y de la realidad rusas, estudiando sistemáticamente de una manera más concreta todas las formas de la lucha de clases y de la explotación que en Rusia aparecen singularmente embrolladas y encubiertas. Deben además popularizar esta teoría, hacerla llegar al obrero: deben ayudar al obrero a asimilarla y a elaborar una *forma de organización más ADECUADA a nuestras condiciones para la difusión del socialdemocratismo y para la estrecha unión de los obreros, constituyendo una fuerza política*." (V. I. Lenin, *¿Quiénes son los "amigos del pueblo"?* Madrid, Siglo XXI, 1974, p. 226.) La formulación kautskiana está unida directamente con la exposición de las tareas que Lenin le confía al marxismo, en cuanto teoría de la formación económico-social. La construcción del partido coincide con la profundización del análisis histórico-político.

ducir en la realidad histórica de un país el análisis teórico del modo de producción capitalista. La intercambiabilidad entre ciencia e ideología —entendida esta última en un sentido cada vez más marcadamente sociológico— que abarca toda la evolución de Kautsky, es excluida preventivamente en Lenin por el conocimiento de la dimensión de la teoría en Marx, que ha deducido de su lectura de *El capital*.

Por lo demás, la actitud adoptada por Lenin frente a la “Bernstein-Debatte” es una confirmación más. Es significativo que en el comienzo de la recensión al libro de Kautsky sobre las *Voraussetzungen* Lenin recordara la acusación de enciclopedismo dirigida por Labriola al libro de Bernstein y que en un escrito contemporáneo distinguía claramente entre las exhortaciones de Bernstein a un enriquecimiento de la teoría y su propia concepción del desarrollo del marxismo. Los revisionistas, a pesar de proclamarse innovadores del marxismo “no han hecho avanzar un solo paso a la ciencia que Marx y Engels nos recomendaron desarrollar”. Se podría decir también que la acusación de enciclopedismo tiene en Lenin motivaciones mucho más importantes, en la medida en que, a través de sus análisis sobre el desarrollo del capitalismo de Rusia, realizó concretamente, en la práctica científica, la distinción de niveles entre teoría e historia, cuya necesidad sólo entrevió Labriola.

“No consideramos, en absoluto, la teoría de Marx como algo perfecto e intangible: estamos convencidos, por el contrario, de que no ha hecho sino colocar la piedra angular de la ciencia que los socialistas *deben* desarrollar en todas direcciones, si es que no quieren quedar rezagados en la vida. Creemos que para los socialistas rusos es particularmente necesario desarrollar *independientemente* la teoría de Marx, porque esta teoría proporciona sólo los principios *orientadores generales*, que se aplican *en particular* a Inglaterra de un modo distinto que a Alemania; a Alemania de un modo distinto que a Rusia.”<sup>116</sup>

En el curso de su práctica científica, Lenin superó ya el malentendido entre el análisis de *El capital* y el enriquecimiento de la

<sup>116</sup> V. I. Lenin, *Obras completas*, vol. 4, pp. 215-216. Al hacer la reseña del libro de Kautsky, *Bernstein und das sozialdemokratische Programm*, Lenin había dicho: “Pero la desgracia es que Bernstein no es directo ni preciso: su folleto ofrece un asombroso carácter ‘enciclopédico’ (como ya lo señaló Antonio Labriola en una revista francesa), encara superficialmente una serie de problemas, infinidad de cuestiones, pero *sobre ninguna* de ellas el crítico expone sus nuevas opiniones en forma integral y definida.” Cf. V. I. Lenin, *Obras completas*, vol. 4, cit., p. 196.

conciencia histórica, que constituye el común denominador de la "Bernstein-Debatte". Por esto, su continua recurrencia a lo concreto y a la diversidad del análisis histórico-político se une con una absoluta intransigencia teórica que lo convierte en un defensor a ultranza de la ortodoxia y en un partidario indiscutible de las posiciones de Kautsky. El mismo papel que le confía a la teoría en la construcción de un movimiento obrero y socialista no puede dejar de hacerlo extremadamente adverso a toda forma de tolerancia frente a los "críticos" del marxismo. En el escrito que acabamos de mencionar, Lenin había afirmado poco antes: "No se puede tener un partido socialista fuerte si no se cuenta con una teoría revolucionaria que una a todos los socialistas, de la que éstos saquen todas sus convicciones que apliquen a sus métodos de lucha y de acción." Parte de una convicción análoga el apego a la "libertad de crítica" con que se abre el *¿Qué hacer?*, que no por casualidad se escribió precisamente en el periodo en que se llevan a cabo los congresos de Lubeck y de Viena, que parecen querer hacer mayores concesiones al revisionismo; "Las frases sonoras contra la fosilización del pensamiento, etc. —afirma Lenin, haciendo alusión al clima de intolerancia contra la corriente kautskiana que se produjo en los congresos de la SPD y de la socialdemocracia austriaca— disimulan la despreocupación y la impotencia en el desarrollo del pensamiento teórico [...] la libertad de toda teoría total y meditada significa eclecticismo y falta de principios."<sup>117</sup>

<sup>117</sup> V. I. Lenin, *¿Qué hacer?*, cit. pp. 127-128. Desplegando su ataque a la palabra de orden de la "libertad de crítica", Lenin había expresado poco antes reservas explícitas sobre los resultados del congreso de Lubeck: "Si los 'bernsteinianos más calificados' todavía pueden ser tolerados en las filas del partido alemán, esto se debe únicamente a la medida en que se someten tanto a la resolución de Hannover que rechaza categóricamente las 'enmiendas' de Bernstein, como a la de Lubeck que (a pesar de toda su diplomacia) contiene una advertencia explícita a Bernstein. Si se puede discutir, desde el punto de vista de los intereses del partido obrero, hasta qué punto era oportuna la diplomacia y si, en este caso, un mal arreglo valía más que un buen pleito, se puede en suma, valorar de diversa manera la oportunidad de tal o cual modo de rechazar el bersteinismo, pero no se puede dejar de ver el hecho de que el partido alemán ha rechazado dos veces el bersteinismo" (p. 119). En efecto, el congreso de Lubeck, a pesar de replantear la cuestión de Bernstein, por la conferencia dada por él en mayo del mismo año en Berlín sobre la revisión del marxismo, constituía también una modificación parcial de las actitudes adoptadas anteriormente por el partido, en que no debía ocupar un lugar secundario el influjo ejercido por la orientación prevaleciente en la socialdemocracia austriaca. En su intervención, Bernstein había podido afirmar a este propósito: "Quien ha leído en estos días el proyecto de programa de los

Sin embargo no es posible entender plenamente la forma en que el *¿Qué hacer?* participa del clima de la "Bernstein-Debatte", y al mismo tiempo explicar plenamente la ortodoxia del joven Lenin si no se tiene en cuenta la estrecha identificación entre revisionismo y economicismo que invade todas las páginas del escrito leniniano de 1902. No es fácil decir que las posiciones de Bernstein eran, en su conjunto, fácilmente catalogables bajo el título de economicismo. Si la acusación de "blanquismo" dirigida a algunos pasajes del *Manifiesto* podía desembocar ciertamente en una subvaluación del momento político, también es cierto que toda su crítica de la teoría catastrófica seguía, como hemos visto,

compañeros austriacos y lo ha comparado con el programa de Erfurt, se habrá dado cuenta de que se han modificado por lo menos dos puntos en una forma que demuestra que los compañeros austriacos no consideran justas estas afirmaciones teóricas del programa de Erfurt: se trata precisamente de los puntos en que, según mis escritos, el programa de Erfurt está sujeto a críticas" (*Protokoll über der Verhandlungen des Parteiges der Sozialdemokratischen Partei Deutschland*. Abgehalten zu Lübeck vom 22, bis 28. Septiembre de 1901, Berlin 1901, p. 142. Pero sobre el mismo argumento cf. E. Bernstein, "Glossen zu österreichischen Programmdiscussion", *Sozialistische Monatshefte*, año v, núm. 12, p. 948 y ss). Kautsky en su intervención había tratado de rechazar la aproximación de las "herejías" de Bernstein a las posiciones oficiales de un gran partido socialdemócrata; pero en un sentido completamente distinto se había manifestado Bebel, quien, a pesar de reconfirmar su discentimiento con Bernstein, se había pronunciado claramente contra las manifestaciones más intransigentes de la misma corriente ortodoxa, había tomado un sentido completamente distinto: "Deploro vivamente que en los últimos números de *Die Neue Zeit* hayan aparecido los conocidos artículos de Parvus sobre los llamados oportunistas y sobre los compañeros que habría que echar fuera del partido [...]. Según mi parecer, la redacción de *Die Neue Zeit* debió rechazar este artículo. De esta opinión mía le informé inmediatamente a Kautsky, quien me respondió: también yo deploro que estos artículos hayan sido acogidos, pero no soy culpable de ello: estaba de vacaciones. Kautsky debió buscar un descanso porque sus nervios estaban destrozados. Pero si tampoco Kautsky tiene la culpa, yo deploro igualmente que puedan haber aparecido dichos artículos en el órgano científico del partido" (*Protokoll*, cit., p. 165). En el mismo momento en que Bebel hacía, pues, un duro ataque a la línea sostenida por el máximo teórico del partido, se pronunciaba explícitamente en favor de la "libertad de crítica" (*Protokoll*, cit., p. 169), deplorando, sin embargo, el carácter meramente filosófico y talmúdico del ejercicio bernsteiniano de la crítica. Se trataba de una actitud completamente afín a la que había madurado Victor Adler; y con el artículo con que el jefe de la socialdemocracia austriaca había abierto, en la *Wiener Arbeiterzeitung* la discusión sobre el programa, Bebel se declaraba, enseguida, incondicionalmente de acuerdo. Las primeras páginas del *¿Qué hacer?* constituían, pues, una explícita toma de partido en favor de Kautsky contra toda moderación de la polémica antirrevisionista. Es conveniente añadir algunas consideraciones sobre la especificidad de esta elección de alineamiento político.

una dirección exactamente contraria. En el origen de la identificación leniniana se encontraba, en realidad, el modo en que el influyente marxista ruso P. B. Struve se había alineado en 1899 en favor de Bernstein. Los términos de "revisiónismo" y de "struvismo" deliberadamente eran intercambiables en el *¿Qué hacer?*, en que Lenin presenta la batalla contra el revisionismo como una continuación de la batalla contra el marxismo legal.

El mismo Struve era el que afirmaba explícitamente que la esencia de su pronunciamiento filorrevisionista de 1899 estaba contenido ya en las *Observaciones críticas sobre la cuestión del desarrollo económico de Rusia*, aparecido en San Petersburgo en 1894 ("en el prefacio de este escrito —decía él— me he prevenido contra los argumentos de la ortodoxia marxista"), sometido inmediatamente a la crítica de Lenin en el *Contenido económico del populismo*. La continuidad temática que hemos venido evidenciando en Lenin, desde los primeros escritos sobre *El capital* hasta la teoría del partido, resulta, pues, en cierto modo, confirmada por una continuidad análoga en las posiciones de su principal adversario teórico.

En efecto, Struve rechazaba claramente la propuesta bernsteiniana de corregir el marxismo por medio de la introducción del "momento idealista" o ético-político, como dañina para el mayor punto de apoyo de la doctrina: la concepción materialista o, como prefería decir, "económica" de la historia. La crítica de Struve a la teoría catastrófica y a la perspectiva misma de la revolución social no se apoyaba, desmintiendo la tendencia más general del revisionismo, en una crítica del determinismo económico, sino más bien en una acentuación ulterior de la misma. Establecer entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción un nexo de causa y efecto, y afirmar luego la existencia de una contradicción siempre potencial entre los dos términos, significaba para Struve caer en una abierta contradicción. Marx no había señalado nunca de manera clara las razones por las que el proceso de coordinación de la superestructura con las modificaciones de la estructura debía representarse en la forma de una revolución política.

"El concepto de revolución social, en cuanto concepto teórico, no sólo carece de valor y de objetivo, sino es hasta engañoso. Si la revolución social debe significar un cambio total del ordenamiento social, el pensamiento moderno sólo puede imaginárselo como un largo y continuo proceso de transformaciones sociales. Por más que una revolución política puede constituir el momento final de este desarrollo, las transformaciones internas de este proceso no dependen absolutamente de ese acontecimiento y pueden imagi-

Sin embargo no es posible entender plenamente la forma en que el *¿Qué hacer?* participa del clima de la "Bernstein-Debatte", y al mismo tiempo explicar plenamente la ortodoxia del joven Lenin si no se tiene en cuenta la estrecha identificación entre revisionismo y economicismo que invade todas las páginas del escrito leniniano de 1902. No es fácil decir que las posiciones de Bernstein eran, en su conjunto, fácilmente catalogables bajo el título de economicismo. Si la acusación de "blanquismo" dirigida a algunos pasajes del *Manifiesto* podía desembocar ciertamente en una subvaluación del momento político, también es cierto que toda su crítica de la teoría catastrófica seguía, como hemos visto,

compañeros austriacos y lo ha comparado con el programa de Erfurt, se habrá dado cuenta de que se han modificado por lo menos dos puntos en una forma que demuestra que los compañeros austriacos no consideran justas estas afirmaciones teóricas del programa de Erfurt: se trata precisamente de los puntos en que, según mis escritos, el programa de Erfurt está sujeto a críticas" (*Protokoll über der Verhandlungen des Parteiges der Sozialdemokratischen Partei Deutschland*. Abgehalten zu Lübeck vom 22. bis 28. Septiembere de 1901., Berlín 1901, p. 142. Pero sobre el mismo argumento cf. E. Bernstein, "Glossen zu österreichischen Programmdiscussion", *Sozialistische Monatshefte*, año v, núm. 12, p. 948 y ss). Kautsky en su intervención había tratado de rechazar la aproximación de las "herejías" de Bernstein a las posiciones oficiales de un gran partido socialdemócrata; pero en un sentido completamente distinto se había manifestado Bebel, quien, a pesar de reconfirmar su discentimiento con Bernstein, se había pronunciado claramente contra las manifestaciones más intransigentes de la misma corriente ortodoxa, había tomado un sentido completamente distinto: "Deploro vivamente que en los últimos números de *Die Neue Zeit* hayan aparecido los conocidos artículos de Parvus sobre los llamados oportunistas y sobre los compañeros que habría que echar fuera del partido [...]. Según mi parecer, la redacción de *Die Neue Zeit* debió rechazar este artículo. De esta opinión mía le informé inmediatamente a Kautsky, quien me respondió: también yo deploro que estos artículos hayan sido acogidos, pero no soy culpable de ello: estaba de vacaciones. Kautsky debió buscar un descanso porque sus nervios estaban destrozados. Pero si tampoco Kautsky tiene la culpa, yo deploro igualmente que puedan haber aparecido dichos artículos en el órgano científico del partido" (*Protokoll*, cit., p. 165). En el mismo momento en que Bebel hacía, pues, un duro ataque a la línea sostenida por el máximo teórico del partido, se pronunciaba explícitamente en favor de la "libertad de crítica" (*Protokoll*, cit., p. 169), deplorando, sin embargo, el carácter meramente filosófico y talmúdico del ejercicio bernsteiniano de la crítica. Se trataba de una actitud completamente afín a la que había madurado Victor Adler; y con el artículo con que el jefe de la socialdemocracia austriaca había abierto, en la *Wiener Arbeiterzeitung* la discusión sobre el programa, Bebel se declaraba, enseguida, incondicionalmente de acuerdo. Las primeras páginas del *¿Qué hacer?* constituían, pues, una explícita toma de partido en favor de Kautsky contra toda moderación de la polémica antirrevisionista. Es conveniente añadir algunas consideraciones sobre la especificidad de esta elección de alineamiento político.



una dirección exactamente contraria. En el origen de la identificación leniniana se encontraba, en realidad, el modo en que el influyente marxista ruso P. B. Struve se había alineado en 1899 en favor de Bernstein. Los términos de "revisiónismo" y de "struvismo" deliberadamente eran intercambiables en el *¿Qué hacer?*, en que Lenin presenta la batalla contra el revisionismo como una continuación de la batalla contra el marxismo legal.

El mismo Struve era el que afirmaba explícitamente que la esencia de su pronunciamiento filorrevisionista de 1899 estaba contenido ya en las *Observaciones críticas sobre la cuestión del desarrollo económico de Rusia*, aparecido en San Petersburgo en 1894 ("en el prefacio de este escrito —decía él— me he prevenido contra los argumentos de la ortodoxia marxista"), sometido inmediatamente a la crítica de Lenin en el *Contenido económico del populismo*. La continuidad temática que hemos venido evidenciando en Lenin, desde los primeros escritos sobre *El capital* hasta la teoría del partido, resulta, pues, en cierto modo, confirmada por una continuidad análoga en las posiciones de su principal adversario teórico.

En efecto, Struve rechazaba claramente la propuesta bernsteiniana de corregir el marxismo por medio de la introducción del "momento idealista" o ético-político, como dañina para el mayor punto de apoyo de la doctrina: la concepción materialista o, como prefería decir, "económica" de la historia. La crítica de Struve a la teoría catastrófica y a la perspectiva misma de la revolución social no se apoyaba, desmintiendo la tendencia más general del revisionismo, en una crítica del determinismo económico, sino más bien en una acentuación ulterior de la misma. Establecer entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción un nexo de causa y efecto, y afirmar luego la existencia de una contradicción siempre potencial entre los dos términos, significaba para Struve caer en una abierta contradicción. Marx no había señalado nunca de manera clara las razones por las que el proceso de coordinación de la superestructura con las modificaciones de la estructura debía representarse en la forma de una revolución política.

"El concepto de revolución social, en cuanto concepto teórico, no sólo carece de valor y de objetivo, sino es hasta engañoso. Si la revolución social debe significar un cambio total del ordenamiento social, el pensamiento moderno sólo puede imaginárselo como un largo y continuo proceso de transformaciones sociales. Por más que una revolución política puede constituir el momento final de este desarrollo, las transformaciones internas de este proceso no dependen absolutamente de ese acontecimiento y pueden imagi-

narse independientemente del mismo. Para la teoría marxista de la contradicción creciente entre economía y derecho, la revolución como superación de la contradicción era lógicamente necesaria. Para el que rechaza la idea de la contradicción como fórmula universalmente válida, la revolución social no es un nuevo concepto, sino sólo un modo distinto de designar la evolución social y sus resultados.”<sup>118</sup>

Para Struve existía una contradicción insuperable entre la teoría de la revolución social (o del derrumbe) y la concepción materialista de la historia. El pecado de la nueva ortodoxia marxista consistía en abandonar la segunda por la primera. El concepto de revolución social no era otra cosa que la anticipación conceptual de un largo proceso extendido en un prolongado lapso de tiempo. Por este camino, Struve se unía a la consigna bernsteiniana: “si se considera el problema del socialismo no sólo desde el punto de vista del desarrollo histórico, sino desde el *práctico-político*, entonces —decía—, la relación entre objetivo y movimiento debe invertirse”. El movimiento significaba para Struve esencialmente movimiento sindical, mejoramientos económicos, lentas y graduales reformas sociales, acordes con las etapas de desarrollo del capitalismo; el objetivo final, por el contrario, una religión de masa de la que no se podía dar ninguna fundamentación científica.

Las teorías de Struve no constituían sólo una contribución más o menos brillante a la investigación y al debate sobre el movimiento obrero, que se estaban desarrollando en las páginas de una revista de alto prestigio cultural como la *Braun-Archiv*. Señalaban también una amenaza que realmente se cernía sobre un movimiento obrero como el ruso, y que fácilmente se podía desviar y alejar de sus objetivos más específicos por el mismo atraso del territorio social en cuestión. “Cuanto más joven es el movimiento socialista de un determinado país —se lee en el *¿Qué hacer?—*, tanto más enérgica debe ser la lucha contra todos los intentos de consolidar la ideología no socialista, tanto más resueltamente hay que poner en guardia a los obreros contra los malos consejeros que gritan en favor de la ‘sobrevaloración del elemento consciente’.”

Se comprende que Lenin debía ser, pues, sumamente sensible a la lucha emprendida por Kautsky para circunscribir la expe-

<sup>118</sup> P. B. Struve, “Die Marxsche Theorie der sozialen Entwicklung”, *Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik*, Herausgegeben von H. Braun, vol. xiv, 1899, p. 673. Sobre P. Struve, cf. R. Pipes, *Struve: Liberal on the Left, 1870-1905*, Cambridge, Mass, 1970.

riencia inglesa y para despojarla de cualquier generalización posible, y que el tradeunionismo podía convertirse en el principal objeto polémico de un estudio orientado a los problemas de la construcción de un partido socialdemócrata en el país más atrasado de Europa. En la determinación de este resultado cumplía un papel esencial la particularidad de la situación rusa, pero no sólo en la medida en que había sido descifrada por Lenin a la luz de una interpretación del marxismo que señalaba la autonomía de la clase obrera en su capacidad de interpretar su compleja y contradictoria tendencia de desarrollo, y no simplemente en su separación del restante cuerpo social. Si Lenin y Kautsky convergen, pues, momentáneamente en la idea de que el socialismo debe llevarse desde el exterior, las motivaciones respectivas remiten a dos concepciones del marxismo, que son distintas entre sí en los mismos presupuestos. La diversidad es la misma que existe entre el *Endziel* y el concepto de formación económico-social.

“La conciencia política de clase no se le puede aportar al obrero *más que desde el exterior*, esto es, desde el exterior de las relaciones entre obreros y patronos. La esfera, de la que sólo es posible esperar este conocimiento, es la esfera de las relaciones entre *todas* las clases y capas con el estado y el gobierno, la esfera de las relaciones de *todas* las clases entre sí.”<sup>119</sup>

La columna en que se apoya la argumentación de Lenin radica propiamente en la interpretación de la *conciencia* de clase como *conocimiento* de la totalidad económico-social. La tesis del *¿Qué hacer?* nace del estudio del proceso de reproducción del capital social global, y de su aplicación al desarrollo del capitalismo en Rusia. Pero en esto radica también su contenido de verdad, que no está sujeto a una “historización”, aun dentro de los contextos sociales y políticos alejados de la Rusia zarista de los primeros años del siglo.

La reevaluación del papel de los intelectuales, en cuanto portavoces de la ciencia del socialismo, propuesta en primera instancia por Bernstein, se encuentra reabsorbida después en los escritos de Kautsky para llegar de ahí hasta Lenin. Tal vez no sea arriesgado decir que la parte más vital de la crítica bernsteiniana, o sea, la exigencia de una consideración específica del momento ético-político, encuentra su satisfacción precisamente en la teoría política del joven Lenin. Y en cierto modo es un índice de la lógica interna de las posiciones que se enfrentan en el socialismo con el debate sobre la “revisión” el hecho de que un kautskiano de acri-

<sup>119</sup> V. I. Lenin, *¿Qué hacer?*, p. 182.

solada observancia como Parvus llegue en 1905 a hablar del *¿Qué hacer?* como de “un modo perfectamente bernsteiniano de considerar las cosas”, aunque sea con implicaciones políticas de signo contrario: “Las ideas socialistas tienen significado sólo en cuanto son la expresión de este proceso histórico real. Por el contrario, Lenin ha transformado el socialismo materialista en ideología. Según Lenin, la doctrina debe cambiar el carácter del proceso político.”<sup>120</sup>

## 6. LOS “MARX-STUDIEN”

En las páginas anteriores tratamos de delinear algunos rasgos del debate teórico-político de la socialdemocracia alemana y austriaca que se relacionaban de manera más directa con la problemática adleriana. Bastará por ahora agregar únicamente que aunque en el campo de una interpretación estrictamente filosófica de Marx, destinada a seguir siempre alejada del análisis más propiamente político, la originalidad de Adler, como señal más precisa de su contribución personal a la tradición marxista de la II Internacional, parte del mismo concepto de relaciones sociales de producción que constituye el punto firme de referencia del largo viaje de Lenin a través del “kautskismo”. En la investigación de Adler cumple más bien el papel de un consciente lugar de origen de la reconsideración global de la estructura interpretativa de la doctrina, capaz de sanearla de las amplias zonas de error y de las fuertes oscilaciones en el significado de sus principales conceptos que han aparecido en el debate de fines del siglo. En efecto, en nuestra opinión, es difícil comprender y apreciar el complejo recorrido filosófico de Adler que está detrás del replanteamiento de todo el problema de la cultura y de los intelectuales, si no se es capaz de descubrir en él el intento de dar una respuesta más unívoca a los cuestionamientos puestos sobre el tapete por el revisionismo y que la conclusión política de la discusión no parece haber resuelto de manera alguna.

La “Bernstein-Debatte” sacudió profundamente la credibilidad científica del marxismo y reveló al mismo tiempo muchas limitaciones de superficialidad polémica contenidas en la línea de defensa adoptada por los ortodoxos. Para Adler, es necesario partir del concepto mismo de ciencia para identificar con claridad cuál es

<sup>120</sup> Tomo la cita de la introducción de V. Strada a V. I. Lenin, *¿Qué hacer?*, p. 57.

su significado específico dentro del marxismo. Por esto, la investigación no puede dejar de intentar dar una solución más orgánica a los interrogantes que, surgidos en el campo de la iniciativa política, no pueden resolverse completamente en dicho ámbito. Cuando en 1904 aparece el primer tomo de los *Marx-Studien*, el significado y la finalidad de la empresa se justifican a través de la cerrada consideración crítica de la experiencia realizada por el movimiento en su conjunto. La introducción añadida por los editores puede expresar mejor que cualquier otra cosa la naturaleza y las motivaciones intrínsecas del proyecto teórico y cultural madurado por Adler. Se trata de un texto importante para la historia del marxismo de la II Internacional, que vale la pena dar a conocer por extenso al lector.

“[...] Sólo es necesario hacer aclaraciones sobre un punto para librarse del efecto demoleedor de las consignas que precisamente ahora crean tan a menudo confusión en la discusión científica que se está llevando a cabo en el partido. Tal vez alguno querrá preguntarse si somos ortodoxos o revisionistas y probablemente habrá alguien que encontrará en el título de esta publicación un motivo para responder que, como verdaderos ortodoxos, tendremos que ser más papistas que el Papa. Pero precisamente el pensador cuyo nombre aparece en la portada de este libro supo escribir en alguna ocasión, al inicio de su actividad: ‘Por esto, no quisiera que izáramos una bandera dogmática, sino todo lo contrario [...]. No nos presentamos ante el mundo oponiéndole doctrinariamente un principio nuevo y diciéndole: ¡Ésta es la verdad, arrodíllate!’\* ¿Tal vez lo hemos entendido tan bien que no encontramos otro modo de seguirlo que asumiendo dogmáticamente su nombre como bandera?

El modo en que lo hemos entendido es precisamente el que nos han enseñado los intérpretes más significativos desde el punto de vista teórico, que llegaron antes que nosotros y que con sus escritos acercaron a Marx a toda una generación, construyendo la mediación de una relación interna con la gran época en que nació su doctrina, esforzándose incesantemente en profundizar el significado y no en ponerlo a salvo, mientras combatían en su defensa. Son ellos los que, aun en esta situación, pueden presentarnos un modelo, siempre y cuando acepten de buena gana la definición de marxistas ortodoxos —que se les ha impuesto como una culpa— sólo como una forma de reconocimiento de su *coherencia científica*; y esto con mayor razón frente a una libertad intelectual ba-

\* Carta de Marx a Ruge de septiembre de 1843.

rata que frecuentemente sirve para disfrazar una mutabilidad fluctuante de intereses, o la incertidumbre en el punto de vista alcanzado que se presenta como una ilusoria amplitud de miras.

Y si alguien nos acusa de dogmatismo porque hemos tomado un nombre como bandera, tenga cuidado de no traicionar lo que por sí mismo era algo más que un nombre, lo que era un programa y una acción. Pero si ha aprendido a entender que en la historia del espíritu los grandes nombres no son nunca simples nombres, sino que representan características y actividades intelectuales, estará de acuerdo en este caso, con la tendencia que, con una acentuación intencional de un elemento dogmático, se define como marxista, sin que por esto tenga nada en común con el modo de pensar dogmático, el cual, con su "Marx", pretende demostrar que siempre tuvo la razón. No sólo es posible interpretar mal el esfuerzo que, a pesar de orientarse a la adquisición de la inteligencia de la grandeza científica de la obra de Karl Marx, no la abandona a la desolación de la duda, ni la fusiona con demasiada precipitación con las teorías de otros grandes pensadores todavía no preparados para esto, cuando no resultan incluso inconciliables con la misma. Los "marxistas" sólo son dogmáticos, pues, en el modo en que lo ha sido toda gran doctrina que no ha podido sobrevivir con la fuerza de la fe, sino únicamente con la de su lógica. Sólo en estrecha relación con todo lo que aparece fundamentado en la producción del espíritu humano, se puede conservar el pensamiento de Marx como una fuerza que opera activamente y ver, por lo tanto, que en su desarrollo no es la *palabra* sino el *espíritu* de donde ha emanado, lo que se confirma y puede conservarse como justo.

Tampoco para nosotros, pues, el marxismo es ciertamente un sistema rígido. Los mismos trabajos reunidos en este libro demuestran que nosotros lo consideramos totalmente sumergido en un desarrollo, que creemos puede concebirse sólo como vínculo consciente entre los resultados y el método del marxismo y el complejo de la vida intelectual contemporánea, o sea, el contenido del trabajo filosófico y sociológico de nuestro tiempo.

Y si a partir de esto los demás nos acusan de revisionismo nos limitamos a responder que, si es cierto que sólo podemos ver el marxismo a través del devenir de sus pensamientos, este devenir no es un río que desplaza el campo en que nosotros nos encontramos, y en el que el proletariado ha aprendido a dominar intelectualmente su lucha histórica, sino que, al atravesar la amplia llanura en que confluyen de todas partes las distintas actividades

intelectuales, crece a medida que los acoge, enriqueciendo al mismo tiempo cada vez más la tierra por la que corremos.

Si los trabajos recogidos aquí no pudieran, como pensamos, catalogarse fácilmente y con seguridad en el campo de la ortodoxia o en el campo del revisionismo, dejando intacta la prerrogativa que tienen los demás de apelar a Marx, se habría alcanzado el primer objetivo al que aspiran los *Marx-Studien*: el de sustituir una discusión sobre las palabras con la expansión vital de la doctrina y un contraste sobre el punto de vista *teórico*, que ya no significa nada, con la continuidad con las mejores tradiciones que nos han precedido. Éste es el sentido en que hemos izado nuestra bandera dogmática, no para fijar un límite a la investigación, sino para establecer un punto de referencia que señale dónde se combinan y fluctúan las olas en el gran mar del pensamiento y dónde en cambio, está la tierra en la que no se puede descansar, sino tomar nuevas fuerzas para viajes posteriores. Porque no es para nosotros 'el haber terminado de una vez para siempre'.<sup>121</sup>

Los presupuestos están expresados, pues, con bastante claridad. Una vez realizada una clara elección del campo, consistente en ponerse al servicio de la defensa del marxismo, se trata de desligarse de las restricciones y de los límites con que dicha tarea se ha realizado en lo vivo de la lucha política. El mismo concepto de ortodoxia, que ha invadido ya la discusión, debe reconsiderarse. En primer lugar, hay que disociarlo de cualquier acepción dogmática posible, y reubicar en su interior el insustituible ejercicio del control de la función crítica del que se han convertido en defensores los mejores seguidores de Bernstein. La contraposición entre ortodoxos y revisionistas adquiere una nueva formulación como distinción insuprimible entre la coherencia científica y la mutabilidad y la inestabilidad en el hábito del pensamiento. La ortodoxia, podríamos decir, es para Adler un problema de coherencia y de principio lógicos; no simplemente la defensa de la letra de un cierto número de proposiciones dadas.

Dentro de esta nueva distinción, pierde su razón de ser cualquier equiparación demasiado precipitada y defensiva entre el revisionismo y la hipótesis de un desarrollo del marxismo. Es importante, más bien, separar los fáciles e inconsistentes intentos de combinar el marxismo con teorías "que todavía no están preparadas para esto", de la tarea propia del marxismo que consiste en volver a encontrar su contenido de verdad en la confrontación

<sup>121</sup> *Marx-Studien*, cit., pp. VI-VIII.

con la mayor parte de la cultura contemporánea y en la crítica de la misma. Cuando Adler recurría explícitamente una vez más al valor programático de esta introducción, publicando en 1913 la colección *Marxistische Probleme*,<sup>122</sup> tenía cuidado de especificar que la frecuente recurrencia a los textos de Marx y de Engels no debía de ninguna manera interpretarse mal con el propósito de hacer una *Marx-Philologie*, ya que por encima de las distintas afirmaciones y de los distintos textos, el problema consistía en saber captar el pensamiento de Marx en su funcionamiento concreto, como fuerza que sigue actuando en el presente, o sea, como instrumento de verificación y de asimilación crítica de todos los productos del pensamiento humano posteriores a él.

Por lo demás, la transparente alusión que se encuentra en el título de los prestigiados *Kantstudien* era ya de por sí significativa. Precisamente en las páginas de esta revista se había podido descubrir que recurrir al pensamiento de un "grande" podía significar algo más que la profundización y la exégesis interna de su obra, ya que más bien aquí se había dado cita la parte más lúcida de la cultura alemana en su intento de encontrar, a partir de diversos puntos de vista, algunas fundamentales coordinadas lógicas del gran desarrollo de las ciencias de la sociedad y de la naturaleza que se habían producido en la segunda mitad del siglo.

Pronunciar el nombre del filósofo de Königsberg significa también enfrentarse con el primer problema que hay que resolver en la comprensión del pensamiento de Adler: el que se refiere a los rasgos específicos de su "kantismo" en virtud del cual no parece comparable de alguna manera con un socialismo neokantiano, que no está precisado de un modo mejor y que trata de combinar el marxismo con una filosofía ajena al mismo. El mismo Adler en el transcurso de su amplia disertación sobre los conceptos de causalidad y de teleología, que constituye la primera y también la más importante de sus obras, tendrá cuidado de señalar repetidas veces, para evitar toda posibilidad de malas interpretaciones, que su "*Zurück auf Kant*" no tenía nada en común con la interpretación de esta consigna dada por el movimiento neokantiano que se desarrolló dentro y fuera del partido. Si el propósito de Bernstein y de los socialistas cercanos a él había sido el de "vincular las exigencias del socialismo a las enseñanzas de la filosofía *práctica* de Kant" la propia investigación cuestionaba "el aspecto *teórico* de la crítica kantiana del conocimiento", con el

<sup>122</sup> M. Adler, *Marxistische Probleme*, Beiträge zur Theorie der materialistischen Geschichtsauffassung und Dialektik, Dietz Verlag, Stuttgart, 1913, p. viii.



objeto de elaborar “también para la teoría de la sociedad, un concepto *riguroso de ciencia*”. Se puede añadir, más bien, desde ahora, que el problema “kantiano” de Adler consistía esencialmente en establecer dentro del marxismo, con las soluciones que tendremos la oportunidad de ver, precisamente una rigurosa distinción entre conocimiento teórico y acción y juicio práctico, que el kantismo de Bernstein había suprimido, abriendo por este camino una crisis de autoridad en los fundamentos mismos de la cientificidad de la doctrina.

En realidad, la primera y en muchos aspectos la más significativa premisa de esta utilización de Kant debía encontrarse precisamente en una crítica y en un rechazo sustancial de la sistematización engelsiana de las relaciones entre marxismo y filosofía. Mucho antes de la misma redacción del *Feuerbach*, desde la época de la lucha contra el lassallismo inaugurada después del congreso de Gotha (1875), sobre todo en el curso de la polémica contra Dühring, el duro debate sostenido por Engels contra los *Gebildete*, contra los “literatos de profesión”, en cuanto portavoces, dentro del partido, de ideologías anteriores al mil ochocientos cuarenta y ocho, que amenazaban la autonomía de la clase obrera, demostró que consideraba como su contrapartida la afirmación de un “proceso de descomposición” de los “residuos de la filosofía alemana”;<sup>123</sup> de ahí partía la tesis de la muerte de la filosofía, por un lado, y por el otro, de la necesidad que la clase obrera hiciera de la “concepción materialista de la historia la base de su propia y autónoma concepción del mundo”.

En realidad desde que el liberal Rudolf Haym había sostenido en su célebre monografía sobre *Hegel und seine Zeit* (a cuyo singular influjo se debe remontar, entre paréntesis, el éxito alcanzado por la identificación de Hegel con la reacción prusiana), la tesis de que “la caída del sistema hegeliano estaba vinculada con la decadencia de la filosofía en general”, despojada “por el progreso del mundo y de su historia viviente”,<sup>124</sup> las cosas habían ido poco a poco cambiando. El mismo desarrollo de las ciencias parciales, y la consiguiente acumulación de conocimientos cada vez más nuevos y específicos habían exigido un progresivo reingreso

<sup>123</sup> K. Marx - F. Engels, *El partido e l'Internazionale*, Roma, Edizioni Rinascita, 1948, p. 21. Sin embargo, la crítica de los *Gebildete* es uno de los motivos que vuelven a aparecer frecuentemente en la correspondencia de Engels con Bebel, que versa de manera particular sobre los problemas del partido. Cf. *August Bebel's Briefwechsel mit Friedrich Engels*, Herausgegeben von W. Blumenberg, Londres-París, 1965.

<sup>124</sup> R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlín, 1857, pp. 5-6.

de los temas kantianos, considerados como puntos de referencia en la búsqueda de nuevas síntesis formales del saber. Sólo por citar un nombre apreciado por Labriola, los estudios de Wundt sobre la lógica de las ciencias sociales perseguían precisamente el objetivo de hacer desaparecer a nivel epistemológico la fuerte división que se había producido en el saber.

En su trabajo de síntesis publicado en 1911, Vorländer ubicaba a Labriola entre los intérpretes del marxismo que habían demostrado, en distintas formas, una sensibilidad por la problemática neokantiana.<sup>125</sup> Y en un sentido amplio, que no puede aplicarse más allá de los límites de una atención también particular, al control crítico de lo que hasta entonces había ido haciendo la investigación filosófica alemana, la afirmación no carecía, en nuestra opinión, de fundamento. Cuando Labriola afirmaba “pensar en concreto, pero reflexionar en abstracto sobre las condiciones de la pensabilidad”, condensaba en una de sus lapidarias y sobrias expresiones toda una orientación de investigación que se encuentra en contradicción explícita y consciente con la reducción de la filosofía a las ciencias, intentada por Engels en el *Feuerbach*. Precisamente contra lo que se podría definir como una concepción servil de la filosofía, según la cual ésta no podía de ninguna manera hacer una contribución positiva al conocimiento del mundo, salvo, en el mejor de los casos, remover únicamente los obstáculos que poco a poco se le habían ido interponiendo, chocaba toda la formación de Labriola, alimentada como es sabido, en sus momentos decisivos, por una relación de crítica y de utilización de los avances del pensamiento poshegeliano.

“Engels que con tanto cuidado y habilidad de ampliaciones expositivas —afirmaba Labriola en *Discurriendo*—, encerrado como estaba en la convicción de que lo que él llamaba precisamente *filosofía clásica* había llegado a su disolución en Feuerbach, al escribir el *Antidühring* mostró un descuido, diré francamente, excesivo por la filosofía contemporánea —(descuido explicable en él, aunque no excusable y más bien ridículo en otros socialistas que, por imitarlo lo afectan)—, o sea, por la neocrítica de sus connacionales.”<sup>126</sup> La idea es que la conquista del marxismo no se puede llevar a cabo si no es a través de la capacidad de reproducir, en la propia época, una “revolución intelectual acorde” con

<sup>125</sup> K. Vorländer, *Kant und Marx*, Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus. J. C. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübinga, 1911, pp. 231-236.

<sup>126</sup> A. Labriola, *Saggi sul materialismo storico*, cit., p. 200. Con el término de “neocrítica” Labriola trataba de designar, precisamente, el movimiento neokantiano o “neocriticismo”.

la realizada por Marx. La referencia polémica a los *Beiträge zur Geschichte des Materialismus* de Plejánov se vuelve explícita en una carta a Kautsky de 1898, cuando aparece de nuevo este mismo "descuido" amplificado por la polémica en contra de Bernstein, en *Die Neue Zeit*.

"Me he divertido mucho con las torpezas que Plejánov ha escrito contra Bernstein. Que un Plejánov hable de la filosofía alemana actual con tan soberano desprecio es muy cómico. Basándome en mi experiencia de viejo profesor, apuesto a que Plejánov no sabe absolutamente nada de toda la filosofía alemana contemporánea. Este modo arrogante de hablar de la ciencia pondrá en ridículo, ante todo el mundo al socialismo científico. El mal consiste en que mucha gente considera al marxismo como una especie de enciclopedia (*Allweisheit*) de la ciencia. Esta gente no entiende que, aunque sean buenos marxistas, para poder hablar de historia, de filosofía, etc., deben simplemente aprender como todos los demás. Un joven Marx de 1898 estudiaría modestamente la lógica de Wundt."<sup>127</sup>

La contrapartida teórica más inmediata de esta posición "cultural" es una fuerte problematización de la relación entre filosofía y ciencia. La eliminación de la divergencia existente entre estos dos términos, dice Labriola, es "una tendencia de nuestro tiempo". Pero se trata de un proceso crítico, de ninguna manera espontáneo, que está muy lejos de poderse considerar acabado. La hipótesis misma de una "filosofía científica" nace precisamente de la convicción de tener que combatir permanentemente la posición ingenuamente antimetafísica según la cual "la ciencia que ha llegado a la perfección es la filosofía realizada": "la oposición entre ciencia y filosofía se mantendrá siempre como término y momento provisional para indicar precisamente que la ciencia está en continuo devenir y que en este devenir interviene no poco la autocrítica".<sup>128</sup> Pero hay que añadir que esta discusión interna de los asuntos engelsianos era la premisa de la profundización de la gran cuestión relativa a la naturaleza y a los objetivos de la filosofía del marxismo que está en el centro de toda la elaboración de Labriola y que constituye la verdadera esencia de sus esfuerzos, cada vez más marcados y pronunciados en el tiempo, por hacer una exposición crítica del marxismo.

Ya hemos hecho alusión rápidamente a esta posición de La-

<sup>127</sup> Antonio Labriola e la revisione del marxismo attraverso l'epistolario con Bernstein e con Kautsky (1895-1904), bajo el cuidado de G. Procacci, *Annali Feltrinelli*, III, Milán 1960, p. 317.

<sup>128</sup> A. Labriola, *Saggi sul materialismo storico*, cit., p. 218.

briola porque parece prefigurar muchas de las instancias que se vuelven a encontrar en la base del movimiento neokantiano que tiene en Adler su expresión más madura. El replanteamiento de algunos aspectos de la *Crítica de la razón pura* tiene, pues, en este sector del marxismo teórico alemán, el objeto esencial de reabrir un discurso sobre la filosofía del marxismo que constituye una alternativa frontal a la solución materialista de Plejánov.

En este aspecto, algunas de las posiciones adlerianas se encuentran ya esbozadas en las intervenciones de Conrad Schmidt aparecidas en la prensa de la SPD durante la segunda mitad de los años noventa. Ya en 1900, Karl Vorländer<sup>129</sup> podía considerar su reseña de la biografía kantiana de Kronenberg<sup>130</sup> como la primera manifestación consistente de un nuevo filón neokantiano que, apoyando el "*Zurück auf Kant*" en los problemas de teoría del conocimiento, se distinguía claramente del que había tendido a una revaluación de Kant por su concepción moral. En efecto, ya en esta intervención de Schmidt se va perfilando un campo de problemas que no sólo carece de toda comunicación con la temática agitada por Bernstein, sino más bien tiende a contraponerse a la misma de manera explícita. El punto de partida lo constituye una crítica radical de todo el eje interpretativo del *Feuerbach*. La revaluación de Kant pasa, en efecto, a través del rechazo de la prioridad asignada por Engels a la filosofía hegeliana, como la que había realizado la representación más completa de la idea de desarrollo que luego se consolidó en las distintas ciencias, que terminaron así por introducirse en toda construcción filosófica. El objetivo consiste en reproducir la visión de un papel positivo de la filosofía capaz de librarse de la crítica, aunque necesaria, de toda metafísica.

Para Schmidt, toda filosofía que pretenda escudriñar en la naturaleza más allá de la experiencia, es metafísica: "No toda filosofía es mala metafísica, una poesía del pensamiento que fantaseando abandona el campo de la investigación científica. La filosofía que se mantiene apartada de estas fantasías y trata de resolver, a través de un análisis racional y penetrante, los problemas claramente definidos, que se plantean más allá del terreno de las ciencias particulares, no sólo no queda disuelta por el progreso del espíritu científico, sino más bien se ve reforzada en su posición."

<sup>129</sup> K. Vorländer, *Kant und der Sozialismus*, unter besonderer Berücksichtigung der neuesten theoretischen Bewegung innerhalb des Marxismus, Reuther u. Reichard, Berlin, 1900, p. 45.

<sup>130</sup> La reseña de C. Schmidt se publicó en el *Vorwärts*, el 17 de octubre de 1897.

La ecuación propuesta por Engels entre filosofía y metafísica no incluye de ninguna manera, para Schmidt, la filosofía kantiana. Replantear a Kant de esta manera significaba, ante todo, dar un paso decisivo en la crítica de la sistematización engelsiana de la relación entre marxismo y filosofía: cosa que Labriola no había llegado nunca a realizar de manera explícita; pero también significaba rechazar la idea de que la importancia filosófica del marxismo se podía entender dentro de la disputa entre materialismo e idealismo (que, para Engels, había invadido toda la historia de la filosofía), o sea, que el mérito principal del marxismo consistía en haber resuelto — y no simplemente en haber superado y enclaustrado el problema de la vieja gnoseología prekantiana. Precisamente la *Crítica de la razón pura* impedía representar la ruptura realizada por Marx con la filosofía hegeliana como un mero y simple “regreso” a la concepción materialista, para concebir “el mundo real” —naturaleza e historia—, “tal como se presenta a cualquiera que se aproxime a él sin prejuicios idealistas preconcebidos”.<sup>131</sup>

Toda esta parte del *Feuerbach* había encontrado su sistematización histórica y teórica precisamente en los *Beiträge* de Plejánov. Al hacer la reseña del libro en 1896, Schmidt había desde entonces lanzado la parte esencial de sus argumentaciones,<sup>132</sup> que se organizaban principalmente alrededor de dos tesis. Ante todo el problema gnoseológico resumido y amplificado por Plejánov sobre las relaciones entre pensamiento y ser podía considerarse resuelto en el momento en que con Kant la cuestión científica real se había transformado en la del descubrimiento de las leyes cognoscibles e inmanentes en este mundo y no simplemente en el de si la materia debía considerarse como el presupuesto del conocimiento. Siguiendo este camino, la filosofía había dejado de competir con las ciencias particulares, contraponiéndoles una verdad “superior”. Y Schmidt no encontraba razón alguna por la que el materialismo vulgar pudiera considerarse como la filosofía más acorde con el modo de pensar científico.

Pero, en segundo lugar, en la consideración de la génesis de la doctrina Schmidt refutaba la posibilidad de privilegiar la tradición materialista, o sea, de “identificar la prehistoria de la evolución del pensamiento de Marx con una historia del materialismo”. La vin-

<sup>131</sup> F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1972, p. 56.

<sup>132</sup> C. Schmidt, “Ein neues Buch über materialistische Geschichtsauffassung. Kritisches und Referirendes”, *Der sozialistischer Akademiker*, año II (1896), núms. 7 y 8.

culación entre naturaleza y ambiente social, señalada en el materialismo francés del siglo XVIII, que había inducido a Plejánov a convertir esta corriente de pensamiento en el antecedente más significativo de la concepción materialista de la historia, se encontraba, por ejemplo, mucho más desarrollada en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* del "idealista" Rousseau, que había llevado a Engels a afirmar que: "aquí tenemos, pues, [...] no sólo un curso de ideas que es perfectamente igual al seguido en *El capital* de Marx, sino que también es igual en sus detalles, a una serie de los mismos avances dialécticos de que se sirvió Marx".<sup>133</sup> No se trataba ciertamente de una simple observación histórica, sino de una observación importante de la polémica de Schmidt contra la misma denominación de "materialista" de la concepción marxiana de la historia.

La posición privilegiada concedida por Plejánov a la visión del condicionamiento del ambiente social sobre los individuos propia del materialismo francés llevaba a una interpretación del marxismo que excluía toda consideración de la libre actividad consciente de los hombres: "Las fuerzas productivas son 'materiales' sólo cuando se obtienen de la naturaleza, pero su origen y su empleo están determinados simultáneamente por el momento ideal y psicológico y sobre todo por el sentir, el pensar, el actuar de acuerdo con un objetivo del hombre. Dígase lo mismo de la lucha de clases y de las formas de propiedad. En otras palabras, volver a la economía no significa abandonar la base psicológica de la historia [...]. Si la sociedad sólo subsiste por el trabajo material, y para la solución de sus diversas tareas necesita productos y relaciones laborales siempre determinadas, el trabajo social está siempre mediatizado por las necesidades, por la voluntad y por la acción acorde con un objetivo de los miembros de la sociedad."<sup>134</sup>

La crítica de Schmidt atacaba, pues, la rehabilitación de la filosofía materialista tanto a nivel gnoseológico como en el nivel más específico de la concepción de la historia. La atención puesta en la epistemología kantiana no tenía por objeto en este caso una forma cualquiera de sincretismo; proporcionaba en cambio una sensibilidad mucho más refinada sobre la percepción de la estructura lógica del análisis marxiano. Es muy significativo que, ya en Schmidt, la "revolución copernicana" realizada por Kant, para el que todas las formas del mundo fenoménico se vuelven reductibles a las formas de la percepción humana, llamara la atención sobre la revo-

<sup>133</sup> F. Engels, *Antidühhing*, México, Grijalbo, 1964, p. 130.

<sup>134</sup> C. Schmidt, "Ein Neues Buch..." cit., *Der sozialistischer Akademiker*, año II (1896), núm. 8, pp. 481-482.

lución copernicana análoga realizada por Marx con la crítica del fetichismo y el desarrollo lógico de las formas de valor —o sea, sobre un aspecto de *El capital* destinado a permanecer esencialmente fuera del horizonte teórico de la II Internacional.<sup>135</sup>

Pero si en la reflexión neokantiana de Schmidt ya se presentan algunos brotes de la investigación sobre los interrogantes abiertos en el campo político con la “Bernstein-Debatte”, sólo con Adler nos encontramos frente a un intento orgánico de dar una respuesta teórica sistemática a la “crisis del marxismo”.

Puede resultar útil, para identificar mejor la orientación de la investigación que está implícita por lo menos en el primer libro de los *Marx-Studien*, recordar que la discusión sobre el revisionismo catalizó en la socialdemocracia alemana otro tipo de respuesta cultural: la aparición en 1902 de dos libros que recopilaban los escritos de Marx y de Engels anteriores a marzo de 1848 y que presentaban una documentación en gran parte inédita del periodo de formación de ambos fundadores de la doctrina. Franz Mehring, que había tenido a su cuidado la obra, señalaba en la introducción que la iniciativa editorial no había que interpretarla sólo como “un acto de caridad histórica”. Se trataba, también en este caso, de la búsqueda de hipótesis culturales, menos vinculadas a la inmediatez de la lucha política, capaces de levantar al marxismo de la crisis de credibilidad en que había sido lanzado. La documentación de las “raíces históricas” del marxismo habría podido dar pie a una reflexión crítica más destacada frente a la tesis de su superación. Para Mehring, el revisionismo había representado esencialmente el resurgimiento de viejas filosofías y de modos de pensar ya criticados y superados en el proceso de formación del marxismo mismo. Esto, que sería inconcebible en el campo de las ciencias de la naturaleza —volver a Cuvier después de los descubrimientos de Darwin—, se había podido llevar a cabo en el conocimiento de la sociedad por la presión ejercida por los intereses de clase: la única ortodoxia marxista en que siempre se habría roto en el transcurso de cualquier crisis nueva e imprevisible la “lanza enmohecida del revisionismo” estaba, para Meh-

<sup>135</sup> Cf. a este respecto, C. Schmidt, “Einige Bemerkungen über Plechanows Artikel in der ‘Neuen Zeit’”, *Die Neue Zeit*, xvii (1898-1899), vol. 1, p. 332. Sin embargo es sumamente significativo que el mismo Schmidt discutiera en una de sus empeñosas reseñas la *Philosophie des Geldes* de Simmel (C. S., “Eine Philosophie des Geldes”, *Sozialistische Monatshefte*, año v, 1901, núm. 3, pp. 180-185), señalando las incongruencias lógicas, análogas a las que Marx había criticado en la concepción hegeliana del desarrollo, a través de la cual el análisis del dinero se extrapolaba y se superponía, con un procedimiento meramente analógico, a diversos aspectos del mundo social.

ring, en la comprobación del "curso histórico de las cosas".<sup>136</sup>

Dejando a un lado el hecho esencial de que los viejos modos de pensar habían sido de algún modo utilizados para plantear problemas realmente nuevos del movimiento, el límite intrínseco de esta posición histórico-filológica, a la que Mehring incitaba al marxismo a enfrentarse, radicaba en la transferencia a nivel cultural de la hipótesis catastrofista. Si es cierto que la tendencia de la cultura burguesa era inevitablemente la de afrontar los nuevos problemas planteados por el desarrollo histórico siguiendo formas predeterminadas de conciencia, la tarea del marxismo no podía agotarse en el simple replanteamiento de su propia historia. Había que adentrarse cada vez más en el análisis de las nuevas formas culturales para hacer salir, a través de su crítica, el propio contenido de verdad. En otras palabras, el trabajo de Marx y de Engels no podía considerarse terminado de una vez para siempre, sino que debía renovarse en coyunturas culturales y políticas siempre distintas. Creer que la filología era por sí misma suficiente para exorcizar la gran cantidad de interrogantes que se habían agolpado con una nueva fase del desarrollo del capitalismo y del movimiento obrero significaba, en el límite, caer en una concepción puramente administrativa de la cultura marxista.

La respuesta de Max Adler y de los *Marx-Studien* era completamente de sentido contrario. La elección de un desarrollo y de una profundización teórica del marxismo, además de su forma histórica determinada, que en este caso se cumplía, nacía en primer lugar de una evaluación distinta del significado del revisionismo. La introducción de la investigación en *Causalität und Teleologie* contiene indicaciones ilustrativas sobre la naturaleza de los problemas culturales y políticos que se toman como otras tantas preguntas que hay que responder en el desenvolvimiento de la investigación. Para Adler, el debate sobre la "revisión" significó para el marxismo esencialmente dos cosas: "aclaración y conquista de la conciencia de sí en el interior, mayor extensión de su influjo y creciente consideración teórica, aunque sea en forma de hostilidad, por parte del exterior".<sup>137</sup> El revisionismo debe considerarse, pues, como una señal del desarrollo de la teoría; por esta razón, no se puede circunscribir dentro de los límites de un hecho interno de la historia de la organización, sino hay que saber descubrir en su devenir la forma específica en que se

<sup>136</sup> *Aus dem literarischen Nachlass von K. Marx, F. Engels und F. Lassalle*, Herausgegeben von Franz Mehring, Stuttgart, 1902, t. 1, pp. x-xi.

<sup>137</sup> M. Adler, *Causalität und Teleologie*, cit., p. 208.



manifiesta, dentro del marxismo, un conjunto de interrogantes relativos a la posibilidad de una ciencia social, que se han abierto en la cultura contemporánea alemana desde que la *Einleitung* diltheyana de 1883 planteó el problema de una definición de la especificidad del objeto y del método de investigación de las ciencias sociales en relación con las ciencias naturales. Los temas teóricos sometidos a la "Bernstein-Debatte", la relación entre necesidad y libertad, entre teoría y praxis, entre análisis científico y juicio político-valorativo, son para Adler los mismos que han constituido la materia de la *Methodenstreit*. Al hacer la reseña de la aparición de los *Marx-Studien*, Schmidt podía señalar, no sin razón, que la temática adleriana había sido tratada, precisamente en el transcurso del mismo año, por Max Weber en su ensayo sobre *La "objetividad" cognoscitiva de las ciencias sociales y de la política social*.<sup>138</sup>

Estableciendo la estrecha correlación que hemos mencionado, entra la publicación en *Die Neue Zeit* de la primera serie de los "Problemas del socialismo" y la aparición del libro de Stammerl, Adler no trataba tanto de dirigirle a Bernstein una acusación de plagio o de escaso autoconvencimiento teórico, sino de señalar la inevitable difusión de una misma temática, dentro y fuera de los ambientes del movimiento obrero alemán. Frente a una discusión teórica sobre la ciencia social, que había llegado a tal grado de desarrollo, el marxismo no podía seguir estando pagado de sí mismo e ignorando, en una forma de "positivismo primitivo", el conjunto de estas investigaciones. Por lo demás, el desenvolvimiento de la "Bernstein-Debatte" había demostrado precisamente que una comprobación crítica de los instrumentos cognoscitivos, análoga a la perseguida en el curso de la *Methodenstreit*, era igualmente indispensable en el campo marxista. En realidad, la "insuficiente precisión de los conceptos fundamentales" y sobre todo un uso acríptico e indiferenciado del concepto de ciencia, había metido frecuentemente en callejones sin salida a los mayores protagonistas de la discusión. Para Adler, se trataba de liberar al marxismo "de una serie de desagradables equívocos que, a menudo bajo la apariencia exterior de una rigurosa coherencia, inducían a engaño aún a sus mismos seguidores". De ahí el proyecto de convertir al marxismo en un "sistema de la ciencia", a partir de la pre-

<sup>138</sup> C. Schmidt, "Neuere Schriften von und über Karl Marx", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. xx (1905), p. 397. El ensayo de Max Weber se publicó en 1904 en la misma revista, *Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. xx (1905), p. 397.

gunta fundamental: ¿cómo es posible una ciencia de la sociedad?<sup>139</sup> En esta dirección precisamente la reflexión gnoseológica de Kant parecía constituir un punto de referencia metodológico y esencial.

Pero el proyecto cultural implícito en los *Marx-Studien* pone de manifiesto inmediatamente la amplitud de sus ambiciones. Si Adler quiere dar una demostración de que sólo dentro del marxismo es posible encontrar una respuesta satisfactoria para la exigencia de un conocimiento científico de los fenómenos sociales que ha sido lanzada en las *Methodenstreit*, la contribución de Hilferding —una comparación crítica detallada con el escrito de Böhm Bawerk *Zum Abschluss des Marxschen Systems*— representa el primer intento realizado por la literatura marxista para responder al reto lanzado por el marginalismo.<sup>140</sup> En los años siguientes verán la luz en los *Marx-Studien* obras que documentan todavía algunos de los más elevados niveles de análisis alcanzados por la literatura marxista: desde el estudio sobre la cuestión nacional de Otto Bauer (1907) hasta el estudio sobre el capital financiero de Hilferding (1910).

Si nos preguntáramos cuáles son las razones que hacen posible un proyecto cultural de esta naturaleza (y aquí el discurso debería incluir ciertamente el *Grünbergs Archiv* que constituye uno de los momentos de mayor fusión entre la temática del movimiento obrero y socialista con la ciencia económica y social no marxista)<sup>141</sup> —precisamente en los años en que el marxismo de la II Internacional ha ido rompiendo todos sus vínculos restantes con las nuevas y cada vez más variadas formas de conciencia de la crisis de la sociedad europea— el discurso debería volver sobre las peculiaridades de la socialdemocracia austriaca a la que hemos hecho una muy fugaz alusión. El estado de las investigaciones no permite, sin embargo, este tipo de reflexión.<sup>142</sup> Por lo que nos concierne, será suficiente insistir aquí en que la actitud adoptada

<sup>139</sup> M. Adler, *Causalität und Teleologie*, cit., p. 207.

<sup>140</sup> El ensayo de Hilferding se encuentra traducido al español en Varios autores, *Economía burguesa y economía marxista*, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 49, 1978, pp. 129 y ss.

<sup>141</sup> Cf. a este respecto el ensayo de G. Nenning, "Carl Grünberg und die Angänge des Austromarxismus" incluido en la reimpresión del *Archiv*, impreso en Graz en 1968. M. Adler fue asiduo colaborador del *Grünbergs Archiv*.

<sup>142</sup> El ensayo que trata de hacer una reconstrucción de conjunto del austromarxismo es el de N. Leser, *Zwischen Reformismus und Bolschewismus*, Der Austromarxismus als Theorie und Praxis, Europa Verlag, Wien-Frankfurt-Zurich, 1968. Sobre las relaciones entre la socialdemocracia austriaca y el imperio austrohúngaro, cf. L. Valiani, *La dissociazione dell' Austria Ungheria*, Milán, Il Saggiatore, 1966.

frente al revisionismo debía ser determinante para el desarrollo intelectual de la nueva generación de socialistas austriacos, destinada a guiar el partido en el complejo y original experimento político que se había abierto en Austria con el derrumbe del imperio.

Las mismas graves dificultades que se habían manifestado en la unificación del movimiento, sancionada por el congreso de Hainfeld de 1889, en un país marcado por tan gran variedad de aspectos étnicos y sociales como el imperio de los Habsburgo, había contribuido a una destacada valoración del específico momento político, como lugar e instrumento de conciliación de contrastes que de otra manera hubieran resultado insalvables. Precisamente por este fuerte sentido de la unidad política del partido, entendida en un sentido mucho más vasto que el organizativo y disciplinario que debía permanecer aún en la posguerra como el rasgo distintivo de la socialdemocracia austriaca, había favorecido —frente a la discusión teórica abierta en Alemania— la actitud mucho más dúctil y pragmática que encuentra en Victor Adler su expresión más inteligente y vivaz. A esto se añadía una consideración y un respeto por la autonomía de la efectiva investigación teórica que eran impuestos ante todo por la situación objetiva. En 1927 Otto Bauer, al recordar la génesis cultural y científica del “austromarxismo”, destinado luego a asumir connotaciones políticas cada vez más destacadas, recordaba de esta manera la actitud de los jóvenes que con mayor profundidad marcarían la historia de esta corriente del movimiento obrero europeo:

“Lo que los unía no era una orientación política en particular, sino la naturaleza de su trabajo científico. Todos habían crecido en una época en que hombres como Stammler, Windelband, Rickert, combatían el marxismo con argumentos filosóficos; en esa forma estos compañeros necesitaban enfrentarse a las corrientes filosóficas modernas. Si Marx y Engels habían partido de Hegel y los marxistas subsiguientes del materialismo, los ‘austromarxistas’ más jóvenes arrancaban en parte de Kant y en parte de Mach. Pero en los ambientes universitarios debían enfrentarse, además, en el campo de la economía política con la llamada escuela austriaca; y también en este enfrentamiento influyó el método y la estructura de su pensamiento. Finalmente, en la vieja Austria sacudida por los conflictos de nacionalidades, todos tuvieron que aprender a aplicar la concepción marxista de la historia a fenómenos complejos que no soportaban un uso superficial y esquemático del método de Marx.”<sup>143</sup>

<sup>143</sup> (O. Bauer), “Austromarxismus”, *Wiener Arbeiterzeitung*, 3, noviembre

## 7. MARX "ALS PHILOSOPH"

La posición de Max Adler sobre la revisión del programa puesta en el orden del día del congreso de Viena difícilmente puede reducirse a la lógica de los alineamientos existentes. Si en realidad se declara claramente desfavorable a la revisión del programa, y, por consiguiente, esencialmente apartado de la orientación adoptada por Victor Adler y por el grupo dirigente de la socialdemocracia austriaca, la argumentación teórica de esta posición política suya se desarrolla en una dirección que nada tiene en común con las tesis de los ortodoxos. Al intervenir en el debate precongresual abierto en las páginas de la *Wiener Arbeiterzeitung* en septiembre de 1901, Max Adler presenta el primer rasgo fundamental de toda su respuesta teórica al revisionismo: no es difícil descubrir aquí que su análisis de los problemas puestos sobre el tapete bosqueja una interpretación del marxismo que ya no se aparta tanto de Bernstein como lo hacía de Kautsky.

El objeto de su intervención lo constituyen los dos temas en que como hemos visto se centran las modificaciones propuestas por el nuevo proyecto de programa: la teoría de la miseria creciente y el concepto de desarrollo necesario; en primer lugar, el concepto de ciencia implícito en la afirmación de Bernstein de que la teoría debe reconsiderarse en relación con el desarrollo histórico de los hechos, se convierte en materia de reflexión crítica. Si quisiéramos trazar en la actualidad un modelo formalizado en que se inscribiera la posición de Bernstein debería encontrarse en las proposiciones de Popper sobre el carácter autocorrectivo de la ciencia: "Las teorías, dice Popper, son redes hechas para capturar lo que nosotros llamamos 'el mundo': para racionalizarlo, para explicarlo, para dominarlo. Nos esforzamos en hacer cada vez más sutil la trama.<sup>144</sup> Pero esto significa, precisamente, que estamos empeñados en controlar empíricamente nuestras teorías y en modificarlas cada vez que la red que construimos con ellas deja de ser suficiente para dar una explicación de los fenómenos que queremos comprender. "Una teoría es un instrumento que controlamos aplicándolo y cuya idoneidad juzgamos basándonos en los resultados de sus aplicaciones."<sup>145</sup> El método de las ciencias sociales, como el de las ciencias naturales, consiste en la experimentación de intentos de solución para los problemas de los que se ha de partir.

de 1927, ahora en Varios autores, *Austromarxismus*, Frankfurt del Meno, Europäische Verlagsanstalt, 1970, pp. 49-50.

<sup>144</sup> K. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, Turín, Einaudi, 1970.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 104.

Consiste en proponer y en criticar poco a poco diversos tipos de solución.

Puede ser útil recordar este término de comparación porque las afirmaciones de Bernstein plantean por primera vez una pregunta teórica que no desaparece con él de la historia del marxismo. Si con la aparición de fenómenos no considerados materialmente por Marx, la necesidad del conocimiento del desenvolvimiento histórico postula también la necesidad de una revisión teórica. Está en discusión lo que debe entenderse por teoría y cómo debe concebirse su relación con la historia. Kautsky respondió a la pregunta de Bernstein sin la mínima sospecha de la existencia de una posible articulación de estos dos niveles; por esto, su reafirmación de la validez de las leyes ha tenido que pagar el precio de la renuncia al análisis de formaciones económico-sociales determinadas históricamente. Ya hemos visto qué distinta era la respuesta dada "espontáneamente" por Labriola en su uso concreto de la historia. En Max Adler, el problema se encuentra planteado conscientemente dentro de sus términos constitutivos explícitos.

En efecto, la defensa que desarrolla de las formulaciones sobre la "miseria creciente", contenidas en el viejo programa de Hainfeld, se apoya en una motivación teórica ajena a toda lógica del debate anterior sobre la "revisión". Introducir una mención del papel contrastante ejercido por la oposición de la clase obrera a las tendencias de desarrollo capitalista significa, para Adler, "encontrarse sumergido en la corriente impetuosa de la historia, en que en vano buscaremos los puntos firmes de referencia para dominar con la mirada sus fluctuaciones". La solución de la pregunta dominante acerca del modo de conciliar la necesidad de las leyes con el papel desempeñado por la acción política del proletariado organizado debe buscarse en el campo de una rigurosa definición de las relaciones entre la teoría y la historia:

"Una característica esencial del marxismo consiste en buscar la ley del desarrollo que es propia del capitalismo *en cuanto tal*. La tarea que Marx se ha impuesto consiste en encontrar las leyes de la producción capitalista *en estado puro*. Las conclusiones a las que llega en este sentido son válidas únicamente para el capitalismo puro y simple, tal como existe, naturalmente, *sólo en la abstracción*. Pero éste es el único camino que debe recorrer la ciencia si quiere ser exacta. Sólo puede llegar a encontrar las leyes de su propio objeto cuando las aísla en el pensamiento, o sea, cuando las concibe en estado puro. Las leyes encontradas con este procedimiento, aunque no se presentan *nunca* en la realidad, en estado puro y sin alteraciones, no por esto dejan de ser leyes o

de operar en los acontecimientos. Como se ha dicho a menudo, las leyes de la gravedad de Galileo son válidas únicamente en el vacío, que no existe en la naturaleza pero que se crea sólo por medio de una máquina neumática. Podría llegar un físico 'crítico' y tratar de deducir de la resistencia del aire que aparentemente perturba el efecto de la ley de la caída libre, la necesidad de revisar la ley misma."<sup>146</sup>

Adler aclara y desarrolla aún más su posición cuando al discutir en la segunda parte de su intervención el concepto de desarrollo necesario, afronta directamente otro aspecto de la posición de Bernstein, quien se refiere a una presunta inconciliabilidad entre la vocación científica del marxismo y la práctico-revolucionaria, entre su proponerse como explicación causal de la historia y al mismo tiempo como teleología de una clase en lucha.

"Se ha dudado de la necesidad de su desarrollo histórico, porque éste se guía cada vez más por la voluntad consciente, porque en él adquieren un papel cada vez mayor los objetivos fijados conscientemente. Se ha hablado de mecanicismo cuando el marxismo explica todo el acontecer social, incluyendo la voluntad humana, como si estuviera determinado necesariamente, tal como sucede, con razón, en toda ciencia. Se ha olvidado que el saber y el querer son dos esferas completamente distintas que nunca se pueden intersectar, que nunca se pueden confundir. Se ha olvidado que una cosa es considerar un proceso desde el punto de vista del conocimiento y otra, considerarlo desde el punto de vista de la voluntad, y que *ambos modos son posibles* y hasta necesarios en un mismo proceso, si se quiere tener una experiencia completa del mismo objeto."<sup>147</sup>

En este segundo caso se trata de una paráfrasis casi literal de expresiones kantianas. "El intelecto y la razón —afirma Kant en las consideraciones introductorias de la *Crítica del juicio*—, tienen pues, dos legislaciones diferentes sobre un solo e idéntico campo de la experiencia, sin que la una pueda perjudicar a la otra. Ya que influye tan poco el concepto de naturaleza sobre la legislación proporcionada por el concepto de libertad, como ésta perturba la legislación de la naturaleza."<sup>148</sup> Nos encontramos pues frente a una utilización de la filosofía kantiana para rechazar algunas de las principales argumentaciones teóricas con que se ha tratado de ali-

<sup>146</sup> M. Adler, "Zur Revision des Parteiprogramms", *Wiener Arbeiterzeitung*, 22 de octubre de 1901.

<sup>147</sup> M. Adler, "Zur Revision des Parteiprogramms", *Wiener Arbeiterzeitung*, 24 de octubre de 1901.

<sup>148</sup> E. Kant, *Crítica del juicio*, Bari, Laterza, 1970, p. 13.

mentar la crisis del marxismo. Muchos años más tarde, Otto Bauer afirmará que el kantismo no había significado para Adler una aceptación de la crítica “burguesa” de Marx, sino más bien el instrumento esencial para “derrotarla en su mismo campo, en el campo de la teoría gnoseológica kantiana”; se había unido al kantismo “no para vincularlo eclécticamente con el marxismo, como lo hacían los revisionistas, sino para defender la ciencia social de Marx de todos los empantanamientos revisionistas, precisamente con los medios de la crítica gnoseológica kantiana”.<sup>140</sup>

Para comprender cuál es la dinámica interna de las posiciones de Adler, descrita aquí en forma detallada por Bauer y para evaluar los resultados a que llega en la interpretación de Marx, es indispensable, sin embargo, profundizar el entrelazamiento entre las temáticas de la discusión sobre el método de las ciencias sociales y las que operan en la “revisión”. Cuando Bernstein decía que “la existencia misma de la voluntad humana excluye la posibilidad de prefigurar científicamente el desarrollo histórico, siguiendo proposiciones generales”, para Adler, no hacía más que volver a poner en discusión en el interior del marxismo la conclusión a la que había llegado la discusión sobre las *Geisteswissenschaften*: o sea el abandono, como dogma acríptico, de la hipótesis de la unidad de la ciencia y la contraposición entre las llamadas ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza; las primeras dominadas por el concepto de valor y de teleología, las segundas, por el concepto de ley y de causalidad. En esta división, Adler encuentra la negación de la posibilidad de un conocimiento científico y racional de la historia, que en Marx encontró su máximo punto de realización. De aquí no puede dejar de derivarse la desvalorización y desinterés por la perspectiva misma del socialismo y una visión restrictiva del movimiento obrero, como organización de intereses corporativos y parciales, incapaces de abrir una nueva perspectiva de desarrollo a la sociedad en su conjunto.

Hay que tener presente esta preocupación política esencial —que liga estrechamente entre sí la defensa de la científicidad del marxismo con el nuevo énfasis que adquiere en esta nueva fase la relación entre intelectuales y socialismo— para comprender también el significado y la funcionalidad de la posición adoptada por Adler en la discusión del congreso de Viena, que puede resumirse, como hemos visto, en dos puntos esenciales: 1] La confirmación de la unicidad del método de la explicación científica a

<sup>140</sup> O. Bauer, “Max Adler”, Ein Beitrag zur Geschichte des Austromarxismus, *Der Kampf*, Internationale Revue, año iv (1937) núm. 8.

partir de un nivel de abstracción que se basa, como veremos inmediatamente, en el método trascendental; 2] la afirmación de que el análisis científico que tiende por su naturaleza a establecer leyes no da fin de ninguna manera a la consideración del mundo histórico social. La consideración teórica acompaña a la consideración práctica, el *Wissen* se une al *Wollen* para determinar una experiencia completa del mundo humano. Pero si Bernstein es el interlocutor político, Windelband, Rickert y Stammler son los interlocutores teóricos; la monografía publicada en los *Marx-Studien*, en que se desarrolla con gran riqueza de determinaciones precisamente el proyecto de derrotar en su mismo campo a los adversarios de Marx, que Bauer recordaba en 1937, está dedicada al análisis de las posiciones de aquéllos.

Adler comparte con el neocriticismo el tema principal de que el problema del conocimiento histórico puede resolverse aplicando los presupuestos de origen kantiano a un nuevo campo de investigación: el objeto al que se orienta la filosofía no es la realidad —de la que se ocupan en cuanto tal las disciplinas científicas particulares— sino el conocimiento de la realidad. Aun en la consideración de la historia hay que buscar los fundamentos que garanticen la validez universal y necesaria del conocimiento. En este campo se determina la contraposición entre Adler y los protagonistas del *Methodenstreit*. Según Windelband y Rickert, “por medio del conocimiento histórico, lo mismo que por medio de las ciencias de la naturaleza se trata de [...] llegar a los principios a priori sobre los que ésta descansa. Su autonomía frente a la ciencia de la naturaleza se asegurará, por tanto, cuando se pueda llegar a establecer que es distinto el fundamento y que por ende son distintos los principios que lo constituyen: sin embargo debe seguir siendo idéntico el procedimiento de análisis que se refiere a ellos. Tanto en un caso como en el otro, el nivel de consideración es el nivel trascendental: y la estructura de la investigación crítica sigue siendo la misma. La unicidad del plano trascendental no significa, pues, unicidad de método. La contraposición dilteyana entre naturaleza y espíritu rechazada por el movimiento neocrítico como metafísica —todavía esencialmente prekantiana—, termina por ser rescatada luego a partir del *método* de investigación y no a partir del *objeto* de la misma.”<sup>160</sup> La unicidad del plano trascendental no significa, por tanto, la unicidad del método. La contraposición dilteyana entre naturaleza y espíritu, rechazada

<sup>160</sup> P. Rossi, *Lo Storicismo tedesco contemporaneo*, Turín, Einaudi, 1972, p. 129.



por el movimiento neocrítico como metafísica —es decir, en sustancia, como todavía prekantiana— termina por ser recuperada, no ya a partir del *objeto*, sino del *método* de investigación.

La división de Dilthey se reproducía dentro del plano trascendental con la filosofía de los valores. El modo de actuar práctico estaba bajo el principio de la finalidad, el teórico, bajo el principio de la causalidad. El proceso de individualización de la investigación histórica se contraponía al de generalización de la investigación científica. El libro de Stammler constituía un intento de aplicar esta distinción a la concepción materialista de la historia. Pero para Adler, su importancia consistía en que al plantear el problema del “monismo de la vida social” indicaba un plano de reflexión trascendental que se hubiera podido desarrollar en el marxismo mismo, con la condición de que se liberara de la relación entre estructura y superestructura en que se apoyaba la crítica “teleológica”.

“¿De qué manera el concepto de vida social del hombre se plantea como objeto específico de la consideración científica?”<sup>151</sup> A este nivel trascendental se definía la exigencia monista de Stammler y la articulación de su crítica a la concepción materialista de la historia a través de dos puntos fundamentales: 1] El rechazo de la posibilidad de considerar la economía “en abstracto” con lo que se perdía el convencimiento de que el estudio del comportamiento económico no era otra cosa que un modo de considerar la individualidad de la vida social;<sup>152</sup> 2] el rechazo de la aceptación de cualquier prioridad conceptual frente a la estructura económica relacionada con la superestructura política.<sup>153</sup> Estas dos observaciones eran acogidas plenamente por Adler que, no por casualidad, nunca utilizará estos dos términos en el curso de su larga producción filosófica.

Si el marxismo logra sustraerse a estas objeciones, tendrá también en la mano las cartas para rechazar el argumento de que el mundo de la historia es sólo un mundo de intenciones y fines, inaccesible a una explicación de tipo científico. Manteniendo firme el rechazo de la identificación precrítica del concepto de ciencia con el de ciencia de la naturaleza (que se encuentra operando de hecho en el modo en que la exposición corriente de la concepción materialista de la historia destruye la unidad de la vida social, estableciendo una relación de causa y efecto entre economía y

<sup>151</sup> R. Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, Eine Sozial philosophische Untersuchung, Leipzig, 1896, p. 63.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 158.

sociedad), el programa de Adler consiste en comparar la división entre la naturaleza y la historia demostrando que el marxismo es capaz de dar una definición del concepto de vida social que sirve de base para fundamentar un conocimiento de la historia no menos riguroso y universalmente válido que el que se puede alcanzar en el campo de la naturaleza. Se perfila así una reconsideración de los fundamentos lógicos y filosóficos de la concepción materialista de la historia, que en el mismo momento en que supera la contraposición entre naturaleza e historia, propia del neokantismo, procede también a superar la dicotomía entre estructura y superestructura.

Adler identifica el punto de apoyo en el concepto de *vergesellschaftete Menschheit* alrededor del cual giran todas las *Tesis sobre Feuerbach*. La relevancia filosófica del concepto de sociedad que aparece por primera vez en este texto de Marx consiste, para Adler, en indicar la solución de aporías que han acompañado toda la historia del pensamiento humano. La formulación que se encuentra más que en ninguna otra respuesta en sus escritos filosóficos, es la contenida en la tesis VIII: "Toda la vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que arrastran la teoría hacia el misticismo encuentran su solución en la praxis humana y en la comprensión de esta praxis." A partir de este momento, desaparecen las posiciones contrarias establecidas por los protagonistas del *Methodenstreit*. Considerar la relación de un hombre con otro hombre como mediatizada por la relación común con la naturaleza significa delinear un concepto de sociedad que precede lógicamente todas las distinciones siguientes entre la naturaleza y la historia, entre conocer y hacer, entre lo individual y lo general. Del mismo modo que ya no es posible hablar de una existencia meramente natural, genérica, del hombre que no esté mediatizada por las relaciones que se establecen en la actividad laboral, se le quita todo fundamento a la consideración del individuo humano abstracto y aislado.

Las *Tesis sobre Feuerbach* abren, pues, el camino a la fundamentación de una *Sozialwissenschaft* que se une con pleno derecho a la *Naturwissenschaft*, precisamente porque contiene la exposición de un nuevo concepto de naturaleza, el de naturaleza social del hombre (*Vergesellschaftung*), rigurosamente objetivo, totalmente independiente de cualquier consideración psicológica y evaluativa. Pero este concepto de socialidad, o de praxis, satisface plenamente la exigencia de Stammler de encontrar un fundamento trascendental para el monismo de la vida social. En efecto, las *Tesis sobre Feuerbach* contienen la primera representación de los ele-

mentos constitutivos de la vida social que se encuentran luego en el fondo de toda forma de vida social determinada históricamente. En ellas está contenido lo que Adler llamará posteriormente el "apriori social", o sea, la condición formal, siempre igual a sí misma, que hace posible la constitución de la multiplicidad y de la diversidad de la vida histórica. Cuando Marx afirma: "En la producción los hombres no actúan sólo sobre la naturaleza sino también unos sobre otros. Y producen sólo en cuanto colaboran en un determinado modo e intercambian entre sí las propias actividades, para producir establecen unos con otros vínculos y relaciones, y su acción sobre la naturaleza, la producción, sólo se realiza dentro del marco de estos vínculos y relaciones sociales", da, según Adler, una determinación sociológica que sirve de base a la teoría de la sociedad, y no una determinación meramente histórica. Pero precisamente por esto, ella sola es capaz de "encerrar todo el flujo del acontecer social en sus variedades de tiempo y lugar, en un principio único dentro del que aparecen como manifestaciones históricas del elemento formal siempre igual al acontecer social".<sup>154</sup>

Se necesitaría un estudio especial para seguir en toda la multiplicidad de sus especificaciones, la elaboración filosófica de Adler. Aquí será necesario limitarse a recordar que a través de este proyecto de interpretación trascendental de Marx, Adler era el primero que llegaba a poner en evidencia momentos esenciales de un patrimonio analítico, destinados a permanecer sepultados por mucho tiempo por el simplismo de la interpretación "ortodoxa": desde el papel central que adopta en toda la reflexión de Marx el análisis del fetichismo de la mercancía, hasta la identificación de la *Introducción de 1857* como texto en que Marx había hecho la exposición más completa de su metodología. En general, se puede decir que la profundización de la relación entre marxismo y filosofía, que en años recientes ha constituido la razón esencial del renovado éxito de autores como Lukács y Korsch, era intentada vivazmente por Adler en los primeros años del siglo, en el momento de mayor consolidación del marxismo de la II Internacional.

<sup>154</sup> M. Adler, "Sombart 'historische Sozialtheorie'", *Die Neue Zeit*, XXI (1902-1903), vol. 1, p. 553. Pero la temática está desarrollada particularmente en los capítulos XI, XIV y XV de *Causalität und Teleologie*, cit.,

## 8. EL SOCIALISMO Y LOS INTELLECTUALES

Los temas que han alimentado con tanta intensidad la reflexión teórica de Max Adler son los mismos que guiaron su estudio del problema de los intelectuales. Desde el punto de vista temático, se puede decir que el convencimiento del “monismo” de la vida social y el rechazo, dentro del marxismo, de una economía abstracta que debe determinar linealmente todas las demás formas de la vida histórico-social, son los mismos argumentos que sostienen la hipótesis del restablecimiento de la relación entre los intelectuales y el movimiento obrero. La contradicción que emana de la relación capital-trabajo deja indemne al trabajo intelectual. Cuando se sepa ir más allá del fetiche del salario —o sea, de la única forma en que el modo de producción capitalista considera la actividad humana— se constatará que la cuestión de los intelectuales no se podrá considerar tampoco como específica de un determinado estrato profesional, sino, como diría Adler en un ensayo de 1920, como “un aspecto de nuestra existencia social, o sea, de la sociedad capitalista”. Remontándose a los textos de Marx sobre el concepto de trabajo improductivo, contenidos en el primer libro de las *Teorías sobre la plusvalía*, Adler señala con eficacia que la deformación implícita en el capitalismo, por la cual sólo es productivo el trabajo que genera ganancia, comprende de una manera mucho más dramática cualquier forma de actividad cultural y científica. La negación de la creatividad implícita en todas las formas de trabajo humano mancomunaba la condición de estratos sociales que sólo podían considerarse separados y contrapuestos si uno se mantenía en la superficie de las cosas.<sup>155</sup> Pero no se trataba de desarrollos y precisiones de temas ya tratados por Adler en el ensayo de 1910, en el que había hablado de la “frustración” del trabajo intelectual en el mundo capitalista.

Partiendo de este nuevo nivel de reflexión, Adler trató de poner de manifiesto ante todo la fragilidad intrínseca de todas las formas de conciencia cultural que excluyeran de su propio horizonte el significado del movimiento obrero, o sea, del más grande fenómeno social de la vida contemporánea. Pero simultáneamente señaló todos los peligros de autorreducción implícitos en un enclausramiento corporativo del movimiento socialdemócrata, que le impidiera manifestar su naturaleza objetiva de *Kulturbewegung*. El restablecimiento se consideraba posible a partir del concepto de

<sup>155</sup> M. Adler, “Das Kulturproblem der geistigen Arbeit”, *Der Kampf*, año XIII (1920), núm. 5, p. 185.

política que reactualizara, dentro de la sociedad con avanzado grado de desarrollo capitalista, el significado original de la *politeia* griega, o sea, de una actividad capaz de enfrentarse a la totalidad de los problemas de la vida social y estatal.

En realidad, sólo el político marxista puede superar el empirismo llano que se deriva de la administración y de la defensa de intereses particulares por el hecho de que sus decisiones se fijan en relación con la "totalidad del conocimiento social". Su característica principal consiste principalmente en que "en primer lugar se considera un teórico cuya posición de principio frente a las tareas de la política es idéntica a la de la crítica teórica";<sup>156</sup> por esto, al defender intereses particulares de la clase obrera siempre puede darse cuenta de las tendencias globales del desarrollo de toda sociedad.

La reconsideración de la relación de los intelectuales con el socialismo a partir de su relación con la cultura forma, pues, parte integrante de un problema más amplio. Una vez más se trata de asegurarle al marxismo, en cuanto doctrina de la clase obrera, el dominio de los términos teóricos que garantizan su transición desde los *Sonderinteressen* hasta el *Gemeininteresse*. En la realización de esta transición, que como hemos visto, desde la época de la "Bernstein-Debatte" es el problema de fondo de todo el movimiento socialdemocrático, se vuelve a descubrir el papel político de la teoría y se deja a un lado necesariamente la visión puramente psicológica de la cuestión de los intelectuales. En este sentido, el escrito de 1910, contiene ya todos los elementos de la crítica "de izquierda" a los peligros de una involución corporativa del movimiento socialdemócrata alemán, sobre el que volverá Adler cada vez con mayor insistencia en el curso de la tormentosa y difícil experiencia de los años veinte, cuando con el derrumbe de los imperios centrales y la fundación de las repúblicas democráticas, la clase obrera alemana se encontrará, tanto en Alemania como en Austria, frente a tareas mucho más concretas y específicas de gobierno y de dirección política.

Pero este replanteamiento del encuentro entre el movimiento socialdemócrata y los depositarios de la cultura y de la ciencia contemporánea, en cuanto expresión concomitante de una única contradicción del modo de producción capitalista, tenía su origen más peculiar y específico en el tipo de respuesta teórica que Adler le había dado al revisionismo. Su preocupación esencial había sido la de demostrar que la ubicación histórica adoptada por el mar-

<sup>156</sup> M. Adler, *Marx als Denker*, Frankfurt del Meno, Makol, 1972. p. 105.

xismo, en cuanto doctrina de un movimiento de lucha, no estaba de ningún modo en contradicción con la objetividad científica de sus análisis: el mundo de la cultura no debía tener la posibilidad de desembarazarse de él como si se tratara de una doctrina partidista, incapaz de elevarse a la dignidad de las ciencias. En esta forma, se había delineado el conocimiento del papel decisivo de la elaboración de la teoría, que una vez más se oponía conscientemente a la visión típica de la Segunda Internacional sobre la determinación socialista espontánea de la clase obrera, según la cual, el marxismo había terminado por identificarse con los confines de la organización socialdemócrata. Es muy significativo de toda la orientación de los *Marx-Studien* sobre esta cuestión de principio, el hecho de que en el prefacio de *El capital financiero* de Hilferding, al referirse explícitamente al estudio adleriano anterior sobre el problema de la causalidad en las ciencias sociales, razone el tema de la política científica del marxismo en la siguiente forma:

“Según la concepción marxista, la teoría de una política científica, de una política capaz de describir los nexos causales, consiste en descubrir los factores que determinan la decisión de las clases. Del mismo modo que la teoría, la política del marxismo también está exenta de ‘juicios de valor’. Por lo tanto es errónea la concepción, difundida *intra et extra muros*, que identifica sin más el marxismo con el socialismo. Porque, considerado lógicamente, y visto únicamente como sistema científico, prescindiendo de su eficacia histórica, el marxismo es sólo una teoría de las leyes del devenir de la sociedad [...]. Sin embargo, reconocer la validez del marxismo (cosa que implica el reconocimiento de la necesidad del socialismo), no significa de ninguna manera formular evaluaciones y mucho menos señalar la línea de conducta práctica. Ya que una cosa es reconocer una necesidad y otra cosa, ponerse al servicio de esa necesidad. En realidad, es muy posible que uno, a pesar de estar convencido de la victoria final del socialismo, se ponga en contra del mismo. Por otra parte, el conocimiento que da el marxismo de las leyes que mueven a la sociedad, asegura siempre una posición ventajosa al que la posee; y entre los enemigos del marxismo, los enemigos más peligrosos son precisamente los que esperan el fruto de ese conocimiento.”<sup>157</sup>

Este rechazo de la identificación entre marxismo y socialismo (o sea, del movimiento que tiende a la realización del socialismo),

<sup>157</sup> R. Hilferding, *El capital financiero*, Madrid, Tecnos, 1963, p. 11. [Modificamos] pp. 5-6.

que estará destinado a suscitar el escándalo de Korsch,<sup>158</sup> consistía efectivamente en señalar, en oposición con toda la orientación dominante que la solidez teórica del marxismo se definía lógicamente con anterioridad e independencia a su encuentro con una fuerza histórica, el movimiento obrero, que precisamente en cuanto fuerza histórica, sólo podía expresar tendencialmente todo el nivel de generalidad de la teoría. El encuentro del marxismo con determinadas tendencias sociales y políticas, no puede tomarse como elemento de juicio de su validez lógica y teórica, intrínseca; su conversión en teoría de un movimiento pertenece a la historia de la lucha de clases y no es algo que pueda deducirse de la teoría en cuanto tal.

El carácter revolucionario de la ciencia marxista consiste una vez más en su capacidad de iluminar todas las razones que llevan a la superación del modo de producción capitalista. Pero esto no impide que el análisis marxista de la sociedad ofrezca elementos de conocimiento utilizables aún por parte del adversario. Éste es un modo distinto de plantear el mismo problema de la imposibilidad de separar la historia del marxismo de la historia de las formas contemporáneas de conciencia cultural, que se encuentran en una manera tan amplia, en la introducción y en las contribuciones existentes en el primer libro de los *Marx-Studien*. Es sabido, por lo demás, que esta posibilidad fue considerada y discutida explícitamente por el mismo Gramsci, que descubrió en la historia del marxismo un fenómeno de utilización y de crítica semejante al que se había presentado en la historia del maquiavelismo. Un aspecto esencial relacionado con el estudio de las relaciones entre el marxismo y la "cultura moderna" es "la enseñanza práctica de la ciencia política que la filosofía de la praxis ha dado a los mismos adversarios que por principio la combaten duramente".<sup>159</sup>

Por lo tanto, muy lejos de estar, según la óptica de Korsch, frente al cuerpo del delito de traición cometido por el marxismo de la II Internacional, existe en estas afirmaciones de Hilferding (que no obstante son comunes a todo planteamiento teórico del austromarxismo puesto a punto a través de la confrontación teórica con el neokantismo) una concepción de la relación entre teoría y movimiento que, aun cuando desde una perspectiva de análisis completamente distinta y con un lenguaje cultural que tiene ahora como principal punto de referencia la metodología de las ciencias sociales elaborada por Max Weber, parece orientarse hacia una

<sup>158</sup> K. Korsch, *Marxismo e filosofía*, cit., p. 58.

<sup>159</sup> A. Gramsci, *Il materialismo storico*, cit., p. 83.

crítica de la "ortodoxia" kautskiana en ciertos aspectos convergente con aquella implícita en el *¿Qué hacer?*

La reproblematicación leniniana de la relación teoría-movimiento emerge de un terreno eminentemente político. Su objetivo consiste en evitar toda interpretación economicista y restrictiva de las formas de la lucha política, descubriendo en el marxismo la posibilidad de ir más allá de la repetición de algunas afirmaciones genéricas sobre los efectos del desarrollo del capitalismo. En 1907, al discutir sobre la posibilidad objetiva de diversas líneas de evolución económica y política de la situación rusa, Lenin definió como un "envilecimiento del marxismo" la tendencia propia de Plejánov y de la derecha del partido a "buscar las respuestas a preguntas concretas en el simple desarrollo lógico de una verdad general sobre el carácter fundamental de nuestra revolución".<sup>160</sup> Pero precisamente de su elaboración teórica había nacido la evaluación del papel de los intelectuales dentro de una concepción específica de la naturaleza del partido que lo había contrapuesto a los mayores exponentes del POSDR. Cuando, en 1904, Plejánov atacó el "jacobinismo" de Lenin armado con la verdad de Sombart ("Es interesante que incluso el burgués Sombart va más allá que el socialdemócrata Lenin, cuando reconoce que el tipo de vida del obrero 'suscita necesariamente (*mit Notwendigkeit*) en él la aspiración al socialismo'")<sup>161</sup> rechazó más que la visión del papel de los intelectuales y del partido, todo el modo en que Lenin había encontrado en el uso y en la profundización del concepto de formación económico-social, el único nivel teórico en que se podía definir la política de la clase obrera.

Para Adler y para el austromarxismo, la irreductibilidad de la teoría a la mutabilidad del devenir histórico y a la apariencia inmediata de la lucha política, nace de la decisión de rehabilitar el marxismo frente a las objeciones que le habían presentado los principales exponentes del pensamiento filosófico y político europeo. La visión "ortodoxa" de la relación teoría-movimiento es propiamente lo que ha constituido el principal punto de apoyo de la afirmación de una total incompatibilidad del marxismo con los requisitos fundamentales de la ciencia. Las resoluciones del congreso de Dresde no sirvieron para exorcizar la pregunta de Bernstein sobre si era posible y de qué manera un socialismo científico. Más bien esta pregunta vuelve a aparecer repetidas veces con un ropaje distinto, en la reflexión filosófica y política de los más grandes

<sup>160</sup> V. I. Lenin, *Obras completas*, vol. 3, p. 9.

<sup>161</sup> V. I. Lenin, *¿Qué hacer?*, p. 401.



exponentes de la cultura europea, y la respuesta que recibe siempre es infaliblemente negativa. El ideal de un conocimiento rigurosamente científico adopta cada vez más el papel de una ideología de la separación de los intelectuales respecto al movimiento obrero y al desarrollo cada vez más impetuoso de las contradicciones de una sociedad que se encamina hacia un enorme conflicto mundial. Simultáneamente, la desconfianza de poder alcanzar, en el mundo de la historia, una certeza análoga a la conseguida en el mundo de la naturaleza tiene como contrapartida el desarrollo de orientaciones culturales cada vez más marcadamente egoístas e irracionales. Redefinir la relación entre teoría e historia, por un lado, y demostrar la no contradictoriedad del mundo de la ciencia con el mundo de las intenciones y de los fines, por el otro, significó para Adler rehabilitar el marxismo frente a las ideologías de la "separación".

La reflexión sobre los intelectuales en términos que giran preliminarmente en torno al planteamiento sociológico de Kautsky es, pues, la forma que media entre los que tal vez pueden considerarse como los dos puntos más elevados del marxismo teórico de la II Internacional. Sin embargo, la elaboración leniniana del marxismo como ciencia política del proletariado no sólo no se encontrará nunca sino que en cierta medida se contrapondrá tenazmente, a los intentos realizados en el corazón de la gran cultura vienesa de la primera década del siglo, para llevar el marxismo a una confrontación con la filosofía contemporánea que sea capaz de ir más allá de la contraposición ingenua entre materialismo e idealismo. La hegemonía que la SPD mantiene en el movimiento obrero internacional hasta la primera guerra mundial, en cierto modo, se puede medir con su capacidad de seguir siendo un punto imprescindible de referencia para los más diversos intentos de desarrollo del marxismo, que no obstante, se llevan a cabo y en cierta medida llegan a feliz término, en el periodo de la II Internacional. Si existe una posibilidad de hablar de kautskismo como de la forma por excelencia adoptada por el marxismo en esta fase de la historia del movimiento obrero, no debe encontrarse en una inexistente homogeneidad teórica sino en la capacidad de mantener aislados y sin contacto a los diversos procesos innovadores que se producen en las distintas provincias del imperio ideológico que Kautsky había construido y encarnado en *Die Neue Zeit*.

Esto significó, en particular para Adler, que su análisis de las tendencias dominantes entre los intelectuales europeos que siempre estuvo indisolublemente ligado con la típica visión kautskiana del

socialismo como realización de un *Endziel*, se viera privado de toda posible traducción política, cayendo desde el punto de vista de las indicaciones prácticas, en los límites de una mera y simple predicación. El lúcido conocimiento teórico de que alrededor del problema de los intelectuales se iban combinando cuestiones de importancia estratégica y de significado epocal para el destino del socialismo en Europa, se trastroca con el propósito típico de toda la tradición socialdemócrata de alcanzar una elevación cultural de las masas que debía ser al mismo tiempo una garantía de idealismo político revolucionario. Esta contradicción que acompañará a Adler en todo su recorrido teórico y político encontrará tal vez su expresión más trágica en el último escrito sobre el *Linksozialismus*, editado en el otoño de 1933, en vísperas de la última gran batalla librada por la clase obrera austriaca en las calles de Viena y hasta dentro de los patios del Karl Marx-Hof.<sup>162</sup>

<sup>162</sup> M. Adler, "Linksozialismus, Notwendige Betrachtungen über Reformismus und revolutionären Sozialismus", en Varios autores, *Austromarxismus*, cit., pp. 206 y ss.

Esta publicación de textos forma parte de una investigación sobre "Revisiónismo, imperialismo y cuestión colonial desde la II hasta la III Internacional", propuesta por Ernesto Ragionieri al Consejo Nacional de Investigaciones.

MAX ADLER

EL SOCIALISMO Y LOS INTELLECTUALES

-

## II. SOCIALISMO Y LOS INTELLECTUALES

La ciencia no debe ser un placer egoísta: los que tienen la fortuna de poder consagrarse a los estudios científicos deben ser los primeros en poner sus conocimientos al servicio de la humanidad.

KARL MARX\*

### PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

La presente obra está agotada desde hace varios años. El poderoso auge que vivió el movimiento revolucionario socialista después de la guerra y que también arrastrara a los trabajadores intelectuales parece razón suficiente para presentar una nueva edición de ella.

Si bien la reimpresión se hace sin modificaciones importantes, algunas partes del libro necesitarían una complementación debido al desarrollo que se ha producido en el periodo transcurrido entre ambas ediciones. La falta de tiempo y las ansias de los trabajadores intelectuales —que se suman masivamente a las filas del socialismo y requieren una rápida reedición de este escrito, que trata precisamente acerca de la relación de éstos con el socialismo— me impidieron cumplir con esta exigencia. Permítaseme señalar con algunas observaciones escuetas cómo la guerra ha puesto de relieve la idea central de esta obra: que la superación de la forma capitalista de la economía es la *conditio sine qua non* de un desarrollo seguro de la cultura y, por lo tanto, de la no obstaculizada evolución de las condiciones de existencia del trabajo intelectual.

La guerra, antes que nada, nos ha revelado de manera horrorizante que todos los ideales sociales debieron convertirse necesariamente en su contrario porque pretendían fingir una solidaridad

\* Afirmación de Marx reproducida textualmente por Paul Lafargue en sus *Recuerdos personales*, publicados por primera vez en alemán en *Die Neue Zeit*, ix (1890-1891), vol. 1, y ahora en Varios autores, *Karl Marx como hombre pensador y revolucionario*, Barcelona, Crítica, 1976, p. 110. El ensayo (*Der Sozialismus und die Intellektuellen*, Viena, 1910) fue dedicado por Adler, en febrero de 1910, a la “Libre asociación de estudiantes socialistas de Viena con motivo del decimoquinto aniversario de su fundación”.

con el pueblo y con el conjunto de la sociedad imposible de hecho en un mundo de contradicciones de clase. Las palabras altisonantes pero vanas del “bien común”, “del interés de la patria”, “de la solidaridad del conjunto”, “de la libertad de los pueblos”—todas ellas fueron utilizadas como medio para fundamentar una legitimación ética y para evocar un heroísmo moral cuando en realidad sólo existían los intereses de dominación y de poder de pequeñas castas imperialistas. De esta forma fue posible transformar precisamente a los intelectuales en mensajeros del genocidio, lo cual significa que el capitalismo ha logrado enredar el trabajo intelectual en una dependencia material, y, más aún, lo ha conducido a un presidio y a la ruina intelectual. De esa manera, bajo las banderas del capitalismo el trabajo intelectual se vio obligado a jugar como un instrumento directo de autodestrucción de la cultura.<sup>1</sup>

Pero la guerra ha evidenciado también que la sociedad capitalista es absolutamente incapaz de asegurar su propia civilización, ya que en una inevitable línea ascendente, y debido precisamente a sus condiciones específicas de desarrollo económico, seguirá evolucionando hasta devenir imperialista para desembocar en esa convulsión terrible que es la guerra mundial. Toda la riqueza material de esta guerra se ha derrumbado estrepitosamente y su patrimonio ideal ha quedado desenmascarado como apariencia engañosa. Mientras este sistema permanezca intocado, el principio vital del capitalismo —la expansión del capital sin tregua ni reposo— seguirá generando una y otra vez conflictos bélicos entre las naciones, verdad que no se ve alterada ni siquiera por la experiencia de esta guerra. Este principio vital seguirá cavando la tumba para el conjunto de intereses intelectuales y éticos, hecho que la ideología capitalista siempre sabe envolver y encubrir hábilmente con nuevos disfraces. ¿No han soñado acaso los imperialistas de todos los países —incluso los que están involucrados en esta guerra— con la próxima guerra mundial, con una “embestida” aun más enorme de la raza blanca contra la raza amarilla? Éstas son las razones por las que la cultura no tiene ni puede tener la seguridad de una existencia y una evolución pacífica dentro del sistema capitalista, y no la tendrá hasta que este sistema sea completamente erradicado a pesar del magnífico desarrollo de las condiciones técnicas e intelectuales.

<sup>1</sup> Véase mi folleto sobre la guerra *Bildung und Krieg* [Educación y guerra], Viena, 1918, Librería del Pueblo y de mi libro *Klassenkampf gegen Völkerkampf* [Guerra de clases versus guerra entre los pueblos] (Leipzig, 1918) el capítulo: “Demokratie und Sittlichkeit” [Democracia y moral].

El carácter anticultural del capitalismo queda al descubierto más que nunca en el “tratado de paz” que presuntamente pone fin a la guerra mundial, pues como la poderosa revolución socialista hasta ahora sólo ha emprendido su misión de venganza en Rusia y en los países de las potencias medias mientras el imperialismo persiste sin mayores quebrantos en los países de la *Entente*, es evidente la total imposibilidad de lograr una paz que cumpla con las reivindicaciones de libertad y justicia coincidentes con los principios de autodeterminación de los pueblos y con el ideal de la Sociedad de las Naciones.

Sólo una paz forzada podrá satisfacer la sed de venganza y la rapacidad de las burguesías triunfantes de los países occidentales, lo cual creará una situación tal entre los pueblos que incitará a nuevos conflictos sangrientos. Sólo la esperanza de que algún día la revolución socialista también estallará en Occidente permite visualizar el cambio que inaugurará para la humanidad sufrida e indignada el camino hacia la liberación del yugo imperialista, ofreciéndole a la vez un reordenamiento de su vida que garantizará por fin la continuidad y la creciente seguridad de su progreso cultural y moral. Sólo entonces los intelectuales se hallarán ante la posibilidad de desplegar plenamente sus condiciones específicas de vida mientras que el conjunto de la sociedad podrá alcanzar un nivel y una calidad de vida que posibilitarán la transformación creciente de los intereses intelectuales en intereses vitales.

Viena, 1 de enero de 1919.

#### PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

La relación del trabajador intelectual con el socialismo fue objeto de repetidas discusiones en el interior del partido. El hecho de que la presente exposición retome esta cuestión se debe a que, en opinión del autor, no se ha tratado con la claridad necesaria aquel aspecto, que cobra fundamental importancia, referido a la relación que existe entre el socialismo y quienes ejercen la profesión intelectual: *la relación cultural*. Es ella en última instancia, y no sólo la creciente proletarización de los trabajadores intelectuales —hecho innegable—, la fuerza impulsora, capaz de derrumbar las barreras que impiden una comprensión cabal del movimiento obrero y su real significado cultural. Una vez lograda esta comprensión, nace como producto ineludible la convicción acerca de

la existencia de una meta final común; precisamente el reconocimiento de esta meta es el objetivo de la siguiente exposición: el interés de clase de los intelectuales —si es lícito aplicar el término económico de clase a este grupo que prácticamente se ubica en el intersticio entre las clases— este interés de clase no es *a fin de cuentas* ni un interés burgués ni proletario, sino un interés de carácter cultural. A mi entender, los intelectuales no se restringen al reducido grupo de literatos y académicos que en general se designa con este término; por el contrario, intelectuales son todos aquellos trabajadores que para poder ejercer su profesión han tenido que adquirir una formación escolar superior a la que se obtiene en las escuelas de enseñanza básica y media —como la escuela primaria y secundaria—; que por lo tanto, han tenido mayores posibilidades de acercarse más a los intereses intelectuales, por muy insuficiente que sean su desarrollo y su estímulo en la realidad. De este modo, el término “intelectuales” reemplaza al término “trabajadores intelectuales” que solía usarse anteriormente en contraposición con el de “trabajadores manuales”.

Otro término empleado con mucha frecuencia es el de “proletariado intelectual” que sustituyo por “intelectuales” intencionada y conscientemente. Creo que, a diferencia de la primera denominación que pretende señalar la contraposición con el trabajador manual —cosa discutida y no del todo clara—, con menos riesgo de ser mal entendido el término “intelectuales” expresa que es más fácil abarcar el horizonte intelectual desde el punto de vista de las condiciones del trabajo intelectual, por muy cercana y frecuente que sea la tendencia a perderse en el laberinto de la presión del trabajo profesional y los problemas de la existencia. A diferencia de la segunda denominación mencionada, utilizo el término general “intelectuales” para destacar que la proletarización progresiva no tiene el mismo significado para el trabajador intelectual que para el proletariado industrial, si bien las condiciones de vida proletarias del primero constituyen un poderoso medio social para acercarlo al socialismo. No es correcta la afirmación según la cual sólo las condiciones de vida proletarias determinan la posibilidad para el socialismo de ganar influencia en los círculos intelectuales. Todo lo contrario, el objetivo de este libro es precisamente comprobar que convocar al proletariado intelectual desde el punto de vista de sus intereses económicos tiene una connotación propagandística muy dudosa; lo que queremos decir es que este intento de apuntar a los intereses económicos que —presuntamente— deberían conducir a los trabajadores intelectuales tanto como a los trabajadores industriales al campo del socialismo ma-

nifiesta una falta de comprensión (también vigente en el caso de las reivindicaciones económicas de los asalariados) del hecho de que el socialismo lucha por mucho más que por el mejoramiento meramente material de su situación. No niego de ninguna manera que día a día el término "proletariado intelectual" cobra mayor significado real; en las páginas siguientes me refiero a esta proletarización de los trabajadores intelectuales. No obstante, pienso que el intento de atraerlos a las filas del socialismo levantando únicamente la bandera de sus intereses económicos tiene un significado ideológico muy diferente que en el caso de los trabajadores industriales, el que hace que su disposición de lucha no se proyecte precisamente hasta las metas finales del socialismo. Por otro lado, en el momento de emprender la lucha por mejores condiciones de vida el obrero realiza un acto cultural pues sólo será capaz de dar esta lucha con éxito si logra superar su dispersión y aislamiento físico y psíquico estableciendo conscientemente la unidad de clase, paso íntimamente ligado a su despertar intelectual, como demostraremos más adelante. Frente a ello, el anhelo de los intelectuales de tener condiciones de vida adecuadas no implica por sí mismo —cualquiera que sea su manifestación— una elevación de su nivel cultural, ya que para ellos es habitual realizar actividades intelectuales.

Ahora bien, porque el problema del sueldo, el problema del pan se ha convertido en una preocupación cada vez más actual también para los intelectuales, conviene, o más aun urge, explicar *con las herramientas del socialismo científico* que el socialismo ofrece soluciones más allá del mero problema del pan. Aclarar este punto supone ampliar el radio de las *convicciones* socialistas. Limitarlo a este problema fomenta el peligro de sustituir la comprensión acabada del socialismo moderno y la íntima ligazón con él por una suerte de modelo de representación de intereses casi al estilo gremial, corporativista, y precisamente tal política no puede —en eso coincido totalmente con Adolf Braun— satisfacer a la socialdemocracia, menos aun que cualquier otra política burguesa.<sup>2</sup> Un enfoque que pretenda subordinar la meta última a un movimiento extrañamente separado del objetivo final constituye, incluso para el proletariado industrial, una suerte de grillos de hierro que impiden cualquier avance intelectual; constituye la muerte segura de todas las ideas revolucionarias que nacen —desde un punto de vista psicológico— a raíz del hecho de que el alma se niega

<sup>2</sup> Braun, "Die Intellektuellen und die Politik" [Los intelectuales y la política] en *Die Neue Zeit*, xxvii (1907-1908), vol. 2, p. 852.



a seguir soportando aquel mundo que aún mantiene oprimido al cuerpo. Algo más grave se deduce de este enfoque cuando se aplica a los intelectuales: significaría la imposibilidad de que empezara a brotar entre ellos el espíritu socialista, aquel despertar del espíritu socialista que presupone un rompimiento intelectual radical con el viejo mundo y que sólo sobrevendrá sobre la base del reconocimiento de la necesidad histórica del socialismo, de la cual se deriva la posibilidad de visualizar la meta final. Esto es válido sobre todo para esta capa tan vinculada por lazos tradicionales y económicos con el mundo burgués. Desde este punto de vista no me parece correcto lo que afirma Adolf Braun en el artículo anteriormente mencionado: que “no hay razones generales que puedan explicar el aflujo de los intelectuales a las filas de la socialdemocracia”. Por el contrario, existen suficientes razones —provenientes de otros ámbitos y no sólo del área económica y todas ellas pueden influir en el conjunto de los intelectuales, todas ellas (más allá de sus condiciones proletarias de vida) son motivos para sumarse al movimiento obrero socialista, siempre y cuando se les haga ver la esencia de este movimiento y su propia posición social. Ésta es la tarea, el objetivo de las hojas siguientes.

Responder a esta argumentación con el reproche del utopismo o acusarla de contraria al concepto materialista de la historia sería malentenderla por completo, pues de ninguna manera se trata de convocar al raciocinio y al sentido de justicia de personas cultas, como lo hace el optimismo utopista, sino de difundir la comprensión teórica de un proceso histórico y de las leyes que rigen la vida social; es decir, difundir esta comprensión teórica en el seno de un grupo social determinado cuyos intereses reales no se contradicen con las consecuencias políticas y sociales de tal comprensión. En este caso el interés teórico ocupa un puesto de igual importancia que los intereses económicos porque la posibilidad de desplegar sin ningún estorbo ni límite los intereses intelectuales es parte integral de las *condiciones de vida* de los intelectuales, como lo demostraremos en este libro. El hecho de que sea necesario buscar las razones del aflujo de los intelectuales al campo del socialismo fundamentalmente en áreas extraeconómicas tiene su explicación en las específicas condiciones ideológicas de existencia del trabajo intelectual tanto como en el acervo cultural del socialismo mismo. No otra cosa que aquella fenomenal dialéctica del mecanismo histórico que ha asignado al proletariado, es decir a la capa más baja de la sociedad, el papel de pionero del progreso social es la que obliga simultáneamente a los trabajadores intelectuales, que se encuentran en la cúspide de la cultura burguesa, a

integrarse a la lucha emancipatoria del proletariado —previo conocimiento de las condiciones de su propia *evolución social*— para no quedarse a la zaga del progreso cultural. También aquí obra una férrea necesidad histórica que emerge paulatinamente de la ceguera para transformarse en verdad evidente, lo que Karl Marx escribió ya en su *Manifiesto comunista*, señal que anunciaba un tiempo nuevo:

“Y así como antes una parte de la nobleza se pasó a la burguesía, en nuestros días un sector de la burguesía se pasa al proletariado, particularmente ese sector de los ideólogos burgueses que se han elevado hasta la *comprensión teórica del conjunto del movimiento histórico*.”<sup>3</sup>

#### LA IDEA DE LA CULTURA NACIONAL

Hace unos diez años el mundo cultural alemán celebró un aniversario que debería representar mucho fundamentalmente para nosotros los académicos, estudiantes y profesionales, y cuyo recuerdo ha despertado nuevamente nuestro interés durante esta guerra que acaba de terminar: es el centenario de los discursos de Fichte a la nación alemana. Después de cien años aún resuenan en nuestra mente aquellas palabras imponentes que nos alentaban, aquellas advertencias amargas que nos exigían introspección y recogimiento, aquellos impulsos apasionados y vehementes a corregirnos con los cuales un hombre deseaba llevar hasta las alturas de su mundo de pensamiento a todo un pueblo que en ese momento sufría en el mundo de la realidad la peor de las humillaciones.

Pero ¿con qué medios se podría realizar una empresa de tal magnitud?

¿Acaso no hacían falta fuerzas mágicas, las únicas capaces de llevarla a cabo?

Porque todas las demás fuerzas presentes en el estado y en la sociedad sólo habían producido aquella situación en la que los alemanes precisamente se veían involucrados: la gran ruina externa e

<sup>3</sup> [El *Manifiesto comunista*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, Moscú, ed. Progreso, 1976, t. I, p. 120. Subrayado por M. A.] Para prevenir fastidiosas confusiones es oportuno señalar que en este contexto la palabra “ideólogo” aún no posee la connotación despreciativa que actualmente se le atribuye para denominar a aquellos que todavía no han alcanzado la comprensión teórica de los movimientos históricos. En el texto de Marx tiene más o menos el mismo significado que nuestro término “intelectuales”.

interna de Jena. Fichte quería convocar a aquellas fuerzas mágicas que presentes en el alma de cada uno de los hombres, pero depositadas allí, perdidas y sin que éste las percibiera, forman un rescoldo miserable debajo de la ceniza sofocante del aturdimiento y de la desidia de las costumbres mecánicas del pensamiento. Pensaba provocar en el alma de los hombres una tempestad avivando y sacudiendo este rescoldo, dispersando el polvo de prejuicios antiquísimos, de opiniones aceptadas pasivamente y de sentimientos embrutecidos, vueltos apatía; atizando impetuosamente la llama del pensamiento autónomo y del raciocinio seguro de sí mismo, cuyo calor penetrara todos los sentimientos del hombre, cuya luminosidad ampliara su horizonte, cuyo ardor llameante atizase su espíritu de acción y su capacidad de decisión. “¿En qué se basa la grandeza humana?”, grita Fichte a sus alumnos que, en medio del fragor de la guerra napoleónica que estrema al mundo, acuden a ese pequeño auditorio de la universidad de Berlín que les debe haber abierto la puerta a un mundo diferente, al mundo espiritual.

“¿En qué se basa la grandeza humana sino en la autonomía y originalidad de la persona y en que no sea una obra artificial de su época, sino una planta surgida del mundo espiritual eterno y primario, tal como es, que haya concebido una opinión nueva y peculiar de la totalidad del mundo, que tenga la firme voluntad y la fuerza férrea de introducir esta nueva opinión en la realidad?”<sup>4</sup>

Por lo tanto, para alcanzar aquellas alturas a las que quería elevar Fichte a su pueblo, la primera tarea es la de “*formarnos carácter y acreditarlo de momento formándonos por meditación propia una opinión firme de nuestra verdadera situación por cuenta propia y del medio seguro para mejorarla*”.<sup>5</sup> Profundamente preocupado por la suerte de su nación, el pensador visualiza un solo instrumento que reúne las características requeridas: una transformación total y verdaderamente revolucionaria de la educación y, fundamentalmente, de la educación del pueblo. “Propongo un cambio total del sistema de educación imperante hasta ahora”, dice Fichte ya en el primero de sus *Discursos*, “como único medio de conservar la nación alemana en existencia”.<sup>6</sup> Empero, aquí no se trata de un simple proyecto de reforma pedagógica, ni siquiera en el espíritu de un Rousseau o de un Pestalozzi, sino de algo mucho más radical y verdaderamente revolucionario: que esta re-

<sup>4</sup> J. G. Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, Reclam, pp. 187-188 [en esp., *Discursos a la nación alemana*, Madrid, Taurus, 1968, p. 216].

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 190 [p. 218].

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 13 [p. 43].

forma del sistema educacional no sólo sea una renovación del pueblo mismo impulsada por su juventud, sino, simultáneamente, una reorganización completa de toda la estructura estatal, de la cual la nueva educación sólo es el primer eslabón, que implica inevitablemente la ulterior transformación de la forma actual del estado.

En esto reside la grandiosidad y la perenne validez del nuevo programa educativo de Fichte —en virtud del cual éste ha cobrado una gran trascendencia para el proletariado alemán, quien lo nombra con orgullo, según las palabras de Engels, como uno de sus principales precursores intelectuales—: en haber reivindicado una educación popular que realmente merezca este nombre, es decir una educación que elimine la soberbia diferenciación entre una clase culta y otra constreñida al trabajo para poder subsistir; una educación que ya no considera a la cultura como una suerte de privilegio de algún grupo en el interior de la nación sino que, por el contrario, califica esta situación como absurda y paradójica, como una autolimitación nociva, dado que la verdadera educación popular no puede existir ni desarrollarse si no es como una educación del pueblo en todos sus componentes.

“Además —exclama Fichte— esta formación así restringida se aplicó solamente a una minoría muy reducida de las clases llamadas ‘cultas’ [...] la gran mayoría, sin embargo, sobre la cual descansa el ser común, el pueblo, fue descuidada del arte de la educación casi por completo y dejada a la ventura ciega. Con esta nueva educación queremos formar a los alemanes para *una totalidad* que en todas sus partes individuales sea impulsada y animada por la misma causa única [...] no nos queda otro remedio que llevar la nueva formación a todo lo que es germánico sin excepción, de forma que se convierta *no en formación de una clase especial*, sino en formación de la nación a secas y sin excepción de ninguna parte de ella. Y que en dicha nación, en la formación de la complacencia íntima en la justicia, se supriman y desaparezcan totalmente todas las diferencias de clase que en otras partes del desarrollo aún puedan existir y de esta forma se produzca entre nosotros no educación del pueblo, sino educación nacional típica alemana.”<sup>7</sup>

La educación no debe ser entonces concebida como la tutela educativa de los cultos sobre el pueblo, sino como un bien común; no como elemento de división, sino como factor de integración que aglutina a todas las clases del pueblo alemán en una comunidad espiritual, *en una nación*. Ésta era la gran fuerza, la única

<sup>7</sup> Fichte, *op. cit.*, p. 15 [pp. 45-46].

en la cual Fichte depositara su esperanza de que pudiera iniciarse una nueva era para el pueblo alemán; ésta era la *idea nacional* con la que anhelaba, y de hecho logró, enardecer a la juventud en aquellos tiempos plenos de ilusiones de la época de las guerras de liberación.<sup>8</sup>

Hoy, volviendo con el pensamiento a aquella época, podemos dudar seriamente de si muchos de aquellos jóvenes arrastrados por el ardiente entusiasmo de Fichte fueron realmente capaces de comprender toda la profundidad de su pensamiento. Por un lado, los jóvenes que por primera vez tomaban contacto con el pensamiento de su profesor tenían no pocas dificultades para comprender inmediatamente todas las implicaciones del nuevo concepto de educación tal como lo visualizaba Fichte, quien ya un año antes (1800), en su escrito acerca del estado mercantil cerrado, había demostrado cómo su programa de educación del pueblo estaba condicionado, o sea que dependía en lo político y lo social de una radical transformación del orden social vigente. Por otro lado, sólo la clarividencia de Fichte explica que éste tuviera una visión del presente mucho más precisa, clara y nítida que la de aquella juventud que lo aclamaba entusiasta, e incluso más clara que muchos de sus contemporáneos. Es probable que éstos hayan entendido su idea del renacimiento nacional sólo desde el punto de vista de la coyuntura política, como una apelación a la resistencia contra la ocupación napoleónica; mas no podían percibir el profundo nexo existente entre este discurso y aquel primer proyecto de trazar los fundamentos de una nueva organización de la sociedad alemana, de un estado social para cuya realización los *Discursos a la nación alemana* se proponían ofrecer la preparación espiritual. Muchas veces no habrán comprendido que más que liberarse del yugo de la dominación de un pueblo extranjero, se trataba de *liberar al propio pueblo de la dominación de la incultura*, que con la miseria y la ignorancia se estaba desnacionalizando a la mayor parte del pueblo alemán, arrancándolo del contexto vital de sus intereses y actividades culturales. Si este *sentido social* de los *Discursos a la nación alemana*, de los que aún suele abusarse en las formas caricaturescas de la fraseología nacional-chovinista, ni siquiera hoy es captado por muchos hombres cultos,<sup>9</sup> ¿cómo hubiera podido ser comprendido en aquellos tiempos?

<sup>8</sup> Véase Max Adler, "Fichtes Idee der Nationalerziehung" [La idea de Fichte sobre la educación nacional], en *Der Kampf*, año 1914, pp. 205 y ss.

<sup>9</sup> Incluso hoy se puede leer en la obra *Grundriss der Geschichte der Philosophie* [Reseña de la historia de la filosofía] de Überweg-Heinz con relación a las proposiciones de una reforma social y educacional que son parte esen-

Entonces no se perfilaba aún con claridad un hecho que se impuso en toda su trascendencia social a la visión profética de Fichte: la marginación de la gran masa del pueblo de toda forma de instrucción y de cultura, hecho que en Alemania no había entrado aún en la escena de la realidad histórica como un fenómeno de clase. La necesidad económica de la separación entre propietarios y no propietarios —que marca a la vez la división entre los que tienen acceso a la cultura y los que no lo tienen— aún se hallaba encubierta tras la tradicional y difusa contradicción entre pobres y ricos, formando un cuadro en el que la pobreza con su secuela de ignorancia y de incultura aparecía simplemente como imperfección social deplorable, como una anomalía que, si bien es demasiado frecuente, tiene su causa por otro lado en una falta de res-

cial del conjunto del pensamiento fichteano y que anticipan los resultados de la actual crítica social teórica: “No es por sus proposiciones particulares, en general exageradas y fantasiosas, sino por el principio ético sostenido en su discurso que Fichte ha contribuido de manera considerable a la elevación moral de la nación alemana y ha incitado especialmente a la juventud a la lucha desinteresada por la independencia nacional.” (*Neuzeit*, t. 2, p. 16, 8a. ed.)

Citemos una vez más al propio Fichte como testigo para demostrar el abismo existente entre el principio ético y la elevación moral de la nación alemana que él propiciaba, por un lado, y lo que el vulgar patriotismo del mundo burgués y la ideología de los chovinistas alemanes atribuyen a la destacada figura de Fichte, por el otro. Estos últimos utilizan su nombre como un oropel sin hacer desde hace tiempo el esfuerzo de leer sus escritos. En sus *Discursos a la nación alemana*, tan exaltados y glorificados por todos los representantes oficiales del espíritu patriótico alemán, Fichte señala como la real esencia del amor a la patria, del amor hacia el pueblo alemán la *permanente disposición espiritual a la revolución*. El amor a la patria, dice, debería regir al estado de tal forma “en el sentido de fijarle un fin superior al del habitual de conservación de la paz interna, de la propiedad, de la libertad personal, de la vida y del bienestar de todos [...]. En la conservación de la constitución tradicional, de las leyes, del bienestar civil, *no hay ninguna vida verdadera* y ninguna decisión primaria. [...]. Éstas han sido creadas por circunstancias y situaciones, así como por legisladores quizá fallecidos tiempo ha; las épocas siguientes siguen fieles por el camino emprendido y, en realidad, no viven una vida pública propia, sino que reiteran una pretérita. En tales tiempos no se necesita un verdadero gobierno. Pero cuando este curso regular peligra y se trata de decidir casos nuevos, no habidos antes, se necesita una nueva vida que viva por sí misma. ¿Qué espíritu podría tomar el timón en tales casos [...]? No es el espíritu del amor cívico pacífico de la constitución y de las leyes, sino la llama ardiente del amor patrio superior que abarca a la nación en cuanto envoltura de lo eterno, por lo cual se sacrifica el noble con alegría y el innoble, que sólo está ahí por amor al primero, debe sacrificarse. No es aquel amor cívico de la constitución: ésta no es capaz de ello, si permanece en razón.” (*Op. cit.*, pp. 120-121 [pp. 149-150].)

pensabilidad del individuo; en todo caso, una anomalía que no se identifica aún como fenómeno inherente a la sociedad burguesa y, por lo tanto, como fenómeno necesario. De este modo, aquellos afortunados estudiantes, aquella burguesía culta de la que provenían, pudo sentirse todavía como representante del conjunto del pueblo por no estar en condiciones de entender las advertencias de Fichte de otra manera que como una mera invitación a un mayor refinamiento del propio espíritu.

La grandeza de Fichte también resalta en el terreno del conocimiento de la sociedad porque divisó y reconoció el naciente antagonismo de clase entre burguesía y proletariado aunque no lo vio como contradicción económica, generada por las leyes que rigen las condiciones de producción del orden económico capitalista, sino como contradicción cultural y social. Pero incluso presentía el desarrollo de forma contrapuesta a la *conciencia de clase* en virtud de la cual las masas populares, marginadas ahora de todo tipo de educación, habrían tomado en su manos su propia causa de emancipación de la burguesía. Un pasaje memorable de advertencia a todos los intelectuales, es aquel en que Fichte dirige a sus contemporáneos las siguientes palabras, cargadas de fatalidad y trascendencia:

“En el curso de estos discursos veremos que todos los progresos ulteriores de la humanidad en la nación alemana hasta el presente, partieron del pueblo y que precisamente a éste fueron llevados primeramente los grandes asuntos nacionales, de los que se preocupó y fomentó. E igualmente que aquí ocurre por primera vez que la evolución originaria de la nación se brinda a las clases cultas, y que si aceptaran esta propuesta, sería ésta la primera vez que lo hacen. Veremos que *esta clase no puede calcular el tiempo de que podrá disponer para colocarse al frente de este asunto, ya que éste está ya casi preparado y maduro para su exposición al pueblo*, así como para ser ejercitado en sus propios miembros y éste, el pueblo, después de poco tiempo, *podrá ayudarse a sí mismo sin nuestra contribución*, de lo cual resultará solamente para nosotros que los ahora cultos y sus epígonos devendrán pueblo, pero que del pueblo actual se levantará otra clase más culta.”<sup>10</sup>

Por esta capacidad de previsión y por los principios que las animaban, los *Discursos a la nación alemana* constituyen una súplica incesante dirigida a los hombres de cultura, pensadores y eruditos, a los escritores y artistas y a todos aquellos que realizan cualquier tipo de trabajo intelectual, pero sobre todo para aquellos jóvenes

<sup>10</sup> Fichte, *op. cit.*, p. 17 [p. 147].

destinados a este tipo de actividad, los estudiantes, una súplica que los llama a poner el mínimo empeño para tender un puente sobre el abismo que los separa de la ignorancia e incultura de la gran masa del pueblo, atada a una vida de lucha por la subsistencia. Entonces no existía aún el concepto de proletariado, y los trabajadores, junto a los artesanos, comerciantes y campesinos, figuraban en la categoría general de pueblo, o se contraponía la categoría de los hombres impregnados de la actividad material a aquella de los hombres de cultura, pues la incipiente contradicción de clase se manifiesta, por lo menos para el proletariado, más que nada en la decadencia de los contenidos espirituales de la vida y en la atrofia de todos aquellos intereses superiores que van más allá de la necesidad vital inmediata. No obstante, este hecho es ya reconocido como un fenómeno social, no atribuible a adversidades u omisiones o incluso a culpas meramente individuales, sino, tal como fue diagnosticado por Fichte, como un síntoma patológico de la nación misma, minada tanto en su existencia social como en los fundamentos del estado. De aquí surge la imperiosa necesidad de no seguir ignorándola, sino de abolirla mediante el trabajo planificado socialmente. Para colmar este abismo fatal entre los hombres cultos y el pueblo —exhorta Fichte al final de sus discursos— es preciso un esfuerzo continuo de ambas partes.

“Aquí os encontraréis ambos. En lugar de miraros con ojos envidiosos por encima del abismo y denigraros, que cuide cada uno por su parte de llenarlo y así allanar el camino hacia la unión. Daos cuenta, por fin, que ambos os sois necesarios forzosamente, como se necesitan la cabeza y el brazo.”<sup>11</sup>

No nos hemos desviado del tema que nos habíamos propuesto afrontar —porque hoy no queríamos hablar de Fichte, sino del significado que el socialismo adquiere para los intelectuales— aun cuando hemos evocado a aquel gran espíritu y cuando hemos permitido que sus palabras imponentes nos atormenten, pues este hombre que habló de tal forma a los cultos de su época, que les exigía tanto, que pensaba que su misión era la de crear una verdadera cultura popular, que, finalmente, creó la idea de la nación alemana en la forma más brillante en que ésta puede iluminar a un pueblo —es decir, como comunidad de ideas en cuanto a la comprensión mutua, el trabajo y la alegría de todos sus miembros, desde el grado más bajo hasta el supremo— a este hombre le corresponde el honor y la gloria histórica de haber sido a la vez el primer socialista alemán.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Fichte, *op. cit.*, p. 222 [p. 250].

<sup>12</sup> Sólo la testarudez de desdefiar este punto decisivo para la comprensión



Fichte es el primer pensador alemán que no se ha limitado, en apelaciones ocasionales a la filantropía y el amor al prójimo, a pronunciar palabras de condena contra la injusticia social de su tiempo, como ya habían hecho muchos otros, contemporáneos o anteriores a él. Todo lo contrario: absteniéndose intencionadamente de cualquier patetismo, destacó años antes de la publicación de los *Discursos*, en el escrito mencionado acerca del estado mercantil cerrado, la necesidad de un nuevo y radical reordenamiento de las instituciones existentes dentro del estado y la sociedad. Los fundamentos de esta reorganización son indicados —con perspicacia crítica y demostración sistemática— en la eliminación rigurosa de la anarquía del sistema económico vigente mediante la abolición de la propiedad privada de la tierra y una reglamentación completa de la producción y del comercio por parte del estado —reivindicaciones que Fichte levanta con gran claridad y rigor lógico. Sólo así el estado puede devenir realmente el estado de todos, porque

“hasta ahora la tarea del estado ha sido concebida sólo en parte y unilateralmente como la institución destinada a conservar, por medio de las leyes, a los ciudadanos en la posesión con la que cada uno se encuentra. Se ha dejado de lado la obligación más importante del estado que es la de asignar a cada uno la propiedad que le corresponde. Pero no es posible cumplir este deber más que cuando se ha eliminado la anarquía comercial al igual que, gradualmente, la anarquía política [...]”<sup>13</sup>

Y sus postulados para una nueva educación popular tal como los plantea en los *Discursos*: separación de los niños de la familia, educación pública de la juventud, reglamentación de la carrera y elección de la rama profesional, obligación de trabajar para todos, se derivan del ideal de la educación nacional alemana y no son más que complementos de aquel primer proyecto de una sociedad ordenada que aún encontramos como reivindicaciones vigentes y actuales del socialismo moderno. El gran genio de un Fichte —al que nadie se atreverá a reprochar el menosprecio por los derechos de la persona o el pasar por alto las particularidades de la indivi-

de los escritos políticos de Fichte ha hecho posible transformarlo en un “patriota alemán” en el sentido de la tradición burguesa, e incluso en un colaborador de la política guerrerrista de la Alemania chovinista (y con pretensiones de gran potencia). Para determinar si Fichte y sus escritos se prestan para ello, véase el capítulo “Fichte über den wahrhasten Krieg” [Fichte, acerca de la guerra verdadera], de mi libro *Klassenkampf gegen Völkerkampf*, que acaba de aparecer (Leipzig, 1918).

<sup>13</sup> J. G. Fichte, *Der geschlossene Handelsstaat* [El estado mercantil cerrado], Reclam, pp. 67-68.

dualidad y de la nación— no encontró otra salida a la tarea de hacer del sistema del estado burgués, en proceso de desgarramiento y autodestrucción, un estado para *todos* los ciudadanos, es decir un verdadero estado nacional, que su refundación con un fundamento socialista. Todo eso es de suma importancia para nuestro tema: el significado del socialismo para los intelectuales.

La luminosa figura de Fichte ubica a este problema en los orígenes de la historia del socialismo moderno, y además constituye una demostración de que este significado sólo puede ser hallado en la íntima conexión y homogeneidad de los dos términos.<sup>14</sup>

#### EL DESPERTAR DEL PROLETARIADO

La primera pregunta que debemos hacernos es: ¿cómo establecemos esta relación hoy, a cien años de la muerte de Fichte? Para la esperanza de los hombres, cien años muchas veces juegan el papel de un calmante que transforma la impaciencia de sus aspiraciones en la certeza de una expectativa segura para sus hijos y nietos. “Dentro de cien años todo será mejor”; este pensamiento es para nosotros una coacción agradable e incluso Fichte, contagiado del entusiasmo de sus contemporáneos, no habrá puesto en duda que la cuarta generación posterior a él crecería acorde a la nueva educación nacional y que, por fin, todo sería mejor.

Y en realidad, muchas cosas han mejorado, incluso más que lo que Fichte pudo concebir; pero al mismo tiempo muchas cosas empeoraron más de lo que él hubiera imaginado. Y ambas cosas, lo malo y lo bueno, han tenido una evolución muy distinta de la esperada por Fichte: el mejoramiento no partió de donde él suponía y los aspectos más negativos se dieron allí donde menos lo hubiera imaginado.

Algo ha mejorado: el pueblo, los trabajadores han mejorado realmente su situación. En un grandioso proceso histórico, que no tiene antecedentes y que sólo está en sus comienzos, se está gestando lo que Fichte anhelaba ardientemente: la transformación del acervo espiritual de la nación de un privilegio de unas pocas personas cultas en patrimonio común de todos; el ascenso ímpetuoso e irresistible del proletariado al mundo de la cultura, que ha llega-

<sup>14</sup> Acerca de Fichte como socialista trata el capítulo “J. G. Fichte” de mi libro *Wegweiser. Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus* [Guía. Estudios acerca de la historia espiritual del socialismo], Stuttgart, Dietz, 1914, pp. 78 y ss.

do a participar tanto en la comprensión de la ciencia como en el disfrute de la poesía y el arte de la propia tradición nacional. La asimilación del patrimonio cultural por parte de las amplias masas populares —marginadas hasta entonces— y la semilla de la educación sembrada en estas tierras yermas que durante tanto tiempo fueron las fuerzas populares, marcarán quizás, en una futura historia de la cultura, un hito, el inicio de una nueva época que, bajo el nombre de *época dominada por la educación popular*, resplandecerá con mayor fulgor que la aristocrática era de la ilustración. Si bien los mejores representantes de esta época habían visualizado ya la idea de una instrucción popular como la exigencia más entrañable, previa a todo tipo de evolución de la cultura, el proyecto no fue más que un sueño filosófico privado de todo tipo de vinculaciones con la realidad. De esta forma, el ideal de la educación popular debía restringirse necesariamente a la modesta dimensión de una ilustración de las clases dominantes y de los tutores espirituales del pueblo. El sueño de aquellos pensadores puede devenir ahora realidad porque han cobrado vida fuerzas que en aquellos tiempos aún estaban dormidas. La trascendencia histórica de la naciente instrucción popular se desprende precisamente del hecho de que el auge cultural es obra de las propias fuerzas de una capa social, de aquella que hasta ahora se encontraba privada de cualquier formación cultural: el proletariado. Es el resultado del despertar de la conciencia de esta clase, de sus necesidades intelectuales, morales y estéticas que están surgiendo. En pocas palabras, es la obra de una clase social que quiere liberarse y que ha tomado el único camino que conduce verdaderamente a la libertad: aquel que a través de la liberación interior —sacudiéndose los hombres las viejas cadenas y derrumbando barreras antiquísimas, emancipando su espíritu en el pensamiento y en la acción— permite finalmente la conquista de la libertad exterior.

No se venga a decir que ha sido la genialidad y la energía intelectual de los grandes dirigentes de la masa las que abrieron el camino. Desde hace seis décadas somos los testigos y admiradores de aquellas virtudes que se hicieron presentes con o sin éxito, pero con creciente energía y claridad. Pues, ¿con qué se compara el fuego permanente que el genio de un Fichte y las ardientes palabras de un Lassalle encendiera en el seno de la clase obrera alemana?; ¿con qué se compara el eco de las doctrinas de Marx y Engels, que pese a ser un discurso fríamente teórico tanto alentaron al proletariado internacional? En este caso sólo se trataba de revelar y hacer conscientes los *intereses históricamente* vitales de una clase, la más numerosa e importante en la historia de la humanidad, del

pueblo trabajador, para que ella fuera capaz de comprender y crear ella misma todo lo necesario, todo lo urgente. De esa forma, el socialismo despertó a las masas populares a la vida consciente... Es la fuerza que fomenta los intereses culturales de toda índole señalando que su satisfacción va más allá de las meras necesidades elementales para convertirse en algo cuya ausencia sólo ahora el pueblo comienza a sentir. Por eso el socialismo se convirtió precisamente en aquella educación del pueblo con la que soñaba Fichte, que pretende hacer de cada individuo un ser humano capaz de pensar, de actuar y de tomar posiciones autónomas e independientemente, para sustraerlo de una vida embrutecida, de una obtusa existencia animal y vegetativa —tan ferozmente odiada por Fichte—, siempre igual a sí misma, pase lo que pase a su alrededor.

De hecho, el socialismo es aquella educación del pueblo no sólo porque transforma al individuo, sino también en el sentido más amplio del pensamiento de Fichte: porque simultáneamente empieza a preparar una verdadera cultura nacional, nacional en la acepción de Fichte y de las mejores tradiciones del siglo XVIII, profundamente distante del espíritu del siglo XIX que luego desembocaría en el imperialismo. Una verdadera cultura nacional, pues, ¿qué representaba la cultura hasta ahora desde el momento en que las obras de los poetas, pensadores y artistas sólo llegaban a un pequeño círculo de la nación mientras para la inmensa mayoría, para la masa, sólo representaban un objeto de lujo en manos de las clases pudientes, odiado por la masa y fuera de su alcance?

Sí, se ha dicho muchas veces, es cierto, pero hay que seguir insistiendo en ello, que si este sutil estrato de cultura —fenómeno que sólo la sociedad burguesa fue capaz de generar— no se ha hundido y empantanado aún en las mazmorras efervescentes y en el cataclismo frenético de una ignorancia y barbarie abandonadas a su suerte, propias del miserable nivel de vida de las amplias masas populares que sofocaba toda comprensión de los valores culturales, que si esta capa tenue ha logrado mantenerse ha sido sólo gracias al trabajo incansable del socialismo en materia de educación y formación. Despertando “deseos” en el seno de las masas, “agitándolas” hasta que perdieran su “conformidad” apática para alentar en su lugar una real voluntad de vivir, el socialismo creó en primer lugar los intereses que guiaban a las masas en el intento de conquistar para sí los logros culturales alcanzados hasta aquel momento, en vez de destruirlos con ciego furor.

Basta recordar el estado espiritual de las grandes masas populares a mediados del siglo XIX —cuatro décadas después de la apelación a la nación alemana hecha por Fichte— para advertir que el

cuadro esbozado anteriormente no es exagerado, y para reconocer más bien y no olvidar nunca que la labor desarrollada por el socialismo moderno, cuyo portador es la socialdemocracia, con el fin de despertar la conciencia de clase proletaria, fue una verdadera hazaña cultural. ¡Qué panorama —para referirnos sólo a Alemania— a despecho del gran pasado de la época clásica! El norteamericano Emerson, que en 1847 viajaba por Europa, escribía en su libro *Rasgos característicos de Inglaterra*: “En Alemania existe un lenguaje de los doctos y otro del pueblo, y —se dice— eran tan distintos entre sí que nunca un pensamiento o una expresión de una obra de algún gran escritor alemán fue oída de boca de las clases inferiores.”

Se trataba ciertamente de una exageración pero con una dosis suficiente de verdad como para justificar una impresión semejante. No se olvide aquello que poco tiempo después escribiera un poeta, cuyo corazón ardía de amor por el pueblo y latía pleno de esperanza en la revolución liberadora de los pueblos, contrayéndose, sin embargo, en una sensación de dolor ante la idea de que pudiera darse un triunfo del pueblo tal cual era en su época, o sea la victoria, a la vez, de su ignorancia y su barbarie. Es conocida la queja de Heinrich Heine que expresa su “estremecimiento inquietante ante el hecho de que asumiera el poder este soberano torpe” que se llama pueblo, su temor ante “estas cohortes de la destrucción”, estos “*sappeures* cuyo modo de ser pone en peligro todo el edificio social”. Las masas, ultrajadas durante tanto tiempo, se levantarían por fin e invadirían las bibliotecas con la intención de destruir allí las obras del espíritu privadas de significado ante sus ojos; penetrarían en los museos con el propósito de arruinar los cuadros, destrozaría las bellas estatuas blancas que para ellas simbolizan nada más que la odiada lujuria, de una abundante y ociosa riqueza. La revolución de la libertad podía representar al mismo tiempo que la cultura quedara reducida a un montón de escombros; frente a la ignorancia de la gran masa del pueblo, esto era lo que atemorizaba el alma sedienta de libertad de este poeta del siglo XIX. Y en realidad el pueblo invadió todos los sagrarios de la cultura burguesa, pero de otro modo, con otras intenciones de las que Heine temiera. Penetró con vehemencia en las bibliotecas, mas no para arrancar todos los libros de las estanterías, sino con el fin de leerlos en su propio provecho; llenó las amplias salas de galerías y museos, mas no para destruir los cuadros y abatir las estatuas, sino para llevar consigo un vislumbre de toda aquella belleza a su propio mundo opaco y sin alegría. El pueblo había despertado: impulsado por una precipitada violencia y un interés impe-

tuoso, busca recuperar ahora en unas cuantas décadas lo que perdió durante siglos. El despertar de su conciencia de clase coincidió con el nacimiento a una vida en la que brotan todos los retojos milagrosos de una incipiente cultura universal. Primero había que descubrir e invocar la dimensión humana, al ser humano en esta fiera absorbida por el trabajo. Una y otra vez fue, y sigue siéndolo, imponer y otorgar —ésta es la expresión— a todas estas pobres criaturas agotadas la idea de que sirven para algo más que para el trabajo, de que tienen el derecho a una *existencia propia*, a una vida dedicada a ellas mismas, a sus propios intereses y necesidades. Es precisamente esta idea alentadora la que eleva su mirada cabizbaja, la que despierta en su mente el interés en fines superiores. En pocas palabras, fue necesario sembrar en las masas una profunda insatisfacción ante su miserable destino —incitarlas a la insurrección, a la subversión, dice el burgués amante del orden que para él consiste en el hecho de que haya alguien que le lustre las botas; fue preciso despertar en ellas la avidez de saber para que comprendieran el valor de la propia existencia y decidieran vivir, conforme a eso, gozando los valores de la vida. El despertar en el pueblo de esta avidez de saber garantiza a nuestra época una certeza para el futuro de cultura. Resalta ahora la verdad de aquello que Fichte dijera a sus contemporáneos, que la cultura —más aún si posee dimensión nacional— sólo puede sobrevivir gracias a la participación activa del conjunto de las masas populares, o deja de existir. “Claro está —así comenta Marx en una oportunidad— que la burguesía tiene necesariamente que temer la estupidez de las masas mientras siguen siendo conservadoras, y su conciencia en cuanto se hacen revolucionarias.”<sup>15</sup> Pero con esto sólo evidencia su verdadera posición frente a la civilización progresiva de la vida del estado, cuyo portador voluntario pretende ser. No obstante, es el proletariado quien hasta la fecha ha mostrado el gran mérito histórico de haber preservado no sólo la cultura y la civilidad de la sociedad humana más que ninguno de los partidos que se autocalifican como los “pilares del estado”, sino el de haberla elevado a un nivel cualitativamente superior. ¿Cómo podrían permanecer al margen de una obra de tal envergadura histórica los intelectuales, principales destinatarios del llamado de Fichte?

En síntesis: las cosas han mejorado debido a la influencia de fuerzas poderosas que, cuando mucho, Fichte sólo podía presentir, mas no divisar claramente, o sea a través del proceso económico de

<sup>15</sup> Karl Marx, *Der achtzehnte Brumaire*, p. 109 [*El 18 Brumario de Luis Bonaparte*], en Marx-Engels, *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, 1976, t. I, p. 491.

transformación de las viejas formas de producción en la gran industria moderna, que implicaba una separación más definida del proletariado en su ubicación social frente a las otras clases y que le permitió desarrollar la conciencia sobre este hecho. Los cambios se sucedieron rápido, más rápido probablemente de lo que hubiera soñado un utopista hace cien años atrás, impactado y desconcertado por la profunda ignorancia y barbarie en que se hallaba sumergido el pueblo.

Las cosas han mejorado y seguirán mejorando en el futuro.

#### LOS INTELLECTUALES COMO SEGUACES DE LA BURGUESÍA

Para los intelectuales, en cambio, la situación ha empeorado aun más. La misma contradicción de clase que despertando su conciencia llevó al proletariado a emprender el camino de la elevación cultural, condujo a los intelectuales a los brazos de aquel bando que opuso los mayores obstáculos a este proceso de elevación cultural: al bando de la burguesía. Y eso a pesar de que no son, de ninguna manera, sus propios intereses los que determinan su pertenencia a este bando —opinión muy frecuente pero no por eso menos errónea.

Claro, han pasado ya los años dorados de la vida estudiantil, cuyo recuerdo debería hacer más vivo a los ojos de los estudiantes el contraste con la decadencia de hoy. Claro, ha pasado ya aquella época en la que los ideales humanistas de la poesía y la filosofía clásicas estaban fuertemente presentes en una intelectualidad dispuesta a conquistar la meta más alta del espíritu. Era el tiempo en que la joven burguesía alemana aún debía combatir para lograr su afirmación en el estado. Después del breve respiro alentador que le concedió precisamente la dominación napoleónica y que fomentó significativamente el entusiasmo de las guerras de liberación añorando ardientemente el poder gozar esta libertad en el marco de la construcción de un propio estado nacional, se vio condenada a tornar al calabozo enmohecido y deprimente del *ancien régime*. Todavía en aquel entonces, en el ánimo de los jóvenes estudiantes alemanes, que acababan de regresar de los campos de batalla donde habían combatido por la libertad y unidad de la patria alemana, brotaban ideales impetuosos. Todavía en aquel entonces se alzaba una indignación moral frente a la deslealtad de los gobiernos, un verdadero espíritu de rebelión que los impulsó a quemar los símbolos vergonzosos de la mordaza política y espiritual en el “Wart-

burgfest".\* Por el atentado del estudiante Georg Sand, activista de la asociación estudiantil (*Burschenschaft*) contra Kotzebue\*\* cayó como un rayo terrible en los planes insidiosos de los "ligitimistas" de todo tipo que se apoyaban en Metternich, y fue utilizado como argumento para la "caza de demagogos", de oprobiosa memoria. Vigilada y perseguida en todos los estados y en todas las universidades a partir de la decisión de Karlsbad, con legítimo orgullo la asociación de estudiantes puede recordar este periodo como la época de mayor valentía y audacia política de los intelectuales alemanes, cuando se formaron los dirigentes del asalto a la *Wache* de Frankfurt [cuartel de policía], de los combates de barricada de 1848; es la época en que los estudiantes no vacilaron, sino que, por el contrario, consideraron como su deber de combatientes en la lucha por la libertad, aliarse con las asociaciones de los jóvenes artesanos que se definían como socialistas; es la época en que pudo surgir entre ellos un estudiante como Wilhelm Liebknecht, futuro dirigente de la socialdemocracia alemana.

Pero desde que, a mediados del siglo pasado, la burguesía conquistó el poder en todos los terrenos, se produjo un cambio desconsolador en la posición de los intelectuales frente al pueblo, que de alguna manera todavía permanece vigente, en virtud del cual la palabra "pueblo" ha perdido esa connotación de comunidad para indicar, en cambio, la separación, el aislamiento de los intelectuales con respecto al pueblo.

Cayendo en una desviación singular y peligrosa, tomaron como causas del desorden social lo que sólo era su consecuencia: la ignorancia y la barbarie de las masas y, por consiguiente, el salvajismo de sus explosiones de desesperación. Desde lo alto de su vida cultural y en la variedad de sus intereses intelectuales, las profesiones liberales necesariamente debían sentir repulsión ante una existencia totalmente absorbida en la preocupación por las necesi-

\* La *Burschenschaften*, asociación estudiantil que realizaba manifestaciones públicas bajo la forma de confederación liberal-nacional, de las cuales la más célebre llegó a ser la fiesta del Wartburg del 2 de octubre de 1817. Con el acuerdo de todas las universidades alemanas, ésta se realizó para celebrar simultáneamente el cuarto aniversario de la batalla de Lipsia y el tercer centenario del pronunciamiento luterano.

\*\* August von Kotzebue: poeta y dramaturgo alemán, nacido en Weimar el 3 de mayo de 1761. Hostil a Napoleón, tuvo cargos diplomáticos y recompensas de Rusia. Por esta actividad se ganó el odio de los círculos liberales y radicales alemanes y fue asesinado por el estudiante Sand en 1819. Inmediatamente después de este atentado, Metternich convocó, en agosto de 1819, a la conferencia de Karlsbad, en la cual fueron adoptadas severas medidas de represión. La *Burschenschaft* fue disuelta, y se estableció una rigurosa censura sobre la universidad y la prensa.



dades groseramente materiales. En cualquier movimiento de los estratos populares, ahora extraños e incomprensibles, los intelectuales no podían ver más que una amenaza contra su vida más refinada y contra la cultura, de la cual se sentían portadores. Por esto, incapaces de sobrepasar en su pensamiento los límites de las condiciones de existencia del mundo burgués, sólo podían tener sentimiento de temor ante el pueblo, esperar de su sublevación nada más que un retroceso del nivel alcanzado por la cultura humana. Es enteramente válido para el caso de ellos y, desgraciadamente, sigue siéndolo en gran medida hasta el día de hoy, lo que ya el *Manifiesto comunista* había objetado ante la prevista incomprensión de los adversarios:

“Lo mismo que para el burgués la desaparición de la propiedad de clase equivale a la desaparición de toda producción, la desaparición de la cultura de clase significa para él la desaparición de toda cultura.”

Esto también era válido para el intelectual burgués que, prisionero de la concepción burguesa de la cultura, no entendía que aquello por cuya pérdida temía era para la inmensa mayoría “el adiestramiento que los transforma en máquinas”.<sup>16</sup>

Pero es incorrecto suponer que en general los intelectuales fueron conscientemente atraídos al bando de la burguesía por intereses económicos, aunque éstos fueron ciertamente la causa en la mayoría de los casos. De hecho, frente a los incipientes movimientos de liberación del proletariado, frente a la gradual formación de su conciencia de clase, la específica conciencia que la burguesía tenía de sí como clase se había desarrollado tan poco que su ideología podía presentarse todavía como precursora del progreso universal, especialmente en el ámbito de las profesiones liberales, donde asumían un relieve predominante los verdaderos intereses de la actividad cultural. Por eso tal vez fue la decisión de conservar la cultura tal como la concebían estos círculos, incluso los mejores de entre ellos, y la sensación de imposibilidad de comunión alguna con la falta de comprensión y la cruda estupidez de las masas, lo que necesariamente condujo a los intelectuales al campo de la burguesía como único terreno que les garantizaba el pleno ejercicio de sus actividades vitales, y al que por tanto consideraban como el campo de la libertad y del progreso. Lejos de sentir ningún tipo de solidaridad, tenía que surgir dentro de ellos un sentimiento de extrañeza con respecto a estos compatriotas que llevaban una vida tan

<sup>16</sup> Marx-Engels, *op. cit.*, p. 21, 6a. ed. [*Manifiesto comunista*, en *Obras escogidas*, cit., t. 1, p. 125].

diferente. Y lejos, por supuesto, de asimilar la apelación de Fichte, quien llamara a la unidad de todas las clases a través de la educación —lo cual no podía ser de otro modo, ya que sólo ahora se hace evidente la grandeza de esta tarea, desconocida aún en los tiempos de Fichte, tarea que exigía un nivel de trabajo que sobrepasaba todas las fuerzas que estuvieran en condiciones de desplegar los hombres cultos si es que fuera asumida por ellos solos y no con los propios medios del pueblo. Muchas veces ese sentimiento de *separación* se habrá convertido en un sentimiento de odio, originado por la amenaza permanente de que la irracionalidad de una violencia bruta y de un obtuso placer destructivo habría podido recaer sobre la propia existencia. O probablemente se convirtiera en un sentimiento de desprecio ante la escasa capacidad de control intelectual de una existencia desenfadada, sometida sin voluntad y decisión propias a todos los instintos salvajes y a los deseos del momento que si bien a menudo implicaban un daño para las masas mismas, siempre significaban un daño para la existencia culta y civilizada que es propia del hombre.

Así nació en los intelectuales aquella concepción según la cual el pueblo es una fuerza elemental, indomada, que debe ser sujeta, dominada por los representantes de la cultura y de la moral, con la ayuda del poder del estado. Y fueron los mejores, los más clarividentes entre los hombres de cultura quienes se mostraron favorables a asignar a los intelectuales la tarea de procurar al menos educación al pueblo como una medida decorosa, como una limosna que ofrece el rico que vive en la abundancia. La inteligencia concebida como casta que dirige una nación y no como una calidad general y natural de cada uno, la cultura como privilegio de los intelectuales y no como patrimonio de todos: así se caracteriza el sentir de los estratos intelectuales hasta el día de hoy, manteniéndose intacto pese a la gravedad de los problemas sociales. Y así sigue siendo la cosa en casi todas partes. Cabe mencionar aquella famosa disertación del rector Adolf Erner acerca de la educación política (en 1891) en la que este ingenioso profesor de derecho de la universidad de Viena acusó por primera vez desde tan ilustre cargo a las capas cultas de carencia de formación política y de escasa participación en los acontecimientos de la vida del propio pueblo; y esta denuncia, esta queja ha resonado muchas veces desde entonces. Esta acusación resuena en todos los campos del trabajo cultural, cualesquiera que sea la orientación política respectiva, donde existía una mínima tendencia intelectual a mantenerse en contacto con la vida social: el conservador Rudolf Sohm, el liberal Lujo Brentano, el radical Anton Menger y el esteta Werner

Sombart,\* todos ellos han lamentado y criticado en el curso de los últimos años la apatía de los hombres cultos frente a la vida política y social de la nación, y han denunciado mediante llamados de advertencia la imperfección de una educación que tiende a derribarse frente a las fuerzas vivas del progreso cultural. Hace poco, Friedrich Naumann\*\* se ha visto obligado a desenmascarar —con un amargo pero justificado sarcasmo— esta falta de comprensión de la élite intelectual de nuestro pueblo, utilizando las siguientes palabras:

“Para el lector de formación refinada no hay cosa más extraña que la documentación de trabajo de un obrero alemán de nuestra época. ¿Documentación de trabajo?, ¿qué es eso? Otra cosa sería si la población autóctona del Tíbet hubiera poseído tal costumbre o si Sven Hedin\*\*\* trajera ahora algunos antiguos estandartes de seda en cuyo revés hubiese sido escrito en letras recamadas quiénes son los elegidos a los que se permite trabajar en las minas santas del cerro Karakorum. Se sobreentiende que en este caso todas las damas cultas, todos los caballeros cultos aguzarían las orejas para captar hasta el último detalle del misterio que constituye este documento tan extraño para la humanidad. Pero como la documentación de trabajo<sup>17</sup> es algo que se requiere en estos días en Alemania, nadie presta atención a este asunto, nadie fuera de los 300 000 mineros, esos que viven allá abajo, y sus familias. Pero esta gente no cuenta, pues sus condiciones de existencia son menos exploradas que las de los aborígenes del Tíbet [...] Ha llegado el momento de volver a reflexionar un poco sobre lo que ocurre en los bajos fondos, en el reino de las sombras de Alemania. La sociedad

\* R. Sohm (1841-1917), una de las más eminentes figuras de la ciencia jurídica alemana de la segunda mitad del siglo XIX y de los primeros años del siglo XX. Anton Menger (1841-1906), economista y estudioso del derecho, hermano de Karl y de Max. Lujo Brentano (1844-1931), economista y sociólogo de la escuela histórica alemana. Werner Sombart (1863-1941), economista e historiador, conocido sobre todo por sus estudios sobre la historia del socialismo y del capitalismo.

\*\* Friedrich Naumann, escritor y hombre político alemán, nacido en 1860 y muerto en 1919. De tendencia democrática, después de haber adherido al Partido socialcristiano.

\*\*\* Sven Anders Hedin, geógrafo y explorador sueco, participó en 1890 en la misión del rey Oscar de Suecia preso del sha de Persia, y desde entonces hasta el fin de su vida realizó viajes de exploración en vastas zonas de Asia. Sus viajes son de gran importancia para el conocimiento de la orografía tibetana.

<sup>17</sup> Se trata de la documentación de trabajo que establecen como requisito las asociaciones de industriales, quienes están en condiciones de condenar al desempleo a cualquier trabajador de su área.

culta debe formarse una opinión acerca de este problema, que es parte, pues, de la humanidad y, por lo tanto, de la educación.”<sup>18</sup>

#### ESTUDIANTES Y OBREROS

De esta manera, los intelectuales profundizaron aquel abismo que el proletariado, por su parte, había intentado colmar. Y el estudiantado, ese sector del pueblo que debería ser el más floreciente, el más rico en ideales y en esperanzas, demuestra el resultado que esta actitud hubiera engendrado, evidencia qué habría ocurrido si la clase obrera no hubiera más que compensado mediante su propio esfuerzo el efecto de tal actitud al menos en lo que a ella respecta. Incapaz de mantenerse al borde de este abismo, el estudiante se precipitó en el espacio abierto, de manera violenta y antinatural, entre los sectores del pueblo, el espacio entre la vida de la cultura y la energía del pueblo. Y lo paga con el aislamiento total con respecto a los grandes impulsos que animan a la gran masa de su pueblo, con la absoluta incomprensión de las necesidades y objetivos de las masas, de su trabajo, sus sufrimientos y sus esperanzas.

Que no se trata de una exageración queda demostrado, en forma triste y elocuente, por todo lo que ha sucedido aquí, en Viena, antigua sede de la cultura alemana, con una universidad que por antigüedad es la segunda en Alemania. Incluso vuelven a mi me-

<sup>18</sup> Friedrich Naumann, “Eine soziale Zeitfrage” [Un problema social actual], en *Neue Rundschau*, cuaderno de enero de 1910. El que también en círculos que no asumen una posición política se comprenda cada vez con mayor claridad lo antinatural y riesgoso que una situación cultural similar supone para los intelectuales lo testimonia Paul Natorp planteando casi programáticamente en el primer artículo de la nueva revista *Volksbildungsarchiv* que la educación del pueblo es una “educación social” necesaria tanto para las capas superiores de la sociedad como para las más bajas. Partiendo de la época clásica de la filosofía alemana escribe, completamente acorde con lo que aquí hemos sostenido: “En lo que respecta a la cuestión de la instrucción, el legado más importante de aquella época lo detectamos precisamente en la existencia de la unitariedad de una instrucción ‘nacional’, es decir una educación que abarque a todos los estratos sociales de una nación en forma equitativa y que sea íntegramente ‘humanística’. ¿Quién puede negar seriamente que actualmente no tenemos una instrucción tal, quién puede desmentir que hoy cunde, muy por el contrario, una tendencia diametralmente opuesta, que el abismo que se abre entre las diversas concepciones del mundo (*Weltanschauungen*) marcha a la par con el abismo social y que, como expresión de ambos, se observa un abismo decepcionante y desolador entre los partidos políticos que debería ser motivo de la más profunda preocupación con respecto al futuro de la nación para toda persona que no se llama a engaño y observa la situación sin ofuscamiento?” (*Op. cit.*, p. 7.)

moria las imágenes de la gran manifestación de las masas proletarias del 17 de octubre de 1909, que no será fácilmente olvidada por todos quienes asistimos con vergüenza y con rabia por la forma singular en que participaron los intelectuales y los estudiantes.<sup>19</sup>

Un pueblo volcado a la calle, obreros y estudiantes; de un lado, decenas de miles de hombres y mujeres de las fábricas y talleres; del otro, miles de jóvenes de las escuelas superiores y entre ellos incluso muchos escolares. Estudiantes y obreros pero no se trataba de la repetición del grandioso espectáculo de 1848, cuyo recuerdo aún ilumina gloriosamente la unión de estos dos nombres suscitando entre los obreros un respeto que en cambio es totalmente extraño para la gran masa del estudiantado; estudiantes y obreros: pero los estudiantes *no estaban junto* al pueblo, transportados por su amor y entusiasmo, *sino frente y contra* el pueblo, separados por un abismo de odio e ira mutua, separados sobre todo *espiri-*

<sup>19</sup> El domingo 17 de octubre de 1909, mientras se realizaban numerosas asambleas en la provincia, el proletariado de Viena efectuó una concentración de masas en la plaza del Ayuntamiento, en la calle del Ring —lugar histórico de su gran batalla por los derechos civiles— para protestar contra el hecho de que el primer parlamento elegido por sufragio general después de una lucha de diez años, sangrienta y plena de sacrificios, había sido degradado de hecho en innoble teatro del chovinismo inerte de los nacionalistas burgueses. Enfurecido y desilusionado, desde hacía dos años el pueblo trabajador sólo era un espectador que se veía obligado a soportar el fracaso de sus reivindicaciones más sentidas no sólo con respecto a una verdadera política popular, sino incluso a una vida meramente burguesa del estado ante la “incapacidad para el trabajo” del parlamento, debido ya sea al obstruccionismo alemán o checo. Por ello se dirigía a levantar con fuerza su voz exigiendo que la “cámara alta” retomase su trabajo y se hiciera consciente de que el pueblo, acongojado por el alza de los precios de los artículos alimenticios —al respecto estaban pendientes en el parlamento proyectos de ley dirigidos a la lucha contra la inflación—, movilizaba desde hacía mucho tiempo por la obtención de un seguro para la vejez e invalidez —el proyecto-ley correspondiente ya estaba propuesto—, este pueblo esperanzado en que tantas otras reivindicaciones culturales encontrarán un tratamiento digno en este foro del derecho y del sufragio general, tenía realmente otras preocupaciones que la miserable disputa por la cuestión de los idiomas de los nacionalistas burgueses, carente de todo contenido. Junto a esta manifestación, casualmente o no, también el Deutschnationale Partei [Partido nacionalista alemán] había convocado una manifestación ante el parlamento para reivindicar el carácter alemán de la ciudad de Viena. Debido a un gran esfuerzo propagandístico, había reunido una multitud de unos miles de participantes, efímera sin embargo frente a la clase obrera presente. Entre los que allí participaban había muchos estudiantes y académicos alemanes que, a raíz de los límites históricos que hemos mencionado y a los que volveremos con más detalle, creían estar levantando en esa ocasión la bandera de la cultura. Enseguida veremos qué testimoniaba en realidad esta manifestación estudiantil.

*tualmente* mediante un conjunto de ideales malentendidos o no entendidos, y por ello separados también *materialmente* a través de un vergonzoso cordón policial cuya tarea consistía en proteger a los estudiantes de la indignación del pueblo y al pueblo de la petulancia de aquéllos. Un espectáculo verdaderamente edificante, que nos hace avergonzar cuando evocamos el espíritu de Fichte o tan sólo a las viejas asociaciones estudiantiles. Pero los que han vivido esta experiencia y están habituados a acercarse con espíritu crítico a los acontecimientos se verán obligados a hacer una reflexión que no los dejará intocados.

Nosotros, sin embargo, pensando en la magnitud del movimiento obrero socialista que se manifestaba precisamente en esta concentración del pueblo enardecido por ideales políticos y que convirtió a la "protesta" de los intelectuales en un rotundo fracaso, nos preguntamos: ¿Cómo es posible tal acontecimiento? ¿Cómo es posible que los intelectuales se hayan apartado tanto de su pueblo que no sólo se le enfrenten como un partido político adversario, sino como una capa "culta" que desprecia a la "plebe"?

¿Por qué protestaban los estudiantes? El pueblo, que desfilara allí en decenas de miles, levantó su grito exigiendo el verdadero contenido de sus derechos políticos. Postulando una honrada disposición al trabajo, consciente de la responsabilidad de los diputados elegidos para que el sentido del derecho de sufragio general —aquel derecho que establecía que ellos fueran los representantes del pueblo— no se perdiera tras la violación de la legalidad o en las intrigas parlamentarias que no sirven sino a los intereses de unas cuantas camarillas. El pueblo exigía un alivio de la presión de los impuestos indirectos que cada día le causaba un sufrimiento mayor; exigía la protección de los ancianos e inválidos del pueblo trabajador, establecida finalmente por la ley, y la imposición de la paz nacional sobre la base de la autonomía de todas las nacionalidades existentes en el estado. Por sobre todas estas preocupaciones relacionadas más directamente con sus intereses inmediatos, el pueblo levantó su grito de indignación y protesta contra la violación de la libertad de pensamiento, contra la inquisición aún viva de la iglesia, de cuya persistencia el mundo había podido convencerse a través de un nuevo ejemplo horroroso, la reciente muerte de Ferrer. Derechos políticos para todos, efectivamente operantes; protección económica para los más débiles; libertad a las nacionalidades, libertad de pensamiento y enemistad con el clericalismo —¿no era todo eso lo que también quería el estudiante, lo que anhelaba desde el fondo de su alma joven, plena de ideales? ¿No era esto mismo lo que debía anhelar necesariamente,

so pena de renunciar a su cualidad de intelectual? ¿Y cómo podía optar por la separación con respecto al pueblo en este momento en que no había ni el más mínimo pretexto de un prejuicio con respecto al culto, la raza o la nacionalidad —cualquiera que fuera el disfraz que pretendiera colocarse capaz de construir una barrera entre él y la masa?

¿Acaso no era tan cristiano, tan alemán, tan ario como él mismo la inmensa mayoría de este pueblo de Viena que llenaba las calles junto a él? Se trataba, pues, de *sus* connacionales, que si bien no tenían convicciones tan románticas como él, al menos eran auténticos, reales, de carne y hueso. ¿Cómo no reflexionar acerca de la particularidad de su relación con aquella masa que detrás del cordón policial era la destinataria de tantos gestos amenazadores con su bastón y a la que buscaba ofender al máximo mediante todo tipo de insultos e injurias? ¿Acaso no pasó por su mente que en realidad no se encontraba al lado de esta multitud hormigueante, sino que, por el contrario, era una carga sobre sus espaldas, que todas las facilidades que hacían posible su estudio en las universidades eran fruto del trabajo y del sudor cotidiano de esta masa anónima? Si hubiera podido en aquel instante inundar su mente con las palabras que Lavrov, guía espiritual del naciente movimiento revolucionario ruso, dirigía precisamente a los intelectuales exhortándolos a poner su orgullo habitual por el nivel cultural y su progreso en el justo contexto social, orgullo que actualmente sólo se basa —ésta es la verdad— en puro aturdimiento:

“Alto fue el costo que debió pagar la humanidad para que algunos pensadores pudieran hablar de su progreso desde la soledad de su gabinete de trabajo. Alto fue el costo de los escasos seminarios donde se formaban sus propios maestros que hoy, entre paréntesis, poco provecho brindan a la humanidad. Si a través de un cálculo aproximado se intentara demostrar a nuestra culta minoría cuántas vidas han perecido en el pasado luchando por su existencia, cuántas generaciones han trabajado exclusivamente para vivir y reproducirse, si se quisiera calcular, por fin, cuántas vidas humanas se han malogrado y cuánto trabajo corresponde a cada persona que actualmente está en condiciones de llevar una vida *en cierto modo* humana —si se hiciese todo este cálculo muchos de nuestros contemporáneos serían sacudidos de horror y espanto ante la idea de cuánto capital de sangre y de trabajo fue necesario entregar para su desarrollo.”<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Peter Lawrow, *Historische Briefe* [Cartas históricas], Berlín, Akademischer Verlag, 1901, pp. 102-103.

Es evidente que el estudiante y el estudioso medio de hoy no han pensado no piensan ni pueden pensar en todo eso. Y ahí tenemos la clave que nos explica su tan incomprensible segregación del pueblo, pues lo incomprensible y enigmático está en el hecho de que no asume esta posición o causa de una falta de carácter o de ideales. Quien se contenta con esta explicación debe asumir la responsabilidad no sólo de una calumnia imprudente, sino, incluso más, de un pensamiento superficial que difícilmente encuentra justificación. Pues, el problema reside precisamente en el hecho de que esta fuerte aversión hacia el pueblo, tan frecuentemente subestimada —al menos en lo que se refiere a los estudiantes— nace de sus ideales de libertad, de nacionalidad, de patria y de idiosincrasia nacional; que cuando son más íntimamente vividos tanto más agudizan su sentido de aversión y de odio, casi como si estuvieran en contradicción con los otros ideales. Las fuerzas que se contraponen a nosotros, socialistas, no están necesariamente privadas de nobleza. En el ardor abrasador de la juventud incluso las escorias de verdades anacrónicas que hace tiempo han perdido su vigencia y los prejuicios más antiguos cobran la semblanza de una nueva vida; lo único importante es no ahogar este ardor tras las piedras muertas de los tiempos pasados, sino fundirlo con aquel noble metal, el único que hace posible forjar los valores del futuro.

#### LOS LÍMITES DE LA FORMA DE COMPRENSIÓN DE LA BURGUESÍA

Si no nos ilusionamos ante la existencia de singulares excepciones, la posición de los estudiantes e intelectuales tal como fue y como en general sigue siendo ante el socialismo puede ser descrita de la siguiente manera: no sólo *no lo comprende*, sino que ni siquiera siente el deseo de entenderlo *porque no sospecha que aquí se trata de tener que comprender algo muy especial*. No se enfrenta al socialismo como a algo muy peculiar, algo cuya esencia aún es preciso indagar, algo completamente diferente de la esencia de los partidos políticos corrientes de manera que también su representación política, la socialdemocracia, cobra un carácter único, incomparable frente a los demás partidos. Por el contrario, él considera a la socialdemocracia como un partido político sustancialmente similar a todos los demás partidos burgueses, de los cuales a lo sumo se diferencia —según su opinión— por la desproporcionalidad e incluso la irracionalidad de sus reivindicaciones.



ciones pues del socialismo no sabe más que cuanto ha adquirido a través de las concepciones deformadas de la pequeña burguesía acerca de este satanás de la vida social: una banda de eternos descontentos para quienes no existe nada sagrado, ni el trono, ni el altar, ni la familia, ni la patria, ni la nación; una banda de gente que todo quiere compartirlo y nivelarlo, cuyo anhelo en realidad es no tener que trabajar para disponer de más tiempo aún para sus borracheras, lo que actualmente constituye su pasatiempo predilecto. Puede parecer una exageración o una caricatura, pero corresponde a los hechos con el único atenuante de que no siempre ha sido dicho de este modo tan crudo; sin embargo, no cabe duda de que estos “pensamientos” siguen vigentes aún como reglas de conducta sobre cuya base el juicio de la gran masa intelectual acerca del socialismo —libre de las grillas de todo tipo de conocimientos objetivos— forma aquellos cristales que rompen tan extrañamente la luz de la realidad social.

Ciertamente, no podemos esperar otros resultados teniendo en cuenta el curso del actual sistema educativo y formativo que recibe el intelectual, que en general procede de los círculos burgueses, o que al menos ha integrado a su mundo a través de la escuela. Tomemos el caso de un estudiante universitario desprovisto de toda otra influencia como no sea la que le imponen su familia y la escuela que ha frecuentado, y veremos que vive necesariamente en un mundo que en lo espiritual es completamente congruente con las ideas y posibilidades del mundo burgués y que todo lo que esté fuera del marco de este mundo será concebido por él como algo imposible, ilusorio o criminal. Toda su formación está volcada al propósito de aislarlo y encapsularlo por completo en la ideología burguesa que, dotándose a sí misma de un valor absoluto, inculca al educando como cosa obvia la idea de que cuanto difiere o contrasta con los ideales burgueses debe ser considerado como una desviación y traición de los ideales, incluso de la razón misma.

Observemos a la familia burguesa, con sus indulgentes virtudes adaptadas siempre de modo tal que sean compatibles con la obtención del propio provecho en la vida; ahí está la escuela primaria, que se empeña en impregnar el alma infantil de dogmatismo religioso y moralismo burgués; la escuela secundaria, con su idealismo ingenuo y ajeno al mundo real en los liceos y con su utilitarismo crudo en las escuelas de orientación técnica y en ciencias naturales, ambas caracterizadas por una penosa falta de libertad en sus planes de enseñanza para asegurarse contra la más mínima contravención de las limitaciones oficiales establecidas por la iglesia y el estado. ¿De dónde puede aquel joven, embretado de tal

forma por las instituciones educacionales, obtener un impulso a través de su formación para osar un vistazo más allá del mundo cultural de la burguesía, que lo retiene hechizado y cautivado, hacia aquel mundo real del cual el proletariado constituye la mayor parte, totalmente desconocida y oculta para él? Y posteriormente la famosa libertad académica de la universidad que —ay— no es ni puede ser tal como fue concebida y elogiada desde los tiempos pasados: como un bien precioso de la nación, o sea el pasaje de un largo y serio proceso educativo a un nuevo periodo de autoformación y de libertad cultural *interior*. La libertad académica, en cambio, ha devenido una libertad totalmente *exterior* y *formal*, en la cual el espíritu, cautivado en la prisión del horizonte burgués y apenas consciente de lo limitado de sus ideales, ostenta más en el sentimiento que en la reflexión, mediante actitudes ruidosas, presuntamente exuberante de fuerza y aferrándose a formas arcaicas de comportamiento, intenta fingir un contenido que en realidad no tiene vinculación alguna no sólo con el mundo real en el que estos jóvenes viven, sino ni siquiera con su propio mundo burgués. Y si bien agitan a estos jóvenes los más profundos impulsos ideales, éstos, ante una semejante enajenación de la vida real, no pueden dejar de quebrar sus alas al enfrentarse continuamente a los férreos límites de esta realidad incomprendida que, no obstante, se les impone en todas partes, deviniendo así el enemigo del idealismo. Y en esto consiste la tragedia histórica de la juventud intelectual burguesa que, o permanece sin reflexionar sobre aquello que llama su idealismo —alternativa adoptada muy frecuentemente— o se ve constreñida a padecer el conflicto más destructivo precisamente con respecto a sus aspiraciones más verdaderas mientras no entienda la necesidad de dirigir su mirada más allá de los confines de su existencia burguesa: es el conflicto del ideal con la realidad, pero no en el sentido aceptado desde siempre de que el ideal constituye tan sólo una meta jamás alcanzable de la realidad, sino en el sentido destructivo según el cual el ideal debe renunciar a toda realidad, y sólo puede existir contraponiéndose a ésta. ¿Qué otra solución hay a este conflicto como no sea la de retirarse de esta realidad? El amenazado idealismo del mundo intelectual burgués sólo puede salvarse conservando su estrechez social y política como medio de defensa biológico, o sea encapsulándose en su incompreensión frente a la realidad hostil, reforzando y perpetuando con ello más aun el error inicial.

De esa manera, algunos llegan a tomar como pretexto ciertas aspiraciones ideales —el ejercicio de la ciencia y del arte como fin en sí mismo— para retirarse por completo de la vida real de la

sociedad que les causa estupor; como pretexto para ignorar las obligaciones que ella les impone, ante todo el deber de tomar posición frente a sus tareas y problemas y para considerar a la política, que es el trabajo consciente y sistemático de organización de la vida social, como una empresa muy por debajo de la altura de su punto de observación. Pero esto es una debilidad intelectual que si bien se autocaracteriza preferentemente como un modo de pensar elevado, ya fue denunciada por Kant como indiferencia moral y estigmatizada por Fichte como indiferencia y estupidez. Otros, en cambio, cuyo idealismo tiene su origen más bien en la exuberancia y el entusiasmo propios de la juventud, caen en los brazos de este o aquel partido burgués cuyo mecanismo de intereses, del que no es posible escapar, destruye incluso el último reflejo de aquellas aspiraciones más elevadas que posiblemente hayan dorado su camino en la juventud.

Dadas estas premisas, es natural que estos intelectuales no se enfrenten al problema del socialismo como tal, esto es: *como modo social distinto de pensar en sus principios*, sino que lo conciben necesariamente congenial, es decir como mero partido político, reduciéndolo inmediatamente a sus propios parámetros. Pero si faltan todas las premisas culturales para poder entender en su propia naturaleza el grandioso fenómeno histórico del socialismo y, por el contrario, prevalecen las valoraciones y categorías políticas de la burguesía para juzgar un fenómeno social que representa una ruptura sistemática con ese punto de vista, no es de extrañar que no surja ni el más efímero cuestionamiento que les permita pensar si acaso sus habituales criterios políticos esta vez son totalmente inoportunos; porque cuando se trata con el socialismo y con la socialdemocracia, que es su manifestación política, no hay que vérselas con un movimiento en primer término político, *sino con un movimiento ante todo cultural*, como lo fue por ejemplo el cristianismo; con un movimiento, pues, *que tiene una dimensión política sólo en segundo plano, pero que fuera de ella es muchas otras cosas*: una reconstrucción del pueblo que se ejecuta mediante el sindicato, la cooperativa, la cultura, y también una organización política, pero que se entiende como un mero medio para alcanzar todo aquello. Éste es el primer límite serio, del cual hablábamos antes, de la forma de comprensión de la burguesía según la cual no hay que entender nada de modo particular, sino que se puede hacer como cuando se toma posición en la confrontación con todos los demás partidos burgueses, es decir, valiéndose del acervo común de ideas políticas. Una actitud tal es posible en la confrontación de todos los partidos burgueses porque todos ellos, por dife-

rentes que sean los intereses que representan, se basan en el mismo fundamento: por lo tanto, también se mueven en el mismo mundo de ideas políticas, sólo que cada partido pretende conquistar para sí la hegemonía en este terreno. Sin embargo, tal actitud no es lícita frente al socialismo y la socialdemocracia, su representación política, porque sencillamente no se da esta convergencia en cuanto al mundo de las ideas políticas. En el caso del socialismo nos topamos *con una concepción del estado y de la sociedad esencialmente distinta a la burguesa*, que ha roto radicalmente con el viejo mundo de concepciones políticas y que quiere romper de un modo igualmente radical con el actual poder político y económico. Por ello, también allí donde el socialismo aparece exteriormente como un partido político junto a y en contra de los viejos partidos burgueses se diferencia esencialmente de ellos, en virtud de este particular contenido ideal y moral de su ideología que transforma el modo de pensar y sentir de sus adherentes; en pocas palabras: en virtud de toda su estructura intelectual. Esto lo palpa hasta su miembro más humilde a través de la singular sensación de que su afiliación al partido significa más que la simple pertenencia a alguna organización política, el inicio de una nueva forma de conciencia de sí y de su clase, de una nueva vida al servicio de la misión histórica de esta clase, de la refundación espiritual y material de la sociedad humana. Mientras en sus verdaderos seguidores, los que toman el partido político de la socialdemocracia, el socialismo amplía colosalmente la visión del horizonte de la humanidad, todos los otros partidos se caracterizan por estrechar el horizonte de sus miembros al radio limitado de intereses particulares de toda índole.

En la misma medida en que los intelectuales burgueses no logran captar este carácter cultural del socialismo y mantienen, en cambio, esculpida en su mente su fachada política externa, se consolida la trama de equívocos y de incomprensiones que como un velo ofusca la visión de personas que normalmente tienen claridad de juicio en la convicción de que también el socialismo "sólo es un partido", sólo es la representación de un interés partidario y, más aún, un partido que no parece estar vinculado con ellos mediante ninguna afinidad específica de intereses, es decir un simple partido obrero. El socialismo es la política de los asalariados y su secuela aun más miserable: de los pobres y desposeídos; es una cuestión del pan y del salario, un movimiento de la miseria. Considerado como enemigo no viene al caso en el fondo siempre y cuando se logre conservar "su núcleo sano" y suprimir todo el resto. Mas, ¿qué importancia puede tener tal movimiento de la cuarta

casta para su propia casta, la de los intelectuales? ¿Qué es lo que podrían encontrar en él? ¿Qué es lo que podrían ganar y, además, qué es lo que podrían aportar? Sí, son precisamente los fundamentos teóricos del socialismo los que parecen proporcionar a las mentes con una predisposición crítica la explicación científica de la separación existente entre intelectuales y obreros. Es, pues, la comprensión de la necesidad económica de la contradicción de clase la que separa a estos dos grupos al igual que los dos mundos en que viven y actúan: el mundo burgués y el mundo proletario.<sup>21</sup>

Todos estos límites de la forma de comprensión de la burguesía, que constituyen para los intelectuales obstáculos a la posibilidad de formar un juicio verdaderamente libre sobre el socialismo antes de condenarlo, impiden el reconocimiento del real y gran significado que el socialismo asume precisamente para aquel estrato de la sociedad que podría devenir su *élite* con sólo liberarse de dichos límites. Se trata entonces de una suerte de operación de cataratas efectuadas en la visión espiritual de los intelectuales, a la que éstos podrían sustraerse sólo si, negándose a comprender la trascendencia del socialismo eligen permanecer en las tinieblas en las que han sido puestos por la sociedad y la educación recibidas.

#### LA VISIÓN DEL TODO

El primer y fundamental significado que el socialismo tiene para los intelectuales —que genera toda comprensión ulterior y del cual resultan necesariamente todas las consecuencias— consiste en el hecho de que él representa para ellos la verdadera posibilidad de descubrir un nuevo mundo social. Además, en la medida en que toma en consideración la vida social de los intelectuales, el socialismo constituye un complemento de su experiencia familiar y escolar para alcanzar la plena comprensión de la vida. Por esta razón no hablamos aquí del socialismo en cuanto convicción subjetiva, sino sobre todo de su doctrina y del modo en que ella se revela materialmente en la vida política y sindical de los trabajadores. Sólo entrando en contacto con esta nueva realidad podrán derrumbarse aquellos límites que, apresando a los intelectuales en la prisión perpetua de la ideología burguesa como si nada existiera fuera de ella, les quita incluso la conciencia de su propio aisla-

<sup>21</sup> Véase Max Adler, *Die Bedeutung des Sozialismus* [La trascendencia del socialismo], 4ª ed., Viena, Volksbuchhandlung, 1918.

miento. Allá afuera, en cambio, hay todo un mundo que trabaja y sufre: el ejército de los hombres que trabajan con otros fines, otras necesidades y, sobre todo, otras posibilidades de desarrollo que las que tiene el mundo burgués. ¿Qué es lo que saben ellos de todo esto? El proletariado no sólo es la capa inferior de la sociedad burguesa, no sólo es la menos conocida, tan poco conocida como los "habitantes del sótano" para los "señores" del primer piso. "Cómo vive el pueblo", "qué piensa el pueblo" —ésos son aún hoy capítulos de los viejos diarios de viaje a países lejanos, sólo que no tan divertidos y coloridos como aquéllos, y análoga es la relación que los intelectuales tienen con el proletariado. Los pensamientos y los sentimientos, los anhelos y las esperanzas, la lucha y la resistencia de los obreros resultan incomprensibles para ellos, encerrados como están en sus círculos, indiferentes a todo esto. El conocimiento de su situación y la conciencia del antagonismo de clase que el obrero asume desde su condición con la misma naturalidad con que respira el aire en que vive, e incluso la tendencia a su abolición que le nace como exigencia de mejorar su vida material y de elevar su nivel cultural, deben ser primero comprendidos y evaluados por los intelectuales para evitar que les resuenen como palabras privadas de significado.

Actualmente el obrero se suma al proceso productivo, con su implacable lucha por la existencia, a una edad en la que el intelectual aún no enfrenta mayores preocupaciones que las de prepararse para la próxima clase. Sobre el joven obrero, en general ya a la tierna edad de los 14 años, pesan la carga y la responsabilidad, apenas comprendida cabalmente, de construirse la propia vida y de mantenerse. Expulsado violentamente de la familiaridad jocosa de la juventud que asiste a la escuela e introducido en un mundo adverso, completamente desconocido, debe defenderse y ganarse la vida. Allí no hay tiempo que perder; es como si la singular organización de aquello que sus defensores llaman tan gustosamente el orden *burgués* de la sociedad hubiera decidido que la juventud del obrero no puede durar mucho con el fin de que, siendo tan tempestuosa y efervescente, tan vacilante y oscilante, con la maravillosa indefinición del hombre que está en proceso de formación, no lo sustraiga demasiado tiempo a la servidumbre del trabajo, la cual debe ser el único fin de la vida y de la formación del joven obrero. Pues de hecho todo parece estar preestablecido y orientado a que con una velocidad sorprendente el escolar se transforme en un ser maduro y cargado de preocupaciones, que se convierta en hombre antes de haber vivido la época de la juventud. De ahí nace la seriedad asombrosa con la que se nos presen-

tan los trabajadores, ya entre los 20 y 25 años, como hombres que han pasado por muchos sufrimientos y muchas experiencias. Siendo todavía muchachos —obreros adolescentes— han aprendido desde su incorporación a la actividad laboral a encontrar ellos mismos una respuesta a todos los problemas de la vida económica y social que los acorralan; a tomar decisiones importantes, muchas veces dolorosas, en caso de huelgas, *lock outs* (despidos temporales como represalia por parte de los patrones), cuestiones de la organización sindical. Pero no es sólo la autonomía de juicio lo que debe desarrollar precozmente; también amplía su horizonte (la visión, el punto de vista) y enriquece su reflexión mediante los elementos cognoscitivos de la vida social circundante que simultáneamente son material de experiencia para su propio desarrollo. Desde el inicio mismo de su vida como obrero, el joven llega a conocer en la búsqueda de trabajo los horrores de la competencia y el peligro de la desocupación, peligro que probablemente no constituyera una incógnita para él ya en la casa de sus padres. Por cierto, en su hogar habrá tenido que enfrentarse ya muy niño con los problemas de una vida en que el trabajo no es sino la lucha permanente en contra del hambre y la miseria y no, como debería ser, un medio adecuado para mejorar la propia existencia. Si una enfermedad o un accidente inhabilitaron al padre para el trabajo y la casa toda, la madre y los hijos, debieron procurar el sustento, ¿qué importancia podía tener que el muchacho se viera privado del único rayo de esperanza para los niños proletarios: jugar con sus coetáneos en las horas libres de la escuela? Y si finalmente logra obtener un puestecito donde se puede ganar el pan, ya están allí otros maestros, demasiado rígidos, listos para abrirle los ojos acerca de cosas que algunos de sus semejantes no conocerán jamás. El joven aprendiz llega a conocer en la fábrica el carácter planificado y social del proceso productivo con su exacta división del trabajo, y lo sentirá con seguridad muy de cerca y en carne propia a través de la forma del salario a destajo, que le permitirá comprender cabalmente la naturaleza del proceso productivo, la rapidez del trabajo en la cadena de montaje so pena de la reducción de su salario. Siendo aprendiz experimenta en carne propia la enormidad de la explotación y el retraso de la pequeña empresa frente a la dimensión de la gran fábrica; sin embargo, como obrero en una fábrica experimenta al mismo tiempo, a través de los reglamentos de la organización de la fábrica, la cosificación de su persona, que deviene pura fuerza de trabajo, mera mercancía; no sólo las pausas de trabajo son medidas con el reloj acorde a las necesidades de la producción y no a sus propias necesidades, sino

que además se prohíbe y se castiga cualquier actividad humana, como por ejemplo el hablar, como algo que no compete a una mercancía, en caso de infracción de este reglamento. Esto fermenta en su ánimo en cada momento de su actividad profesional, llenándolo de opiniones y convicciones personales, y si bien no alcanza plena conciencia de ello durante mucho tiempo, cobra cada vez mayor claridad, no obstante, cuando se reúne con compañeros de trabajo, cuando se encuentra a camaradas más viejos, ya más maduros. Entonces intercambian observaciones que acumuladas desde hace tiempo tras el sufrimiento y las esperanzas inconscientes ahora buscan una expresión haciendo de los problemas económicos y de las reivindicaciones políticas el centro de su interés, mientras sus coetáneos son instruidos en las escuelas en las finezas de la musa de Virgilio o bien están realizando ejercicios retóricos acerca de los dramas de Corneille. Y el obrero joven, que ve a estos compañeros de su juventud ir a la escuela mientras él pasa horas y horas trabajando, que los siente tan cultos y seguros, que los oye expresarse en términos tan escogidos y sabios, frecuentemente piensa en las numerosas instrucciones que reciben, y también él quizás desee aprender, captar y entender más a fondo lo que lo preocupa y lo hace reflexionar. Entonces verá personificada frente a sí la contradicción de clase, en carne y hueso, y la sentirá ahora no tan solo en carne propia, sino con más rencor aun en su propio espíritu que está condenado a sufrir privaciones porque el fruto de su trabajo apenas es suficiente para impedir que sufra privaciones su cuerpo.

De esta manera, las teorías socialistas encuentran al obrero preparado a pensar, como si se tratase de opiniones propias, sólo que él no había podido concebir tan nítidamente; pero lo que es seguro es que habiéndolas escuchado una vez jamás las olvidará. Esto no es ningún milagro puesto que la teoría del socialismo, tal como Karl Marx la entiende, no consiste sino en la investigación científica de las causas de aquella particular situación económica en la que se encuentra el obrero junto a sus compañeros de trabajo, es decir la respuesta a sus problemas.<sup>22</sup> Y si de esta respuesta finalmente se deriva que esta particular condición del obrero tiene sus causas en las condiciones de existencia del orden económico capitalista, esto es de un orden económico cuyo fin es la ganancia y no la satisfacción de las necesidades sociales; y si la respuesta

<sup>22</sup> Véase Max Adler, *Wegweiser. Studie zur Geistesgeschichte des Sozialismus* [Guía. Estudio acerca de la historia espiritual del socialismo], cit., capítulo "Marx im Verständnis des Proletariates" [Marx como lo entiende el proletariado], p. 230.



descubre que esta ganancia es posible por el solo hecho de que los medios de producción son propiedad privada de un grupo determinado de personas las que por esta razón están en condiciones de obligar a otros a trabajar para ellos so pena de que se mueran de hambre; y si finalmente la respuesta plantea que este trabajo se caracteriza por crearle al propietario de los medios de producción un excedente porque él produce más de lo que el obrero necesita para su subsistencia inmediata que es todo lo que el obrero recibe, si todo eso ilumina el pensamiento del obrero con una repentina claridad que introduce en las nociones hasta este momento poco claras y apenas presentidas una comprensión ordenada, de ahora en adelante se desvinculará del viejo orden de cosas, habrá roto con esta sociedad que sólo lo valora en la medida en que de él extrae sus valores. A partir de este instante es ya ciudadano de un mundo nuevo, es miembro de una *sociedad naciente*, miembro consciente de sus propias fuerzas de una sociedad que realmente merecerá este nombre; él es un socialista y decidido combatiente *político* por el conocimiento, por la comprensión que ha adquirido, un socialdemócrata.

Este *punto de vista del futuro*, este sentimiento nuevo de la vida, esta feliz intransigencia frente al mundo burgués que se le plantea al obrero concientizado como algo totalmente natural, el intelectual que pretende llegar a comprender el socialismo debe recrearlo mediante el pensamiento. Y si lo logra, si encuentra un nuevo punto de vista desde el cual observar su propia sociedad y el estado tal como son con una mirada diferente a la que ha tenido hasta ahora, entonces morirá la concepción tradicional del mundo burgués que durante tanto tiempo consideró como algo natural, en el que los agentes de la producción, es decir aquellos que dirigen cada uno de los sectores de trabajo existen, por así decirlo, por sí mismos y por tanto no son reconocidos como lo que realmente son, es decir *elementos de una división social del trabajo*. Ellos, en efecto, se les aparecen ahora contrapuestos los unos a los otros como "productores independientes de mercancías que no reconocen más autoridad que la de la *competencia*, la coerción que ejerce sobre ellos la presión de sus mutuos intereses, así como también en el reino animal la *bellum omnium contra omnes* [guerra de todos contra todos] mantiene, en mayor o menor medida, las condiciones de existencia de todas las especies".<sup>23</sup>

Sólo ahora está sensibilizado para percatarse de lo erróneo de

<sup>23</sup> Karl Marx, *Das Kapital*, I, p. 321 (4ª edición). [*El capital*, edic. cit., 1/2, pp. 433-434.]

una concepción similar de la esencia de la vida social que hace desaparecer por completo las *relaciones sociales* detrás del fetichismo de los intereses privados —que es lo único que ella puede ver— los cuales, en sus recíprocos y ásperos condicionamientos, destruyen el ya escaso significado de su política “social”. De todo esto se desprende la clara comprensión del socialismo como aspiración, que nace históricamente del conocimiento de la sociedad, a concebir y formar conscientemente las relaciones sociales existentes, pero que hasta ese momento obraban ciegamente; a colocar el proceso de producción social —hasta entonces abandonado a sí mismo— bajo el control sistemático del conjunto de la sociedad y generar así —a través de la transformación del actuar desordenado y elemental de las fuerzas económicas— una organización que podrá verdaderamente llevar el nombre de sociedad humana.

Logrando esta claridad acerca del verdadero sentido del socialismo y acerca del mundo de ideas y sentimientos del proletariado, el intelectual adquiere mucho más que la mera comprensión fría-mente teórica. En la medida en que él las hace suyas y elabora estos pensamientos, alcanza *él mismo* aquella visión del *devenir social* que ya no le permite considerar al mundo burgués del cual proviene como el único posible y natural. Se asemeja a un niño campesino que por primera vez ha ido más allá del monte y ha visto que existe otro mundo, más grande, con lo que deja de ser ya un simple niño campesino. Para nosotros, los intelectuales, el socialismo significa en primer lugar superar la ingenua visión campesina de la sociedad burguesa según la cual todo el mundo gira en torno al campanario de la propiedad privada y —sin por esto hablar todavía de adhesión al socialismo— poner en su lugar aquella visión de la posibilidad de una sociedad nueva, lo que implica la aceptación de tomar seriamente en consideración los problemas que ésta trae aparejados. Este significado deriva de la inevitabilidad fatal del socialismo, y sólo su fuerza impetuosa puede franquear los límites de nuestra educación y de nuestras costumbres y extender nuestra existencia intelectual más allá de la parcialidad de la visión burguesa, hacia la *totalidad de la experiencia social*.

#### EL ESPÍRITU TEORÉTICO DEL SOCIALISMO MODERNO

Es a partir de este momento que el socialismo adquiere un ulterior significado para los intelectuales. Una vez que éstos han conocido aquel mundo del proletariado que alimenta todas las razo-

nes del socialismo, convirtiendo así este gran hecho histórico en un problema teórico, comprenden enseguida que la esencia del socialismo no consiste sólo, como creyeron por mucho tiempo, en la explosión de necesidades materiales elementales y en la urgencia apurada de exigencias no satisfechas —que constituyen solamente el terreno en el que se define de manera más pronunciada la voluntad de existencia de esta clase—, sino que comienzan a entender ahora que aquí no sólo hay una voluntad, sino también una vía y, precisamente, una vía iluminada por la inteligencia y por el conocimiento científico. En efecto, desde que ha tomado por guía el pensamiento de Marx, Engels y Lassalle, el socialismo moderno está decidido a recorrer su camino en conformidad con frías convicciones fundadas científicamente, sin abandonarse ya a su propios deseos en cuanto tales, desconfiado como es —casi hasta el exceso— ante cualquier forma de sentimiento o de sensibilidad. El socialismo moderno no quiere ser ya una utópica fantasía, una religión de la humanidad, un movimiento caritativo que sueña armonías, sino una forma de ciencia aplicada, que consiste en la actuación consciente del conocimiento de las leyes del desarrollo de la sociedad, o sea la albacea del destino de la sociedad que tiene lugar bajo la “ira de la necesidad”. A través del análisis científico busca los fundamentos del orden social, identifica las causas del modo peculiar en que éste se estructura a través de los antagonismos de clase, teniendo presentes las tendencias que actúan en dirección a la restructuración de aquella nueva formación social, que desde ahora se preannuncia en las cosas bajo la creciente concentración de capitales y bajo la creciente socialización del proceso productivo que se verifica en la industria, bajo la organización de la producción y de la venta perseguida por las asociaciones de empresarios, bajo la progresiva estatalización y municipalización de grandes industrias y bajo la reglamentación siempre más internacional de las entidades que dirigen el comercio, la sanidad, la asistencia e incluso los intereses culturales. De hecho, desde ahora éstas constituyen otras tantas señales de una nueva forma social de vida, que podrá ser construida de manera consecuente y en conformidad con un plan. Esta tendencia de desarrollo de la realidad, junto al conocimiento de las causas que determinan la formación económica de las clases, conlleva para el socialismo el objetivo de construir el nuevo orden económico y social —plenamente asegurado tanto en el terreno económico como en el tecnológico por las fuerzas que ya operan en el orden actual— precisamente a través de la abolición consciente de estas causas, es decir mediante la superación de la propiedad privada de los medios de producción. Por lo

tanto, el socialismo confiere a los estímulos e impulsos del proletariado no sólo la forma de la conciencia, sino también la de un análisis sostenido por la claridad de un conocimiento científico.

Sólo si los intelectuales comprenden correctamente estas cosas, lo que no es del todo fácil, el socialismo se les aparece bajo una luz completamente nueva en esta extraordinaria unión de una voluntad vigorosa con un saber abstracto. Ya no se trata solamente de un movimiento de masa, sino de un movimiento que reúne los impulsos, las exigencias y los pensamientos múltiples del proletariado *comprendidos en sus causas y conjuntamente reconocidos en la necesidad de sus fines*. Por primera vez en la historia se asiste al espectáculo singular de un proceso que, concibiéndose a sí mismo como autoconsciente, se desarrolla conforme a esta conciencia; en una palabra, conforme a una *causalidad hecha consciente y conscientemente dirigida*.

“Las tesis teóricas de los comunistas —escribía Karl Marx ya en el *Manifiesto*— no se basan en modo alguno en ideas y principios inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo. *No son sino la expresión de conjunto de las condiciones reales de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico que se está desarrollando ante nuestros ojos.*”\*

La ciencia no es aquí una consejera que se coloca al lado con benevolencia, una forma de conciencia puramente colateral respecto a la acción política, sino más bien la conciencia de la necesidad histórica, o sea la reflexión sistemática sobre las causas que en ella operan y sobre los efectos que de ella derivan.<sup>24</sup>

Este modo con que el socialismo se relaciona íntimamente con la ciencia, o más bien este modo de ser de la ciencia misma en virtud del cual el socialismo no es más que la *práctica, concebida de manera social, correspondiente a aquélla*, constituye el segundo gran significado que el socialismo posee para los intelectuales. Aquí ellos conocen un ejemplo de *unidad de teoría y práctica* difícilmente presente en otro lugar en la misma medida. No se objete que no es seguro que todo lo que el socialismo presenta como científico sea efectivamente tal, puesto que quien pensara así demostraría no haber entendido aún la peculiaridad de la ligazón que une el socialismo a la ciencia. No interesa, en efecto, que la doctrina del socialismo sea inatacable en todas sus partes (quien lo pensara resultaría totalmente extraño al espíritu de la ciencia y

\* K. Marx-F. Engels, *Manifiesto comunista*, cit., pp. 122-123.

<sup>24</sup> Véase al respecto Max Adler, *Marx als Denker*, Berlín, 1908 [ahora en *Marx und Engels als Denker* (Marx y Engels como pensadores), Frankfurt a.m., Makol, 1972, pp. 44-45].

quien conoce el socialismo sabe que precisamente en su interior la crítica científica procede ininterrumpidamente), sino que no quiera dar ningún paso hacia adelante sin el auxilio de la ciencia; y es esto lo que hace el socialismo particularmente importante para los intelectuales. Quien piensa, pues, que el socialismo avanza en el error que venga a explicárnoslo; puesto que la grandeza del socialismo consiste en el hecho de que para combatirlo no podemos quedarnos en el terreno de las opiniones y de las argumentaciones políticas de partido, sino que es necesario alcanzar las alturas del pensamiento científico. Si los intelectuales quieren, pues, persistir en su hostilidad, si quieren reafirmarla en el *plano cultural* para no renunciar a su función de intelectuales, deben adueñarse de los procedimientos científicos del socialismo, es decir, deben estudiar la *ciencia de la sociedad*.

En efecto, para los intelectuales, dada la misma parcialidad de su experiencia en la cual los hemos visto crecer lejos del socialismo, la ciencia es sinónimo de ciencia de la naturaleza, mientras en la formación de una persona culta la ciencia de la sociedad, es decir la teoría que indaga las formas de la sociedad y el modo de su desarrollo en virtud de leyes no tiene espacio alguno. Pero, si justamente se debe considerar inculto a quien no haya comprendido el espíritu de las modernas ciencias de la naturaleza, ¿por qué tendríamos que dudar en considerar tal a quien es extraño e incluso hostil al espíritu de la ciencia de la sociedad? ¿Quizás porque las leyes sobre la base de las cuales los ordenamientos sociales viven y mueren son menos importantes que aquellas que regulan la caída de las piedras o la expansión del gas? Esta exaltación de las ciencias de la naturaleza documenta el límite ideológico de la burguesía, que no sabe qué hacer con los resultados de la ciencia de la sociedad por el modo como éstos contradicen globalmente su existencia.

Pero junto a la ciencia de la naturaleza, esta niña mimada de la sociedad burguesa, a la que ofrece la tecnología y los ferrocarriles, proporcionándole al mismo tiempo, con la teoría darwiniana, la supuesta justificación de su lucha por la concurrencia, la ciencia de la sociedad, que integrará finalmente la técnica industrial con la técnica social, haciendo de los hombres no ya una mercancía para ser adquirida, sino vida que produce para sí misma, avanza cada vez más, superando los límites del universo cultural burgués. El socialismo, en cuanto consecuencia necesaria de la ciencia de la sociedad, de la cual es la transposición en el plano de la realidad histórica, no es otra cosa que la técnica de la ciencia de la sociedad, o sea aquella organización de la vida social y estatal que se

realiza según conocimientos científicos, como ha sido deseada, desde Platón, en todos los momentos más altos del pensamiento humano. Con el socialismo, pues, el intelectual no sólo integra, como vimos en el capítulo anterior, su experiencia de vida, sino también, en primer lugar, *su conciencia científica* del conjunto de los fenómenos que le rodean. Antes la forma más alta de conocimiento estaba dada por la teología, con su explicación omnicomprensiva de las cosas últimas y en la que todo el saber mundano conducía a una doctrina de Dios; fue la filosofía, luego, con su cosmopolitismo y su sabiduría mundana la que asumió el objetivo de reunificar las formas múltiples del saber; hoy, en fin, es la ciencia, en su forma más alta de ciencia de la sociedad, conjuntamente con la práctica que le corresponde, *conceptualmente inseparable* de ella, es decir el socialismo, el que asume la función de organizar el conjunto de la vida estatal y social, llevando su propio punto de vista en la actividad de cada uno. El naturalista, el ingeniero, el economista, el maestro, el médico, el jurista, el sacerdote, el escritor, el artista —todos los que alguna vez hayan empezado a reflexionar— llegan a dudar seriamente sobre el sentido y la eficacia de su trabajo, colocándose así ante aquel problema de la real utilidad social de su actividad que sólo la ciencia de la sociedad puede resolver teóricamente y sólo el socialismo resuelve prácticamente. Éste es el segundo gran significado que el socialismo posee para los intelectuales, cuya existencia está duramente cuestionada.

Por lo tanto, la idea fichtiana de educación nacional es, como ya hemos dicho, un concepto verdaderamente revolucionario porque se inscribe, como elemento propulsor en el desarrollo social, y esto comporta que ni siquiera hoy sea un concepto históricamente superado, que pertenezca ya a la historia de la filosofía. Se trata de un pensamiento todavía vital, que se conjuga con los más fuertes estímulos sociales de nuestro tiempo, hasta asumir ante ellos un valor programático. Ciertamente, hoy sabemos que no sólo con la educación podemos cambiar desde los fundamentos las condiciones y las relaciones sociales, pero sabemos que la perspectiva de un nuevo tipo de educación es ya el resultado de una violenta transformación económica que se desarrolla en la base de nuestra sociedad civil. Por esta razón la idea de una nueva educación es aún, por sí misma, una pura forma de comprensión del desarrollo histórico; más aun en la medida en que es hecha suya por las capas más bajas del pueblo, en interés de las cuales es depositada, y a las que Fichte presenta ya como ejecutores de su pensamiento. No es casual que incite a los hombres de cultura

a ponerse a la cabeza de esta obra de educación, porque de otro modo este deber que "está ya casi preparado y maduro para su exposición al pueblo"<sup>25</sup> podría ser asumido por el pueblo mismo, ¡en primera persona! Más aun, discutiendo la posibilidad de que los ricos y los poseedores entreguen a sus hijos a la educación común, renunciando así a su orgulloso aislamiento, exclama:

"Para la posteridad será un testimonio aleccionador sobre nuestra época, si precisamente los que los han repudiado, por esta sola repudiación reciben el privilegio de iniciar una mejor raza, si éstos llevan a los hijos de aquellos que no querían estar con ellos la formación sublime y si ellos llegan a ser los ascendientes de nuestros futuros héroes, sabios, legisladores, salvadores de la humanidad."<sup>26</sup>

#### LA FINALIDAD CULTURAL DEL SOCIALISMO

En el transcurso de nuestra exposición el socialismo se ha revelado ya bajo dos aspectos que en razón de su naturaleza estrechamente cultural tendrían que atraer fuertemente a los intelectuales; en primer lugar como sociedad en transformación destinada a hacer posible por primera vez una real comunidad de vida, con respecto a la cual éstos no pueden ni aislarse ni contraponerse; en segundo lugar como teoría de la práctica humana,\* a la que es imposible sustraerse. Estas dos características liberan al socialismo de aquella falsa apariencia que hasta ahora lo ha hecho parecer un simple movimiento obrero, un puro problema de salario y de pan. Ahora los resultados del análisis llevado a cabo ya no constituyen una paradoja: el socialismo no es, en sus fundamentos, un movimiento *obrero* en cuanto tal, sino un movimiento *cultural*, precisamente en la medida en que quiere realizar la cultura a través de la movilización de los obreros, más bien llevando la cultura a los obreros y desarrollándola a través de ellos. La fuerza extraordinaria con que el socialismo ha arraigado en el ánimo de los obreros está en el hecho de que no se limita a buscar un mejora-

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 47.

\* El significado de la expresión usada en el texto, *aktuelle Theorie*, se comprende por un pasaje de *Kausalität und Teleologie* cit., (p 245, en el que el adjetivo *aktuelle* es usado por Adler como sinónimo de *praktisch*, según el sentido de la VIII Tesis sobre Feuerbach, en la que se afirma que "toda la vida social es esencialmente *práctica*".

miento de la situación del obrero, sino que quiere que él deje de ser sólo un obrero, es decir un hombre obligado a trabajar únicamente para vivir. El movimiento obrero no representa sólo la emancipación del *proletariado* con respecto a la restricción del trabajo capitalista, sino también la emancipación *del espíritu* con respecto a las angustias intelectuales inherentes a aquella visión del trabajo, propia de una economía privada, según la cual ésta no es aquella función de la sociedad que satisface todas las necesidades, tanto desde el punto de vista económico como desde el de la organización general, sino más bien sólo el medio con el que se gana miserablemente “el propio pan”. Aquella idea, hoy tan familiar, según la cual hay que trabajar para vivir (que el cristianismo ha presentado incluso bajo la forma de un deber religioso, como virtud de la laboriosidad, a pesar de que en la Biblia el trabajo fuera ya una maldición lanzada sobre el hombre), esta auténtica visión esclavista del trabajo se convertirá en incomprensible para una civilización reconstituida por las contradicciones del capitalismo. No se afirma que es necesario respirar para vivir, porque de las cosas naturales no se habla. Y sin embargo el trabajo también es una condición natural de la existencia social, “condición general del recambio orgánico entre hombres y naturaleza, condición natural externa de la vida humana”,<sup>27</sup> que por lo tanto debe ser realizada por la sociedad de manera regulada y según una distribución uniforme entre todos sus miembros ni bien, como ahora, su grado de desarrollo económico le brinde esta posibilidad. Así como nos resulta difícil incluso imaginar que el aire necesario para la vida no sea un bien común (aunque no lo sea en el verdadero sentido del término, cuando la mayor parte de nuestros conciudadanos vive en pequeños, miserables departamentos o está ahogada a causa de las jornadas laborables demasiado prolongadas, por el aire tórbido de los talleres; cuando tantos enfermos y necesitados de descanso no consiguen nunca gozar el aire puro del mar o de la montaña, mientras una minoría de afortunados transcurre las propias horas de ocio paseando, a menudo durante todo el año); así como es inconcebible que a alguien se le quite el aire necesario para la vida en nombre de reglas y de derechos establecidos por la sociedad, de la misma manera será inconcebible —y ya lo es para quien verifica la sorprendente innaturalidad de la situación presente, no a través de impresiones que provienen del exterior, sino por la inmediata experiencia de vida— que haya hombres que no puedan saber cómo vivirán al día siguiente

<sup>27</sup> K. Marx, *Das Kapital*, I, p. 146. [*El capital*, vol. I/1, p. 202.]



porque no tienen un trabajo con el que "ganarse" la vida. Eliminar *este* concepto de trabajo, cancelar de la historia *esta* figura de trabajador, he ahí el sentido cultural, tan seductor y lleno de perspectivas, del movimiento obrero socialista, aun en el caso en que se quiera entender al socialismo únicamente como movimiento obrero. Éste expresa la lucha emprendida por la última forma de esclavitud del trabajo para su definitiva liberación a través de la eliminación de los fundamentos económicos "sobre los que descansa la existencia de las clases y, por consiguiente, la dominación de clase. Emancipado el trabajo, todo hombre se convierte en trabajador, y el trabajo productivo deja de ser un atributo de una clase."<sup>28</sup>

El socialismo es pues movimiento obrero y movimiento de clase sólo en proceso de superación definitiva como tal, y en este sentido reclama hasta hoy la propia autosuperación en cada obrero que se reconozca realmente en él; de hecho, rápidamente éste se siente más que un simple operario: en su ánimo fluye la plenitud de esperanzas que dirigen toda su manera de sentir hacia un futuro mejor, mientras crecen todas las demás formas de interés por una existencia mucho más luminosa y feliz de la que puede entrever a través del simple interés obrero. Ciertamente, el obrero también afirma con fuerza este interés a través de su organización política y sindical, pero siempre con la desdeñosa conciencia de que se trata, por así decirlo, de un interés negativo, como dice el poeta:

*Die wir von Gottes Zorne sind  
Bis heut' das proletariat.\**

Para quien conoce la distinción entre forma y contenido es claro que en cuanto a la forma, el socialismo es un movimiento de clase, mientras según el contenido él no aspira a nada que sea un puro interés de clase, sino que constituye el primer gran ejemplo de un movimiento de clase que persigue la realización de los intereses comunes propios de una cultura de la humanidad no como cobertura ideológica de intereses particulares, sino porque *precisamente su interés de clase* por la superación de la esclavitud del

<sup>28</sup> Karl Marx, *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, p. 49. [En esp., *La guerra civil en Francia*, en *Obras escogidas*, cit., t. II, p. 237.]

\* "¡Nosotros, que surgimos de la ira de Dios, como hasta ahora el proletariado!" El verso, que no es en realidad un dístico, pertenece a una famosa poesía de Ferdinand Freiligrath, *Von unten auf* (1848) incluida en la antología *Ça ira*. Adler cita obviamente de memoria; el texto exacto es: "Die wir von Gottes Zorne sind, bis jetzt das Proletariat".

trabajo no encuentra realización sino en el triunfo de los intereses generales de la civilización. Puesto que es parte del mecanismo de las leyes sociales que el progreso de la cultura se realice en la lucha contra un estrato que usufructúa de manera privilegiada los intereses culturales, éstos se realizan en la medida en que se manifiestan como intereses particulares de quienes están aún obligados a prescindir de ellos. Pero, el hecho de que de este modo una clase sea llamada a luchar por determinados fines como por sus propios intereses hace que *estos mismos fines*, cuando sean de interés cultural general, no constituyan una adquisición puramente particular. ¿Y cómo podría ser de otro modo en un movimiento de clase como el proletario, cuyo fin es hacer imposible, para siempre, una división en clases *económicas* a través de un nuevo ordenamiento de la sociedad y crear así los fundamentos económicos de una cultura verdaderamente universal?

“Pero, dado este predominio del cuarto estado —escribía Lassalle en el *Programa obrero*— se ve inmediatamente la inmensa diversidad, que esta clase social es la última, la extrema, es la clase desheredada de la humanidad, la cual no impone y no puede imponer *ninguna* condición exclusiva ni de naturaleza jurídica, ni de naturaleza material, ni de cultura, ni de propiedad de la tierra, ni de propiedad capitalista, y darle forma de nuevo *privilegio* y compenetrar las instituciones sociales [...] su libertad es la libertad humana, su poder, el poder de todos.”<sup>29</sup>

También en Marx leemos: “La existencia de una clase oprimida es la condición vital de toda sociedad fundada en el antagonismo de clases. La emancipación de la clase oprimida implica, pues, necesariamente la creación de una sociedad nueva [...]. ¿Esto quiere decir que después del derrocamiento de la vieja sociedad sobrevivirá una nueva dominación de clase, traducida en un nuevo poder político? No. [...] la *condición* de la emancipación de la clase obrera es la *abolición de todas las clases* [...]. En el curso de su desarrollo, la clase obrera sustituirá la antigua sociedad civil por *una asociación* que excluya a las clases y su antagonismo; y no existirá ya un poder político propiamente dicho, pues el poder político es precisamente la expresión oficial del antagonismo de clase dentro de la sociedad civil.”<sup>30</sup>

El mundo en el que el socialismo resultará victorioso no puede ser otro que aquel en el que está fundado y asegurado el interés

<sup>29</sup> Ferdinand Lassalles *Reden und Schriften*, editados por E. Bernstein, t. 1, p. 38.

<sup>30</sup> Karl Marx, *Das Elend der Philosophie*, p. 163. [En esp., *Miseria de la filosofía*, México, Siglo XXI, 1975, p. 159.]

absoluto de todos, en el que, según la célebre expresión del *Manifiesto*, "el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos". Y es precisamente el movimiento obrero socialista de nuestro tiempo, que, si bien es un movimiento de clase, reivindica el mérito de ser el primero en superar en su propia acción histórica todo carácter que sea puramente de clase. Tal pretensión no deriva de un mérito moral particular de sus afiliados, aunque sea cierto que sólo el socialismo puede elevar moralmente al obrero. Es más bien la peculiaridad ya descrita de este movimiento de clase, tal como puede surgir sólo de un determinado estadio del desarrollo histórico y económico, hoy ya existente, lo que hace realizable y urgente la actuación de la organización social de un interés común que nos garantice la existencia. En efecto, aquello que Friedrich Engels podía escribir en el *Anti-Dühring* hace ya una generación se ha vuelto mientras tanto más claro:

"La posibilidad de asegurar a todos los miembros de la sociedad, gracias a la producción social, una existencia que no sólo resulte del todo suficiente desde el punto de vista material, sino que, además de ser más rica cada día, garantice a todos su plena y libre formación y el ejercicio de todas sus disposiciones físicas e intelectuales, existe hoy por vez primera, incipientemente, pero *existe*."<sup>31</sup>

Éste es pues el carácter histórico-cultural del socialismo en cuanto que movimiento obrero y movimiento de clase. Pero si de esta manera se ha disuelto aquella falsa imagen que precisamente estos dos conceptos han evocado por largo tiempo debido a la misma ignorancia de las leyes sociales y por lo tanto de las tendencias del desarrollo que ella indican, se desprende entonces un tercer y decisivo significado del socialismo para los intelectuales. En efecto, mientras estos conceptos permanecieron incomprendidos, no podían no constituir motivo de separación e indiferencia, incluso de hostilidad, porque, entre el interés cultural de los intelectuales y el puro interés obrero de una clase que, por así decir, se encapsula en sí misma, no podía existir en común más que una genérica exigencia de un sistema más digno para el hombre. Pero del conocimiento de la función social ejercida por este movimiento se desprende una plena y exaltante comunión de fines. Llegados a este punto es innegable que el socialismo no es el fin del gran movimiento de masa de nuestro tiempo, no es la meta puesta por su pura voluntad. ¿Qué ideal sería aquel de socializar la produc-

<sup>31</sup> Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, cit., p. 305 (3ª edición). [En esp., *Anti-Dühring*, cit., pp. 279-280.]

ción y regular los consumos? El socialismo es *solamente el medio* para alcanzar una *organización superior de la sociedad* en su existencia global, material y espiritual; un medio que, naturalmente, no nos limitamos a reconocer como el más racional y el más adecuado para el objetivo (como hacía el socialismo utópico de los tiempos pasados, cuando dejaba la realización del socialismo a las convicciones de hombres honestos y razonables), sino del que vislumbramos directamente de la necesidad en el grado de desarrollo económico alcanzado por la sociedad y del que tiene y tendrá que servirse también el proceso histórico devenido consciente.

El intelectual, que tan difícilmente consigue liberarse de sus concepciones burguesas puede al principio oponerse tímidamente a este *instrumento* que comporta la eliminación del orden económico capitalista y con éste el de la sociedad burguesa. Pero él no puede no estar de acuerdo con la *perspectiva* de obtener una educación, un enriquecimiento y una plenitud de vida para toda la sociedad. Antes bien, y ésta es la cuestión esencial que hay que separar de los intereses artificialmente sobrepuestos, también los intelectuales en definitiva *se interesan sólo por conseguir este fin y no por la naturaleza del medio necesario*. Esto significa que para los intelectuales en cuanto tales (es decir en cuanto personas que habiendo hecho de los intereses y de la actividad cultural su opción de vida ven su propia sobrevivencia no sólo como subsistencia física, sino que consideran igualmente indispensables ya sea la tranquilidad y la libertad de la actividad intelectual como la posibilidad de hallar en ella una satisfacción total) *puede ser completamente indiferente* que el medio constituido por el socialismo amenace la existencia de la sociedad burguesa; para ellos es suficiente que *éste sea capaz de garantizar su fin cultural*. Que después este fin no haya sido alcanzado todavía en la sociedad burguesa se debe, evidentemente, a la difusa y siempre creciente miseria de las profesiones intelectuales, que es aun mayor que la que golpea los oficios manuales, porque significa un empobrecimiento, cuando no incluso una prostitución, del Yo espiritual. Los intelectuales en *cuanto tales* no tienen pues *ningún interés en la conservación de la sociedad burguesa*, aunque también la hayan considerado sólo como un medio para alcanzar un fin cultural general.

Para evitar equívocos, hay que precisar que no hablamos aquí de aquellos intelectuales que, como los empresarios o los capitalistas, son obviamente parte integrante, también por sus intereses culturales, de la sociedad burguesa; y tampoco de aquellos que, por su profesión, creen ser los defensores del orden actual o por

lo menos creen compartir intereses con éste —aunque en realidad no sean más que su mercenarios— como por ejemplo los funcionarios estatales, los representantes de los grados superiores de la magistratura, procuradores de estado y similares. Sólo este grupo de intelectuales, a quienes a menudo se hace referencia para negar la posibilidad de una relación íntima, realmente general, de los intelectuales con el socialismo, constituye una excepción precisamente en virtud de su posición social, y es, sin embargo, insignificante ya sea por consistencia numérica como por su real influencia intelectual sobre la masa de las profesiones liberales y de los empleados medios. Para estos amplios ambientes de intelectuales vale aquello que ha dicho una vez Karl Kautsky: “quizás no están inmediatamente ligados a los intereses de clase del proletariado, pero a menudo no tienen siquiera un interés directo en la explotación capitalista”. Por eso no están llevados “ni por privilegios económicos ni por razones de orden profesional a defender la explotación capitalista”.<sup>32</sup> Pero aun prescindiendo completamente del impulso de sus intereses materiales, en virtud de las mismas condiciones en que se desarrolla su actividad cultural ocupan una inestable posición de equilibrio entre la burguesía y el proletariado, que tiende preferentemente hacia este último en la medida en que se hace sentir el peso de los problemas que interesan realmente a la cultura. Esta situación propia de los intelectuales ya ha sido individualizada con claridad por el Dr. Karl Renner, quien, con razón, enumera entre ellos incluso a aquellos grandes empresarios dotados de preparación comercial, técnica y económica, que siendo directores de sus propias empresas perciben bajo forma de salario una buena mitad de sus ingresos. A propósito de todos estos estratos intelectuales, que son al mismo tiempo clase poseedora y trabajadora, y nada más, Renner afirma que globalmente no tienen otro interés económico de clase que el de un “desarrollo cultural tranquilo, constante y duradero, independiente de hacia dónde, en última instancia, éste le conduzca, si hacia un régimen basado en la propiedad de la que sean copartícipes o hacia un régimen basado en el trabajo en el que ellos colaborarían bajo cualquier circunstancia por una sociedad en la que todo trabajo fuera digno de un salario honorable y todo trabajo altamente calificado percibiera también un salario calificado”.<sup>33</sup>

A partir de este reconocimiento de la naturaleza real de su interés cultural dentro de la sociedad burguesa y a partir del cono-

<sup>32</sup> *Die Neue Zeit*, XII (1894-1895), vol. 2, p. 75.

<sup>33</sup> *Deutsche Worte*, a cargo de Engelbert Vernerstorsen, año 1903, p. 321.

cimiento de los objetivos culturales que son propios del socialismo, el prejuicio inicial de los intelectuales con respecto al socialismo como puro movimiento obrero deberá convertirse ahora en la convicción de que existe una comunión de objetivos ideales, una igualdad y una ligazón precisamente en el terreno de los intereses culturales, de cuya inevitable y siempre más vasta difusión el socialismo quiere ser el fundamento.

Éste es el tercer significado del socialismo para los intelectuales según el cual éstos desde ahora lo propugnan como su propia causa.<sup>34</sup>

#### LA SUBORDINACIÓN DEL TRABAJO INTELECTUAL

Con la concepción que hace del movimiento obrero la esencia del socialismo desaparece también el último artificioso diafragma que tiende a separar a los intelectuales del socialismo en nombre de una supuesta diferencia de los intereses materiales o, por lo menos, de una ausencia de relación entre las dos esferas de intereses. Ya hemos visto cómo, no obstante el carácter burgués de su origen y de su actividad profesional, los intelectuales no tienen los mismos intereses políticos que la burguesía. Pero en medida todavía menor existe una comunión de intereses económicos. En la afirmación contraria está implícita una peligrosa confusión de

<sup>34</sup> Aunque en su escrito *Die tattischen Differenzen in der Arbeiterbewegung* [Las diferencias tácticas en el movimiento obrero], Hamburgo, 1909, Antou Pannekoek afirma que los trabajadores intelectuales no tienen ningún interés por la conservación del modo de producción capitalista, parece temer que el socialismo de este estrato social, que no participa de la desesperación económica del proletariado, se mantenga siempre como un "socialismo moderado, 'civilizado', distante de la dureza de la lucha del proletariado y tendiente a poner en primer plano su carácter reformista y meramente cultural" (p. 115). Pero esto puede ser cierto sólo para aquella forma de socialismo que ya hemos caracterizado y rechazado en el prefacio (p. 115). En cambio, precisamente el tipo de ligazón que se establece entre los intelectuales y el socialismo —que no deriva, como ya hemos dicho, y repetiremos todavía, de la necesidad de una unificación cultural para alcanzar el objetivo final— orienta hacia el futuro toda actitud intelectual y moral y determina un interés casi material por consolidar las propias convicciones con el *Conocimiento científico* de la situación en la que es preciso operar. Por eso Kautsky podía con razón atribuir a los intelectuales en el partido la función de desarrollar y difundir la comprensión de las grandes relaciones sociales y un conocimiento socialista que se ensalzara más allá de los intereses del momento, es decir el *espíritu revolucionario* en el mejor sentido de la palabra.

conceptos que, naturalmente, los portavoces de la burguesía se han encargado de alimentar. Los intelectuales tienen interés en conservar un nivel de vida burguesa que hoy pueden obtener sólo con la burguesía y permaneciendo en su seno; ¿pero, podrían tener interés en conservar el “orden” burgués si pudieran obtener aquel mismo nivel de vida, o incluso alcanzar otro mejor, sin ella? Responder afirmativamente a esta pregunta significaría llegar a aquella ridícula conclusión, que alguna vez se pretendió que los obreros aprendieran a repetir, según la cual ellos estarían interesados en la conservación del capitalismo ¡porque les da de comer!

Cuanto sea funesta semejante conclusión aparece ahora siempre más claro para los intelectuales, en la medida en que esto que tendría que atestiguar su comunión de intereses con la burguesía, o sea un nivel de vida digno y capaz de garantizar la independencia, está siempre en causa mayormente. Pero interroguémonos fundamentalmente no sobre este problema, sino más bien sobre el grado de libertad y de independencia de las profesiones intelectuales. Como consecuencia del desarrollo siempre más acelerado y brutal conocido por el capitalismo en las dos últimas décadas, el trabajo intelectual ha sido sometido, de manera análoga al trabajo manual y en formas que son siempre más difíciles de enmascarar, a la esclavitud del trabajo asalariado. La creciente división del trabajo que originada en los talleres entra por la fuerza también en las oficinas, en los laboratorios técnicos y en las direcciones de las empresas, también ha subordinado al trabajo intelectual a la *routine* de un mecanismo exclusivamente dirigido a la explotación. Es innegable el peligro que este orden económico representa precisamente para la libertad de las profesiones intelectuales y sobre las capas sociales más cultas; para darse cuenta, para reconocerlo en toda su amenaza, no es preciso ser socialista: es suficiente una visión abierta de los hechos y una conciencia honesta. Así, por ejemplo, uno de los hombres políticos más destacados de nuestro tiempo, el genial Friedrich Naumann, quien, aunque imposibilitado por su ideología burgués-imperialista para sacar todas las consecuencias de su clara visión de la naturaleza real de la sociedad moderna, dice a los intelectuales en un agudo ensayo, que lleva por título *El ideal de la libertad*:

“¿Para qué sirve la igualdad de los derechos civiles si los hombres tienen que venderse voluntariamente para vivir [...] Hay bastantes hombres honestos que ven acercarse, como ejército de una potencia enemiga, una época de nuevos vínculos feudales...

“En las grandes empresas cartelizadas no se sufre el hambre, pero los hombres son máquinas y números. La primera generación

aún conserva, probablemente, algunas ideas de personalidad y de libertad, pero ¿quién nos asegura que en el mundo de la gran industria, ya a la segunda o tercera generación, no se conforme una paciencia de esclavos que destruirá todos los resultados alcanzados hasta ahora por el desarrollo histórico liberal?"<sup>35</sup>

En efecto, con aquel desparpajo y aquella energía que caracterizan su vital expansión, el capitalismo está a punto de convertir en realidad cotidiana este nuevo feudalismo del trabajo intelectual y manual. En un estudio sobre la organización de la industria americana, el ingeniero Möller describe cómo el esfuerzo "de llegar a ser independientes, en cada empresa, con respecto a determinadas personas, con el fin de que se pueda regular todo de manera tal que la conducción de la empresa sea mecanizada [...]. Se evita así que un empleado, en virtud de sus experiencias y de sus conocimientos, resulte indispensable. El empleado se convierte, de alguna manera, en un miembro sustituible de la empresa."<sup>36</sup>

Pero también en las consideradas profesiones liberales la libertad y la independencia desaparecen cada día más. Karl Marx podía escribir en el *Manifiesto*, hace más de 60 años:

"La burguesía ha despojado de su aureola a todas las profesiones que hasta entonces se tenían por venerables y dignas de piadoso respeto. Al médico, al jurisconsulto, al sacerdote, al poeta, al hombre de ciencia, los ha convertido en sus servidores asalariados."\*

Son palabras duras que por esa época quizá sólo constituían una profecía, pero que hoy se han convertido en realidad irrefutable para todo el conjunto de las actividades profesionales.

"Las profesiones liberales del médico o del abogado —escribía Karl Renner en el número de julio del primer año de la revista *Der Kampf*— se convierten siempre en más dependientes de las grandes empresas, de los grandes establecimientos, de los bancos. El interminable ejército de los empleados públicos y privados se apretuja toda la vida en búsqueda de posiciones subalternas. La valentía en el trabajo basta para los grados inferiores, pero para las posiciones dirigentes es preciso algo más: la confianza. Por sus actitudes, por sus relaciones familiares, por los sentimientos políticos favorables hacia quien manda, el hombre tiene que ser una

<sup>35</sup> Friedrich Naumann, *Das Ideal der Freiheit*, Berlín, 1908, pp. 30, 31, 32.

<sup>36</sup> R. Woldt, "Der industrielle Grossbetrieb und seine sozialen wirkungen" [La gran empresa industrial y sus efectos sociales], en *Die Neue Zeit*, xxviii (1909-1910), vol. 1, p. 121.

\* Marx y Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, en *Obras escogidas*, t. 1, p. 113.



persona de confianza; he ahí las cosas que cuentan... ¡Son necesarios instrumentos de confianza; no personas preparadas y dotadas de autonomía intelectual!"<sup>37</sup>

Es esta desvalorización del trabajo intelectual, la cual se determina ya sea por obra de una forma refinada de división del trabajo y de conformismo con respecto a él, ya por la aceptación del dominio de intereses que le son extraños, lo que junto con Renner denomino *la subordinación del trabajo intelectual*, que oprime más que la simple explotación. Pero esta subordinación va acompañada, además, de la no libertad que padece el trabajo intelectual en la sociedad capitalista. Para explicar cómo se ha llegado a semejante nivel de limitación de la libertad y de la independencia de la ciencia, no es preciso extenderse en palabras: los hechos hablan aquí hasta con demasiada claridad. ¿Acaso en las dos últimas convenciones de la asociación de los profesores y de los docentes alemanes, autorizados doctos, aunque de posiciones extremadamente distintas, no han lanzado amargas y apasionadas protestas contra la tutela política que toda esta capa se ve obligada a soportar? Ante los vehementes pero legítimos ataques con los que el profesor Max Weber, en la reunión celebrada en Viena por el *Verein für Sozialpolitik*,\* puso al descubierto, no hace mucho (1909), el espíritu autoritario de la burocracia (a propósito de la cual repitió la amarga pequeñez según la cual se ha determinado en la cultura alemana una predisposición psicológica caracterizada por el deseo de ser fiel, alemana y de ... merecer la jubilación), los docentes alemanes aceptaron la vergonzosa defensa hecha por el jefe de gabinete prusiano von Thiele. Éste tuvo el coraje de afirmar que la burocracia es de todas la mejor forma del capitalismo porque si el profesor Weber hubiera dependido de éste, después de aquel discurso hubiera sido puesto en la calle. Por el momento esta noble disputa entre burocracia y capitalismo es completamente insignificante. El diputado del Reichstag alemán, Georg Gothein, escribió en un artículo sobre la reforma electoral prusiana (*Neue Freie Presse*, Viena, 13 de febrero de 1910) que "hace apenas poco tiempo han sido castigados algunos funcionarios que en las elecciones municipales de Kattowitz habían dado su voto en favor de candidatos clericales y polacos y que en esta ocasión

<sup>37</sup> *Der Kampf*, I (1907), p. 437.

\* *Verein für Sozialpolitik*. Asociación cultural fundada en 1872 por G. Schmoller y Adolf Wagner que propugnaba la intervención del estado en el terreno económico como medio para resolver también la cuestión social. Centro de irradiación de la "escuela histórica", esta asociación se encuentra en los orígenes de muchos desarrollos de la cultura económica y sociológica alemana.

el jefe del gobierno prusiano ha proclamado abiertamente que un funcionario tiene que votar de manera que no sean lesionadas las 'necesidades del estado'. Naturalmente, es el gobierno quien decide cuáles son las necesidades del estado. Por lo tanto, un funcionario que votara por un danés, un polaco, un socialdemócrata, sufriría sanciones disciplinarias; *ni siquiera un común catedrático, ni siquiera un gran intelectual puede arriesgarse a tanto en Prusia*"; y hasta ahora, desgraciadamente, nadie se ha arriesgado. También el profesor Sombart escribió una vez sobre la hipocresía que domina la vida pública:

"Se proclama con énfasis que la ciencia y su enseñanza son libres, que las universidades alemanas son el baluarte de la libertad de enseñanza. Pero todos saben que esto es completamente falso. Un miembro del partido socialdemócrata no puede enseñar en una universidad prusiana ni siquiera física y es incluso inimaginable que pueda enseñar ciencias sociales. Hace poco, uno de nuestros más jóvenes y dotados estudiosos de ciencias sociales, cercano a la socialdemocracia, intentó inútilmente enseñar, aunque sólo fuera como docente libre, en alguna universidad alemana. Esto está permitido en cambio a cualquier incapaz que, en determinadas circunstancias, puede llegar a ser incluso catedrático, a condición de que dé pruebas de fidelidad."

¿No hemos tenido también nosotros, en Austria, el caso Währmund? No es el único, pero sin duda es el ataque más reciente y vergonzoso a la libertad de enseñanza porque en este caso la violencia perpetrada contra un intelectual ha llegado al punto de herir su honorabilidad por parte de sus colegas, documentando así la espantosa medida en que han desaparecido entre los docentes universitarios la independencia y la solidaridad recíproca en la confrontación con el gobierno. La comisión encargada por el grupo local vienés de la unión de profesores alemanes para investigar sobre este caso muy triste para la parte mejor de nuestros intelectuales se ha visto obligada, basándose en un examen riguroso de todos los actos, a definir como deplorable "que la ley reconozca la libertad de enseñanza, mas no excluya la posibilidad de que un docente universitario pueda ser echado contra su voluntad, o castigado sin previo procedimiento judicial, dañando de esta manera gravemente la libertad de enseñanza..."

Pero se podrá decir todavía más: basta recordar que a este aplastamiento del trabajo científico se agrega la corrupción que sobre éste ejerce el capitalismo, dando lugar a una forma ulterior de negociación de su libertad, en la medida en que lo instrumentaliza para sus propios intereses. Las más poderosas asociaciones

empresariales han conquistado ya una representación "científica" de sus propios intereses. Hemos dicho ya repetidas veces (y éste es un punto sobre el que vale la pena insistir) que las donaciones para fines científicos hechas por los magnates americanos, tan admiradas por la inconsciente opinión pública y tan adecuadas para producir buenos efectos, son un verdadero caballo de troya para la libertad de la ciencia. Tratándose por lo general de acciones de capitalistas, amarran a aquellos institutos científicos y a quienes en ellos trabajan a poderosos intereses económicos y los comprometen, desde el momento en que están sostenidos por estos capitales, en operaciones financieras de sus magnánimos fundadores, lo que sin duda no favorece el carácter desinteresado de la ciencia. Si los hombres de ciencia aman tanto afirmar que son superiores a las solicitudes del mercado, no podemos dejar de preocuparnos por el hecho de que finalmente lleguen a depender de su evolución aún antes de que puedan advertirlo.

Todo esto habla con claridad en favor de aquella libertad, aunque limitada, de la que hoy goza el trabajo intelectual dentro de los límites del feudalismo burocrático y capitalista. Y aquí hay una tendencia al empeoramiento que se va acentuando cada día más, porque los antagonismos internos de la sociedad burguesa han llegado a ser tan claros y la misma burguesía ha fortalecido de tal manera su conciencia de clase que no puede ver el empeño teórico y práctico de sus funcionarios en el campo de las ciencias sociales con la misma indulgencia con que se puede mirar una ocupación accesoria placentera e inocua como lo fueron el socialismo de cátedra y las reformas sociales de los años ochenta y en parte de los noventa. Así como el liberal lugar común de la libertad política para todos ya no conmueve a nadie, lo mismo puede decirse de la libertad de la ciencia, ante la cual está en vigor un replegamiento en favor de los intereses del estado.

A esta subordinación del trabajo intelectual hay que agregar además una clara y nítida proletarización de vastos estratos intelectuales; incluso si se hace excepción del restringido porcentaje de funcionarios y de empleados de nivel superior dependientes de industrias privadas, de profesores universitarios, de artistas de éxito, etc., se ve que esta proletarización caracteriza ya la situación de clase del trabajo intelectual. ¿Qué significa, en efecto, un rédito anual de 4 000 coronas (que por otro lado no alcanza el promedio de los ingresos de aquellos intelectuales que se dedican exclusivamente a su propio trabajo) para el nivel de vida necesario de un intelectual, para él y para su familia, si no una existencia

llena de preocupaciones, de privaciones y de compromisos culturales?<sup>38</sup>

Es por eso que el socialismo, aunque se lo vea como un puro movimiento obrero y reivindicativo, no concierne solamente a los trabajadores manuales. Ya sea con la falta de libertad que con el descenso del nivel mínimo de vida, el modo de producción capitalista se ha revelado uno de los mayores factores de nivelación.

“Ésta —dice Kautsky refiriéndose precisamente a la posición aparentemente anómala de los intelectuales—, tiende a la nivelación de todos los trabajos. Uno de los mayores cambios que se está operando es el de destruir la aristocracia de los trabajadores de la mente para equipararlos socialmente a los trabajadores del brazo; esta nivelación es tan violenta e inaudita que a algún sabio le parece aún hoy una utopía, aunque ésta se haya iniciado ya bajo sus propios ojos.”<sup>39</sup>

En los quince años transcurridos desde que fueron escritas estas palabras, este inicio se ha convertido en un proceso manifiesto en todas partes y ya encuentra correspondencias en las denuncias públicas que provienen de todos los ámbitos intelectuales. Sólo es culpa de los trabajadores intelectuales si no consiguen ver en su propia condición social más que un aspecto del problema más general del trabajo dentro del orden económico capitalista.

<sup>38</sup> Precisamente ahora los periódicos publican el proyecto de un programa profesional para los institutos de instrucción superior de Austria, preparado por el *Zentralverein der Hochschullehrer* bohemio de Praga y difundido en las escuelas superiores de todo tipo. En él se lee que la cuestión del contenido podría ser indiferente sólo para un restringido número de docentes. “La mayoría está preparada sólo para lo que se refiere a su propia disciplina y no tiene hoy ninguna relación con lo que se requiere de los docentes de los institutos de instrucción superior.” Si el trabajo de los maestros no está reconocido en su pleno valor, menos aun el de los catedráticos y docentes libres. Éstos, a la edad en que desean formar una familia, sienten una gran amargura al comprobar que a la edad de 35 años, ya mucho después del doctorado, se encuentran en la situación de no saber, literalmente, cómo mantener la familia. En medio de estas preocupaciones por las necesidades inmediatas de la vida cotidiana, tienen que cuidar sus trabajos científicos para atestiguar su calidad y su preparación. “Es triste la condición de aquellos jóvenes que trabajan en el campo científico y a quienes la suerte ha dado *talento, diligencia y escrupulosidad*, pero se ha olvidado de darles también dinero.” (*Arbeiterzeitung*, de Viena, 15 de febrero de 1910.)

<sup>39</sup> Karl Kautsky, *Die Vorläufer des neueren Sozialismus* [Los precursores del socialismo moderno], 1905, p. 73.

## LA CRISIS DEL TRABAJO INTELECTUAL EN EL CAPITALISMO

Para concluir estas consideraciones con un juicio global se puede afirmar, pues, que pese a la falta de libertad y a las privaciones a las que está sometido el trabajo intelectual en la sociedad capitalista, toda su situación social, precaria y permanentemente insegura, no constituye el único interés de naturaleza estrictamente personal que puede obligar a los intelectuales a dirigir su mirada hacia un orden de cosas distinto. En este caso también es válida la afirmación según la cual no sólo de pan vive el hombre; o sea, que aun cuando en la sociedad burguesa los trabajadores intelectuales fueran libres e independientes —aunque en realidad no lo son— y estuvieran materialmente satisfechos, si bien están muy lejos de ello, permanecerían igualmente no libres y no satisfechos por lo que se refiere a sus fines peculiares y serían humillados en sus propósitos más serios *porque el mundo burgués en el que viven se detiene ante y más bien pone límites a aquel universo de ideas a las cuales están llamados a participar por su actividad intelectual*. El mundo de la sociedad capitalista en el mismo momento en que se ha vuelto demasiado estrecho desde el punto de vista de las fuerzas económicas presentes en su interior y desde el punto de vista del desarrollo que posibilitan, se ha vuelto también más sensible hacia todos aquellos problemas relativos al crecimiento de la civilización que la ciencia y la técnica imponen a la atención de los mejores espíritus.

Así para comenzar por los intereses de la civilización material, nuestro tiempo realiza un dominio casi fabuloso sobre las fuerzas naturales. Máquinas maravillosas realizan milagros ante los cuales palidece la imaginación de las utopías del pasado y, cada día que transcurre, acarrea nuevas sorpresas. ¿Pero el aumento de la productividad del trabajo hecho posible por las máquinas ha vuelto acaso menos dura la condición del trabajo humano? ¿O la tecnología incorporada en las máquinas no se ha convertido en cambio precisamente en el medio para desvalorizar el trabajo del hombre y por lo tanto para sojuzgarlo siempre más a una explotación sin límites? En la sociedad capitalista, la máquina no desarrolla la función para la que ha sido creada por la ciencia, la de aligerar y abreviar lo más posible la cantidad necesaria de trabajo social, sino sólo la de incrementar, lo más posible, las ganancias de quien la posee.

“La figura autonomizada y enajenada que el modo capitalista de producción confiere en general a las condiciones de trabajo y al producto de trabajo, enfrentados al obrero, se desarrolla con la ma-

quinaria hasta convertirse en antítesis radical [...]. El medio de trabajo asesina al trabajador."<sup>40</sup>

Diría algo más: el interés capitalista privado decide incluso la *admisibilidad* del progreso técnico aumentando por doquier el ingreso en la producción de máquinas y de procedimientos laborales más perfeccionados precisamente allí donde resulta más barata la explotación de la fuerza de trabajo humana y donde halla formas atrasadas de trabajo, propias de épocas anteriores. No es, pues, lo determinante el objetivo cultural de una disminución de los tiempos de trabajo fijados sindicalmente, sino sólo la interrogante sobre si el moderno modo de producción disminuye o no la tasa de ganancia.

"El verdadero límite de la producción capitalista lo es *el propio capital*; es éste: que la producción y su autovalorización aparece como punto de partida y punto terminal, como motivo y objetivo de la producción; que la producción sólo es producción para el *capital*, y no a la inversa, que los medios de producción son meros medios para un desenvolvimiento constantemente ampliado del proceso vital, en beneficio de la sociedad de los productores."<sup>41</sup>

Ante el espíritu de la ciencia moderna surge un cuadro fascinante: las fuerzas de la naturaleza, ordenadas al servicio de la economía del hombre, y los hombres una raza de señores serenos y alegres que se liberan de la esclavitud del trabajo, entregado ahora a sus esclavos de hierro: las máquinas. Pero los ambiciosos propósitos de la tecnología científica tienen que rendirse desgraciadamente porque no es una sociedad de hombres libres la que usa las máquinas, sino la sociedad capitalista con sus empresarios y sus cárteles; y lo que el progreso técnico quiere crear —ahorro de trabajo y aumento de la producción—, se convertirá para la masa del pueblo en sustitución de los obreros por las máquinas, disminución del salario y desempleo por un lado, encarecimiento de los productos a través de los trusts por otro. El fin cultural implícito en la técnica se hace siempre menos alcanzable precisamente en la medida en que la producción capitalista se adueña de sus conquistas.

La situación de la agricultura no es mejor que la de la industria; por el contrario, es aun más grave.

"La primera y más importante necesidad de la sociedad es el abastecimiento de sus miembros. Pero la sociedad capitalista asigna

<sup>40</sup> Karl Marx, *Das Kapital*, I, p. 317. [*El capital*, vol. I/2, p. 526.]

<sup>41</sup> Karl Marx, *Das Kapital*, III, 1, pp. 231-232; véase también t. I, pp. 356-358. [*El capital*, III/6, p. 321.]

precisamente esta función a pobre gente a la cual faltan los conocimientos y los medios como para aprovechar las conquistas de la ciencia que posibilitan el aumento de la productividad de la tierra y del trabajo... Por esto la producción en esta área se queda en un nivel de desarrollo que parece ya ridículamente atrasado con respecto a las posibilidades que ofrece la ciencia moderna.”<sup>42</sup>

En realidad la ciencia agronómica altamente avanzada que ya se enseña en la universidad está trabajando constantemente para fijar las formas más racionales de administración de los campos y de cría del ganado. Pero, frente a la miseria del pequeño campesino, frente a la parcelización de la propiedad de los campesinos medianos y frente al “noble” desinterés de la gran propiedad feudal, a la que importa más el prestigio que el interés de la colectividad, ¿qué importancia puede tener la investigación científica? Ella sólo tiene significado si hace evidente el grado de atraso en la realidad.

La misma aguda discrepancia que encontramos entre el grado de madurez de las instituciones científicas y la realidad como se presenta en la sociedad capitalista se manifiesta con más claridad aun en todos los campos de la cultura.

Desde hace tiempo los intereses de la ciencia y la filosofía exigen una reforma de la instrucción escolar y de la educación en general, que tienda no sólo a reforzar el espíritu de los niños, liberándolo definitivamente de la influencia de teorías superadas y anticuadas, de opiniones dañinas y, en particular, de la influencia que ejerce la iglesia sobre la escuela —lo que también sería posible en una sociedad burguesa— sino que también tienda, en un sentido más amplio, a extender el período de formación de los jóvenes, estableciendo contenidos educativos iguales para todos. De esta manera no sería determinante aquel “deseo mezquino”, denunciado ya por Kant y Fichte, que quiere que “la educación termine temprano para que el niño pueda empezar a trabajar”. Ciertamente, el período comprendido entre los 14 y los 20 años pertenece aún a la escuela, pero a una escuela transformada, distinta de aquella basada sobre opiniones preconcebidas y sobre la rígida enseñanza de hoy. Y ya antes del comienzo de la instrucción, en la edad preescolar, se debe llevar a cabo un esfuerzo educativo importante para conservar al niño sano de mente y de cuerpo y hacerlo entrar en la escuela con un ánimo capaz de aprender, no dogmáticamente prevenido en ningún sentido, ni social ni religioso.

<sup>42</sup> Otto Bauer, *Die Teuerung* [La carestía], p. 11.

Pero ¿de dónde podrá tomar la sociedad burguesa el sustento de toda su juventud durante todos estos años, y en particular después del decimocuarto año de vida, que suele indicarse como la edad en que se alcanza la capacidad para mantenerse solos, dado que nueve de cada diez niños son los hijos de los desposeídos? Así, no sólo la pedagogía, sino también la ciencia y la filosofía, deben renunciar a sus propósitos de conducir a la juventud, formada y educada íntegramente, a que impulse las tareas de la cultura sin impedimento; es decir, tiene que renunciar a aquel grado de elevación cultural que sólo es posible conseguir con la colaboración y el interés de todos y ante el cual palidecerían los mismos tiempos de Pericles y de Augusto, que tanta atracción han ejercido hasta hoy sobre la humanidad. La sociedad actual visualiza claramente este ideal de educación no como una utopía, sino como ideal que sus investigadores más serios le presentan junto con los medios para llevarlo a la práctica; sólo que estos medios van contra los intereses del capital y por lo tanto no son concedidos. Con la misma claridad visualiza los peligros que emanan de la no realización de este ideal de educación y que amenazan incluso a la juventud de las clases poseedoras con la atrofia de su vida intelectual y sentimental. Sin embargo, a pesar de todo esto, tiene que renunciar a mejorar el propio conocimiento y al mismo tiempo a sus ideales de educación ante la imposibilidad de llevarlos a la práctica en *esta sociedad*.

El médico, el eugenista y el economista están de acuerdo en subrayar la necesidad de una prole robusta y del mejoramiento de las generaciones. Atribuyen las causas del creciente deterioro físico de la raza humana y de los peligros de una degeneración debida a la mala alimentación de gran parte de la población a la necesidad de los trabajos pesados, aun para mujeres embarazadas, a la creciente imposibilidad de las madres de amamantar a sus hijos, a la falta de cuidados para los recién nacidos, a la insuficiente tutela de los niños y a la autorización prematura para el trabajo de los menores de edad, a los daños provocados por los matrimonios por interés, tan frecuentes entre las clases poseedoras, y a aquellos que el hombre contrae por necesidad demasiado tarde, después de una juventud frecuentemente difícil. Ellos indican todas estas cosas y muchas otras más con la escrupulosidad de los hombres de ciencia que dicen las cosas tal como son, pero con la descorazonadora sensación de no poder extirpar nunca las raíces de estos males. Esta sensación se vuelve tanto más profunda y dolorosa cuanto más evidente es la comprensión de la naturaleza y de las causas de estos males, cuanto más se ven los medios para



atenuarlos y eliminarlos y cuanto más honesto es el hombre que los ve. Mientras la ciencia perfila cada vez con más claridad un ideal eugenético de vida hermosa, sana y tendiente al mejoramiento de la raza humana, debe renunciar a aproximarse de algún modo hacia este ideal.

La lucha contra el alcoholismo, con su mar de miseria, de criminalidad y de locura para las generaciones actuales, y con su carga mortal, semejante a una maldición, para la humanidad, se ha convertido en el problema principal de la ciencia de la sociedad y de una política económica que en ella se inspire. Pero, ante este problema ¿acaso no nos limitamos a decir que, en caso de un rápido éxito, el movimiento de lucha contra el alcoholismo —que es un movimiento cultural en el sentido más noble del término, presente en la sociedad actual—, produciría inmediatamente consecuencias ruinosas para el estado, destruyendo dos de las mayores industrias, la del aguardiente y la de la cerveza, reduciendo notablemente el transporte de mercancías y disminuyendo en la agricultura aquellas fuentes de ganancia que están relacionadas y son enteramente dependientes de estas industrias? A la lucha contra el alcoholismo se oponen no sólo los intereses de los grandes señores de la cerveza y de los barones del aguardiente, sino todo el mecanismo de la distribución, y de la ganancia, fundado sobre la propiedad privada y el orden económico capitalista, que ha subordinado de tal manera la mezquina vida del proletariado al principio de la inviolabilidad de la ganancia de sus explotadores, que éstos pueden incluso hablar de armonía de intereses cuando el proletariado se halla atado a las cadenas de la necesidad. Las presiones ejercidas por los fuertes intereses económicos constituyen un obstáculo peligrosísimo a la lucha contra el alcoholismo, que de todos modos representa un interés común de la civilización. La desocupación se presenta como resultado amenazador, junto al espectro de una crisis económica precisamente cuando esta necesidad de la civilización podría encontrar rápida y completa realización. ¿Hay ejemplo más evidente del tipo de libertad que la ciencia burguesa concede a los deberes sociales propios de la ciencia?<sup>43</sup>

<sup>43</sup> Quizás, ante el exceso de celo de los defensores de la producción de bebidas alcohólicas, no es superfluo mencionar que cuanto hemos verificado ahora no se propone ser un argumento contra el movimiento de lucha al alcoholismo. Significaría, en efecto, aceptar su argumento principal, fortalecido por la repugnancia general por el alcohol, según el cual éste es uno de los principales pilares de la producción burguesa y sólo puede ser eliminado junto con ella. Ciertamente de esta manera se puede acarrear confusión en

Análogas consideraciones valen para la lucha contra la prostitución, con aquella ridícula disputa acerca de su necesidad, en la que se confunden indignamente dos problemas: la cuestión, sobre que se puede discutir, de la forma respectivamente poligámica y poliándrica del instinto sexual, y aquella, sobre la que no hay que discutir, de la admisibilidad de la degradación y de la cosificación más ínfima de los seres humanos. ¿No es éste un ejemplo, incluso más convincente, de cómo la sociedad burguesa no es capaz de presentar conceptualmente claros sus propios deberes, al no ser ya capaz de avanzar más allá de sus propias ideas?

Con la lucha contra las enfermedades genéticas y sociales la ciencia se halla ante la miseria y las incomprendiones de nuestra sociedad como ante un abismo en el que echa mano con un auténtico y verdadero trabajo de Sísifo. ¿Cómo podría oponerse con éxito a la difusión de las enfermedades genéticas en las ciénegas de la prostitución oficial, y aun más en la de la clandestina, y ante el desbarajuste, inducido por la misma situación económica, de la vida sexual de vastos estratos de la juventud masculina? ¿Cómo podría, por ejemplo, luchar eficazmente contra la tuberculosis o limitar la mortalidad infantil con la continua constricción al trabajo y la desnutrición del proletariado, con habitaciones privadas de aire y luz, húmedas y sofocantes en las que éste vive, con la imposibilidad de satisfacer las exigencias de una mínima higiene del cuerpo y de la casa? En la sociedad capitalista, el hombre no es de ninguna manera el capital más precioso.

las filas de los adversarios burgueses del alcoholismo, pero no levantar objeciones contra el movimiento por la lucha contra el alcoholismo dirigido por los *socialdemócratas*. Este movimiento no se espanta, en efecto, ante la existencia de la contradicción entre civilización e intereses económicos que se abre con la hipótesis de una transformación radical del orden económico, en virtud de la cual los intereses de los destiladores de aguardiente y de los obreros que perciben el salario sólo si el aguardiente se bebe, no resultan ya contrastantes. Su objetivo se halla en aquello que dice el programa de acción de la *Arbeiter-Abstinrentenbund* socialdemócrata austriaca, que establece "la prohibición total de la producción y del comercio de bebidas alcohólicas" y sigue: "La *Arbeiter-Abstinrentenbund* se halla unida con el movimiento obrero en la lucha para la realización de los objetivos de civilización propios de la clase obrera y para alcanzar el *socialismo*. Pide a sus afiliados una lucha sin cuartel para la realización de los fines del movimiento obrero [...]" (*Arbeiterzeitung* de Viena, 20 de febrero de 1910). De este modo, los sostenedores de la producción de bebidas alcohólicas no pueden esperar nada de la contradicción ya recordada en que se encuentra el mundo burgués con la lucha contra el alcoholismo. Esta actúa en cambio sobre el proletariado como un estímulo para su eliminación; en la misma medida en que su absurdo deviene una realidad económica se transforma para el proletariado que se inspira en el socialismo en energía revolucionaria.

“La producción capitalista [...] procede con suma ahorratividad con el trabajo efectuado, objetivado en mercancías. En cambio es, mucho más que cualquier otro modo de producción, una dilapidadora de seres humanos, de trabajo vivo, una derrochadora no sólo de carne y sangre, sino también de nervios y cerebro. De hecho sólo se debe al más monstruoso derroche de desarrollo individual el que el desarrollo de la humanidad en general esté asegurado y se lleve a cabo en la época histórica que precede inmediatamente a la reconstitución consciente de la sociedad humana.”<sup>44</sup>

La ciencia de la higiene y de la salud pública sabe indicar claramente todo cuanto es necesario y conveniente para alcanzar tal objetivo, pero nuevamente no puede hacer otra cosa que el papel del predicador en el desierto y contentarse con los pequeños resultados parciales.

Ante estas necesidades tan urgentes y tan insuficientemente satisfechas parecen un puro sueño las maravillosas ideas de un Metschnicov\* sobre la posibilidad de una gerontología y de una tanatología científica, de una macrobiología planificada, de una ciencia conscientemente dirigida que considera la prolongación de la vida humana hasta el límite de sus posibilidades fisiológicas, que considera el momento en que la vida transcurra dulcemente y sin temor, habiéndose extinguido ya la voluntad de vivir. Una duración de la vida superior a la de los patriarcas bíblicos, una vejez que no sea ya de naturaleza patológica y un peso para la vejez misma y para la sociedad, sino que conserve al hombre en la plenitud de su potencia física e intelectual, haciendo de los viejos y de su experiencia el elemento más precioso de la humanidad. Éstas no son imágenes concebidas en la mente de un visionario, sino pensamientos de un hombre de ciencia que demuestra su actuabilidad con los instrumentos que la ciencia misma le ofrece. Si el mundo se orienta verdaderamente según las indicaciones de la ciencia, esta imagen luminosa, que aún impone el suplicio de Tántalo de la privación ante las más ardientes aspiraciones de la humanidad, ¿no nos demostraría de manera tan evidente *la distancia que hay entre las posibilidades brindadas por la ciencia y aquellas que brinda la sociedad burguesa?* El socialismo muestra la posibilidad técnica y económica de una real y amplia satisfac-

<sup>44</sup> Karl Marx, *Das Kapital*, III, 1, p. 63 [*El capital*, III/6, p. 107].

\* Iliá Metschnicov, biólogo ruso, nació en 1845 y murió en París en 1916. Aportó una contribución fundamental a las ciencias biológicas con la doctrina de la *fagocitosis*, particularmente importante para la fisiopatología de la linfunidad; de ahí toda una serie de importantes estudios que llevó a cabo sobre las enfermedades infecciosas.

ción de las necesidades de cada uno; la higiene, la seguridad de la salud para todos, la biología genética, la pedagogía, la educación, la microbiología, la prolongación de la vida; pero a todas estas posibilidades la sociedad burguesa opone la imposibilidad de su realización. ¿Por qué? Por el hecho simple y obvio de que los medios de que dispone y que podrían hacer de esta posibilidad una realidad para todos *no son medios para todos*, sino sólo para algunos, para los poseedores de los medios de producción, por lo tanto *no destinados a objetivos sociales*, sino sólo al enriquecimiento individual, a la ganancia. Contra este gran límite se quiebran los más nobles pensamientos de la ciencia y no queda más remedio que resignarse. Junto a la proletarización de las condiciones de existencia del trabajo intelectual, junto a la subordinación de su actividad, aparece en fin lo que, en la sociedad burguesa, es su más triste característica: su *frustración* en sus deberes más peculiares. En esta sociedad *el hombre no está a la altura de sus fines más elevados*, y entonces es la ira la que prepara el fin de este estado de cosas, pues no se trata de conservar en el hombre el punto actual al que ha llegado el desarrollo histórico de la civilización; en cambio, con la abolición de la forma capitalista de la sociedad, se concluye realmente sólo "*la prehistoria de la sociedad humana*".<sup>45</sup>

La toma de conciencia de esta situación, aunque a veces llega demasiado tarde a los más activos defensores de la sociedad capitalista, abriendo una contradicción insanable en todo lo que hacen, toca también a quienes participan de la manera más honesta y válida en los problemas del trabajo intelectual.

#### NUESTRAS TAREAS

El cuarto y más importante significado del socialismo para los intelectuales consiste en el hecho de que supera esta *frustración del trabajo intelectual*, transformándola en una actitud alegremente dirigida hacia el futuro y permite vislumbrar la posibilidad de un pleno desarrollo del pensamiento científico y de la imaginación artística, no siendo pensable que en el nuevo orden social nazcan aquellos intereses egoístas que ahora están presentes. Se revela así toda la profundidad de aquella afirmación de Fichte en la que él ha sintetizado una vez el deber de los intelectuales.

<sup>45</sup> Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie* [Contribución a la crítica de la economía política], p. 12.

“El hombre medio está destinado a conservar por sí mismo la raza al nivel de la formación que ha alcanzado ésta; el científico, de llevarla adelante según un concepto claro y un arte reflexivo. El último, *con su concepto debe ser capaz de anticiparse al presente*, de percibir el futuro y de implantarlo en el presente para desarrollo futuro.”<sup>46</sup>

Preceder al presente y concebir el futuro: ésta debería ser la verdadera actitud de los intelectuales y del trabajo intelectual; ya no deberían tener vigencia los duros tonos con que otra mente genial, Ludwig Börne,\* no mucho después de los *Discursos* de Fichte, reprochaba a sus contemporáneos pertenecientes a su misma clase social, proclamando verdades que le sobrevivieron por mucho tiempo:

“Venimos al mundo con la sabiduría de nuestros antepasados y la dejamos desprovista. Somos como un animal de bronce que al presente añade el pasado y que debe transmitir el presente, tal como lo recibió, al futuro.”<sup>47</sup>

Renovarse en el espíritu, estar siempre dirigidos hacia adelante, estar en este viejo mundo como el saltador sobre el trampolín, con la mirada a lo lejos y libres en las decisiones, he ahí lo que el intelectual debe reconocer como su primero y más importante interés específico, si por lo menos quiere conservarse como tal. Las consideraciones pedestres, las incertidumbres ante el problema social tendrían que ser rápidamente sustituidas por la interrogante que surge a nivel de sus intereses intelectuales: ¿quiere que todo continúe siendo como antes, que permanezca la ignominiosa escisión entre el querer y el poder, o todo debe en cambio mutar conformándose a la imagen que vive en su espíritu? Jamás el imperativo categórico “debes, *por tanto puedes*” ha suscitado sentimientos de mayor soberbia que hoy, en un momento en que este “*puedes*” se afirma con fuerza en todos los campos de la vida social y de la ciencia y cuando resulta realmente necesario hacer vivir también el “debes”, apenas el intelectual reconozca que, en el fondo, este “debes” no es ni puede ser otra cosa que el “puedes”.

¿O acaso no es así? Sólo para quien no quiere que aquella unidad y aquella armonía que persigue en su pensamiento se muestre

<sup>46</sup> Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, cit., p. 160 [pp. 188-189].

\* Escritor democrático alemán, nacido en Frankfurt a.M. en 1776 y muerto en París en 1837. En Berlín frecuentó el salón de Henriette Herl, donde conoció a Schliermacher, Fichte, F. Schlegel y otros. En 1830 se vinculó en París al movimiento de la “Joven Alemania”.

<sup>47</sup> L. Börne, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M.-Hamburgo, 1862, vol. 1, p. 11.

también en las obras de la vida social, donde sus pensamientos se entrelazan con los de sus contemporáneos; sólo para quien quiera esterilizarse en una suerte de atrofia física bajo la caparazón de su propio egoísmo, o agriarse en el vacío de su apatía intelectual todo esto puede ser dicho inútilmente. De este modo él se excluye de su misma posibilidad de una real acción cultural. Pero nosotros que queremos ser vivientes y operantes, *nosotros no podemos hacer otra cosa* que aceptar el punto de vista de que se puede esperar finalmente un cambio de la situación que prometa algo grande.

“Es la ley psicológica que el espíritu teórico llegado a ser libre se transforme en *energía* práctica y, saliendo como *voluntad* de las sombras de la mente, se dirija hacia la realidad natural, existente a pesar de él.”<sup>48</sup>

Y aunque se tratara de una ilusión, como piensan los que aún no saben que no es la utopía sino la ciencia la que nos guía —y en este caso aquello que en el socialismo nos eleva y nos da alas tendría que ser una completa ilusión y una fantasía— ciertamente, incluso en este caso para los intelectuales sería siempre más apropiado elevarse con los pensamientos y las grandes esperanzas propias de un espíritu que busca, en lugar de encanallarse en una banal alegría y en una tonta libertad con respecto a la necesidad garantizada por una situación de bienestar. Aquel que sobre la base de la percepción inmediata de la miseria y del contrasentido que lo rodean y de la vitalidad de sus propios impulsos intelectuales haya advertido alguna vez cómo el presente se ha quedado atrás con respecto al nivel de sus intereses culturales, y haya comprendido cuán miserable es esta cultura que quiere mantener como cultura burguesa, por cuanto ha desarrollado internamente pensamientos y opiniones sobre los fines últimos de un desarrollo más elevado del hombre, *por ahora* no tendrá deber más inmediato, ni mejor ni más necesario que adherir con el pensamiento y con la acción al gran movimiento obrero socialista. Ya no considerará a la política como un impulso desordenado que lo desvía de las metas del trabajo cultural. Por el contrario, precisamente en la política socialista, en este primer ejemplo de una política dirigida hacia el avance de una civilización internacional que se construye superando las fronteras nacionales, tal como puede verificarse en la socialdemocracia de todos los países, reconocerá el medio más poderoso para superar la degeneración de la política burguesa y para

<sup>48</sup> Karl Marx, *Nachlass* I, p. 114. [Adler cita un fragmento de la tesis de doctorado de Marx sobre Demócrito y Epicuro.]

conducir este concepto a su esencia más verdadera: la de un trabajo planificado para la construcción de una sociedad de acuerdo con sus fines.<sup>49</sup> Y el intelectual, al igual que el obrero, adquirido este conocimiento social será socialdemócrata desde el principio. Desaparecerá entonces, finalmente, el mezquino argumento según el cual se puede ser socialista sin ser socialdemócrata revelándose como lo que es en realidad: una miserable debilidad de la voluntad o, en el mejor de los casos, una inmadurez política, sin considerar, por supuesto, aquellos casos en que no se trata más que de pura hipocresía. Aquel que afirma ser socialista y anhela por tanto todos aquellos fines culturales que se nos han manifestado como contenidos del socialismo *no puede hacer otra cosa, siempre que esté acostumbrado a que las palabras sean seguidas por los hechos*, que trabajar con todas sus fuerzas en el único partido político que hoy combate sistemáticamente para alcanzar aquellos fines: la socialdemocracia. Nadie, por grande que sea, ni siquiera un rey de la ciencia, puede prescindir, en su actividad, de la caja de resonancia constituida por la comunidad. Ninguna actividad profesional, por más concentrada que esté sobre sí misma, puede convertirse en la causa —si bien con frecuencia sólo es el pretexto— de una insensibilidad hacia los intereses políticos, que son en realidad los intereses de la comunidad. Pero es muy ridículo que tanta gente rechace la afiliación al partido para conservar sus propias opiniones con respecto a algunas cosas. Sin duda no se han interrogado sobre si estas opiniones personales son realmente dignas de ser conservadas y si en esto radica la razón por la cual no se ha profundizado el conocimiento de la esencia de la socialdemocracia y de sus reivindicaciones. Pero, ¿caso nosotros, socialdemócratas, no tenemos opiniones distintas, en particular sobre el modo de alcanzar la meta final? Mas, ¿puede esto impedir la unión en nombre del deber que comporta el empeño primordial, es decir la lucha organizada contra la incultura actual? Una opinión personal que impida la lucha por la meta final es en sí misma una forma de incultura para cuyo exterminio los intelectuales aún deben poner mucho empeño.

Pero si atemorizado por el poderoso espíritu de masas que desde el pueblo —que ha recobrado por el socialismo la vida intelectual— se le enfrenta amenazador, alguien piensa que no hay nada más precioso que la individualidad, que venga entonces a colaborar con nosotros, con masas de millones de hombres que empiezan a elevarse hacia esta imagen luminosa, y salude con alegría la primera

<sup>49</sup> Cf. a este propósito Max Adler, *Marx als Denker*, cit., cap. VII, "Wissenschaft und Politik", ahora en *Marx und Engels als Denker*, cit., pp. 104-111.

gran iniciativa de masas de la historia que consiste en desplazar ante todo los límites que obstaculizan la formación del individuo: el hambre, la pobreza y el trabajo de las masas. Nadie puede echarse atrás, ni creer que se trata de algo que no le compete. Y para quien empieza a demostrar desánimo, quizás la advertencia de Fichte, filósofo y socialista al mismo tiempo, pueda constituir incluso cien años después un motivo de estímulo y de incitación cuando afirma que la historia no se realiza sin la intervención activa de los hombres.

“La lluvia, el rocío, los años fértiles e infértiles pueden hacerse por una fuerza desconocida y ajena a nosotros que no está en nuestro poder; pero el tiempo completamente propio de los hombres, las circunstancias humanas, sólo las hacen los propios hombres [...] Pero el que alguna vez vuelva a irnos bien dependerá exclusivamente de nosotros y seguramente no nos llegará ningún bienestar si no nos lo procuramos nosotros mismos y, especialmente, si cada uno entre nosotros no hace y actúa a su manera como si estuviera solo y como si la salvación de la raza futura dependiera de él.”<sup>50</sup>

¿Sabrán reconocer los intelectuales este deber y hacerlo suyo? ¿Sabrán hallar la vía que lleva al pueblo, es decir, en este caso, el socialismo? Ésta es la verdadera cuestión social de los intelectuales, porque en ella no se decide sólo la seguridad, la libertad y la independencia con respecto a sus condiciones económicas, sino sobre todo la tranquilidad y el cumplimiento de su vida intelectual. Hemos visto que en una situación análoga a la del proletariado —y que también podríamos definir como feliz— los intelectuales ven desaparecer en las tendencias de desarrollo hacia un nuevo tipo de sociedad las condiciones de su vida material y cultural. La invitación a un efectivo cumplimiento de sus deberes, que provienen de su misma posición de representantes del trabajo intelectual, encuentra pues resonancia en su ánimo e invade todo su ser la orgullosa conciencia de que se trata de un privilegio único, derivado no de su mérito personal sino de las mismas aspiraciones intelectuales en las que participan: el privilegio de estar interesados por el desarrollo de la sociedad no por razones de orden material sino en virtud de las propias condiciones de existencia y de desarrollo intelectual.

Ojalá sepan vivir el luminoso entusiasmo que deriva de este privilegio y tomen finalmente conciencia de que también ellos —como alguna vez dijo Lassalle refiriéndose a los obreros— pueden defender con el ardor de un interés personal los intereses de toda

<sup>50</sup> Fichte, *op. cit.*, p. 217 [p. 245].



la humanidad. Y si fundamentan la creciente propensión hacia el socialismo con el análisis científico, sabrán con mayor certeza cuál es su única y verdadera colocación.

De este modo, el impulso del corazón se convertirá realmente en la voz de un destino que une al trabajo manual y el trabajo intelectual en la búsqueda de una liberación común. En la alianza entre ciencia y trabajo anunciada por Lassalle, que actualmente comienza a hacerse realidad y reforzando la esperanza de un futuro mejor, los intelectuales no están excluidos del conocimiento social de la lucha de clases: sólo podrían ser excluidos si rechazaran las consecuencias de su ciencia.

Cuando en ocasión del centenario de la muerte de Fichte se evocó la figura de este pensador, no sólo se trató de una celebración filosófica, pues si hace cincuenta años, al comienzo de un período de desarrollo de la vida social y de las luchas de clase sin precedentes en Alemania, la opinión según la cual Fichte sólo era un filósofo todavía podía parecer legítima, hoy, cuando los cambios de los tiempos nos inducen a juzgar a esta figura desde un nuevo y más favorable punto de vista, significaría una fuerte limitación de su obra en toda su amplitud y especificidad. Partiendo de esta característica, que con el paso del tiempo se hace cada vez más evidente, la filosofía fichtiana puede ser entendida en toda la gama de sus aspectos —teoría del conocimiento, ética, doctrina del derecho y del estado, filosofía de la historia y de la religión, doctrina de la educación y esbozo de una sociedad del futuro— sólo como una grandiosa *unidad* en la que no hay nada accesorio o inessential, sino que todo está sostenido por la coherencia férrea de un pensamiento único, que es *político y social* al mismo tiempo. La filosofía fichtiana, que nos ha enseñado a comprender el pensamiento humano como un actuar, un operar originario, y que por esto ha sido definida, con razón, como una filosofía de la acción, será comprendida justamente sólo si jamás se pierde de vista que por acción Fichte entiende el actuar social, porque para él el pensamiento del individuo sólo es posible en la sociedad. El pensamiento fichtiano parte no de la acción en cuanto tal, sino de la *acción social*. La filosofía de Fichte intenta comprender, precisamente partiendo de las relaciones sociales, tanto el pensamiento como la acción, tanto la verdad como la moral y el derecho. Partiendo de esta premisa, la doctrina fichtiana del derecho y del estado se desarrolla en el marco grandioso de un socialismo

\* "Fichtes Idee der Nationalerziehung (Zum hundersten Todestage am 27 Januar 1914", en *Der Kampf*, VII (1913), pp. 205-211. El texto original no contiene las referencias a las obras de Fichte que se citan: *Los Caracteres de la Edad Contemporánea y Discursos a la nación alemana*. Adoptamos el criterio de introducir las notas para aquellas citas de las que existen traducciones al español. De la primera obra utilizamos la versión de José Gaos publicada en *Revista de Occidente*, Madrid, 1976. De la segunda, la edición de Taurus usada en los ensayos anteriores.

filosófico que encontramos subyacente en varios pasajes de sus escritos, y de manera más sistemática en *Der geschlossene Handelsstaat* [El estado mercantil cerrado]. De aquí proviene la imagen característica de esta filosofía que plantea un complejo de problemas sociales que entonces no podían ser advertidos como tales, sino sólo, a lo sumo, como materia de interesantes experimentos intelectuales. En efecto, esta filosofía identifica una serie de deberes grandiosos ligados al desarrollo social, que la capacidad de anticipación de esta mente genial conseguía vislumbrar ya en ese momento, mientras pasarían aún cien años antes de que se transformara en realidad histórica lo que ya era realidad en el pensamiento de un hombre. Nosotros que vivimos en un mundo en que las fuerzas del proletariado, que adquieren una fisonomía cada vez más definida, determinan nuevas situaciones sociales, vemos sorprendidos, pero también entusiasmados, que la filosofía fichtiana, a pesar de remontarse a más de un siglo, expresa exigencias del desarrollo histórico, y en ella celebramos no el pasado sino el futuro, nuestro futuro. Es esto lo que aparece con gran claridad en la filosofía fichtiana de la educación y, en particular, en su nueva idea de una educación nacional.

Para entender el significado peculiar y verdaderamente revolucionario de estas ideas —y para no rebajarlas del nivel de por sí muy respetable, pero mucho menos importante para la historia de la cultura, de simples indicaciones pedagógicas— es necesario aclarar de una vez por todas la relación que Fichte establece con su propio tiempo, mirando no tanto a la declinación del *ancien régime* sino más bien los comienzos de la era burguesa, a la que él opuso la crítica y la refutación más radicales. No ver esto significa cometer un error que puede condicionar todo juicio histórico sobre la filosofía de este pensador. Sólo no teniendo en cuenta el espíritu de su crítica del estado y de la sociedad, que va mucho más allá de los ideales políticos y sociales burgueses, se ha podido convertir su doctrina en una filosofía de la burguesía.

La exposición más clara de la crítica fichtiana a la época burguesa se halla en sus célebres lecciones sobre *Los caracteres de la Edad Contemporánea* (Berlín, 1804). En esta obra desarrolla su filosofía de la historia, según la cual ésta es el desarrollo hacia la libertad, y “el fin de la vida de la Humanidad sobre la tierra es el de organizar en esta vida todas las relaciones humanas con libertad según la razón”.<sup>1</sup> Partiendo de esta premisa divide la vida

<sup>1</sup> Fichte, *Los caracteres de la Edad Contemporánea*, Madrid, *Revista de Occidente*, 1976, p. 24.

de la humanidad en dos épocas fundamentales: “la una, en que la especie vive y es, sin haber organizado todavía con libertad y según la razón sus relaciones, y la otra, en que lleva a cabo con libertad esta organización conforme a la razón”.<sup>2</sup> Así, la primera época no se halla completamente privada de racionalidad porque no sería vida humana aquella en la que no opera la razón, ni se vería siquiera como posibilidad pasar de esta edad a aquella de la razón. Y si antes ésta opera aun inconscientemente en las instituciones de los hombres como una suerte de instinto natural que se afirma como orden fundamentalmente instintivo, luego está presente bajo la forma de una autoridad externa, con sus constricciones jurídicas y sus vetos morales. En cambio, la edad de la razón comienza con el dominio de la ciencia, a la que ahora se considera en sumo grado por las verdades que procura, y termina en la edad de la “razón como arte”, es decir en una edad en que “la Humanidad, con mano segura e infalible, se edifica a sí misma, hasta ser la imagen exacta de la razón”.<sup>3</sup>

Pero esta época, tan orgullosa de sus luces y de sus ideales políticos de libertad, ¿en qué punto se coloca esta gran evolución histórica, que desde la razón dominada por el instinto lleva hasta la razón dominada por la libertad, desde el ordenamiento imperfecto de la sociedad impuesto por una autoridad externa hasta el libre surgir de todas las relaciones en conformidad con el conocimiento científico? Según Fichte el período actual no corresponde a ninguna de las dos fases principales de esta evolución, pero “se coloca precisamente en medio de ellas”. Y en el caso en que se quisiera contraponer la primera edad, como la del “dominio ciego de la razón”, a la segunda como “el de la razón vigente”, “la edad actual reúne los extremos de estos dos mundos absolutamente distintos en sus principios, el mundo de la oscuridad y el de la claridad, el mundo de la constricción y el de la libertad, sin pertenecer a ninguno de los dos”.

La edad actual es, pues, para Fichte una época de transición, un período en el que lo viejo caduca y lo nuevo quiere formarse. Se disuelven las viejas formas de vida en las que se había encarnado la razón de los estadios anteriores de desarrollo de la sociedad humana, y aún no han surgido las nuevas formas de la razón social. El carácter de esta edad de transición consiste esencialmente en una *negación*: ésta es “la época de la liberación, directamente del imperio de la autoridad, indirectamente de la servidumbre del

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 27.

instinto racional y de la razón en todas sus formas: la edad de la absoluta indiferencia hacia toda verdad y del completo desenfreno sin guía ni dirección alguna: el estado de la acabada pecaminosidad".<sup>4</sup> Fichte escoge esta definición no por prejuicios morales, sino porque quiere convencer a sus oyentes de que la ubicación de las distintas épocas en el gran flujo de la historia está siempre determinada por razones objetivas. No quiere hacer comparecer a su tiempo ante el tribunal de la moralidad. Su juicio de valor es al mismo tiempo comprobación de la existencia de hecho de su edad, que hay que reconocer para poder superar con mayor certidumbre.

"Ésta es precisamente —dice Fichte formulando este juicio— la más dulce recompensa de la contemplación filosófica, que, como todo lo considera en su conexión, y nada mira aislado, todo lo encuentra necesario y, por tanto, bueno, y lo que existe, agrada, tal y como es, porque, por un fin más alto, un tiempo que se emplearía más sabiamente en producir, en la medida de nuestras fuerzas, bien y belleza."

El aspecto negativo de esta época que ha perdido el sentido de sus relaciones sociales se manifiesta especialmente en el hecho de que todas sus finalidades sólo presentan las formas vacías de ideales, a las cuales no puede corresponder ningún contenido realmente social. Una *libertad vacía*, un *derecho vacío*, una *ciencia vacía* son los ideales de esta época. Una libertad vacía porque es sólo liberación con respecto a la antigua autoridad, mas no creación de una formación social nueva y libre; un derecho vacío porque se limita a proclamar la igualdad formal ante la ley en lugar de crearla en el derecho mismo; una ciencia vacía porque sólo le importa acumular conocimientos sin hacerlos útiles indiscriminadamente para todos. El motivo de esta aparente idealidad del tiempo y, simultáneamente, su naturaleza totalmente extraña a cualquier tipo de tensión ideal reside en el principio, aparentemente más abarcador de lo que es en realidad, que dice: "no considerar absolutamente nada como existente y determinante fuera de aquello que se comprende y se concibe en modo claro y distinto". ¿Pero qué es lo que este tiempo entiende y concibe? Aquí está el origen del mal, el límite propio de la época burguesa, el principio fundamental, partiendo del cual es posible entenderla: ella *no concibe nada excepto sí misma, el Yo singular inmediato, la mezquina, pequeña, caduca individualidad*. En efecto "para una edad que se libera de la razón como instinto, sin adquirir en cambio la razón

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 27.

bajo otra forma, no puede querer nada de real, excepto la vida del individuo y todo lo que está ligado a ésta o con ella se relaciona [...]. La especie, la única cosa que realmente existe, se transforma para el individuo en una abstracción vacía que no puede existir si no artificialmente en el concepto del individuo mismo". Aquí se determina precisamente el significado de este principio fundamental de la época presente. Porque "resulta claro que, dada la premisa por la cual aquello que no comprendo no existe para mí, de allí debería derivarse la afirmación de que yo no comprendo nada universal excepto lo que se refiere a mi existencia y a mi bienestar personal, y nada más. El mundo existe pues sólo para que yo pueda existir, y existir bien. Lo que no veo dirigido hacia este fin, no existe y no me concierne". Este modo de pensar se afirma en parte como actitud inconsciente que invade toda conciencia teórica y práctica del tiempo, en parte se convierte en admisión consciente. Así, el puro *empirismo* se transforma en el único principio fundamental de la teoría y el provecho individual en fundamento de la ética. Así esta edad se hunde completamente en el egoísmo y en la incipiente, para no decir en la falta de lógica, que son dos aspectos de la misma cosa. Puesto que la razón es el elemento que unifica la vida de los hombres, aquella vida que se manifiesta como vida de la especie, "la vida racional consiste en el hecho de que la persona se anula en la especie, pone su vida en la del todo y en éste se sacrifica". Pero la vida de la especie se manifiesta en las ideas, en este verdadero e impercedero patrimonio de los hombres. "La fórmula ya mencionada —dice Fichte— de enlazar la vida del individuo a la especie puede ser expresada así: enlazar la vida del individuo a las ideas, porque las ideas se refieren a la especie en cuanto tal y a su vida". Pero en la época presente ha desaparecido precisamente esta sensibilidad por las ideas, que se han convertido en objeto de burla y de fábula. Si se considera atentamente, observa Fichte, que en el período precedente a pesar de todo la razón ha gobernado en la vida social, aunque inicialmente sólo como instinto oscuro y luego como imperio de la autoridad, y que sólo la edad futura conducirá al dominio de la razón libre, entonces la época actual aparece como aquella que se contrapone "como irracional, por lo que se refiere al contenido, a todas las otras edades, igualmente irracionales por el contenido, pero siempre distintas sólo por la forma".

Éste es, pues, el juicio de Fichte sobre su tiempo, el tiempo heroico de la burguesía, de la que ya entrevé la tendencia a la declinación aunque ella aún se sienta en la plenitud de sus fuerzas. Mientras esta edad juguetea aún con la ilusión de llevar a cabo

las aspiraciones de libertad y de racionalidad de todas las generaciones pasadas, él plantea ya el problema de cómo se podría salir de su falta de lógica. ¿Cómo sería posible superar esta edad de egoísmo y de ignorancia y arribar a un tipo de vida social que se corresponda con el que la razón quiere? Raramente un filósofo que como Fichte ha descendido hasta las profundidades del pensamiento puro ha conseguido tratar más que él cuestiones relativas a la vida práctico-política y tratarlas durante todo el lapso de tiempo de su actividad. En la solución de estos problemas se fundan todos los diversos aspectos de su actividad intelectual, coherentemente con el principio fundamental de su filosofía según el cual el pensamiento es en sí mismo un actuar elemental, dirigido a despertar aquella actividad de la razón capaz también de transformar la forma exterior de la sociedad humana. Éste es el verdadero significado de la ardiente apelación a *pensar en sí mismos* contenida en los *Discursos a la nación alemana*, en los que Fichte se enfrentó por primera vez con el problema de la superación del mal de su tiempo y que desde entonces estará siempre presente en sus escritos. Él ve la posibilidad de esta superación en una educación totalmente nueva, que define como educación nacional.

En este contexto, y sobre la base de esta posición crítica asumida en la confrontación con su tiempo, se esclarece el carácter peculiar del concepto fichtiano de educación, que sería de otro modo incomprensible para nosotros si nos detuviéramos en consideraciones puramente terminológicas. La expresión de educación nacional se ha transformado en el caballito de batalla para quienes se detienen ante el significado más simple e inmediato de las palabras, sin preguntarse cómo han sido usadas por el autor, y es una de las fuentes principales de los abusos en que ha incurrido la interpretación del pensamiento de Fichte, de la misma manera en que los *Discursos a la nación alemana* se han convertido, en virtud de una interpretación totalmente errónea, en una apelación al sentimiento nacional-alemán en el sentido más tradicional del término. Pero si Fichte no hubiera sido siempre más alabado que leído, debería estar claro desde hace tiempo que su idea nacional es completamente distinta de la idea nacionalista de nuestros días. En efecto, su idea de educación se dirige hacia la creación de un reino de la razón, de un estado social que sea obra del pueblo alemán, que se ve llamado en primera persona a actuar a este fin. Aunque podría parecer paradójico a aquel que siempre ha oído hablar de Fichte sin conocerlo, también podría decirse que el aspecto más importante de su idea nacional radica en la convicción de que este pueblo está llamado a transformar la actual sociedad en

una sociedad gobernada por la razón, *es decir a crear el socialismo*.

Para Fichte en el concepto de lo nacional está implícito el pensamiento de que es necesario apelar a las fuerzas de todo el pueblo y no a un solo estrato de éste, la así llamada clase culta. De este modo, la educación nacional significa una cosa en la cual el acento recae, no como hoy sobre el concepto de nacional, sobre la nación, sobre el conjunto del pueblo. No hay que olvidar que la exigencia de una educación general de todos los estratos del pueblo, que por otra parte ni siquiera hoy ha conseguido ir mucho más allá del mezquino concepto de instrucción popular, era entonces completamente nueva, recientemente introducida en el pensamiento de la época por Pestalozzi. Educación del pueblo: he ahí el verdadero significado de la demanda fichtiana de educación nacional, como él mismo la definiera:

"[...] no nos queda otro remedio que llevar la nueva formación a todo lo que es germánico sin excepción, de forma que se convierta no en formación de una clase especial sino en formación de la nación a secas y sin excepción de ninguna parte de ella."<sup>5</sup>

Pero el significado que el concepto de educación nacional tiene en Fichte no se limita a la propuesta de una educación para el pueblo. Es mucho más profundo y puede entenderse completamente sólo si se consigue percibirlo con el significado *revolucionario* que Fichte le atribuye. Porque no se trata, como frecuentemente, entonces como hoy, se ha entendido, de llevar un poco de cultura a las capas populares, dejando por lo demás que, una vez convertidas en cultas, su cólera sea aun mayor que cuando se hallaban en su anterior y obtusa miseria. Para Fichte, en cambio, la idea de educación nacional significa *transformación total de la sociedad* realizable llevando las fuerzas del pueblo hacia la cultura. Es la idea de una educación cuyo objetivo no es ya el individuo sino la sociedad entera, la cual debe avanzar en su desarrollo por la acción de los individuos. Hacer del individuo un medio idóneo para transformar la época presente, dominada por el egoísmo, en una época dominada por la verdadera socialidad: he ahí el sentido peculiar de la idea nacional de Fichte. Ésta no es pues otra cosa que la educación para la forma racional de la sociedad, la educación para el estado social, *educación social*.

"En una palabra, como único medio de conservar la nación alemana en existencia, propongo un cambio total del sistema de educación."<sup>6</sup> Este cambio total de la educación debe realizarse en tres

<sup>5</sup> J. G. Fichte, *Discursos...*, cit., p. 45.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 43.



direcciones: en primer lugar extenderse a todo el pueblo, luego transformar sus contenidos y por lo tanto su forma.

Por lo que respecta al primer punto sabemos ya que la educación fichtiana quiere llevar la cultura a todo el pueblo. La cultura ha sido hasta hoy una cuestión que concernía exclusivamente a las clases dominantes, e incluso llegó a ser considerada una cuestión privada suya, como recuerda justamente Fichte. Esto ha tenido como consecuencia que los hijos de las clases poseedoras han sido instruidos para ser útiles sólo a sí mismos. “[...] en cambio, la formación de esa clase —la del pueblo—, que constituye la verdadera base de la raza, que nutre incesantemente la formación superior y en la cual esta última debe repercutir constantemente, continuó siendo desatendida desde la Reforma hasta nuestros días, encontrándose en estado de creciente decadencia.”<sup>7</sup>

Aquí surge el deber fundamental del estado que naturalmente no puede ser el existente, como dice claramente Fichte, porque “hasta hoy, la mayor parte de los ingresos del estado se han empleado al mantenimiento de tropas regulares.”<sup>8</sup> El resto es deglutido por los tribunales y la policía, por los penales y los reformatorios, es decir por institutos que hacen hoy tan difícil una verdadera educación para el pueblo, y que podrían resultar superfluos una vez realizada esta educación; sin embargo, esto es imposible bajo la actual forma de estado, lo que resulta más evidente aun si también se observan los contenidos de la nueva instrucción del pueblo. Se comprende así el gran pensamiento fichtiano contenido en el fragmento *Über die Errichtung des Vernunftreiches*, según el cual “la instrucción programada para el pueblo y el gobierno son una sola cosa [...]. El plan educativo y el del gobierno son exactamente la misma cosa”. En otras palabras: el estado lleva a cabo su legítima función social sólo si el gobierno ha dejado de ser ya una forma de dominio, pero una administración educadora que cuida el patrimonio cultural del pueblo es objetivamente posible sólo como educación programada de sus miembros.

Por lo que concierne al contenido, en la elección de nuevos fines se realiza una transformación completa de la educación. Hasta ahora toda la educación, no obstante consistir en exhortaciones morales al individuo, sólo era una educación dirigida a procurar ventajas para el individuo, dirigida al beneficio personal y por tanto incapaz de vencer el egoísmo de los hombres, y ya era mucho si conseguía mantenerlos dentro de los límites de la honestidad. De esta forma sólo le quedaba la posibilidad de encender entu-

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 193.

siasmos morales, más bien pasiones, con las que cada uno habría debido comprender la sociedad en la que vive, totalmente extraño a ella. Pero el hombre vive realmente sólo para una actividad cuya finalidad es la especie, y hasta ahora toda la educación ha estado muy lejos de favorecer "que el hombre realmente vivo sea formado hasta las raíces de su vida".<sup>9</sup> Y si bien es cierto que el individuo es hombre sólo en la medida en que siente su relación con el conjunto social y en el interior de éste consigue producir lo que no sólo tiene valor para él, sino que se conserva más allá de él en la vida de la especie, entonces, "la educación pasada no habría sido de ningún modo *el arte de la formación del hombre* [...] sino que tendría primero que inventarse tal arte, y su invención sería la primera tarea verdadera de la nueva educación".<sup>10</sup> Esta nueva educación, la cultura para el hombre, consiste pues en dirigir toda la esencia del individuo hacia los fines de la sociedad y por cierto no como algo que le venga impuesto y que tenga que ser aprendido desde afuera, sino como libre expresión de su misma actividad racional. El primer imperativo de la nueva educación es, por lo tanto, incrementar y desarrollar en los alumnos, desde el principio, esta libre actividad del espíritu. El fin peculiar de la instrucción no consiste en acumular una cierta cantidad de conocimientos, sino en desarrollar un carácter sólido e independiente, que liberado de las necesidades y de los afanes de la vida cotidiana y guiado por el ejemplo de nobles y grandes ideas no pueda devenir más que un *modelo del carácter de la especie*, es decir una voluntad firme que hace suyos todos los ideales de la humanidad. Así se alcanza la meta de esta educación, que consiste en formar hombres que lleven adelante la vida de la especie porque ésta, en virtud de todo su desarrollo espiritual, está íntimamente ligada, con el pensamiento y con el corazón, a la idea de un orden racional. En efecto, es imposible que los hombres, una vez liberados de las privaciones, no deseen este orden. Formar hombres para los cuales la moralidad se convierta en una suerte de instinto natural y que no pueden pensar o sentir si no es en la sociedad y para la sociedad, como imaginó el gran poeta nórdico en su concepción del hombre noble,\* he ahí el nuevo y gran significado que Fichte atribuye al concepto de educación del pueblo.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 45.

\* Evidente alusión a Ibsen, que en los primeros años del siglo fue objeto de amplias discusiones en los ambientes de la socialdemocracia alemana y europea, y, en particular, su tesis de la posibilidad social de un "tercer reino" que presenta ritmos distintos en el transcurso de su obra.

Pero todo esto ¿no será quizás sino una hermosa fantasía de la filosofía? ¿Cómo es posible para Fichte una educación semejante en este reino del egoísmo, que él mismo nos ha presentado con tanta claridad? He ahí el tercer aspecto novedoso de la idea ficticia de educación nacional y su significado revolucionario en el sentido más pleno del término. Porque esta educación del pueblo no se juzga absolutamente compatible con el estado y la sociedad actuales, bajo cuya permanencia *ni siquiera es posible echarle mano*. En la medida en que se desarrolla, crea, en efecto, situaciones completamente nuevas, revelándose como el medio para subvertir el orden actual en su conjunto. Por eso Fichte puede definirla en seguida como la “*creación de un nuevo orden de cosas*” y proclamarse promotor de una nueva era.

Naturalmente, para que sea posible una educación semejante es necesario que se *ponga fin al actual orden de cosas*. Y es lo que hay que intentar con la juventud todavía no corrupta, que por tanto debe ser sustraída enteramente a la influencia de esta sociedad. Fichte establece como exigencia irrenunciable que quien vaya a recibir la nueva educación sea mantenido lejos del egoísmo mezquino y del ámbito estrecho de la familia. Si se quieren formar hombres nuevos, éstos deben ser sustraídos a las formas de vida de esta vieja sociedad para ser conducidos a un tipo de comunidad totalmente nuevo, que prefigure las sociedades venideras. Por esto Fichte quiere que los niños sean sacados de las familias y reunidos en colonias educativas las cuales, basándose en un principio comunitario, tengan su propia constitución social que obligue a los alumnos a cumplir en común ya sea los trabajos físicos ya sea los intelectuales. Esta institución educativa será un estado en miniatura, basado no sobre el ejemplo del actual estado coercitivo, sino sobre el de un reino de la razón, que se realizará progresivamente en el curso del desarrollo histórico precisamente por obra de estos hombres nuevos. Fichte no se amedraña ante las consecuencias que podrían sobrevenir al sustraer a los niños de sus familias. Sabe muy bien cuán poco corresponde la familia a la imagen que un ilusorio valor afectivo atribuye todavía a esta palabra, especialmente entre las clases trabajadoras. Piensa, con razón, que incluso para las clases poseedoras la educación familiar es un mal, porque no intenta educar aquel sentimiento social hacia el cual él tiende. Pero la exigencia principal es la de formar *hombres nuevos*.

“Lo que resulta cuando la Humanidad en conjunto se repite en cada época, tal como lo fue siendo en la anterior —grita Fichte ante la pereza de la conciencia propia de todos los tiempos—, ya lo hemos visto de sobra; ahora bien, si se trata de realizar una

modificación total, habrá que separarla totalmente de sí misma, arrancándola de cuajo y dando un corte en la continuación de su existencia pasada. Después de que toda una generación haya pasado por la nueva educación, podrá deliberarse sobre qué parte de educación nacional se quiere confiar a la familia.”<sup>11</sup>

Aquí no es posible, ni necesario, adentrarse en los detalles particulares del programa educativo de Fichte, ni demostrar cómo se refiere en muchos pasajes con lúcida coherencia a la necesidad de su completa actuación para transformar el estado burgués en una sociedad sin antagonismos ni dominios de clase, en una palabra, en una sociedad socialista. Para nuestro objetivo presente basta reconocer el espíritu que inunda su programa educativo y ver como él mismo haya sacado todas las consecuencias. Porque no sólo intuye repetidamente en sus escritos esta sociedad venidera como el objetivo de la evolución social, sino que, precisamente en sus tan celebrados y poco conocidos *Discursos a la nación alemana*, ha indicado cómo todas sus demandas prácticas se dirigen en la misma dirección. Piénsese en el gran discurso final o escúchese lo que Fichte dice explícitamente a sus oyentes en el quinto discurso, después de haber perfilado la idea de la nueva educación:

“Ante todo, al hablar aquí de la vida y de la formación espiritual en ella, debe entenderse [...] *la evolución de las condiciones humanas* a su imagen primigenia y así la creación de un *algo nuevo, no existente aún hasta entonces*; pero de ninguna manera nos referimos aquí a la mera conservación de las condiciones al nivel donde están, contra un descenso y aún menos del auxilio a algunos miembros que han quedado retrasados respecto a la formación general.”<sup>12</sup>

Ésta era la opinión que Fichte tenía del pueblo subordinado, despreciado e inculto de su tiempo; y era una opinión profética. Hoy, a cien años de la muerte de este pensador, nadie podría entender más íntimamente sus ideas y considerarlas más seriamente y efectivizarlas con mayor convicción que este pueblo, es decir, el proletariado, ávido de cultura y de libertad, dispuesto a sacrificarse y a luchar por la superación del estado burgués y por la creación de un estado social.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 169-170.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 95-96.

## II. MARXISMO, LA EDUCACIÓN Y LA POLÍTICA\*

### PREFACIO

Si este breve escrito tiene necesidad de alguna palabra de presentación sólo es para invitar al lector a no considerarlo más (pero, naturalmente, tampoco menos) de lo que es y quiere ser: no un tratado exhaustivo del contenido y del método de la educación socialista, sino la exposición de algunos de sus principios fundamentales, como invitación a reflexionar y a indagar ulteriormente sobre el tema. Ante todo pretende indicar cuál podría ser el lugar que tiene el problema de la educación en la fundación teórica del socialismo y qué significado habría que atribuirle en la teoría marxista del desarrollo de la sociedad. La conclusión a la que se llega es que la educación socialista no es una aspiración, si bien útil y digna de atención, sustancialmente al margen de la lucha de emancipación social del proletariado. En efecto, ésta representa un momento constitutivo de aquella tendencia del proceso social que tiende a asumir formas siempre más desarrolladas de conciencia, individualizado ya por el marxismo. La racionalización de la vida social —inevitable por un lado debido a la profundidad y la agudeza de los actuales conflictos de clase, posible por otro debido al nivel técnico-económico de las fuerzas sociales de producción— se ha convertido en condición no sólo del progreso de la civilización, sino también de su misma supervivencia. En el interior de este desarrollo necesario, la educación socialista sólo representa aquella fase en que la racionalización puede ser preparada en profundidad, a partir de las nuevas generaciones. Pero asumiendo como punto de vista el conocimiento de las tendencias de desarrollo de la sociedad, la misma expresión de educación socialista termina por ser un pleonasma, puesto que una educación que esté inmersa en la vida social, y al mismo tiempo opere activamente sobre ella, no puede ser más que una educación hacia el socialismo.

El presente escrito es esencialmente una investigación teórica que busca aclarar el lugar que ocupa la educación en la teoría

\* Se traducen el prefacio y los tres primeros capítulos del volumen *Neuen Menschen. Gedanken über sozialistischen Erziehung*, Berlín, 1924.

marxista de la sociedad y necesita, por tanto, de una integración en lo que concierne a las formas de actuación práctica de la educación socialista. Un deber, éste, que debe ser dejado a aquellas fuerzas que, en parte ya desde ahora, trabajan en una nueva pedagogía. Sin embargo, este pequeño libro no quiere limitarse a intervenir en el terreno teórico. Su objetivo no es sólo el de contribuir a un mejor conocimiento del problema de la educación socialista o a una mayor toma de conciencia de su importancia creciente, sino sobre todo el de despertar la voluntad y el entusiasmo necesarios para llevar a cabo este objetivo, que es revolucionario como pocos. Intenta contribuir a derrocar el muro de la indiferencia y del prejuicio, defendido aun demasiado férreamente en algunos aspectos también dentro del socialismo, y a desenmascarar y poner fin a las formas más tradicionales del pensamiento burgués, que por demasiado tiempo han permanecido inestorbadas debido a que el proletariado no las ha percibido inmediatamente como obstáculos en su camino de lucha sindical y política. Contra la molición y el escepticismo barato, que se amedraanta ante la grandiosa perspectiva que se abre necesariamente con la actuación de una educación socialista, recuérdese bien lo que Kant escribía en la introducción a su pedagogía y que tendría que ser especialmente claro para los socialistas, cuyas aspiraciones son tildadas a menudo de utópicas: "La presentación de una teoría de la educación es un noble ideal y no dejaría de serlo aunque fuéramos capaces de realizarlo. No hay que considerar esta idea como quimera, ni juzgarla como un hermoso sueño, por el hecho de que se presenten obstáculos para su realización."\*

Viena, marzo de 1924

## 1. LA EDUCACIÓN Y LA LUCHA DE CLASES

1. Es una opinión muy generalizada que la educación es algo apolítico, que no puede ser considerada cuestión de partido, en fin, según la expresión corriente, que deba ser *neutral*. Una concepción semejante de la educación prescinde completamente de su condicionamiento social y propone el concepto de una educación en sí, casi fuera de la sociedad. Pero, apenas observamos la educación en su existencia concreta, a través de los tipos de sociedad

\* Adler se refiere aquí a las lecciones publicadas por T. Rink en 1803 con el título *Über Pedagogik*.

en los cuales debe llevarse a cabo su función y donde ella se concretiza, este concepto aparentemente autónomo de educación se halla inmediatamente inmerso en los contrastes reales, en las contradicciones de la sociedad de clase, que es la única forma de sociedad existente hasta ahora. De aquí emerge que esta imagen de una necesaria neutralidad de toda educación es una concepción completamente extraña a la realidad, en una sociedad, como la actual, en la que el contraste de clase ha llegado a la conciencia de todos y se manifiesta en durísimos enfrentamientos de clase. Pero este entrecruzarse de la educación con la lucha de clase no es sólo una triste imperfección de la historia, que no tendría nada que ver con el concepto "puro" de educación. En esta visión aparece aún el malentendido o, mejor, la incompreensión burguesa del significado de la lucha de clase en la historia por lo que no se es capaz de ver que la lucha de clase no es una deplorable aberración de la vida social, sino antes bien el instrumento *hasta ahora* necesario de todo desarrollo social. Ciertamente, la educación debe estar en estrecha relación con el desarrollo de la sociedad, debe intervenir pues en la lucha de clase de la *actual* sociedad o, mejor dicho, debe ser asumida por esta última como un instrumento del desarrollo social. Y cómo esto no vaya absolutamente en contra de su alta función, aquella de ser portadora del patrimonio cultural de la humanidad, sino que más bien pueda realizarse plenamente sólo de esta manera, es lo que demostraremos en las páginas que siguen. A medida que examinemos las razones por las que ninguna educación puede ser neutral —con mayor razón si no quiere ser una educación "de clase" sino de la humanidad— aparecerá bajo una nueva luz la función social de la educación misma.

Ciertamente, establecer esta estrecha correlación entre el concepto de educación y el de lucha de clase podrá parecer a muchos una disonancia sorprendente e intolerable. ¡Educación! Con esta palabra se evoca, según la opinión popular —pero también, además, según la de algunas personas cultas— la visión de la feliz despreocupación de la infancia, de las ilimitadas y entusiastas aspiraciones de la juventud. Se perfila la imagen de un país feliz en que, según el sentimentalismo convencional de la visión burguesa, sólo puede existir participación de todos, puesto que todos tienen su patria, una tierra que no debe temer a ningún enemigo, que no puede provocar ninguna envidia, a la que no se puede causar ningún daño. ¿Quién, en efecto, puede desentenderse del destino de nuestros niños y de nuestros jóvenes? Hablar en este caso de lucha de clase parece naturalmente indicar una visión que es ya

a su vez fruto de la exasperación de clase y del envenenamiento de los ánimos, que son los corolarios de la lucha de clase, contra la que hay que preservar a toda costa la pureza de la infancia y de la juventud.

Naturalmente la realidad nos ofrece otra imagen, que no corresponde a esta forma de sentimentalismo y de amor meloso por la infancia. En el drama de Toller *Los destructores de máquinas* se escenifica un espectáculo horroroso surgido de la indignación social del ánimo de un artista: un tropel de niños desnutridos, retrasados en su desarrollo, aparece sentado en medio de la calle. "Están de vacaciones", porque los padres están en huelga; de otro modo a esta hora estarían trabajando detrás de las máquinas. Están atormentados por el hambre y riñen rabiosamente por un pedazo de pan tirado. Esta imagen repugnante e indigna no es fruto de la exasperación de un escritor comprometido políticamente, sino sólo la representación de aquella realidad histórica con la que ha surgido por doquier el modo de producción capitalista y que aún no ha sido completamente superada: el terrible trabajo infantil que ha llevado a los niños a los talleres y a las fábricas desde la más tierna infancia para proporcionarles allí la única educación que se considera necesaria para ellos: la que los transforma en instrumentos vivos de la producción. Y si bien hoy muchas cosas han mejorado —no a través de una moralización del capitalismo, sino por obra de las enseñanzas del socialismo y por la resistencia del proletariado organizado— todavía es actual, como lo era hace más de cien años, la denuncia que Fichte hiciera en sus *Discursos a la nación alemana* a propósito de la educación y de la instrucción del pueblo: para la mayor parte de éste la instrucción no es otra cosa que educación para la máquina. Para quien pertenece a la clase obrera o a las capas populares indigentes actualmente no hay otro imperativo que, por encima de cualquier educación e instrucción: llegar "a ganar" en seguida. Por lo que concierne a los problemas de la educación, se ha ido consolidando, no sólo para el pedagogo sino también para la opinión pública, e incluso para la legislación, la idea de que debe existir un mínimo de instrucción y de educación, sólo lo indispensable, para la parte más pobre de la población. El código civil austriaco, que en los pasajes dedicados al problema de los hijos ilegítimos los defiende enérgicamente, establece, por ejemplo, que el padre rico de un hijo ilegítimo debe proporcionar los alimentos para la educación sólo en la medida correspondiente a la situación social de la madre. De hecho, ¿qué hará luego con su buena educación el hijo de un obrero, de una mujer trabajadora, de una sirvienta de campo? ¿Qué ventajas po-



dría llevar al pueblo trabajador una educación más elevada en el terreno espiritual e intelectual? No sólo no le resultaría útil, sino que sólo lo haría infeliz; lo dejaría en la imposibilidad de satisfacer las exigencias intelectuales que se le han planteado y por tanto sería poco diligente ante el único deber que se le ha asignado: el de ser un instrumento de trabajo útil y dúctil.

Si la situación actual es en parte distinta, no se olvide por otro lado que las mejoras han sido y aún son consecuencia de *la solidaridad de los trabajadores*. Ellos han intentado con sus propios centros de educación infantil, con las organizaciones juveniles y los círculos de cultura para adultos, reparar las carencias de educación ya sea por parte de la familia, o bien por parte del estado. Pero esta escisión de la sociedad en clases es una consecuencia económica inevitable y necesaria de la actual estructura social; razón por la cual la división no concierne sólo a la propiedad en sentido económico, sino también a la posesión de la educación y de la instrucción, de la ciencia y de la cultura.

El hecho de que el poder económico y político obligue a las clases inferiores no sólo a la pobreza sino, al mismo tiempo, también a la ignorancia y a la tosquedad, es un rasgo característico de todas las sociedades clasistas, más aun precisamente el fundamento del mecanismo social que permite su funcionamiento inestorbadado y que mantiene estable el complejo edificio de clases. De esta manera, toda la vida de las masas populares ha sido reducida, no sólo materialmente sino también en la conciencia tanto de las clases dominantes como de las dominadas, a un tipo distinto de humanidad inferior, casi subhumana, que nada tiene en común con la envidiable vida de la clase dominante. El triunfo de esta educación de clase ha consistido en producir una ideología propia, que si bien hoy ha desaparecido completamente se entrevén aún los residuos en los ambientes de la nobleza e incluso en algunas actitudes de las damas de la buena burguesía hacia sus sirvientes. Según esta ideología las capas populares más bajas no eran iguales por nacimiento a los poderosos y a los instruidos, *ni ellos mismos se consideraban iguales*. Era el triunfo de la ideología de clase que conseguía que las clases populares dominadas se sintieran espontáneamente vinculadas por su escaso valor y por su innata inferioridad. Podrían nutrir sentimientos de odio contra sus opresores, de envidia por la vida privilegiada de sus patrones, pero no sentimientos de rebelión que les permitieran emanciparse del estado de servidumbre que les había reservado el destino. Esta emancipación era ideológicamente imposible en la medida en que era imposible económicamente. La expresión más cabal de la superes-

estructura ideológica que se realiza con el dominio y el sojuzgamiento espiritual la ofrece el sistema de castas, como por ejemplo el del pueblo de la India, donde la ciencia y las formas más altas de cultura son privilegio exclusivo de la casta dominante, los bramanes, mientras los sudra, la clase inferior, están excluidos de cualquier tipo de instrucción. Estaba prohibido enseñar a leer o a escribir a un sudra. E incluso las otras castas, los guerreros y los comerciantes, no podían estudiar las Sagradas Escrituras sin la autorización de los bramanes. En la antiquísima ley de Manu se halla afirmado ya el principio, según el cual hasta nuestros días todo tipo de sociedad clasista ha considerado la educación, la instrucción y la ciencia como propiedad que atañe por derecho a la clase dominante. Éste es el principio: "quien se adueñe del conocimiento del Veda sin el permiso de su maestro será culpable de *robo*".

El mismo principio ha inspirado esencialmente el comportamiento de la Iglesia —durante siglos la única custodia de la instrucción y de la ciencia— que en las escuelas de sus conventos se limitaba a educar a los curas, mientras enseñaba a leer y a escribir sólo a sus predilectos, o sea a los poderosos que la rodeaban, como si distribuyera otro sacramento. Por eso, también el derecho de poder leer solos las Sagradas Escrituras, de hacer de la Biblia un libro para todos y no sólo para los curas, podía convertirse en una reivindicación fundamental de la democracia social revolucionaria medieval, y la traducción al alemán de la Biblia hecha por Lutero podía constituir un acto revolucionario de grandes consecuencias, en la medida en que por primera vez ponía el texto sagrado en las manos del hombre simple e inculto que, como demuestra la historia de la Reforma, lo usó ampliamente. Según la versión tradicional influida por la Iglesia católica, y que también ha pasado a nuestros textos escolares, los movimientos religiosos y la formación de sectas en el Medioevo y durante la Reforma han sido presentados bajo la óptica de la herejía. También los malentendidos o las incomprensiones de los librepensadores, asidos a la exterioridad religiosa de estos movimientos, han contribuido en gran medida a desvirtuar el verdadero significado social y cultural de esta época histórica durante la cual, por siglos enteros, fueron las capas más pobres del pueblo las que combatieron por finalidades religiosas con grandes sacrificios de sangre, aunque no con tanta convicción y entusiasmo. La religión no era otra cosa que la forma de conciencia de una situación histórica sellada por grandes conflictos sociales. En efecto, los movimientos heréticos no sólo eran movimientos de guerra religiosa por la pureza de la fe, ni una revuelta económica contra la explotación de la Iglesia, sino también

una batalla por la difusión de la cultura contra el monopolio eclesiástico de la instrucción y de la educación.

¿Es acaso necesario añadir muchas palabras para mostrar cómo, luego de la formación de una clase dominante laica en el estado moderno y de la consolidación del principado y de la monarquía absoluta, el poder, aun de toda educación e instrucción, sólo ha cambiado su programa? Antes la educación estaba al servicio del cielo, ahora al servicio de la tierra. Según la célebre frase de la emperatriz María Teresa, la escuela ha sido siempre algo político, un instrumento de poder en manos de los dominadores. Esto también es válido en lo que respecta a la educación, aunque en este caso pueda sólo hablarse en términos negativos, es decir de la falta de educación. Es posible observar lo poco que han cambiado las cosas hasta un pasado muy reciente en el párrafo extraído del decreto del emperador y rey Guillermo II del 1 de mayo de 1889, que a pesar de todo se considera muy moderno. Ahí se afirma que:

"[...] la historia patria deberá tratar detalladamente la historia de nuestra legislación social y económica desde principios de siglo hasta nuestros días para indicar cómo los monarcas prusianos han considerado desde siempre su deber particular el de conceder su protección al pueblo trabajador y el de aumentar su bienestar material y espiritual y además cómo en el futuro los trabajadores tendrán que esperar justicia y seguridad en su actividad *sólo bajo la protección y el interés del rey*, jefe de un estado ordenado. En particular, se podrá recordar a los jóvenes, con la presentación de ejemplos prácticos ilustrativos, que un estado ordenado y una guía monárquica segura constituyen la *condición indispensable* para la protección y la prosperidad de cada uno bajo el aspecto jurídico y económico, y que, por el contrario, *las enseñanzas de la socialdemocracia no pueden ser llevadas a la práctica*, y que si lo fueran, la libertad del individuo se vería obligada a una limitación intolerable incluso en el interior de sus hogares. Los ideales de los socialistas se caracterizan por ser repugnantes a los sentimientos y el sentido práctico de los jóvenes."<sup>1</sup>

Y no se piense que en esta literatura sólo aletea el espíritu prusiano. Para mayor demostración se puede citar otro documento de la vieja Austria, un decreto del ministerio austriaco del culto y de la enseñanza del 10 de noviembre de 1884, destinado "a todos los directores regionales", en el que aparece el cinismo verdaderamente sorprendente de la concepción oficial sobre la educación del pueblo. En él leemos que

<sup>1</sup> Citado del estupendo opúsculo *Sozialdemokratie und Schule*, impreso en

“[...] no obstante que la garantía del buen éxito quede al juicio y al tacto de los maestros, es preciso sin embargo que éstos tengan presente el principio fundamental de la enseñanza, válido para toda escuela, según el cual el deber del maestro es el de estimular todas las capacidades intelectuales de los niños y el de promover el feliz desarrollo del ánimo, pero que, precisamente por esta razón (1) también es el de evitar de la manera más atenta *en las disciplinas humanísticas, y en particular en las históricas*, todo lo que, *aun siendo científicamente válido y útil para la investigación y la enseñanza*, en las escuelas primarias puede confundir las ideas de los niños y sacudir los fundamentos de sus *convicciones religiosas y de su amor por la patria común*, impartidos en la escuela”.

Pero incluso anteriormente, una circular del ministerio, puesta nuevamente en vigencia, había dispuesto de manera aun más clara:

“Debo [...] obligar a los maestros a excluir de las bibliotecas escolares todos aquellos libros que podrían herir la reverencia hacia la religión, el sentido de fidelidad hacia la dinastía, el sentimiento patriótico y el respeto por las instituciones nacionales.”<sup>2</sup>

Pero esta posición de la escuela, dirigida a reforzar la autoridad de las clases dominantes, no sólo ha sido característica del espíritu autoritario de las monarquías existentes antes de la guerra, sino que está presente aún hoy en la educación y en la instrucción escolar del estado burgués clasista, como recientemente nos ha confirmado un escritor *inglés*. En su libro sobre la necesidad de una transformación de la sociedad y en el que trata tantas cuestiones concernientes a la vida contemporánea, Bertrand Russell dice a propósito de la educación: “En la educación no se tiene en cuenta al muchacho y a la muchacha, al adolescente, ya sea varón o mujer; *más bien se trata, casi siempre y de todos modos de conservar el ordenamiento existente.*”<sup>3</sup> Pero, puesto que el ordenamiento existente es un ordenamiento de clases, hasta hoy la educación oficial y la tendencia de la escuela han representado, más o menos conscientemente, la conservación más o menos explícita del poder de las clases dominantes.

2. Se ve así que los conceptos de educación, de instrucción y de saber por un lado, de dominio y de lucha de clases por otro, no

Berlín en 1907 por Heinrich Schulz, sobre el que volveremos nuevamente.

<sup>2</sup> Leo Schedlbauer, *Handbuch der Reichsgesetze und Verordnungen über das Volksschulwesen*, 1911, vol. I, núms. 208 y 206.

<sup>3</sup> Bertrand Russell, *Grundlagen für eine soziale Umgestaltung*, Munich, 1921, p. 103.

están absolutamente privados de relaciones recíprocas como se vería inducido a pensar un cierto optimismo indulgente, y cómodo. En realidad, también en la historia de los movimientos sociales y revolucionarios se ve cómo la educación y la instrucción han sido siempre un punto central de sus programas. Hemos hablado ya de las formas que estas tendencias adquirieron durante el Medievo. No es casual que la mayor parte de los movimientos heréticos hayan sido conocidos por la atención que dedicaban a la educación de la infancia y a las escuelas populares. Basta recordar a los begardos, a los husitas, a los hermanos bohemios, los anabaptistas y, para citar algunos aun más modernos, a los niveladores. El primer gran genio de la pedagogía moderna, Comenio, estaba en estrechas relaciones con los hermanos bohemios.

En el siglo xvii la educación se convirtió en el ideal revolucionario de la época bajo la concepción de la educación del príncipe como guía y, al mismo tiempo, al servicio de la comunidad, de lo cual es un célebre ejemplo el dado por Fénelon en su *Telémaco*. En el siglo xviii la educación fue concebida como la única fuerza social capaz de cambiar verdaderamente la sociedad, y la necesidad de reformas era advertida por los pensadores más profundos, más allá de las peticiones políticas del Tercer Estado. De Rousseau a Lessing y Herder, de Winckelmann a Kant, de Schiller a Goethe, hasta Pestalozzi, Fichte y Owen, "la educación de hombres nuevos" fue la palabra mágica con la que se esperaba llegar a una nueva sociedad, y se trataba de una opinión que no significaba confianza en los milagros sino que constituía algo necesariamente relacionado con aquella época. En efecto, ¿cómo era posible identificar otra fuerza social, cómo era posible hallar de otro modo un punto de apoyo para el cambio de la sociedad? El proletariado, la única fuerza social real que debía llevar a cabo necesariamente este objetivo, o no se había desarrollado en absoluto, o estaba aún en el período de su más completa tosquedad e ignorancia, objeto pero no todavía instrumento poderoso del mejoramiento de la sociedad. De este modo, sólo existía la red de poder de los príncipes y el egoísmo de las clases poseedoras. Así, la educación se convertía en una idea que necesariamente debía desembocar en la utopía social de aquel tiempo, aunque no fuese advertida como tal por la conciencia de la época, sino que aparecía como la única e infalible vía de salvación. El despertar y el ingreso del proletariado en la historia con el simultáneo desarrollo de la idea de una crítica y de una ciencia de la sociedad han impreso a esta concepción del significado social de la educación un cambio radical. Fue el marxismo, en primer lugar,

el que llevó al abandono de esta valoración, o mejor dicho sobrevaloración, de la fuerza social de la educación, combatiendo la utopía en la que se fundaba. La enérgica identificación del condicionamiento social que tiene lugar sobre todos los fenómenos que se producen en la vida humana y en su desarrollo, el hecho de que se los atribuya a causas en última instancia económicas puso en primer plano una concepción completamente distinta según la cual los hombres sólo cambian en la medida en que cambian sus condiciones de vida. Si se quieren hombres nuevos hay que deshacerse antes de las viejas formas y de las viejas condiciones de vida. La nueva humanidad sólo nace de una sociedad nueva.

La vieja interpretación del marxismo no ha hecho otra cosa que mecanizar excesivamente este descubrimiento sociológico, especialmente a través de la agitación y de la propaganda. Con frecuencia se hablaba de un "proceso de desarrollo económico", casi como si éste pudiera procurar por sí solo el cambio de la sociedad, independientemente del pensamiento y de la actividad de los hombres. Así, por reacción contra el activismo de los utopistas se caía a menudo en una especie de fatalismo economicista, que no era advertido como tal porque se creía que éste era capaz de conducir hacia donde se quería llegar —al socialismo—, haciendo coincidir la fatalidad económica con la meta subjetiva. Pero en una concepción tal la cuestión de la educación de la juventud y de la infancia no podía hallarse, naturalmente, en el centro de los intereses inmediatos, sino que era postergada como un deber del que sólo debería ocuparse una generación futura y más feliz.

Es necesario tener en cuenta que ni el pensamiento del mismo Marx llegó nunca a una conclusión semejante, por lo cual afirmaba con razón: "Quant à moi, je ne suis pas marxiste". En el fundamento teórico de su pensamiento, en aquella concepción "materialista" de la historia tan a menudo malintencionada, el *Yo activo* desempeña desde el principio una función fundamental. Ya en aquel escrito programático constituido por las *Tesis sobre Feuerbach* Marx indica como su concepto fundamental el de la *praxis revolucionaria*. Los hombres no pueden ser concebidos, como han hecho y continúan haciendo los materialistas, como meros productos de las situaciones en que se hallan, sino que hay que considerarlos contemporáneamente sujetos activos de las transformaciones y de las mutaciones de aquéllas, es decir como si "fueran al mismo tiempo actores y autores de la historia". Por eso, según una interpretación lógicamente coherente del marxismo, la educación no se coloca fuera de las leyes del desarrollo de la sociedad como factor convertido en superfluo por el desarrollo económico,

como ocurre para la actividad humana, es decir para la elección de fines éticos y la actividad conforme a un plan. Ésta adquiere sólo *otra función*, puesto que de creadora omnipotente del desarrollo de la sociedad deviene su promotora y ejecutora consciente. Así la educación debe cambiar su carácter: de *instrumento de dominio de clase* en manos de la burguesía debe transformarse en *instrumento de rescate de clase del proletariado*, de ideología conservadora del viejo mundo, en factor de su cambio revolucionario, en ideología constructora del mundo que se recrea. En pocas palabras, la educación debe estar impregnada de espíritu proletario y convertirse en un instrumento de lucha revolucionaria de clase no ya por una exigencia de partido, si no como consecuencia sociológica, si por lo menos la educación debe ser un medio y no un obstáculo para el desarrollo social. Por lo tanto, es cierto y seguro sólo aquello afirmado por el pensamiento de Marx en la primera resolución socialista sobre la cuestión de la educación, escrita aún bajo su directa influencia y aprobada por el primer congreso de la Internacional en Ginebra en 1866. Partiendo del problema del trabajo de los niños en las fábricas se reconoce que “la tendencia de la industria moderna a introducir a los niños y a los jóvenes de ambos sexos en el trabajo de producción social es una tendencia progresista, saludable y justa, aunque el modo como se lleva a cabo bajo el dominio del capital sea repugnante”. Por ello, ni los padres ni los empresarios tienen que aprovechar el trabajo de los jóvenes sino “a condición de que todo tipo de trabajo productivo esté acompañado por la instrucción”. Esta unión de la educación del niño con el trabajo productivo fue indicada poco después por Marx en *El capital* como el “germen de la educación del futuro”, que a partir de una determinada edad alternará para todos los niños el trabajo productivo con la instrucción y la gimnástica, no sólo como medio para incrementar la producción social sino también como único método para crear hombres armoniosamente desarrollados.<sup>4</sup> En la Resolución de Ginebra se lee: “En un estadio racional de la sociedad todo muchacho tendría que ser dirigido desde los nueve años hacia un trabajo productivo: igualmente todo adulto tendría que ser puesto en condiciones de trabajar no sólo con el cerebro sino también con los brazos”.

Sin embargo, en la práctica del socialismo marxista el problema de la educación había quedado relegado a un segundo plano por las razones ya mencionadas. Pese a que la socialdemocracia

<sup>4</sup> K. Marx, *El capital*, cit. vol. I.

le concediera desde el principio un gran espacio, las cuestiones de la instrucción se limitaban, como ya hemos indicado, a las intervenciones en los congresos del partido referidas a los trabajadores adultos. A partir del congreso de Nüremberg (1908), en el que por primera vez la dirección del partido presentó un informe detallado sobre las organizaciones juveniles proletarias "surcidas tres años antes", el movimiento juvenil consiguió atraer sobre sí la atención creciente del partido. Pero sólo se trataba aún de los jóvenes entre los 14 y los 18 años; los niños quedaban aún excluidos de cualquier trabajo educativo organizado sistemáticamente. Durante el congreso de Mannheim de 1906, Heinrich Shulz, puntualizó la situación con un óptimo informe sobre el significado fundamental del problema de la educación precisamente con relación a la infancia, y ya antes que él Robert Seidl actuaba en el mismo sentido en Suiza.<sup>5</sup> Ya en la edición del informe de Mannheim, contenida en el citado volumen *Socialdemocracia y escuela*, Seidl subraya que, a pesar de los numerosos debates y programas, especialmente entre los diputados de los Landtag y entre los consejeros municipales, sólo se habían considerado cuestiones de orden práctico, sin que se hubiera discutido sobre los planteamientos de principio coherentes con el espíritu del socialismo.

La situación no cambió sensiblemente después, no obstante el infatigable activismo de H. Shulz. Todo esto correspondía a la línea utilitarista del movimiento socialdemócrata anterior a la guerra que, aun comprendiendo la necesidad de la educación juvenil, pues se trataba de jóvenes trabajadores considerados como la reserva de las propias organizaciones sindicales y políticas, no veía por otro lado la necesidad de educar ya a los niños en un espíritu socialista. Sólo se verificó un cambio radical en el último periodo anterior a la guerra, con el despertar de una oposición en el partido por la carencia de una línea revolucionaria y, sobre todo, a raíz de la crítica situación creada por el derrocamiento de la monarquía.

La cuestión de la educación volvió repentinamente al primer plano, ante una situación en la que los deberes futuros del socialismo parecían tanto más cercanos a su realización, en la medida en que advertíamos con relación al socialismo que, más allá del grado de maduración económica de sus aspectos materiales, había dejado de lado la madurez subjetiva y psicológica del proletariado en vista de las nuevas metas. No exageramos cuando decimos

<sup>5</sup> Cf. sus escritos *Arbeitschule, Arbeitsprinzip und Arbeitsmethode*, Zurich, Orell Füssli, y, del mismo editor, *Soziale Frage, Schule und Lehrerschaft*.



que desde entonces esta cuestión se ha convertido en un problema vital para todo el desarrollo del socialismo. Una educación socialista de las masas: he ahí lo que necesita el socialismo para realizarse, no menos que de otro grado de desarrollo de la producción social y del aumento numérico del proletariado.

3. Con esto hemos llegado a aquel punto de la discusión en el que resulta claro el significado de nuestro problema. "Educación socialista" —dirá nuestro adversario (y aquí no sólo me refiero al adversario de clase, sino también a aquellos ideólogos bienpensantes que creen estar ubicados más allá de los contrastes de clase y estar actuando al servicio de una supuesta cultura del conjunto de la humanidad)—, educación socialista: ¡he aquí que reaparece aquella confusión de los deberes más altos del desarrollo humano con puros intereses de fracción, con el egoísmo de un partido, aunque sea el del proletariado en lucha, por el cual el horizonte propio de toda la humanidad se reduce al de una sola clase! Y aun más, se comete una gran injusticia hacia los niños y los jóvenes inyectándoles, por así decir, determinadas opiniones. ¿Acaso no se repite así el mismo crimen cometido por la Iglesia y luego por el estado, cuando la educación significaba coerción y manipulación de la inteligencia y del alma, mientras su único verdadero deber no puede ser otro que crear al joven una situación física y psicológica en la que pueda crecer libremente y asumir siempre aquella fisonomía que más le plazca? Sólo en el momento en que esta enredadera quitara el aire y la luz a las demás plantas, el jardinero podría intervenir para darle una orientación que no molestase el crecimiento de las otras. Por otro lado, un crecimiento sano no puede degenerar hasta que sus condiciones materiales sean igualmente favorables para todos. La verdadera educación, según esta opinión, debe ser *completamente neutral* ante cualquier aspiración política y social; no conoce otra meta que la de la cultura universal de la humanidad.

¿Pero es esta posición realmente tan neutral como piensan sus defensores? En el fondo no, no al menos en la medida en que toma posición, y de una manera bastante apasionada, en favor de esta cultura universal. Muchas veces su neutralidad sólo significa que está en contra de toda toma de posición económica, política, religiosa o filosófica, y rápidamente en contra de toda toma de posición concreta, aunque sin renunciar a una toma de posición fundamental, que más bien juzga imprescindible, es decir, sin renunciar a un compromiso, o mejor a un entusiasmo por el bien común, por los fines de la humanidad. Considera la propia

visión de la neutralidad como un punto de vista particularmente crítico ante la predilección acrítica por un dogma de fracción o por una tradición cualquiera. Pero acepta con total ingenuidad y sin ninguna autocrítica la "cultura universal" como meta obligada para cualquier tipo de educación, como si el concepto de cultura universal fuera perfectamente obvio, indiscutible y no tuviera ya desde hace mucho tiempo como contrapartida el concepto de cultural individual. De todas formas, se puede demostrar ya —y esto formará desde ahora parte esencial del esclarecimiento del concepto de educación— que el concepto colectivista de educación posee fundadas razones para existir y que de ninguna manera es contradictorio con el concepto de personalidad, sino con el modo de pensar individualista. Así, en esta alternativa radical entre colectivismo e individualismo, lo que no puede ser neutral es precisamente la educación en el espíritu de una cultura universal. En efecto, si usamos la palabra política en su sentido originario y no para indicar conflictos cotidianos de intereses, si queremos retornar a aquel interés, propio de Platón y de Aristóteles, por la *politeia*, es decir por la comunidad civil de los hombres en el estado, esta educación que se basa en la idea de humanidad no puede ser neutral, sino política, en el sentido clásico de la palabra.

*En efecto, hay que buscar la esencia más profunda de cualquier tipo de educación en su absoluta imposibilidad para ser neutral.* Y puesto que no se trata de una forma vacía, en la que es posible introducir discrecionalmente cualquier contenido, sino de una fuerza que obra en el desarrollo de la sociedad, si no quiere interferir, o incluso representar un peligro para este desarrollo, debe tomar de éste su contenido y su orientación. Lo que generalmente se llama "educación neutral" es, como hemos visto, la opinión ingenua de un tradicionalismo irreflexivo, o con más frecuencia, una toma de posición equivocada, pero bien definida, en favor de determinadas instituciones de la sociedad o en contra de determinadas aspiraciones para reformarla. La escuela y la educación son precisamente una entidad política en mayor medida aun de cuanto pensara la emperatriz María Teresa. A simple vista parece algo que se refiere lisa y llanamente a la educación y la instrucción del individuo, a una forma individual del desarrollo del hombre cuya "politicidad" sólo consiste en ser instrumento de dominio político sobre el individuo en manos de los gobernantes. Pero incluso en este caso, como en todo lo que concierne a la vida social, el plano individual induce al error y no es posible arribar a una justa comprensión si no se va más allá de esta apariencia. Los individuos, objeto de la educación y de la escuela, son por sí

mismos *seres socializados*; también aquí se desarrolla un contenido socializado en la forma individual. Este contenido, es decir los intereses y los deberes que cada uno deriva de su condicionamiento social, condiciona a su vez la necesaria toma de posición individual. Sin embargo, la investigación social permite al mismo tiempo distinguir las distintas posiciones según el valor que poseen para el desarrollo social y alcanzar de este modo, precisamente a partir de la lucha política, un punto de vista objetivo sobre la educación. Queremos intentar explicar cómo están las cosas en este terreno, por lo menos en la medida en que puede ser necesario para la comprensión del significado social de la educación y de su función para la lucha de clases.

4. El sostener la exigencia de una educación neutral, hasta hacerla aparecer completamente obvia, se apoya en el hecho de que toda educación e instrucción comportan siempre la enseñanza, es decir la difusión de la ciencia, y que la ciencia se reconoce con razón como un campo de verdad objetiva, completamente independiente de toda toma de posición. De este modo, la ciencia parece sustraerse a todas las controversias de la vida política, a todos los contrastes de la vida social, y se nos presenta ante la lógica del pensamiento como un fuerza verdaderamente neutral por la que debemos dejarnos dirigir para salir de los contrasentidos, de las discusiones corrientes, hacia las verdades eternas de la humanidad. Pero, puesto que también en el campo del juicio ético sólo esta forma de pensamiento, lógicamente consecuente y universalmente válida, es capaz de llevarnos a la justa identificación del bien, de lo verdadero y de lo bueno, estos valores peculiares de la humanidad se convierten en los únicos criterios orientadores adecuados para una educación del espíritu que no puede ser más que neutral, sin que por esto se vacíe de contenido.

Prescindiendo por completo de cualquier otra consideración, se observará que esta visión puramente intelectualista de la educación comportaría un gran empobrecimiento espiritual de los jóvenes y, más aun, incluso de los maestros. En efecto, dejando de lado por completo la función de la voluntad en la vida psíquica, esta educación conduciría por la vía del fracaso desde el momento en que la voluntad y el sentimiento no caben en ningún razonamiento lógico. Sin embargo, semejante concepción, que surgió y se consolidó con el racionalismo y el utilitarismo propios del modo de producción capitalista, constituye la verdadera base del sistema escolar dominante, y contribuye no en mínima medida a su fracaso, que hoy se admite comúnmente. También en este caso es po-

sible ver detalladamente en qué medida el desarrollo de las ciencias, es decir el pensamiento lógico, ha encontrado sus límites en momentos a-lógicos y con frecuencia i-lógicos, ya sea por la falta de determinados intereses prácticos que estimulan el pensamiento, ya sea por la oposición de otros intereses.

Una de las razones por la que los antiguos no se ocupaban de las ciencias naturales en el sentido moderno reside en el hecho de que el trabajo masivo de los esclavos, con el consiguiente bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, la escasez de población y por tanto la exigüidad del intercambio, no planteaban aquella exigencia de dominar las fuerzas de la naturaleza que surgió luego con la diversificación del trabajo libre, con el crecimiento de la población y con el desarrollo de un comercio mundial. Por otro lado, el interés político de la Iglesia, por ejemplo, impidió por centenares de años el florecimiento de las ciencias naturales, pese a que ya estaban dadas muchas de las condiciones objetivas necesarias para su desarrollo. En ambos casos creemos que el pensamiento lógico y la ciencia no se desarrollan sólo en relación a su interna coherencia lógica, sino, que por el contrario, están esencialmente ligadas a las condiciones sociales de su tiempo, precisamente como un fenómeno de clase. Así, si en la Antigüedad constituían una ocupación de los ricos y en el Medioevo un aspecto de la erudición religiosa de los clérigos, en la época moderna se convierten en una manera de ganarse el pan para la burguesía. De todos modos, todavía yacen aprisionadas en medio de los prejuicios y del conservadurismo de una determinada capa social (piénsese, por ejemplo, en la justificación filosófica de la esclavitud que nos ofrece Aristóteles).

De lo que hay que hablar es de aquel específico condicionamiento de clase de la ciencia, que no sólo atañe a las circunstancias exteriores que favorecen o estorban su desarrollo, sino también a aquellas por los que *cambia su función específica de instrumento de conocimiento* según el punto de vista de clase del investigador. Hasta el momento en que la visión de la naturaleza de la ciencia podía formarse sólo con referencia a las ciencias naturales, este elemento determinante y lleno de implicaciones no fue tomado en consideración. Pero apenas la ciencia social entró a formar parte del campo de la investigación científica, se abrió enseguida un horizonte completamente nuevo para quien haya comprendido la diferencia esencial entre ciencia de la naturaleza y ciencia de la sociedad.

La ciencia de la naturaleza es, por así decirlo, la ciencia de lo que está fuera de nosotros, de aquello que nosotros no somos,

en este sentido, de lo que no es humano. Aun cuando la ciencia tiene por objeto al hombre, como en el caso de la fisiología, que se interesa por su cuerpo, o de la psicología analítica, que se interesa por su psiquis, no considera a estos objetos en su significado de entidades humano-personales, sino más bien como datos objetivos e impersonales. En las ciencias naturales el hombre no aparece en absoluto: la *acción de la conciencia* que actúa, se propone algunos fines, determina juicios de valor, toma posición, afirmando de este modo lo que es propiamente humano, hace su primera aparición a la par de una nueva fuerza natural sólo en la ciencia de la sociedad. Este nuevo género de fuerza es esencialmente distinto con respecto a todas las otras fuerzas de la naturaleza por el hecho de que no es concebible como factor aislado, ligado a los otros factores físicos de manera sólo objetiva y casual, sin tener con ellos ninguna relación interna. Por el contrario, la acción de la conciencia *no puede ser vivida* sino como una de entre tantas otras semejantes a ella, con las que se relaciona continuamente con una relación espiritual.<sup>6</sup> Sólo a través y dentro de esta relación, la actividad espiritual que hace propios determinados fines y rechaza otros, ligándose inmediatamente con otros centros de actividad (los sujetos), adquiere un carácter social, se convierte en un modo de ser particular del acontecer: el *acontecer social*. Como todo acontecimiento, también el acontecimiento social está sujeto a determinados movimientos y modificaciones, que no son sin embargo el movimiento perpetuo de la materia de la que se diferencian por la *determinación interna del sentido*, de alguna manera siempre deseada e intencional. Por esta vía el acontecimiento social asume en su movimiento una forma regular: el *desarrollo*.

El desarrollo es sólo una categoría de la vida espiritual puesto que la naturaleza física no conoce desarrollos sino sólo cambios, siendo más bien el verdadero reino del eterno reproducirse de lo idéntico. En efecto, aun cuando hablamos de desarrollo de la naturaleza inorgánica, como por ejemplo del desarrollo cósmico y

<sup>6</sup> Es lo que ya en 1904 había definido el carácter trascendental social de la vida social y que posteriormente ha inducido a Max Weber a hablar de la sociología como ciencia comprensiva, usando así una expresión no del todo feliz que comporta el peligro de una incompreensión entre el plano lógico y el psicológico. Weber ha elaborado esta distinción sólo con respecto a las ciencias de la naturaleza, y aunque haya empleado una terminología muy precisa no se ha remontado a los fundamentos de la teoría del conocimiento que explican esta misma distinción. Véase a este propósito mis escritos, y en particular *Kausalität und Teleologie* (1904), capítulos 14 y 15, y *Marxistische Probleme* (1913), capítulos 1 y 7.

geológico, se trata siempre de una serie de cambios que conducen a puros elementos estadísticos de espacio, tiempo y masa, que no se dirigen, en cuanto tales, en alguna dirección particular, sino que sólo pueden ser considerados con relación a un estadio final de la observación científica del hombre, es decir a través de una relación antropocéntrica. Incluso el llamado desarrollo del cristal llega a un estado final en virtud de su movimiento, que sin embargo no surge en absoluto de la intencionalidad de las distintas fases, sino que, por el contrario, es el resultado de las relaciones mecánicas, físicas y foronómicas que se instauran en la solidificación del agua madre que se cristaliza.<sup>7</sup>

Los cambios del proceso vital sólo revelan la existencia de un verdadero desarrollo en la naturaleza orgánica. Pero estos cambios ya no son comprensibles, aunque se comprenda la regularidad de sus leyes internas, sin el concepto de determinación de la orientación del organismo, por el que la vida orgánica y su desarrollo se revelan como una forma de vida psíquica, como un estadio preliminar de la vida consciente.

No es posible, menos aun necesario, profundizar ahora la particular naturaleza gnoseológica y lógica del concepto de desarrollo. Para nuestro tema sólo es importante afirmar que en virtud de este concepto de desarrollo, y en lo que respecta precisamente a estos fenómenos orgánicos y psíquicos, las ciencias sociales deben asumir como su deber específico el de ordenar los fenómenos sobre la base de leyes sin prescindir del concepto de tiempo, como en las ciencias naturales, sino identificando las leyes precisamente en su determinada sucesión temporal. Esto significa que el deber de la ciencia de la sociedad no consiste sólo en analizar el presente tal como es y en buscar en el pasado la génesis histórica, sino también y, sobre todo, *en determinar el curso del futuro*. Éste ha sido el programa de toda ciencia de la sociedad, incluso

<sup>7</sup> Cuando J. von Wiesner, en su excelente libro *Erschaffung, Entstehung, Entwicklung* (Berlín), 1916, considera el crecimiento de los cristales como una excepción a la ley del desarrollo de la naturaleza inorgánica (pp. 176 y ss.), creo que no se mantiene fiel a su concepto de desarrollo, según el cual el verdadero desarrollo debe provenir de fuerzas que le son immanentes y que están dirigidas a su fin. En efecto, "las fuerzas de atracción de la molécula del cristal" que según Wiesner están en el origen del crecimiento del cristal, no pueden ser consideradas como fuerzas orientadas hacia su fin, al menos no más de cuanto puedan ser consideradas tales la ley de la gravedad o la ley de la cohesión. Son más bien efectos de la masa, de la cual conservan la dirección determinada, sobre la base de la configuración del ambiente en que se mueven. Cfr. a este propósito mi último ensayo *Naturalismus und Mystizismus*, Viena, Volksbuchhandlung, pp. 414 y ss.

antes de que Comte acuñara su famosa frase: "Savoir pour prévoir". Basta recordar la grandiosa concepción de Vico de una historia tipológica que articulaba el curso del acontecer social en una sucesión conforme a leyes de épocas típicas, llegando a determinar así su desarrollo sobre la base de una tipología dada. Pero ésta es también la tendencia fundamental de la moderna sociología basada en el marxismo, que intenta identificar "basándose en algunas determinaciones económicas fundamentales del acontecer social, no sólo la estructura del presente, sino también las tendencias de su cambio en el futuro. El futuro de la sociedad se determina así en la conciencia de la necesidad y de la causalidad de lo que está aconteciendo, que naturalmente no se produce *sin nuestra intervención*, sino que en él la acción del hombre *se ha convertido ella misma en objeto de la ciencia*. En efecto, esta ciencia nos dice qué clase es necesaria para un determinado desarrollo, o mejor qué clase será su promotora y cuál se opondrá a él.

Hemos llegado así a aquel punto que tiene una importancia decisiva no sólo para nuestro tema, sino también para una mejor comprensión de las ciencias sociales en general y para el marxismo en particular: *existe una verdad científica que no es imparcial ni puede serlo*, puesto que no es ya la verdad sin dirección específica de la ciencia de la naturaleza, sino la de la ciencia de la sociedad, que no puede ser indeterminada, sino que indica siempre la dirección del desarrollo social. Por esto la ciencia de la naturaleza se distingue de aquella de la sociedad por la repercusión que ésta ejerce sobre la actitud mental del investigador. En las ciencias naturales jamás nos vemos obligados a una toma de posición, ni siquiera en el caso de que tengamos que ver con un desarrollo real, como en el campo de la naturaleza orgánica, puesto que todos los procesos se realizan sin nuestra intervención. Por el contrario, el desarrollo social es posible sólo a través de la intervención consciente de sus elementos constitutivos. Ciertamente hasta hoy éste ha sido el resultado más o menos consciente de la concurrencia de innumerables voluntades individuales y Fichte podía pensar con razón que todo el progreso histórico había sido, hasta entonces, el resultado del azar y no de una acción preordenada. Sólo que esta concurrencia de múltiples acciones individuales, que indican otras tantas tomas de posición subjetivas, se ha convertido ahora en el objeto de una ciencia que indaga sus condicionamientos e identifica la dirección necesaria.

Esto, en efecto, es lo que hace la ciencia de la sociedad. Pero de este modo es posible o, mejor dicho, ocurre de hecho, que *el conocimiento así adquirido entre en conflicto con las tomas de po-*

*sición subjetivas del investigador que está dentro del mismo proceso de desarrollo histórico.* Se comprende así cómo las fuerzas y los agrupamientos sociales que se hallan en la dirección del desarrollo conocido se ven favorecidos por la ciencia, mientras los otros son obstaculizados. Éstos últimos se desquitan deshaciéndose de la ciencia antes que ver peligrar su propio futuro social y la misma certidumbre de su presente por la ciencia misma. En la mayor parte de los casos esto no ocurre necesariamente de manera consciente. Se intenta esconder tras una forma improvisada de crítica del conocimiento que lleva al campo del agnosticismo y del relativismo, o bien, con mayor frecuencia, se acusa a la ciencia de la sociedad, que quiere comprender el futuro, de ser una doctrina partidaria y se la combate como política de partido. *A partir de un cierto nivel de conciencia de la división de la sociedad en clases, la verdad científica no será ya reconocida como verdad universal, porque deviene necesariamente parcial con respecto al contenido, en particular la verdad del partido del desarrollo social.* Esta visión de la naturaleza del conocimiento social está en la base de la investigación sociológica desde los orígenes de la época moderna. En su libro sobre Hobbes Tönnies ha puesto en evidencia cómo éste, ya en su primera obra *The Elements of Law*, se preguntaba por qué el pensamiento lógico no daba resultados tan seguros en el campo del acontecer social como en el de las matemáticas. Su respuesta fue que, incluso cuando se trata con líneas y figuras, la verdad y el interés no se contraponen, como ocurre, en cambio, cuando se trata de los hombres. Hobbes afirma: "Con demasiada frecuencia, cuando la razón va en contra del individuo este individuo se alinea en contra de la razón."

Se demuestra, pues, una completa ignorancia del carácter metodológico de la ciencia de la sociedad si se pide a sus descubrimientos la misma imparcialidad que se exige a las ciencias naturales. En estas últimas se verifica el proceso de las leyes abstractas de la naturaleza, que no conllevan ninguna implicancia, pues no constituyen "algo efectivamente acaecido": por ello pueden ser fácilmente imparciales. Por el contrario, en la ciencia de la sociedad se realiza el proceso de las leyes históricas de la sociedad, que se determina según el tiempo y el lugar en el cual se ubica nuestro destino y en el que se "cumplen los ciclos de nuestra existencia según férreas leyes eternas".

Esta gran diferencia entre ciencia de la naturaleza y ciencia de la sociedad es la que determina el significado profundo, aunque escasamente comprendido, de la distinción de Marx y Engels entre ciencia burguesa y ciencia proletaria, sobre la que con dema-



siada frecuencia, y con demasiada facilidad, nos hemos indignado por la supuesta difamación del concepto de ciencia que implicaría tal distinción. En lugar de proclamar que sólo existe una ciencia, una verdad, que debe ser la misma para el pobre y para el rico, para el obrero y para el rey, hubiera sido mejor preguntarse de vez en cuando si existe o existió alguna vez una *predisposición* análoga a reconocer la existencia de una única verdad. Se habría visto entonces que esta afirmación significa en realidad que existe una sola verdad, la *nuestra*. Sin duda era fácil hallar la única verdad en el ejemplo tan citado de que dos y dos siempre son cuatro, o que los cuerpos se dilatan por el calor, cosas estas que tanto el capitalista como el proletario deben reconocer como verdaderas. Pero es completamente distinto si la verdad viene a mostrar que el ordenamiento económico capitalista es una forma social destinada a desaparecer por la presión de fuerzas que están en su interior. Esta verdad del contraste de clase subyace enseguida en el rechazo de la clase dominante. Ya Marx se propuso llamar la atención sobre este hecho en la nota a la segunda edición de *El capital*, cuando señaló las razones por las cuales la economía política, que tanto impulso diera a la ciencia de la sociedad en Inglaterra y en Francia durante el siglo xviii y a principios del siglo xix, no había podido llevar a cabo ulteriores progresos en el curso de las décadas siguientes.

“La burguesía, en Francia e Inglaterra, había conquistado el poder político. Desde ese momento la lucha de clases, tanto en lo práctico como en lo teórico, revistió formas cada vez más acentuadas y amenazadoras. Las campanas tocaron a muerto por la economía burguesa científica. Ya no se trataba de si este o aquel teorema era verdadero, sino de si al capital le resultaba útil o perjudicial, cómodo o incómodo, de si contravenía o no las ordenanzas policiales. Los espadachines a sueldo sustituyeron a la investigación desinteresada, y la mala conciencia y las ruines intenciones de la apologética ocuparon el sitio de la investigación científica sin prejuicios. [...] El peculiar desarrollo histórico de la sociedad alemana, pues, cerraba las puertas del país a todo desarrollo original de la economía ‘burguesa’, pero no a su crítica. En la medida en que tal crítica representa, en general, a una clase, no puede representar sino a la clase cuya misión histórica consiste en trastocar el modo de producción capitalista y finalmente abolir las clases.”<sup>8</sup>

No se piense que esta verdad de la ciencia de la sociedad, tan

<sup>8</sup> *Das Kapital*, cit., vol. 1. [*El capital*, 1/1, pp. 14-16.]

hostilizada y tan favorecida por las posiciones opuestas, pierda aquel rigor lógico propio de la verdad científica, o que se transforme en una cuestión de pura propaganda política. Éste es un burdo malentendido metodológico del que hay que deshacerse reconociendo el hecho de que no es la verdad de la ciencia de la sociedad la que se convierte en cuestión partidaria, sino la investigación y el descubrimiento de esta verdad. La verdad en cuanto tal permanece absolutamente unívoca y una sola, como en las ciencias naturales. Este proceso de descubrimiento de la verdad en el campo de la ciencia de la sociedad se desarrolla paralelamente y es más bien psicológicamente posible sólo con una actitud favorable del desarrollo de las formas solidarias de la sociedad. Y esto no está en contradicción con la libertad de valoración de la ciencia, siempre justamente señalada desde Max Weber en adelante. Esta exigencia no siempre ha sido entendida correctamente, ni ha sido totalmente esclarecida desde el punto de vista metodológico por el mismo Max Weber, cuando llegó, por ejemplo, a la conclusión de que no era posible hacer ninguna previsión objetiva con respecto a la dirección del desarrollo social, sino sólo una evaluación subjetiva. No podemos considerar ahora en detalle el desconocimiento de la causalidad social implícito en esta posición. Incluso desde el punto de vista weberiano de una ciencia avaluativa, nuestra visión de la ciencia de la sociedad como ciencia necesariamente partidista es perfectamente coherente.

En efecto, puesto que toda ciencia debe esclarecer sus presupuestos y desarrollar luego las consecuencias que se derivan, cuando está implícito en ellas un fin, también es posible determinar claramente los medios necesarios para alcanzarlos. En este sentido Weber siempre ha reconocido las valoraciones como objeto legítimo de la ciencia, en la medida en que resultan medios necesarios para conseguir aquel fin que surge de las premisas de la investigación.<sup>9</sup> Pero el concepto de vida social es la premisa de la ciencia de la sociedad con la que también está determinada, de una manera que no podemos analizar ahora detalladamente, una conformidad con respecto a las leyes del querer que tiende necesariamente a una meta: una creciente solidarización de la vida social. Sólo de este modo se torna posible, el desarrollo social. La ciencia de la sociedad debe seguir esta conformidad a las leyes del querer en sus sucesivas formas históricas y presentarla en sus efectos causales. Orientándose así hacia la finalidad de esta conformidad a

<sup>9</sup> Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tubinga, Mohr, 1927, p. 472.

las leyes, es decir examinando cada situación social concreta y cada tendencia social emergente en su capacidad de traducirse en medios idóneos para la realización de estos fines, aquella efectúa ciertamente valoraciones que sólo son, sin embargo, la sustancia del trabajo científico posible en este caso.

No puede catalogarse de no científica la actitud del biólogo que relaciona los fenómenos del organismo que caen bajo su campo de observación con las funciones de la vida. Lo mismo puede decirse en el caso del científico de la sociedad. Todo fenómeno social puede ser comprendido científicamente sólo cuando no es considerado estadísticamente, sino como función del desarrollo de la totalidad social dentro de la cual tiene lugar; cuando conocemos, pues, su valor con relación a su desarrollo social.<sup>10</sup>

5. Ahora comprendemos y sabemos las razones fundamentales por las cuales la educación y la instrucción no pueden ser neutrales. Cualquiera que sea su forma y su contenido, la educación y la instrucción tienen el objetivo de hacernos idóneos para la vida, incluso, de hacerla más perfecta. Pero aunque pueda ser modelada y sentida individualmente, esta vida es siempre vida socializada, por tanto sometida inevitablemente a sus leyes. Una educación que pretenda prescindir de los contrastes que derivan de estas leyes para colocar en su lugar una "esfera general de la humanidad" no sería más que una educación suspendida en el vacío, es decir fuera de aquel ambiente en el que existe su objeto, la vida de los alumnos. Sería una educación que por el temor de ser parcial no tomaría posición precisamente sobre lo que es su propio campo de competencia: el desarrollo de la humanidad. Pero si verdaderamente quiere servir a este objetivo, no puede ignorar en absoluto las direcciones del desarrollo, tal como surgen necesariamente de cualquier situación social. Ella debe considerar el contraste entre las distintas aspiraciones sociales, que en su conjunto dan vida al concreto desarrollo histórico, debe elegir entre ellas, colocarse de una parte o de otra, por tanto tomar partido. En efecto, la férrea opinión de todos los defensores de una educación neutral, según la cual sería suficiente educar caracteres firmes, independientemente de las *opciones* que podrán hacer luego, tendría que ser reconocida como lo que es, un soso sentimentalismo, lleno de peligros. Siguiendo este razonamiento se debe admitir que con una educación neutral se pueden formar ya sea defensores de una hu-

<sup>10</sup> Véase al respecto J. Cohn, "Die Erkenntnis der Werte und das Vörrrecht des Bejahung", *Logos*, vol. x, pp. 195 y ss.

manidad cosmopolita, ya sea apóstoles y sobornadores de nacionalismos, para que estén personalmente convencidos de las propias opiniones. Toda esta famosa neutralidad de la educación cae así en el más estéril relativismo y en un absoluto eclecticismo cultural. Y no es éste el resultado menos peligroso.

Mucho más grave, porque hace posible el increíblemente bajo nivel de la formación política y moral de una gran parte de los intelectuales, resulta aquella opinión tan difundida, que también deriva de esta idea de neutralidad, según la cual es posible ser una persona “de bien” siendo al mismo tiempo, por ejemplo, un racista antisemita o un nazi, a condición de que uno lo sea por “convicción”, o que se pueda apelar siempre a la educación si “por convicción” no se considera que los hebreos son seres humanos, o si se “suprime” a los adversarios políticos. Dificilmente podría existir una concepción más extraña de la “honestidad” y de la “formación del carácter”; pero es suficiente para hacernos entender la enorme contradicción moral que se esconde detrás de esta “educación neutral”. No; una vez reconocida la necesidad de los contrastes de clase en la sociedad actual e identificadas las tendencias sociales presentes en ella, que hacen posible para todos una seguridad y una plenitud de vida —y estas dos operaciones están aseguradas por la ciencia de la sociedad, por el marxismo—, toda educación que sea consciente de su propio fin debe tomar posición, sin más incertidumbre. Si su fin es el desarrollo y el mejoramiento de la vida de cada uno, debe sumergirse en el flujo del desarrollo social, debe ponerse al servicio de la clase en ascenso, tomar posición en su favor y convertirse en educación de la clase revolucionaria; en pocas palabras, ser *desde hoy* educación socialista.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Toda la gran pedagogía del pasado, desde Platón a Pestalozzi, ha sido siempre revolucionaria. Sólo se diferencia con respecto a aquel tema fundamental que Kant definió una vez como “el principio del arte educador”: “Los niños no deben ser educados en relación al estado presente del género humano, sino en relación a un estado mejor realizable en el futuro” (*Über Pädagogik*, cit.) Pero pese a la gran modernidad de las ideas de los pedagogos, nos apoyamos precisamente en ellos para sostener lo equivocado de la idea de una educación neutral, sin que Kant, Rousseau, Pestalozzi sean precisamente socialistas. Ellos no conocieron —como en general todos los grandes pensadores de la burguesía en su período revolucionario en virtud de aquella ley histórica, según la cual la ideología de toda clase en ascenso es universal y está dirigida a toda la humanidad— el sucesivo punto de vista de la burguesía convertida en clase dominante. El concepto de burguesía representaba aún para ellos “la igualdad de toda la humanidad”. Según la opinión de la burguesía actual, la consecuencia es que toda la gran pedagogía es sustancialmente utópica, y efectivamente ésta no ha encontrado en general ninguna verdadera realización, excepto al-

Quizás alguno podría objetar que el reconocimiento de la necesidad del desarrollo histórico no es importante para el concepto de educación como tal, porque el desarrollo no es sinónimo en absoluto de su necesidad ideal. El hecho de que alguna cosa deba desarrollarse en otra distinta no demuestra ciertamente que esté bien o que sea justa. Pero esta objeción se contradice por sí sola en virtud de las leyes del desarrollo mismo. En efecto, el desarrollo es tal porque se mueve en aquella dirección en la que la vida social adquiere siempre una creciente solidaridad, que se manifiesta en el terreno ideológico en una mayor racionalidad y moralidad del ordenamiento social, consiguiendo de esta manera un resultado que, en todas las formas sociales de vida que han existido hasta hoy, ha sido alcanzado sólo a través de la lucha de clase. Aunque pueda parecer paradójico, es el análisis mismo de la sociedad el que nos indica que es precisamente la lucha de clase la que establece un acuerdo ante las *necesidades causales* del desarrollo social y las de *naturaleza ética*, porque la clase en ascenso tiene que formular sus exigencias en el sentido de una creciente racionalidad y moralidad social. *La lucha de clase, por tanto, desde un punto de vista sociológico no es más que un proceso de humanización y de civilización, es decir de moralización de la misma sociedad*, su progresiva socialización, y por lo tanto un acercamiento siempre mayor a las formas y a los fines propios del hombre. Por esto la lucha revolucionaria de clase, mientras sigue siendo revolucionaria, es decir mientras tiende a reformas y mejoras sociales, no a alcanzar ventajas puramente individuales, invade a la clase en ascenso con un ardor y un entusiasmo casi religiosos, que hacen sentir a cada individuo distinto y más elevado, superior a la media de las personas que lo circundan. El verdadero militante revolucionario de clase “no es de este mundo”, ni quiere serlo, pues todas sus aspiraciones y acciones pertenecen al desarrollo, al mundo nuevo que quiere edificar.

Aparece claro ahora por qué el concepto de “educación neutral” es absurdo; de otro modo, en efecto, él entraría en contradicción con sus propios objetivos; tomar partido en la educación significa ni más ni menos que tomar posición ante el desarrollo social,

guna aplicación fragmentaria en la escuela y en la familia, dada la situación real de la burguesía y el conjunto de sus concepciones, que no se corresponden en absoluto con las principales exigencias de la pedagogía. La coincidencia de las ideas de la pedagogía clásica con las de la educación socialista contribuye a demostrar que el socialismo es la continuación de la ideología humanista del siglo XVIII. En efecto, sólo a través de la abolición de los contrastes de clase es posible construir una sociedad fundada sobre la solidaridad humana.

*querer transformar la generación que está creciendo en un instrumento o bien en un freno para el desarrollo.* La educación socialista, por lo tanto, no significa otra cosa que una educación al servicio del desarrollo social reconocido como necesario; una educación que se propone hacer de los jóvenes los ejecutores conscientes de la necesidad histórica y al mismo tiempo ser un ideal de la humanidad. Por esto se habla aquí de los jóvenes en general y no sólo de los jóvenes proletarios. La educación socialista encuentra sin duda su principal campo de acción entre los niños y los jóvenes proletarios, pero sólo porque sería utópico esperar la realización de esta obra de educación en el seno de otra clase. La educación socialista en cuanto tal no es en absoluto una educación de clase sino que está dirigida a la humanidad; al menos porque la contradicción entre la actual sociedad clasista y el ideal de humanidad crece desde el principio en el ánimo de los niños como una imborrable conciencia moral y sus efectos son igualmente perceptibles también en los aspectos no corruptos de los hijos de la clase dominante, que suelen advertir que pertenecen a las capas ricas y "bien" sólo después de una intencional insistencia de los familiares. No hay duda, en efecto, de que si los hijos de las clases dominantes pudieran ser educados con una educación socialista en vez de la habitual —ésta era la esperanza de los utopistas— se abrirían gérmenes maravillosos incluso en la conciencia de la clase dominante. Pero sólo se trataría de casos aislados. Para la gran mayoría de los alumnos las condiciones económicas y políticas de su posición social tendrían luego mayor influencia sobre el resultado real de esta educación, o bien los llevarían a un trágico conflicto que podría terminar incluso con su decadencia moral. A partir de esto no se debe concluir que la educación socialista es, precisamente, sólo educación de clase y no universalmente válida: esta conclusión es típica del modo de pensar burgués que no es capaz de ir más allá de las formas sociales actualmente existentes. El hecho de que la educación socialista sea la única que representa el ideal de humanidad no sólo como una bella frase, sino como factor real de desarrollo, y que sin embargo no sea adecuada para todos los niños en la sociedad actual, deja vislumbrar cuán grande es, también desde el punto de vista pedagógico, la contradicción cultural de la sociedad burguesa.

La educación socialista está, pues, al servicio del desarrollo social. Desde este punto de vista no puede decirse, por tanto, que sea una violencia sobre los jóvenes, una forma de manipulación del ánimo de los niños. Al contrario, siendo un factor de desarrollo tal educación constituye un instrumento de liberación de los niños

y de los jóvenes con respecto al pasado, transformado desde hace tiempo en una forma de tradicionalismo sin significado, ya sea en el campo de la religión o en el de la moral, de las costumbres y del derecho. Tal educación abre el camino a las necesidades ignoradas y a las necesidades internas que surgen de cada individuo. De la misma manera que con el socialismo se despliegan los intereses y la vida real de las grandes masas del pueblo trabajador, razón por la que ha llegado a ser movimiento de libertad del pueblo, igualmente con la educación socialista se quiere llevar a cabo el libre desarrollo del niño y del joven. La educación socialista no es algo contrapuesto a la educación de personalidades libres, sino que constituye, por el contrario, su condición indispensable. Por lo general el ideal de una educación que pretende tener plena libertad en los fines y en los programas no es más que un enorme malentendido.

G. Wyneken, muy apropiadamente, ha definido alguna vez "el culto sentimental de la personalidad individual" como una "superstición con la que hay que acabar a través de una moderna pedagogía".<sup>12</sup> De todos modos, el ideal de una humanidad que se realiza siguiendo únicamente su propio impulso creativo es un ideal que anticipa las condiciones sociales de existencia y de desarrollo de un futuro aún lejano. Llegará el día en que la humanidad podrá transformar efectivamente la actual atomización de la vida social en un conjunto de individuos dotados de efectiva personalidad. Mas por el momento todavía se trata de un ideal: de la misma manera que hay que dejar sus muertos al pasado, hay que dejar sus deberes al futuro. La educación de la personalidad es quizás la educación del futuro, la educación socialista es seguramente la educación *para* el futuro.

6. En los próximos capítulos nos ocuparemos todavía de qué es la educación socialista. Por ahora es suficiente tener presente el criterio principal de esta educación en virtud del cual ésta se convierte en agente del desarrollo de la sociedad, reconocido como necesario, transformándose así en un factor de la lucha de clase revolucionaria del proletariado. Sólo así ella deviene una verdadera educación para el futuro, es decir ante todo una liberación espiritual e intelectual del viejo mundo burgués, la superación de la ideología de la propiedad privada y del estado de clase, la difusión de una nueva concepción del derecho y de la sociedad que ya no se basa en el interés privado, sino en el interés solidario.

<sup>12</sup> G. Wyneken, *Schule und Jugendkultur*, p. 21.

Aun hay que agregar una precisión: comprender la particular esencia revolucionaria de esta educación sin confundirla con otros casos, en particular con las reformas pedagógicas, que sin embargo son en cuanto tales necesarias y prometedoras. La educación socialista va mucho más allá, y es algo completamente distinto de lo que actualmente ha provocado tanto clamor en los círculos pedagógicos con el nombre de *reforma de la escuela* y que hoy es considerado como algo muy natural. En efecto, la reforma de la escuela sólo es un problema de método de enseñanza y de educación y no afecta al principio orientador de la educación misma. Ésta es, en sí, sólo una forma que puede ser llenada por contenidos distintos, según los distintos puntos de vista. Sus ideas fundamentales se refieren al aprendizaje de las materias de estudio a través de la actividad autónoma del niño y la creación de una escuela única que suprima en la formación básica de los jóvenes toda forma provocativa de desigualdad. Los hijos de las clases poseedoras no deberían pasar ya a las escuelas de enseñanza media luego de cuatro o cinco años de escuela primaria que de esta forma resulta una verdadera escuela para pobres destinada a la gran mayoría de los niños. Se debería realizar un grado más alto de instrucción en una escuela común para todos, a partir de la cual cada uno pueda pasar sucesivamente a una orientación científica o profesional, según sus capacidades y sus aptitudes.

Ciertamente se trata de un programa avanzado dada la situación en que se halla la organización escolar, sobre todo por lo que se refiere a los métodos de enseñanza; sin embargo, aún representa una exigencia propia de la democracia burguesa. No es casual que haya sido precisamente un socialdemócrata el que inició en Austria esta obra de reforma, que sea un hombre proveniente de las filas del proletariado, nuestro compañero Otto Glöckel<sup>13</sup> quien, con una enérgica voluntad y una comprensión real de las necesidades del pueblo trabajador, del que él mismo procede, haya comenzado de manera ejemplar a realizar la reforma de la escuela en Viena.

No es la primera vez que el socialismo realiza deberes propios de la burguesía y siempre han sido auspiciados por sus mejores representantes. Hasta qué punto han llegado los prejuicios y las actitudes reaccionarias de las altas esferas académicas lo demuestra el modo como ellos combaten, con una amenaza de destruc-

<sup>13</sup> Véase a este propósito su escrito *Die österreichische Schulreform*, Viena, Volksbuchhandlung, 1923.



ción, aquellas mismas cosas que los primeros combatientes de la burguesía consideraban necesarias: una escuela libre de todo dogmatismo que sustituyera la autonomía consciente en el modo de pensar y de sentir ante la confianza en la autoridad, una escuela libre de cualquier privilegio, capaz de transmitir un más alto y más generalizado grado de instrucción. Esta actitud hostil ante la reforma de la escuela —en la que se hallan singularmente unidos la Iglesia y el estado burgués— es una prueba más del carácter de clase de los ideales educativos, que se halla expresada ya en un texto juvenil de Engels de hace casi un siglo, en una frase que resume en forma concisa todo lo que hemos dicho sobre la relación entre educación y lucha de clase:

“Si la burguesía no concede a los obreros aquella parte de vida que es precisamente indispensable, no tenemos que sorprendernos si les concede sólo aquella poca instrucción que beneficia los intereses de la misma burguesía [...]. No puede ser de otro modo; la burguesía no tiene nada que esperar, sino mucho que temer de la instrucción de los obreros.”<sup>14</sup>

La burguesía teme que el pueblo trabajador, desarrollado culturalmente, realice sus propias formas de conciencia y proponga su propio fin: el socialismo.

La reforma escolar no es pues el objetivo principal de la educación socialista, sino sólo una condición preliminar de un desarrollo más libre de los intereses formativos y educativos de las masas populares, que se realiza de todos modos dentro de la escuela burguesa, por tanto dentro del estado de clase. Análogamente, la reforma electoral, es decir la conquista del derecho de voto para todos, no era una meta final del socialismo, sino sólo un medio para una mejor defensa de los intereses políticos y económicos del proletariado. Y algo semejante podemos decir sobre el ejercicio de la así llamada democracia, que es sólo uno de los medios para cambiar el estado de clase en una sociedad solidaria. Por lo tanto, también la reforma de la escuela adquiere su verdadero significado sólo en el marco de una educación socialista, que debe desarrollarse necesariamente fuera de la escuela en organizaciones educativas del proletariado. La educación socialista deviene así una parte de la misma lucha de clase proletaria, una forma de lucha verdaderamente revolucionaria porque no se limita a pedir mejores condiciones de existencia en la sociedad actual, sino que quiere destruir esta sociedad, porque no puede vivir dentro de ella.

<sup>14</sup> Friedrich Engels, *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Buenos Aires, Futuro, 1965, p. 130.

Si se nos dice, pues, que la educación socialista es una cuestión de partido, podemos responder tranquilamente que sin duda es una cuestión de partido, pero de aquel partido cuyo interés es el porvenir de la sociedad. Formar este férreo *partido del futuro*, educar *hombres nuevos*, para quienes el desarrollo de la moral, del derecho y de la cultura hacia una comunidad realmente de todos se convierta en una *cuestión de partido*, cuyo egoísmo de partido, o más bien fanatismo, sea el interés por el desarrollo de la sociedad, es una acusación que la educación socialista puede aceptar con plena conciencia.

## II. LA EDUCACIÓN Y EL SOCIALISMO

1. En el marco del empeño por una educación socialista, el movimiento obrero ha creado una institución propia que, especialmente en Austria, ha logrado una forma peculiar que aún está en desarrollo: la Unión de los padres amigos de los niños. Después de un modesto comienzo, ésta se ha convertido en una asociación a nivel nacional, cuyos seguidores se cuentan ya por decenas de miles. Es conmovedor y al mismo tiempo entusiasmante encontrar cada vez más, incluso en las localidades más aisladas, junto a las organizaciones políticas de los adultos la alegre comunidad de los niños proletarios. Cada vez con mayor frecuencia, a las graves notas del himno de los trabajadores se asocian los acordes cristalinios de la canción de los Amigos de los niños, y cada vez más el alegre saludo de los niños, "Amistad", contribuye a unir estrechamente en la solidaridad a los compañeros proletarios, grandes y pequeños.

La organización de la Unión de los padres amigos de los niños es sin embargo sólo un inicio. En efecto, todavía son demasiados los padres proletarios que permanecen al margen de este movimiento porque demasiados compañeros y compañeras aún no tienen una idea exacta de su naturaleza como para atribuirle gran importancia. Sin embargo, no serían tan indiferentes si conocieran el tipo de *actividad realmente revolucionaria* que se puede llevar a cabo y las ventajas que pueden resultar para la lucha de clase del proletariado de este esfuerzo a menudo subestimado e incluso despreciado. Para que comprendan esto es necesario aclarar las finalidades específicas de estas organizaciones. En este momento trágico en que la miseria crece sin cesar, alcanzando con especial brutalidad a los hijos de los proletarios y formalizando la aten-

ción de los padres hacia una organización de la que esperan ayuda para sus hijos, es sumamente necesario explicar el sentido y el objetivo de esta organización, porque aun allí donde tales organizaciones existen es importante una discusión sobre el significado y la orientación de la educación proletaria de los niños en general.

A primera vista, la respuesta a la pregunta sobre el carácter de estas organizaciones parece fácil y evidente. Son organizaciones del sector consciente del proletariado y como tales deben ser organizaciones socialistas. Ciertamente la política nada tiene que ver con los niños, y en este sentido son asociaciones apolíticas que por tanto no quieren ni tienen motivo para dejarse absorber por la lucha política. Sin embargo, no son apolíticas en el sentido de que no hagan propio el gran deber histórico mundial del proletariado, la realización del socialismo. Por esta razón se consideran organizaciones socialistas, su periódico lleva el título de *La educación socialista* y la dirección nacional del partido austriaco, en una resolución del 5 de febrero de 1921, la ha definido expresamente como "la organización socialista para la educación" del proletariado.

Sobre esto no hay duda. Pero, *¿qué es el socialismo?* ¿Qué significa esta palabra empleada tan a menudo y qué actitud conlleva por parte de todo proletario que quiera llamarse socialista?

Algunos proletarios, especialmente entre los más ancianos, podrán sorprenderse de que se formule semejante pregunta. "¿Cómo puede ser posible —se preguntarán— que un obrero que tenga conciencia de clase no sepa qué es el socialismo y en qué consiste su específico significado revolucionario? ¿No es acaso el proletario socialista un soldado de la revolución social, instruido en el espíritu de Marx y de Engels, animado y guiado por la teoría de la lucha de clase revolucionaria?" Esto sería válido si también hoy las cosas fueran como en los tiempos de la generación anterior, cuando los escritos de los grandes maestros del socialismo, en particular los más populares de Engels y de Lassalle, se leían con avidez, y cuando no había un solo compañero para quien los nombres de Marx y Engels no significaran algo. Ciertamente ser un compañero no era entonces tan fácil y poco peligroso como hoy, en un período en el cual las innumerables persecuciones de los tribunales, de la policía y de los patronos sometían a dura prueba el espíritu de sacrificio y la firmeza de carácter del proletariado, pero también reforzaban su resistencia. Desde entonces han tenido lugar grandes cambios, sobre cuyas razones no podemos detenernos.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Véase en este sentido mi artículo "Die Bedeutung des Sozialismus", en *Der Kampf*, v.

De manera particular, después del derrocamiento de la monarquía, grandes masas de hombres que se rebelaron contra la miseria y contra las violencias de la guerra se han sumado a las filas del socialismo, unidas, en el fondo, sólo por el descontento ante la situación existente, mas no por el conocimiento del socialismo o por un sentimiento de simpatía hacia él. Confundían el *extremismo* con la *revolución* y el interés *individual* para hallar lo antes posible un remedio a su propia miseria con el interés de clase dirigido a la liberación del proletariado. Y puesto que por parte de muchos de los compañeros más serios la instrucción socialista había sido olvidada en los últimos años —cayendo a menudo bajo la influencia del revisionismo, también como consecuencia del período de prosperidad económica anterior a la guerra— y las exigencias inmediatas aún tienden a relegarla a segundo plano, se ha ido creando así aquella situación de grave crisis ideal en que hoy se halla el socialismo: para una parte considerable del proletariado éste ha perdido en efecto *su significado revolucionario*. Es necesario discutir más sobre este punto, pues la misma actitud que tiende a privar al socialismo de su significado más peculiar, abriendo una crisis en todo el frente de las luchas de clase del proletariado, tiende a hacer igualmente imposible el empeño para una educación socialista.

En efecto, allí donde *el interés por el mejoramiento momentáneo de las condiciones de vida* se ha convertido en la idea principal y decisiva del proletariado, *el espíritu del socialismo tiende a desaparecer*. El proletario debe combatir incansablemente por el mejoramiento de las condiciones de vida, y esta exigencia está presente en el programa del partido, porque el obrero sólo puede estar en condiciones de luchar y aumentar su combatividad a través de la reducción del horario de trabajo, el aumento del salario, el reforzamiento de los sindicatos y de las instituciones sociales y políticas. Pero sería totalmente erróneo pensar que esta lucha por el mejoramiento de las condiciones de vida, contra una explotación económica sin límites, signifique ya la lucha por el socialismo y que ella agote el contenido del interés de clase del proletariado. Por el contrario, un proletario que sólo pretenda el mejoramiento de las propias condiciones de vida, que de la lucha de clase piense sacar *para sí* las mayores ventajas posibles, ya sea como aumento de salario o en términos de reducción del horario de trabajo, sólo expresa un interés egoísta y no solidario, por más que luche, naturalmente, por estos objetivos junto a sus compañeros de clase. Por más que haya amenazas de huelgas generales y de violencias de todo tipo, por más que se quiera “llenar la plaza”,

por más que se vista de "radicalismo", con semejante manera de pensar no se llega a ser revolucionarios, sino, por el contrario, se puede llegar incluso a ser reaccionarios, como demuestran algunos ejemplos nada gloriosos de los últimos tiempos (como la huelga de los ferrocarrileros y la de los tranvías de Viena). El nuevo interés salarial no eleva para nada el punto de vista del trabajador con respecto al interés que el patrón tiene por la explotación. En este caso, si pudiera, desearía revertir la relación de explotación. El verdadero interés revolucionario de clase no se propone frenar simplemente la explotación, o cambiar totalmente sus términos, sino abolirla por completo. No se propone simplemente mejorar las condiciones del trabajo asalariado, sino hacerlo imposible.

El interés dirigido únicamente hacia el salario es, fundamentalmente, un modo de pensar conservador, no proletario.<sup>16</sup> No percibe que los socialistas no quieren simplemente que el trabajador esté mejor en la sociedad capitalista, sino que desaparezca la sociedad capitalista. La sola lucha por las mejoras salariales contribuye al mantenimiento de la sociedad burguesa; sólo la idea de que todas las mejoras de las condiciones de trabajo no son, por sí mismas, sino un medio para aumentar la capacidad combativa del proletariado produce la voluntad de superar la sociedad burguesa, una actitud socialista. *El interés por la mejora salarial en cuanto tal no es interés de clase*, es un interés de categoría, un interés parcial, una actitud corporativa: su ideal es una ganancia justa y mediocre en un mundo burgués. En cambio, el real interés de clase del proletario no quiere saber nada de este mundo burgués que le ofrecerá sólo una vida mezquina y de segundo orden. Éste persigue la liberación del proletariado, no su consolidación en las últimas filas de la burguesía, quiere que se realice la libre humanidad de cada uno y que tampoco en la cultura exista ya un ordenamiento clasista; en pocas palabras, persigue la eliminación de las clases, el derrocamiento de las clases burguesas y la creación de una nueva sociedad fundada en un ordenamiento económico comunista. *Sólo esto es el socialismo*, y allí donde falte la idea de un *nuevo orden* de cosas para todos los hombres, mientras el proletario no esté impregnado, en su pensamiento y en sus sentimientos, por la conciencia de ser un combatiente por una *nueva*

<sup>16</sup> Recuérdese aquí la advertencia de Marx en las conferencias dirigidas a los obreros sobre *Salario, precio y ganancia*, según la cual los obreros "En lugar de la consigna conservadora 'a igual trabajo igual salario', deben inscribir en su bandera la consigna revolucionaria 'supresión del sistema de trabajo asalariado'." Cf. Karl Marx, *Salario, precio y ganancia*.

*sociedad*, no habrá huella alguna de lucha revolucionaria de clases, no habrá presencia alguna del espíritu socialista.

2. Esta misma nefasta degeneración del espíritu proletario, que pierde de vista completamente los grandes objetivos revolucionarios de la clase obrera y aflora en el egoísmo individualista, también se manifiesta en una cierta concepción de las finalidades de la organización de los Amigos de la infancia, que desgraciadamente se ha difundido demasiado a causa de la creciente miseria general. En efecto, lo que en el proletariado es mero interés salarial, en la actividad de la organización de los Amigos de la infancia se convierte en *mera actividad asistencial*.

También aquí hay que explicar primero, para evitar malas interpretaciones, que para la organización de los Amigos de la infancia la actividad de asistencia es tan indispensable, o incluso mucho más importante, que el mejoramiento del salario y de las condiciones de trabajo para el proletariado en la lucha de clases. Asistencia para una mejor alimentación de los niños, para el cuidado sanitario, para el control métrico de su desarrollo, para la protección de los peligros de la calle, para tener locales ventilados, luminosos, con calefacción e iluminación en invierno: para la actividad de estas organizaciones todas estas medidas son esenciales, indispensables e impostergables, aunque desgraciadamente en la actualidad no todas se puedan llevar a cabo en medida suficiente. Pero también en este caso no se trata de algo que es un fin en sí mismo, sino sólo de un medio para llegar, a través de la actividad asistencial, a la educación socialista. De ahí que rechacemos como no proletaria y no socialista la opinión de los que consideran la tarea de la organización de los Amigos de la infancia como algo limitado esencialmente a la institución de asilos para aliviar la preocupación de los padres por los niños durante las horas de trabajo, para evitar una alimentación insuficiente con comidas baratas o gratuitas, para entretener a los niños con juegos y vigilarlos durante las excursiones. Quienes exigen a las organizaciones de los Amigos de la infancia sólo esto o algo similar menosprecian el trabajo de esa organización y le imponen toda la esterilidad y la estrechez de su mezquino interés utilitarista. Éste sólo es la contribución de la actitud no socialista sobre el problema del salario en el campo de la educación infantil. En ambos casos no se pretende ganar algo para la propia clase, sino sólo para sí mismos. De acuerdo con este punto de vista, resulta indiferente, o por lo menos secundario, no sólo el destino de clase del proletariado, sino también el destino individual de los hijos a los que se trata de

proteger de la miseria más terrible, dejando por lo demás que crezcan sin cambios en su ánimo y sigan siendo prisioneros de la vieja miseria proletaria.

Es necesario decir entonces que si ésta debiera ser realmente la tarea de las organizaciones proletarias, carecerían de valor todos los esfuerzos que tantos compañeros hacen en ellas, sería injusto llamar proletarias a estas organizaciones y mucho más injusto aún denominarlas socialistas. En efecto, con estos objetivos no se distinguirían en absoluto de las organizaciones burguesas que han asumido la tarea de ayudar a los niños pobres por motivos filantrópicos. Incluso hay que decir que estos objetivos serían logrados mucho mejor por las organizaciones burguesas, porque éstas pueden emplear más medios y tienen a su disposición más personal calificado que las organizaciones proletarias. Seguramente hoy ya se hace mucho en el campo de la asistencia en los grupos locales de las organizaciones de los Amigos de la infancia, y son considerables los sacrificios que el proletariado hace por ellas, pero se puede exigir y hacer mucho más. Sin embargo, habría que saber con claridad que todo lo que puede hacer el proletario, aun con el mayor esfuerzo, por la actividad asistencial dentro de la sociedad capitalista será una brizna miserable, una gota de agua en el mar de la miseria de la infancia proletaria. Frente a las posibilidades de educación y de desarrollo de los hijos de los patrones, toda esta actividad seguirá siempre a nivel de una modesta limosna y le dará al proletario consciente la sensación amarga de haber empezado una obra, desesperada en el fondo, por no tener la posibilidad no sólo de superar, sino ni siquiera de igualar el nivel de cuidados y asistencia doméstica que las clases pudientes ponen a disposición de sus hijos.

Si los mismos hijos de los proletarios abandonaran estos asilos con la impresión de haber recibido únicamente una asistencia pura y simple lo recordarían con reconocimiento; pero el orgullo de deber todo esto a la fuerza de la propia clase y no a otros benefactores iría acompañado de una especie de vergüenza por la modestia de las cosas recibidas, por la pobreza del resultado de un esfuerzo tan grande por parte del proletariado, y de esto podría derivarse fácilmente una cierta desconfianza en la fuerza y en la eficacia de las organizaciones proletarias. Les quedaría la impresión de que los pobres siguen siendo pobres, a pesar de que se unan, y cada vez más retrasados con respecto a los simples burgueses, incluso en la preparación cultural.

No sucede lo mismo si las organizaciones de los Amigos de la infancia comunican a los niños el sentimiento de orgullo y el nue-

vo espíritu del proletariado revolucionario, que ninguna propiedad como tal puede dar, algo que no puede competir con la riqueza, porque no entra absolutamente en sus intereses. En este caso dan a los hijos del proletariado algo que no pueden encontrar en ninguna otra parte, ni en la escuela, que ciertamente no está dirigida con el espíritu de una cultura socialista, ya que apenas se está abriendo a la pedagogía burguesa moderna, ni en la casa, donde los padres, aunque sean socialistas convencidos, no tienen ordinariamente ni el tiempo ni la capacidad para ejercer una influencia educativa sobre los hijos. El verdadero compromiso de las organizaciones de los Amigos de la infancia, si al menos pretenden ser realmente organizaciones socialistas, sólo puede consistir en la *educación socialista*.

3. Ahora debemos preguntarnos: ¿qué es la educación socialista? Tal vez se podría definir brevemente de este modo: *separar espiritualmente a los niños del viejo mundo del capitalismo* en que han nacido y prepararlos para el mundo nuevo que deben construir, *el mundo del comunismo*. Pero hay que añadir alguna explicación, que si bien no era necesaria hace algunos años, cuando todos los socialistas sabían que socialismo y comunismo son la misma cosa, en la actualidad no es de ninguna manera superflua.

La lucha contra los llamados comunistas, que en realidad sólo son los seguidores de la táctica del bolchevismo ruso, y que por lo tanto deberían llamarse con más precisión bolcheviques, ha llevado a un resultado desconsolador. La violencia de los contrastes entre socialdemócratas y “comunistas” y la forma provocativa, insultante y calumniosa con que los comunistas desarrollan la lucha contra nuestros mejores compañeros han llevado a que en la actualidad, para muchos trabajadores socialdemócratas que no tienen una preparación socialista muy profunda —lo que, por otra parte, es cualquier cosa menos rara— el epíteto de “comunista” les suene casi como un insulto. Ahora bien, por “comunismo” entienden sólo el grupo adversario que ellos combaten, grupo que no es digno de estimación por el modo de hacer y conducir la lucha y que ha terminado por hacer sospechosa la misma idea de comunismo. Debemos en cambio señalar con todas nuestras fuerzas que los llamados comunistas han reivindicado sólo para sí la idea del comunismo que desde los tiempos del *Manifiesto* era apreciada por todos los proletarios. De este modo han logrado sembrar mucha confusión en el seno del proletariado y presentar la cuestión de manera que sólo ellos aparezcan como los verdaderos seguidores de Marx y de Engels, ambos comunistas y fundadores de la teoría



científica del comunismo. Nosotros, los socialdemócratas, debemos responder afirmando que éramos comunistas incluso antes de que existiera el partido de los “comunistas”, y que aún en la actualidad no nos dejaremos robar la idea del comunismo porque forma parte de nuestro programa revolucionario. Lo que nos distingue de los llamados comunistas no es que ellos sean comunistas y nosotros no, sino que nosotros queremos llegar al comunismo por una *vía distinta* de la suya. Los “comunistas” consideran que el único camino justo es el bolchevismo ruso. Nosotros lo rechazamos porque el camino ruso sólo podía ser seguido precisamente en Rusia y porque ni siquiera ahí ha alcanzado los niveles esperados.<sup>17</sup> Rechazamos el “comunismo” precisamente porque para nosotros no es el medio justo para llegar a la sociedad comunista, que también nosotros tratamos de alcanzar y que es la *condición de la victoria de la idea del socialismo*. Sólo en una sociedad en que sean abolidas las clases del régimen capitalista, en que todos los medios de producción sean propiedad de la sociedad y en que la producción y la distribución de los bienes se realicen de acuerdo con un plan comunitario, se podrá desarrollar una nueva cultura, que esperamos sea una cultura socialista.

Debemos cuidarnos de confundir bolchevismo con comunismo; habría que explicar a todos los compañeros que un socialista sí debe ser comunista, pero no todo comunista bolchevique. Para evitar, pues, todas las malas interpretaciones respecto a que *educación socialista sólo puede ser la educación en el espíritu del comunismo*. Más bien, ese espíritu aflora mejor de la *educación socialista* que de cualquier otra parte. Como dijimos en el primer capítulo no siempre tenemos, en efecto, la posibilidad de actuar conforme al espíritu comunista, que pese a todo debe guiar el trabajo del partido si éste pretende ser verdaderamente un partido revolucionario. Las necesidades políticas y económicas de la lucha de clase determinan con demasiada frecuencia obstáculos y desviaciones respecto a la seguridad y a la linealidad del modo de pensar y de sentir comunista. Sin embargo, la idea del comunismo puede cultivarse en toda su magnitud y en toda su coherencia lógica en el ánimo de la juventud —que todavía no conoce las astucias, las circunspecciones y a menudo tampoco las mezquindades de la política— adquiriendo así la posibilidad de reducir cada vez más, en la acción de estos hombres nuevos, el número de obs-

<sup>17</sup> Cf. Otto Bauer, “Sozialismus und Bolschewismus”, y Max Adler, “Die Wandlungen des Bolschewismus” en *Der Kampf*, VIII, y mi introducción a la nueva edición del *Manifiesto Comunista*, Viena, 1921.

táculos y desviaciones a los que está sujeto todo ideal cuando se encuentra sumergido en las contradicciones de la vida real.<sup>18</sup>

4. ¡Hombres nuevos! Ése es pues el verdadero objetivo de una educación revolucionaria destinada a preparar *también en el ánimo de los hombres* la sociedad nueva, que de otra manera quedaría sólo en una posibilidad objetiva inserta en el proceso económico. Nada en el mundo puede cambiar, o devenir mejor, si todas las nuevas generaciones crecen con las mismas ideas y los mismos sentimientos que la precedente, aunque sean los mejores y los más razonables, las virtudes y no los vicios. En efecto, las palabras del poeta "la razón se vuelve absurda y la caridad molesta" adquieren un significado mucho más profundo si se refieren a la educación que, en el curso de los enormes cambios de las condiciones de la vida social, sigue aprisionando los contenidos, que se renuevan continuamente, en las viejas formas del espíritu y de la voluntad, que ya resultan insuficientes. Ciertamente, puede conservarse durante algún tiempo el vino nuevo en odres viejos, pero

<sup>18</sup> También la prensa del partido debería contribuir en mayor medida a eliminar esta confusión entre bolchevismo y comunismo, omitiendo dar a los trabajadores una mala imagen de los comunistas, cuando en realidad se refiere a los bolcheviques. En un periódico socialdemócrata, puesto que representa el comunismo, no deberían aparecer títulos como *La bancarrota del comunismo*, o bien, *Las calumnias de los comunistas*. También sería necesario distinguir entre el bolchevismo *de* Rusia y el bolchevismo *no* ruso, de manera tal que los trabajadores no siguieran siendo víctimas del equívoco en el sentido de que la lucha que sostenemos contra los bolcheviques *de nuestro país* debe significar también una lucha o por lo menos una enemistad con la Rusia soviética. Al contrario, por más criticable que pueda considerarse el bolchevismo en Rusia, la lucha contra éste sigue siendo asunto que compete a los compañeros rusos. Esta explicación sobre nuestras relaciones con Rusia es particularmente importante para la obra de educación y formación socialista. Por otra parte, todo proletario revolucionario sabe que la existencia de la república de los proletarios rusos es un poderoso puesto de avanzada del socialismo y que su caída por obra de potencias enemigas significaría un debilitamiento y una amenaza para el proletariado mundial. De los demás resultados económicos y políticos del bolchevismo ruso hemos aprendido y seguimos aprendiendo lo que *no* debemos hacer; sin embargo, no hay que olvidar que *también en la Rusia soviética hay muchas cosas instructivas que podemos y debemos imitar*. Entre ellas figura ante todo la actividad de los soviets en el campo de la educación de la niñez y de la organización de la enseñanza —en favor de la cual hablan los testimonios de pedagogos burgueses como por ejemplo Heinrich Pridrik en *Das Bildungswesen in Sowjetrußland*. Si se considera el marco de miseria general en que debió realizarse esta obra cultural, parece increíble la mole de trabajo que el *Proletkult* y la nueva concepción de la educación pudieron llevar a cabo en el campo de la instrucción popular, en los asilos infantiles, en las escuelas de iniciación profesional. En este campo el espíritu de sacrificio y el idealismo

una vez que éstos se han enmohecido corrompen todo el contenido generoso. Por esta razón, los grandes pedagogos revolucionarios, desde Rousseau hasta Kant y Fichte, consideraban un mal incurable de todos los sistemas educativos orientados al perfeccionamiento del hombre el hecho de que los niños fueran educados siempre por la misma sociedad en la cual sus progenitores, bien o mal, habían vivido. Esta idea ha sido expresada de una manera particularmente eficaz por Kant, que en su pedagogía dice:

“Un principio del arte educativo que debería estar a la vista de los hombres que elaboran sistemas educativos es el siguiente: *los niños no deben ser educados con referencia al estado presente del género humano, sino en relación con un estado mejor realizable en el porvenir*, o sea conforme a la idea de la humanidad y de su propio destino. Este principio tiene una importancia grandísima. Los progenitores educan generalmente a sus hijos sólo en relación con el presente, aun cuando éste esté corrompido; en cambio, deberían educarlos mejor, para que de éstos pueda surgir una mejor condición en el futuro.”<sup>19</sup>

Estas palabras deberían grabarse con caracteres de oro en todas las instituciones de los Amigos de la infancia proletaria. Significan la ruptura definitiva con la educación burguesa, a la que sólo le interesa, como se lamenta Kant, “que los niños tengan éxito en la vida”;<sup>20</sup> significan el fin de aquella concepción típicamente burguesa que, conforme a la acusación de Fichte, sólo alberga el mezquino deseo de terminar cuanto antes con la educación para mandar inmediatamente al niño a la máquina. El ideal de la educación burguesa como lo enuncian con tanta frecuencia los políticos y los maestros consiste en hacer de los niños “miembros útiles a la sociedad humana”, en tanto que la intención real consiste en hacerlos útiles a los que sacan provecho de esta forma de sociedad; útiles y eficientes para los fines y para los objetivos de la clase dominante. Ya George Büchner,\* joven genial en cuyo ánimo bullía con tanta emoción el sentimiento de la rebelión proletaria, se mofaba de esta frase hipócrita y hacía que su príncipe Leoncio,

del proletariado han confirmado de manera irrefutable, inmersos en todos los horrores de la sangrienta lucha de clases que debieron sostener, la elevada vocación de esta clase para la fundación de una nueva cultura.

<sup>19</sup> Kant, *Über Pädagogik*, cit.

<sup>20</sup> *Ibid.*

\* George Büchner, nacido en 1814 y muerto en 1837. Publicista y comediógrafo, se dedicó a estudiar las ciencias de la naturaleza, formulando una teoría sobre el sistema nervioso de los peces que le valió la libertad de cátedra en la Universidad de Zurich. En estas investigaciones se basaron los estudios filosófico-científicos posteriores de su hermano Ludwig Büchner.

que buscaba un fin concreto en su vida, a la frase “debemos convertirnos, entonces, en miembros útiles a la sociedad humana” respondiera: (en este caso) “preferiría renunciar a mi condición de hombre” (*Leoncio y Lena*, acto I, escena 5). No obstante, la educación orientada a la búsqueda de lo útil no es sólo una idea que la burguesía ha inculcado a la juventud proletaria, sino que también es fruto de la dura necesidad del presente, que obliga a muchos padres proletarios a tomar en cuenta la educación sólo si logra poner a los jóvenes en condiciones de “abrirse pronto paso” de la mejor manera posible, es decir de *ganar* bien.

Esta concepción miserable se encubre también bajo otro ropaje, en el que ya no se parte de un punto de vista tan mezquino, sino que se presenta como un juicio de amplios horizontes y, por lo tanto, mucho más peligroso porque desconoce y empobrece igualmente el significado de la educación. En efecto, con frecuencia se sostiene, como si se tratara de una seria objeción a la educación socialista, que en todo caso los jóvenes deben ser educados, para la vida que un día deberán afrontar y que es peligroso rodearlos de un cálido idealismo para exponerlos luego de manera súbita y sin mediaciones al frío de la vida real. Y sobre todo la juventud obrera, destinada a sostener una lucha tan dura por la existencia, nunca podrá estar suficientemente preparada para afrontar los problemas prácticos.

Esta objeción, como otras de las que hablaremos en el capítulo siguiente, lleva consigo los rastros de aquella concepción de la vida típicamente burguesa de la cual es un residuo, y que junto con muchas otras sobrevive aún en nuestras filas. Tal es la visión burguesa del idealismo, bella cosa, pero sólo para los domingos y por lo tanto apartada completamente de la vida del burgués, como su traje de fiesta, que permanece colgado en el armario durante toda la semana. Contra tal concepción hay que decir, y no debería ser necesario repetirlo, que está en la naturaleza de todo tipo de educación realizar la formación del espíritu y de las capacidades necesarias para la vida, pero que al mismo tiempo debe hacerlo de manera que oriente a la juventud, por encima de las meras necesidades y comodidades de la vida, a los más altos objetivos, al entusiasmo que la eleva moralmente. Se alaba frecuentemente a la niñez y a la juventud como la edad de oro de la inocencia y de la inexperiencia, en que todavía se permite al espíritu entregarse completamente a las alegrías puras del pensamiento y de los sentimientos ideales. Pero si se pretende que esta alabanza no sea una frase hueca y sin significado, como en cambio se revela, hasta resultar hipócrita, hay que reconocer que la juventud es, en efecto, la

edad del entusiasmo y que es precisamente en ella donde hay que echar la semilla de todo el entusiasmo y de los estímulos ideales de la vida. No hay nada más equivocado y nefasto para el futuro de los jóvenes, para el del desarrollo social, que considerar a la infancia y a la juventud sólo como los primeros peldaños de la formación de los adultos, que educar a los niños y niñas para sus tareas futuras, como suele decirse, en vez de prepararlos para la única tarea que éstos desean realmente cumplir, la de vivir una vida mejor. La idea que orienta todos los impulsos juveniles presentes en nuestra época, o sea que la juventud no sea considerada como una simple etapa de transición, sino como una edad que tiene contenidos y exigencias propias, también es, básicamente, la idea dominante de todas las pedagogías revolucionarias. Ya en Rousseau se puede leer: "la naturaleza quiere que los niños sean niños antes de ser hombres".<sup>21</sup> Y, casi como una anticipación del principio de la pedagogía moderna, se lee en Kant: "en el muchacho se debe formar el carácter de un muchacho y no el de un hombre maduro".<sup>22</sup> Pero este carácter debe ser formado despertando todas sus fuerzas y dándoles a éstos un objetivo, dirigiéndolos hacia los bienes y hacia los valores duraderos de la vida. Y precisamente porque en las tensiones de la vida "real" no hay cabida para impulsos ideales, precisamente porque en ésta los ideales ya no pueden desarrollarse, sino más bien, cuando existen, se ven afectados, ellos deben ser consolidados primero con el ejemplo, la enseñanza y la mediación de las instituciones educativas de la juventud.

Si no temiéramos caer en interpretaciones equivocadas y peligrosas a causa de la renuencia de muchos a pensar por encima de los esquemas habituales, se podría plantear esta paradoja: la educación de la juventud no debe ser práctica, y con mayor razón la socialista, que pretende acabar con toda la praxis del viejo mundo. La vieja concepción burguesa considera al mundo sólo como una gran fábrica de ganancias, en la que sólo se le pide a cada uno que demuestre sus propios conocimientos específicos y su diligencia profesional, en la que puede llegar a ser perjudicial una formación intelectual y espiritual más amplias.

Nosotros los socialistas, que consideramos el desarrollo del trabajo social sólo como el presupuesto material que permite desplegar finalmente una cultura más elevada, extendida a todos, debe-

<sup>21</sup> Jean-Jacques Rousseau, *El Emilio*.

<sup>22</sup> Kant, *Über Pädagogik*, cit. G. Wyneken proporcionó una renovación bien fundamentada e informada de este pensamiento que tuvo un poderoso influjo precisamente en su juventud. En los capítulos v y vi [no traducidos en nuestro volumen] volveremos sobre este tema.

mos ya desde ahora dirigir a este fin todas nuestras esperanzas y sobre todo nuestras acciones, y establecer, por consiguiente, en toda nuestra educación, la formación intelectual por encima de la profesional. Todo aquello que pueda favorecerla, todo lo que puede ampliar la sensibilidad de los jóvenes por encima del interés de su propio destino individual, lo que puede iniciarlos en las leyes puras de la vida intelectual, que puede llenarlos de asombro y de respeto por la profundidad del enigma del espíritu y de la vida: todo esto, por más superfluo y excesivo que parezca a un racionalismo filisteo o a un utilitarismo mezquino, todo esto, adaptado de vez en cuando al grado de madurez de los jóvenes, debe pasar a formar parte de la educación que ciertamente no será práctica, porque reflejaría pasivamente el modo de vida que ha existido hasta el presente, sino en el espíritu de la praxis revolucionaria que pretende desarrollar tanto al individuo como a la sociedad. El conocimiento de las alturas del pensamiento a que llegaron las civilizaciones antiguas, la transmisión del trabajo realizado por pensadores y por poetas modernos, la sensibilización en las obras de arte, y sobre todo la apertura a la profundidad y a los grandiosos horizontes abiertos por la filosofía clásica alemana, la evidencia de sus contenidos sociales, de su profundo humanismo —y todo esto no como materia abstracta de estudio, sino como atmósfera intelectual en que se apoya toda la enseñanza y todo acto educativo, como tensión intelectual— deben ser los elementos que, junto a los otros, junto a la adquisición del material proporcionado por la naturaleza y por la historia y junto a la progresiva comprensión de las leyes económicas del proceso social, conducirán al conocimiento general que el idealismo de la revolución social presupone y promueve.

Sólo la más crasa ignorancia, que nada sabe de la sed de saber de los jóvenes proletarios, ni del entusiasmo con que las grandes masas del proletariado se miden con las más profundas cuestiones del pensamiento, podría preguntarse de manera irónica: “¿De qué le sirve al futuro carpintero, al albañil, al mecánico, conocer a Kant y a Hegel, que les importan Platón y Aristóteles?” El que ha enseñado al pueblo sabe en cambio cuántos son los simples obreros que por la tarde no toman en sus manos los libros de adiestramiento profesional, sino aquellos de los que esperan obtener explicaciones sobre dios y sobre el mundo, sobre la vida y sobre la muerte, en una palabra, sobre las cuestiones últimas. Sabe cuán populares son teorías como la darwiniana o la más reciente de la relatividad; y si en la mayoría de los casos llegan a las masas de manera superficial y distorsionada, esto se debe al gran

deseo de saber y no a intereses directamente prácticos. A pesar de que se habla tanto del sentido práctico de nuestro tiempo, no hay lugares más poblados que las salas de los círculos obreros, no existe un público más atento que el que asiste a un debate sobre la religión o sobre un tema de filosofía especulativa. Sigue siendo cierto y de actualidad lo que Kant le reprochaba a la trivialidad de su tiempo: "Es inútil querer fingir indiferencia por las investigaciones naturales, cuyo objeto no puede ser indiferente al espíritu humano."<sup>23</sup>

El querer privilegiar en la educación de los jóvenes sólo aquello que puede serles útil inmediatamente para manejarse en la vida, "en la lucha por la existencia", se deriva de una actitud y de un modo de pensar utilitarista. Esta visión de la educación que se manifiesta como lo que es, burguesa, conservadora y por lo mismo reaccionaria, aun cuando se presenta también en algunos compañeros que son más conocedores de otros aspectos culturales, no toma en cuenta para nada que esta actitud y esta capacidad de juicio de los jóvenes que les permite y hasta los obliga a transformar su vida y a llevarla a un nivel más alto son inmediatamente mucho más útiles para el desarrollo de la humanidad y de la sociedad misma que para su desarrollo individual. Ningún tipo de educación puede descuidar o menospreciar aquello que es necesario para la lucha por la existencia; y por otra parte, esto sería imposible debido a la misma energía de los jóvenes que precisamente una educación revolucionaria tiende a liberar. Pero, la cuestión no termina aquí. En efecto, habrá que llevar a los jóvenes a una atmósfera intelectual empapada de tensiones ideales que no les permita respirar el aire del mundo burgués. Los que creen que esto significa educar a los jóvenes para el sufrimiento son totalmente ajenos

<sup>23</sup> Nadie que no sea presa de una visión clerical pone actualmente en duda que los principios fundamentales de la moderna ciencia de la naturaleza deban ser tema de enseñanza en las escuelas, pese a que hubo un período en que también algunas personas libres de todo prejuicio sostuvieron que era imposible que los resultados de la investigación de un Galileo o de un Newton pudieran convertirse en objeto de enseñanza en las escuelas. Con respecto a la filosofía, algunas personas que en otros campos están igualmente libres de prejuicios han adoptado una actitud semejante, con la idea absurda y vulgar de que en la filosofía sólo se puede encontrar la historia de los errores cometidos por el espíritu humano. Todavía no constituye una conquista completa del conocimiento contemporáneo el hecho de que también en la filosofía se lleve a cabo un progreso tanto en el conocimiento como en el método y que particularmente la filosofía crítica posea, a pesar de la discusión entre sus escuelas, un patrimonio de verdad que debe formar parte de la educación moderna en una medida no menor de lo que sucede con las ciencias naturales, precisamente porque ha crecido sin aceptar el influjo de esta filosofía.

a la visión socialista de la lucha de clase; ignoran que es mayor el sufrimiento procurado por la educación burguesa que tiende a convertir a los jóvenes obreros en un objeto obtuso y dócil de explotación y que la lucha que, pese a nacer del sufrimiento, está encaminada a su supresión no puede decirse que sea en sí misma sufrimiento, sino la recopilación de todas las energías morales para permitirle al hombre crecer, entrever la victoria y vivir, de este modo, sus satisfacciones más grandes.

Pero también nosotros, los socialistas, estamos todavía muy lejos de tener un conocimiento pleno de todo esto; precisamente por ello se hace necesaria una organización del proletariado que contrarreste entre los jóvenes la influencia ejercida por la educación burguesa, dándoles, desde la infancia, un espíritu proletario y de clase. Y no se diga que esta educación es sólo una educación parcial que ofende la pureza espiritual propia de una formación ideal imparcial, común a toda la humanidad, ya que, en ese caso, se caería en un grave malentendido. Sólo cuando los conceptos de educación y de instrucción se refieren al individuo, como sucede con la visión burguesa, puede justificarse la idea de una cultura y de una educación imparciales. Por esta vía, en efecto, parece que se toca casi una cuestión privada, como si la educación fuera un oropel individual, un mérito personal en que el estado no interviene para nada, como si tener tal o cual orientación dependiera de razones personales, como la elección del traje. Pero de esta manera, las elecciones políticas y los intereses educativos se encontrarían en planos completamente distintos; sobre todo la política se convertiría en prisionera de un mundo sin cultura y sin ideales, como sucede con la política de la burguesía desde que tuvo que renunciar a cumplir un papel revolucionario. Desaparece de este modo todo punto de contacto entre el interés cultural del individuo y el interés político de la comunidad. Sólo cuando los conceptos de instrucción y de educación dejan de modelarse sobre la política burguesa, es decir sobre una política que —como veremos en el próximo capítulo— resulta necesariamente contradictoria en la medida en que representa intereses meramente parciales bajo la apariencia de intereses generales, sólo entonces se pondrá de manifiesto y ya no podrá desconocerse, la íntima relación que existe entre la educación y la instrucción por un lado y los intereses de la sociedad, por el otro —o sea la política en el verdadero sentido de la palabra. Se descubrirá entonces que la educación y la instrucción sólo pueden desarrollar su contenido si se consideran como conceptos sociales. Quedará claro que estos conceptos no pueden imaginarse separados de la política, *precisamente porque ellos mis-*



*mos son conceptos y tareas políticos*, no en el sentido de la política parcial, sino en el sentido original que tuvo la palabra entre los griegos, o sea el arte de administrar de la mejor manera posible la totalidad del estado. En ese sentido, política es el interés de una parte que se refiere al todo, a la sociedad; en ese sentido, ninguna educación es o ha sido nunca imparcial. También en este aspecto se confirma la imposibilidad de una educación neutral. La educación que afirme colocarse por encima de las partes apelando únicamente a los ideales de la humanidad en sentido genérico se encontrará inmediatamente ante el dilema de acabar en la impotencia palabresca o de infundir en los jóvenes la convicción casi religiosa de tener que escoger *el partido* que no sólo venera los ideales de la humanidad, sino que, de acuerdo con estos mismos, trata también de reformar la realidad social. Una vez captado el mecanismo del desarrollo social y comprendido el modo como el socialismo crea las condiciones de una solidaridad más amplia entre los hombres —o sea un acercamiento más fuerte a los ideales de la humanidad— no por una particular nobleza de ánimo de sus autores, sino por una necesidad económica, entonces *la adopción de una posición en favor del socialismo* pasa a formar parte de esta educación de la humanidad. La educación en el espíritu “de un solo partido” crea hombres que se empeñan “con espíritu parcial”, abrazando objetivos que rebasan todo interés parcial.<sup>24</sup>

No debemos educar, pues, niños para el mundo actual, del trabajo asalariado y del interés individualista, sino para el mundo futuro basado en el trabajo de una comunidad solidaria. No se trata de provocar de alguna manera en el ánimo de los niños *la ruptura con el mundo actual*, sino de reforzar la que ya existe. Las injusticias y las contradicciones del mundo capitalista son difíciles de comprender para los niños de *todas* las clases, incluyendo los que provienen de las clases más pudientes. En efecto, al explicar a los niños las diferencias entre ricos y pobres, entre patrones y siervos, como resultado de la voluntad de Dios y al definir como “pecado” todo rechazo de este ordenamiento, la educación actual trata a duras penas y realmente “con la ayuda de Dios” de hacer que el sentido de justicia y el amor por la verdad de los niños termine por aceptar las contradicciones de la situación existente.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> O. F. Kanitz, “Klassenpädagogik”, en *Die sozialistische Erziehung*, pp. 3-5.

<sup>25</sup> Se cuenta que una vez una princesita preguntaba cómo era posible que los pobres fueran tan malos. Habiéndosele respondido que sufrían hambre porque no tenían pan, preguntó maravillada “¿Por qué no comen dulces?” En mi opinión esta historieta tiene un significado más profundo del que ordinariamente se le da, porque no sólo constituye un golpe a la peligrosa y ridícula irre-

Ahora bien, ya que la educación socialista no tiene ningún motivo para engañar y hacer conformista el ánimo de los niños, con conceptos de religión y de moral, de estado y de derecho, de rico y pobre, de trabajo y de ocio, de individuo y sociedad, tiene la posibilidad de desplazar las cosas desde la perspectiva burguesa a la del proletariado, que en este caso equivale al *punto de vista de la humanidad*, porque la importancia histórica del proletariado radica en realizar por primera vez en la historia la solidaridad entre los hombres a través de su tendencia de desarrollo orientada a eliminar toda diferencia de clase. Sólo de este modo se puede y se debe desarrollar en los niños una actitud espiritual que no corresponde ya a este mundo burgués *en la misma medida en que éste ya no es para ellos*. Un espíritu que no esté dispuesto a vivir en el mundo del capitalismo porque ya no es capaz de hacerlo, que sufra tanto por las mentiras y por las limitaciones culturales de este mundo no menos que por las necesidades económicas. Ésta es la educación socialista: formar una juventud que no piense ya en el mundo de ideas y de sentimientos presentado por el socialismo como una simple reivindicación política o, en el mejor de los casos, como una idea moral, y que *ya no pueda pensar ni sentir* de un modo que no sea socialista.

La manera más segura de alcanzar este objetivo consiste en apartar, incluso físicamente, a los hijos de los proletarios del cerco del viejo mundo burgués, en hacerlos crecer desde el principio en instituciones educativas socialistas, en un ambiente escolar inspirado en principios comunistas. Toda pedagogía verdaderamente innovadora se ha guiado siempre por la idea de que los niños deben apartarse de la fuerza de las tradiciones, que emana de la sociedad, y del egoísmo conservador de la familia, y nunca ha temido afirmar que los niños deben ser llevados fuera de la familia, a una situación completamente nueva y adecuada al tipo de educación impartida. Ya Kant en su pedagogía se pronunciaba repetidas veces en favor de la educación pública, que debía impartirse en instituciones apropiadas, y contra la educación privada, porque "esta última no sólo conserva con mucha frecuencia los defectos de la

flexión en la que crecen los hijos de las clases dominantes, protegidos cuidadosamente de cualquier cosa que pueda perturbarlos, sino porque ilustra perfectamente cuán incorrupta está todavía y carente de la noción de contrastes de clase la concepción fundamental de todos los hombres, aun la de los niños "nacidos entre púrpuras" que no sólo no conocen, sino que ni siquiera pueden imaginarse un mundo en que los dulces no sean un bien común y en el que no sea natural que todos, cuando tienen hambre, tengan de comer en abundancia como ellos.

familia, sino que la mayoría de las veces los aumenta".<sup>26</sup> También Fichte, en los *Discursos a la nación alemana*, establece como exigencia irrenunciable de la educación de un nuevo tipo de hombre que los alumnos de la nueva educación, separados de la generación ya adulta, que debe ser abandonada a sí misma, "y no obstante vivir juntos en sociedad común, formarán una comunidad aislada y existente para ellos mismos que tenga una constitución determinada con exactitud, fundada en la naturaleza de las cosas y exigida por la razón".<sup>27</sup> Se trata de una exigencia muy fuerte para la educación socialista, que no puede encontrar lugar ni en lo inadecuado de las instituciones creadas por el proletariado, ni en una compensación de la influencia de la escuela burguesa, en el mejor de los casos "neutral". Mas por el momento, y desgraciadamente durante un tiempo supuestamente largo, no se cuenta con la disponibilidad intelectual ni con los medios materiales para dar vida a esta obra de emancipación cultural del proletariado en la sociedad actual. Por ello es de gran importancia para el desarrollo del socialismo que las organizaciones destinadas a la educación del proletariado tengan por lo menos la máxima claridad sobre la orientación que es preciso darle a este compromiso educativo y que conserven y cuiden el espíritu revolucionario de que está empapado, para poner a los hijos del proletariado, por lo menos temporalmente, bajo la influencia completamente nueva de una concepción del mundo socialista y para sembrar en ellos la semilla de la nueva vida comunitaria de la que deben ser los pioneros.<sup>28</sup>

En mi opinión, ésta es la única tarea que le corresponde a una organización educativa del *proletariado revolucionario*, a la que éste no puede ya renunciar, por más que sea difícil e irrealizable de un día para otro. La situación actual del socialismo no se ha hecho crítica sólo por las razones políticas y económicas que ya hemos discutido hasta la saciedad, sino sobre todo porque la maduración económica del socialismo no ha sido seguida en absoluto por la maduración psicológica y moral del proletariado; porque, usando una expresión desafortunada, los hombres no han estado a la

<sup>26</sup> Kant, *Über Pädagogik*, cit.

<sup>27</sup> Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, cit. [En edic. en esp., p. 61.]

<sup>28</sup> Cuando este ensayo se encontraba en las pruebas de imprenta llegó a mis manos el opúsculo del Dr. Siegfried Bernfeld, *Kinderheim Baumgarten* (Berlín, 1921). Sería necesario que todos los que no han sido convencidos todavía por el viejo Owen de los milagros que es capaz de producir una educación consciente orientada a los objetivos revolucionarios pudieran leer este escrito impresionante en que puede observarse que el tipo de educación que se describe en él no llega a dar plena eficacia a su orientación socialista a causa de las desfavorabilísimas condiciones de carácter interno.

altura de una situación tan comprometedora. Pero, por fortuna, con este instrumento tenemos la posibilidad de capacitarnos más. Desde el momento en que nos proponemos construir un mundo nuevo debemos liberarnos ante todo, y sin ningún miramiento, del *viejo mundo* que vive en nosotros mismos, haciéndonos capaces de guiar realmente a los jóvenes; y así veremos crecer ante nuestros ojos a la nueva generación, porque “siempre fluye una sangre joven y fresca”.

### III. LA EDUCACIÓN SOCIALISTA Y LA POLÍTICA

1. No hay que cansarse de repetir que la condición principal del renacimiento de la Internacional socialista consiste en reforzar, y en muchos casos hasta en despertar, el espíritu socialista de las masas proletarias. La internacional del proletariado podrá ser una fuerza realmente revolucionaria, históricamente creativa, capaz de realizar el socialismo —y no sólo un organismo administrativo al que se le exige la tarea de perseguir ciertos objetivos políticos y sindicales comunes a los diversos partidos obreros nacionales— únicamente cuando los proletarios de todo el mundo se unan nuevamente con el mismo *arroyo ideal*, por encima de los nexos caducos con los actuales intereses de poder de los respectivos estados. Hay que resucitar la antigua y fiera conciencia proletaria, con que las anteriores generaciones socialistas se opusieron a la sociedad burguesa conscientes de su completa decadencia, sin renunciar por esto a plantear, en la misma sociedad burguesa, demandas de mejoramiento de la situación del proletariado, para volverlo así más capaz de conducir su lucha. Ciertamente el proletariado ha visto acrecentarse sus tareas en el estado y en las comunas; pero se trata de tareas culturales que en parte aún son propias de la burguesía, o que constituyen únicamente un alivio de los males causados por el ordenamiento económico capitalista, sin que por otra parte afecten al capitalismo mismo. Sin embargo, precisamente porque este trabajo, pese a que aún no es socialista, compromete a casi toda la fuerza del proletariado, debe permanecer firme la conciencia de que nuestras finalidades están muy por encima de esto. Nuestro reino no puede ser de este mundo de la burguesía y menos aun del mundo burgués “mejorado” por la política social o por la política socialista de las comunas; en efecto, éste siempre será un mundo de explotación en lo interno y de represión imperialista en lo externo, estableciendo de este modo muy pronto limitacio-

nes materiales y también, con mucha frecuencia, intelectuales y morales, a cualquier intento de introducir el socialismo de manera gradual y pacífica. Nuestro reino no puede ser de este mundo capitalista tal como es, sino únicamente del mundo socialista que aún no existe pero que podemos y debemos construir.

Una actitud semejante destinada a rechazar lo que existe y a crear algo nuevo, una voluntad revolucionaria y creadora que invada todas las fuerzas del alma y del intelecto: éste es precisamente el sentido *revolucionario*, sin el cual no es posible realizar el socialismo. Cuando nuestros adversarios afirman con tanta frecuencia, como cantilena, que el socialismo pretende que los hombres salgan de su pellejo y se transformen en ángeles, podemos responderles que al abolir las inhumanas condiciones de vida de tantos esclavos del salario, el socialismo crea únicamente la posibilidad de que todos se conviertan en hombres. Esto no quiere decir que para la realización de esta tarea no se necesiten hombres *distintos* de los que ya existen, hombres *nuevos* —que no surgen por un milagro del cielo, sino de la ruptura con el viejo mundo. La nueva humanidad surge ya en el seno mismo de la vieja sociedad y el socialismo siempre se ha caracterizado por transformar y recrear la humanidad de sus seguidores. Si en la actualidad este espíritu revolucionario parece fuertemente sofocado por las necesidades imperiosas de innumerables tareas políticas, sindicales y técnico-administrativas que comprometen la fuerza del proletariado, no puede haber más que *un* remedio: la *educación socialista* de los jóvenes y de los adultos, que se transforme de compromiso más que secundario en objetivo primario, cuya importancia habrá que poner cada vez más de manifiesto. De manera particular, la juventud debe participar activamente en esta educación socialista.

También en este caso los amigos de los jóvenes que consideran a la educación de una manera idealista plantean una objeción. Ellos afirman que la educación socialista, puesto que significa la incorporación de los jóvenes en la política, es un modo equivocado, en sus mismas premisas, de crear aquella nueva humanidad ideal de la que hemos hablado. Toda relación con la política debería perturbar necesariamente el espíritu puro de la educación con la “atmósfera sofocante” de la vida de partido, y como consecuencia haría crecer hombres fanatizados por el interés del partido y no inflamados por el ideal.

Esta obligación toma sus argumentos de una completa tergiversación y sobre todo del desconocimiento de la política socialista y de sus relaciones con el idealismo social. Se cambia simplemente el carácter de la política burguesa por el de la política socialista,

basándose en el principio de que al usar la misma palabra "política" ésta debería tener siempre el mismo significado. Pero no es éste el caso. Y ya que a este respecto existen otras opiniones que hay que corregir, tanto entre los amigos como entre los enemigos, en las próximas páginas se discutirá este problema.

2. El ideal social que domina el socialismo moderno y que señala el objetivo de su política es el de una nueva sociedad sin contrastes de clase, en que, según el *Manifiesto*, "el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos".<sup>29</sup> También la política socialista tiene, pues, un ideal social que coincide con las aspiraciones de todas las épocas, que siempre han soñado con una situación social en que la pobreza y la miseria, la explotación y la opresión, la violencia y la injusticia no deshonren ya a los hombres. Sin embargo, el lugar que ocupa este ideal social en la teoría del socialismo marxista es completamente distinto del que ocupaba, como puede verse en particular en la afirmación de Marx según la cual los obreros no tienen ideales que realizar, tantas veces citada, sobre todo por los adversarios, aunque con mucha frecuencia mal interpretada. Esta afirmación no significa que nosotros los socialistas no tengamos ideales, y que por lo tanto nuestra política esté totalmente desprovista de toda tensión ideal, sino más bien que en nuestra concepción este idealismo adquiere un significado distinto del que tenía para la burguesía y para el mismo socialismo premarxista.

El ideal ya no es para nosotros un sueño que nos trasmite la imagen de un futuro seductor y menos aun la confianza en el más allá, sino la indicación de un futuro que es el resultado de una tendencia necesaria de desarrollo de la sociedad actual. Lo que permite por primera vez al socialismo echar un vistazo al futuro, no como simple reflejo de un deseo, sino como la previsión de un devenir conforme a leyes, es *el conocimiento de la sociedad y de las leyes de su desarrollo*. Con el conocimiento de las condiciones históricas y sociales que han conducido a la sociedad actual y de las formas de actividad espiritual que establecen objetivos necesarios a estas fuerzas sociales, se delinea el terreno en que *el ideal social puede ser comprendido como un aspecto de la misma conformidad a leyes de la sociedad*. La concepción materialista de la historia, teoría en la que se funda el socialismo moderno, nos ha enseñado que el hombre depende de la producción social, que es un *hombre socializado*, en que se manifiesta la actividad deter-

<sup>29</sup> Marx y Engels, *Manifiesto comunista*, en *Obras escogidas*, cit., t. 1, p. 130.

minada del proceso histórico. Ciertamente son las relaciones económicas las que determinan el ser y el devenir de la sociedad, aunque siempre y sólo a través del hombre, en cuya cabeza se transforman en tareas, evaluaciones y objetivos. La necesidad económica del desarrollo social, por lo tanto, se realiza siempre a través del espíritu y la voluntad del hombre y sólo por este camino llega al conocimiento de un objetivo y se adapta a él. Pero en un cierto grado del desarrollo económico, la falta de conocimiento y la ceguera con que se desenvuelve y con que, al mismo tiempo, se preparan los instrumentos para superarlas, conduce a contradicciones tan fuertes en la vida social, que la tarea de eliminar estas contradicciones y el objetivo de reconstruir una nueva forma de vida económica se transforman ellos mismos en factores del desarrollo económico. La imagen de un nuevo ordenamiento social se perfila como *tarea inmediatamente práctica* en el pensamiento, en la voluntad y en la acción de todos los que sufren la situación actual, o sea en el proletariado, convirtiéndose de este modo en el objetivo necesario de su interés de clase, de su política y de su ideal. De esta manera, el *conocimiento* de las condiciones sociales que dan vida a esta tarea y que hacen posible y necesaria su realización se fusiona con el ideal de un futuro mejor. Para el socialismo, precisamente, es válido lo que escribía Marx a propósito de esta coincidencia entre el idealismo social y la dirección del desarrollo de la vida social, o sea que la humanidad sólo se plantea las tareas que puede resolver: "pues considerándolo más profundamente siempre hallaremos que la propia tarea sólo surge cuando las condiciones materiales para su resolución ya existen o, cuando menos, se hallan en proceso de devenir".<sup>30</sup>

A partir de este nivel de conocimiento de la sociedad, el futuro que debe construirse se convierte también en un aspecto del desarrollo necesario hacia el futuro. Naturalmente esta coincidencia se produce sólo cuando el desarrollo de la vida social ha llegado a un punto en que no se puede avanzar sin una planificación consciente, regida de acuerdo con este conocimiento. La ciencia de la sociedad se transforma de este modo en la satisfacción de una imperiosa necesidad práctica. Pero después de que se ha llegado a este nivel, a través del conocimiento teórico que nos proporcionan Marx y Engels, hemos llegado también al punto de vista de que, en el terreno social, puede y debe ser válido en la práctica lo que hemos encontrado justo en la teoría. De este modo, la política

<sup>30</sup> Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 1980, p. 5.

deja de ser algo que se encuentra por debajo de las alturas de la teoría o que hasta la contradice, ya que por el contrario no puede ser ni es otra cosa que la *teoría del desarrollo social traducida a la praxis*. En el mundo lleno de miseria en que vivimos —la sociedad burguesa—, los ideales sociales de lo justo, de lo bueno y de la comunidad solidaria de todos los hombres no pueden seguir siendo otra cosa que fantasmas exangües, debido a la existencia de mortíferas contradicciones. En la nueva visión del socialismo marxista, estos ideales dejan de ser ídolos colocados tan alto que no pueden ser alcanzados por la vida real, para convertirse en motivaciones sociales necesarias de una clase de la sociedad burguesa en continuo crecimiento, el proletariado, a la que le proporcionan la fuerza y el conocimiento de los medios necesarios para su realización. En cuanto movimiento político, el socialismo es la creación organizada y consciente de los medios, tanto materiales como espirituales, necesarios para llevar a cabo el desarrollo de la sociedad en la dirección indicada por el idealismo social. Sin embargo, de aquí surge también la justa valoración de nuestro trabajo político, de la *política socialista* y del *partido socialista*.

3. Se ha señalado ya que la política socialista, fundamentalmente distinta de la burguesa tanto por sus objetivos como por su naturaleza, sólo tiene en común con ésta el nombre. En la práctica socialista la política recupera el significado social de actividad dirigida a la *totalidad* de la comunidad y orientada a realizar el *bien común*, que tenía en la concepción de los que le dieron la primera fundamentación filosófica: Platón y Aristóteles. Ésta es la consecuencia necesaria del hecho de que la política socialista se apropia de un objeto que la política burguesa no tiene ni puede tener, la sociedad *sin clases*, en la que por primera vez se puede hablar realmente de una totalidad de la vida social y de un efectivo bien común.

Pero, si como ya se ha establecido, la política burguesa y la política socialista son dos cosas profundamente distintas, entonces se debe comenzar a comprender que también los *partidos* burgueses y los *partidos* socialistas son ajenos entre sí, y hasta íntimamente opuestos. Si se considera al partido socialista como uno de tantos, no se logrará comprender la naturaleza particular de su posición, ni se tendrá una visión adecuada del socialismo como partido. Los políticos de la burguesía son tan miopes que piensan que la socialdemocracia es el producto de algún alborotador, o tan “previsores” que creen que es posible mantener el poder por medio de una



política de reforma y una actitud de conciliación con este movimiento. Se trata de una visión ahistórica y acientífica que todavía no ha aprendido a descubrir, bajo los individuos y las formas fenoménicas cambiantes, las fuerzas sociales que son el motor de todo. De este modo, sólo se puede representar la vida política como la contienda de un club parlamentario y ver a la socialdemocracia como un afiliado a este club.

Esto depende en primer lugar de la naturaleza de la política burguesa totalmente ajena a la orientación del pensamiento social. Todos los partidos burgueses transfieren a la esfera política las contradicciones del ordenamiento económico basado en la propiedad privada capitalista. A medida que la sociedad capitalista va siendo lacerada cada vez más por la contradicción que hace que a una socialización creciente de la producción le corresponda una creciente privatización de sus beneficios, cada partido burgués va experimentando necesariamente en grado creciente la contradicción de exigir para sí el poder político, o sea el poder del estado, de la comunidad, al mismo tiempo que representa intereses meramente particulares. Todo partido político que no sea más que esto únicamente aspira, por lo tanto, al poder para someter al interés de un grupo limitado la organización del estado, es decir la sociedad en que vive. Ese partido es, por consiguiente, político precisamente porque *no* representa a la sociedad, y deviene político sólo porque es enemigo de la sociedad que no pretende organizar sino sólo dominar. Para el espíritu griego, que en el concepto de *politeia* expresó su idea de acción política como vida de la comunidad perfecta, el hombre, en virtud de su voluntad, era un *zoon politikón*, una naturaleza política, o sea idónea y adecuada a la comunidad. Los partidos políticos burgueses han transformado este concepto en un contrasentido y los políticos de la burguesía serían para la concepción de Aristóteles todo menos *zoon politikón*.

La política socialista, en cambio, es política sólo porque representa a la sociedad, sólo porque pretende darle una forma política, o sea una forma estatal, de acuerdo con el lenguaje de la burguesía. Es política sólo porque en su aspiración de hacer de la sociedad una comunidad solidaria debe chocar con las tendencias políticas de las fuerzas sociales contrarias y trata de tomar el poder político y de conquistar el estado sólo porque de este modo puede abolir el estado —y, junto con él, la fuente de toda política burguesa— y poner en su lugar una sociedad solidaria dirigida por una política comunitaria. La política socialista, pues, pretende dominar sólo para hacer definitivamente imposible la sustitución de intereses particulares a todas las formas de gobierno de la co-

unidad. La socialdemocracia es y debe ser un partido político sólo porque es *necesario estar allí donde es posible atacar a los que se oponen al logro de su objetivo social*, y cuya punta de lanza está precisamente en el poder político.

Sin embargo, la socialdemocracia persigue su objetivo también de otras maneras; por esto, su vida política es intensa aun fuera de su vida política y aunque no sea tan intensa como en las manifestaciones políticas de su existencia, que son naturalmente las más evidentes y de mayor resonancia. La infatigable actividad sindical con que procura elevar las condiciones de vida de los obreros, desarrollarlos culturalmente y mejorar sus condiciones de trabajo; la actividad todavía reciente, pero en gran desarrollo, que se despliega en los consejos de fábrica, con que el proletariado se prepara desde ahora para administrar el poder económico para su propio provecho y bajo su directa responsabilidad, poniendo junto a las tareas de la democracia política las cada vez más importantes de la democracia económica; la organización de las cooperativas de consumo y de venta; la organización de la instrucción, en continuo desarrollo, con la que la socialdemocracia se empeña en la formación cultural y hasta estética de los obreros de una manera muy superior a como lo hacía el estado; la organización de los Amigos de la niñez y del joven, con la que la obra educativa socialista ya está formando una generación distinta, echando de este modo las bases que facilitarán todos los trabajos culturales posteriores; el compromiso sanitario en pro de un desarrollo más sano que realiza el socialismo a través del movimiento antialcohólico, la educación sexual y todos los esfuerzos que se realizan para fomentar el deporte y el descanso al aire libre: todo esto forma parte inseparable y fundamental del trabajo del partido de la socialdemocracia, de tal manera que no se puede decir cuál es su actividad más importante e intensa. La socialdemocracia, por lo tanto, no se limita a su carácter político y es mucho más que un partido dentro del estado, como podría parecer a primera vista. Es *la sociedad consciente la que se está desarrollando dentro del estado*, la sociedad que, partiendo de una forma de crecimiento que hasta ahora era meramente natural, ha llegado a una existencia consciente, que aspira a dejar de ser un agregado humano sin ninguna intervención consciente y lleno de contradicciones para transformarse en una organización solidaria basada en el derecho.

Con su conocimiento de las finalidades propias de este trabajo, con su planificación de la organización de los instrumentos necesarios para realizarlo y con su aspiración a una unificación internacional de todas sus fuerzas en vista de este objetivo, el socialismo

constituye el primer intento grandioso de extender a toda la comunidad el conocimiento de los objetivos que es propio del individuo. Desde este punto de vista, nos impresiona una vez más el cambio fundamental de la política, que hace época en la historia y que se realiza en el socialismo. Ya que nos encontramos ante el comienzo de una política *científica* del futuro, por medio de la cual el progreso dejará de ser casual, como ha ocurrido hasta ahora, dejará de ser un resultado imprevisible del proceso histórico y será en cambio el medio con el que la sociedad unificada *realizará este progreso como su propio objetivo*.

4. Si no nos dejamos llevar por una fantasía, sino por la comprensión de la función desarrollada por el socialismo como movimiento histórico de masas que se fundamenta en las leyes que rigen el desarrollo social se puede llegar a una justa evaluación y clasificación del trabajo político de partido en la esfera del idealismo social y al mismo tiempo librarse de la miserable acusación de *utopismo*, dirigida con tanta frecuencia contra el socialismo. En efecto, ahora se puede ver que ambas cosas, tanto la pretendida incompatibilidad de la política con el idealismo social como la acusación de utopismo, tienen sus raíces en una actitud intelectual que no ha sido capaz de dominar el modo de pensar del socialismo marxista, cuya significación sólo puede entenderse después de haber roto los puentes con los viejos conceptos burgueses. La incapacidad de salirse mentalmente del viejo mundo es lo que induce a juzgar tan utópico nuestro mundo. Sin embargo, nosotros ya hemos abandonado espiritualmente este viejo mundo que no obstante nos retiene todavía físicamente. No nos espantemos cuando nos echen en cara con desprecio que “siempre ha habido pobres y ricos y que la diferencia entre el siervo y el patrón ha existido eternamente”. ¿Qué puede significar, en efecto, esto de “siempre y eternamente” del viejo mundo ante la actual conciencia científica? La ciencia moderna no sólo nos ha abierto una visión del cosmos totalmente diferente; también nos ha proporcionado una perspectiva del pasado completamente diversa. Debieron pasar lapsos de tiempo inconmensurables antes de que se formase nuestra tierra; debieron transcurrir eras completas antes de que en ella apareciera la vida orgánica, millones de años antes de que el hombre se diferenciara de la bestia y otros tantos más para que empezara el periodo reciente de la historia del hombre en que nacieron las “eternas diferencias” entre el rico y el pobre, entre el patrón y el siervo. ¿Quién no percibe como una liberación el hecho de poder mirar la historia anterior de la “civilización” no como un

largo pasado, del que nuestra época constituye la madurez más tardía, sino como un breve periodo que corresponde exactamente a lo limitado de nuestras conquistas culturales? Nos sentimos más grandes dentro de este grandioso marco histórico, puesto que ya no estamos oprimidos por la poquedad del progreso cultural realizado en un tiempo "tan largo" y nos encontramos casi al principio de estos espacios de tiempo vertiginosos, teniendo a nuestras espaldas sólo seis o siete mil años de trabajo consciente. ¿Cómo podría espantarnos todavía la inmutabilidad de las diferencias sociales si vemos que el desarrollo social apenas ha logrado descubrir su causa en la propiedad privada de los medios de producción que se ha conservado a través de todas las formas históricas cambiantes, desde que desaparecieron las primitivas relaciones comunitarias? Ya no vemos nuestra época con la sensación de haber llegado a su punto más alto, sino que en cambio percibimos con claridad su carácter transitorio, cuyo significado se pone de manifiesto precisamente a la luz de la afirmación de Marx, según la cual la abolición del ordenamiento económico capitalista cierra "*sólo la prehistoria de la sociedad humana*".

El objetivo principal de la educación socialista consiste en introducir los gérmenes de este nuevo modo de pensar en el ánimo de los jóvenes y en sentar con esto las bases de una política verdaderamente socialista. Tal vez para nosotros los ancianos sea doloroso limitarnos a ver, como Moisés, la tierra prometida sin poder llegar a ella; pero nuestra felicidad consiste en colaborar, con la educación socialista de la juventud proletaria, en el desarrollo de la sociedad hacia su nuevo nivel. La política socialista no presenta contradicción alguna con el idealismo que es indispensable para cualquier tipo de educación, ya que en el modo de pensar y de sentir socialista la política no es otra cosa que idealismo puesto en acto. Política socialista e idealismo social fluyen juntos en un torrente de fuego: sus llamas harán que se fundan las formas de vida de la vieja sociedad y forjarán otras nuevas y mejores.

## LA INTELIGENCIA Y LA SOCIALDEMOCRACIA\*

## I. DEFINICIÓN DEL TEMA

Como es sabido, la socialdemocracia rechaza toda pretensión de construir un modelo de "estado del futuro"; pero ni siquiera puede fijar para el movimiento obrero un modelo por seguir en el presente y en el futuro. Ciertamente posee determinados fundamentos teóricos y hasta ahora todos los intentos realizados para cimbrarlos han resultado únicamente un medio para consolidarlos y reforzarlos. Sin embargo, el hecho de que estos fundamentos sean indestructibles no entraña, de ningún modo, la uniformidad del movimiento. Sabemos muy bien que "todo fluye", que toda situación se encuentra en continuo cambio y que, por consiguiente, toda verdad es sólo relativa y es válida únicamente en el marco de determinadas condiciones.

Los fundamentos teóricos de la socialdemocracia no son una cómoda poltrona en la que los que vengan después puedan dormirse tranquilamente en las directivas de sus predecesores. El curso del desarrollo plantea continuamente problemas nuevos y los principios teóricos no presentan la solución acabada sino sólo el punto de partida para llegar a la misma.

\* Karl Kautsky, "Die Intelligenz und die Sozialdemokratie", en *Die Neue Zeit*, XIII (1894-1895), 2, pp. 10-16, 43-49, 74-80. Se ha utilizado el término "inteligencia" para traducir el original "*Intelligenz*", porque al parecer las expresiones "intelectuales" e "intelligentzia" son por diversas razones desorientadoras y no es posible utilizarlas. Por el contexto resulta que con el término *Intelligenz* se trata de designar el conjunto de profesiones y de categorías de los trabajadores intelectuales, tal como se definen dentro de la sociedad civil en relación con determinadas misiones y tareas. Excluida, pues, la posibilidad de usar el término "intelectuales", que aparece en Adler como innovación de conocimiento y no sólo terminología (véanse los argumentos contenidos en el prefacio al escrito de 1910), nos ha parecido que el término "intelligentzia", debido a su vinculación original con la situación contemporánea de los intelectuales en la Rusia zarista, entrañaba una acepción distinta y restrictiva de la problemática kautskiana; y sobre todo se perdía de este modo la relación entre la función de los intelectuales y el desarrollo de una sociedad capitalista que sirve de base a toda la descripción sociológica contenida en el texto.

Una de nuestras afirmaciones de principio, por ejemplo, sostiene que el motor del desarrollo actual de la sociedad es la lucha de clase entre el proletariado y la burguesía. Esto no significa, sin embargo, que si uno se aprende de memoria esta proposición ya por eso conoce también todas las luchas políticas y sociales de nuestro tiempo: ¡basta con señalar que en los diversos países y en las diversas épocas son distintos el proletariado y la burguesía, y son diferentes las condiciones en que luchan!

Además, entre el proletariado y la burguesía existe toda una serie de estratos sociales que tienen sus propios intereses particulares y que intervienen en la lucha de las dos clases mencionadas reforzando ya a una, ya a la otra parte. Estos estratos sociales están sujetos, a su vez, a continuos cambios y varían continuamente sus fuerzas, tendencias y métodos de lucha.

Una de las tareas del teórico socialista consiste en estudiar estos cambios y darlos a conocer a los militantes. Y no por eso se produce la menor detención: al contrario, el desarrollo social avanza con tal rapidez que es difícil seguirlo.

Entre los problemas planteados a nuestro partido por el desarrollo más reciente, ocupan el lugar principal la propaganda en el campo y la conquista de la inteligencia. Se trata de problemas originados, en parte, por el mismo crecimiento de nuestro partido, para cuya actividad en muchos lugares resulta demasiado restringida la esfera del proletariado industrial urbano. Sin embargo, éste no es el único motivo por el que la cuestión de nuestra posición ante los diversos estratos tanto de la población rural como de la inteligencia haya adquirido, en los últimos tiempos, una importancia tan grande. En la actualidad se discute, no sólo en los países de Europa (Alemania, Austria, Francia, Bélgica, Dinamarca, etc.), sino también en los Estados Unidos, cuál debe ser, por ejemplo, nuestra posición frente a los campesinos. Las relaciones de nuestro partido con el Peoples Party, un partido esencialmente campesino, se han convertido allí en objeto de acaloradísimas discusiones y, sin embargo, ninguno se atreve a pensar que la socialdemocracia americana controle al proletariado industrial urbano a tal punto que la iniciativa en esta esfera ya no le sea suficiente.

Si en los últimos tiempos nos hemos ocupado de los campesinos mucho más de cuanto lo hicimos hasta ahora, la razón de esto radica principalmente en los cambios que se han ido produciendo dentro de esta clase: ella se ha puesto activamente en movimiento ingresando en el escenario político y convirtiéndose en un factor político. Ya no es posible ignorarla, pero es necesario aclarar lo que se debe esperar de la misma, establecer hasta qué punto sus

intereses pueden relacionarse con los del proletariado, si puede ofrecer aliados para objetivos determinados, o bien compañeros de partido que marchen, en cualquier circunstancia, codo con codo con el proletariado industrial.

Junto con la cuestión de la agitación en el campo, debe ser objeto de particular atención la de nuestra actitud frente a la inteligencia. El surgimiento mismo de esta cuestión se deriva esencialmente de los cambios ocurridos en el transcurso de las últimas décadas en estos estratos sociales, de los que hablaremos más adelante. Un índice de la profundidad con que la cuestión se ha establecido en las relaciones sociales nos lo da el acaloramiento de las discusiones y la fuerza de los fenómenos que esta misma ha producido de igual modo en los diversos países: no sólo en Alemania y en Austria, sino también en Francia y en Bélgica, en que, como en Alemania, existen revistas estudiantiles socialistas especializadas, en Italia y en otras partes. *Die Neue Zeit* publicó en sus últimos números una serie de contribuciones que posibilitaron al autor de estas páginas la ocasión de participar en la discusión.

En este caso no se trata de la cuestión de si la socialdemocracia debe considerar favorablemente la presencia de los miembros de la inteligencia en sus propias filas. Se trata de una cuestión ya aclarada por el *Manifiesto*<sup>1</sup> y por el hecho mismo de que los fundadores de la socialdemocracia, un Marx, un Engels, un Lassalle, pertenecían a la inteligencia. Para la socialdemocracia es bienvenido cualquiera que acepte sus principios y colabore en su lucha de emancipación, cualquiera que sea la clase de donde provenga. La concepción de que la causa de los trabajadores asalariados sólo puede estar representada por los trabajadores asalariados es característica de los sectores más atrasados del proletariado, encerrados todavía en un punto de vista corporativo. Es una opinión que no proviene de los bárbaros socialdemócratas, sino de los seguidores de la observancia estricta de la escuela liberal, de los tradeunionistas ingleses. En el sector revolucionario del proletariado, esta concepción estuvo personificada, de manera totalmente ocasional, por algunos descontentos de la socialdemocracia; y lo singular es que en general provinieron precisamente de la inteligencia los que de vez en cuando sintieron la necesidad de apelar a las "manos encallecidas del proletariado", desde Hasselmann hasta los "independientes"

<sup>1</sup> "[...] así como antes una parte de la nobleza se pasó a la burguesía, en nuestros días un sector de la burguesía se pasa al proletariado, particularmente ese sector de los ideólogos burgueses que se han elevado hasta la comprensión teórica del conjunto del movimiento histórico" (K. Marx-F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, cit., p. 113 [p. 120]).

más recientes.\* Sin embargo, en la actualidad, todo esto está fuera de discusión.

Hay todavía otra cuestión que quisiéramos descartar de la esfera de nuestra investigación. Se trata del problema de las relaciones que nuestro partido debe sostener con la inteligencia, de su conducta frente a los miembros de la inteligencia incorporados a las actividades del partido: problema que, como lo demuestran las mismas discusiones sobre los niveles de los sueldos de partido, ha ocupado mucho, en los últimos tiempos, a nuestros compañeros. La cuestión no se refiere sólo a los verdaderos "universitarios", sino a un círculo mucho más amplio de compañeros, casi todos ellos empleados al servicio del partido fundamentalmente como editores, redactores, colaboradores de periódicos y revistas, como parlamentarios, etc. Precisamente por ser ante todo una cuestión de medios de subsistencia, el tipo de respuesta que requiere, pese a que no carece de significado por el carácter y la capacidad operativa del partido, no constituye un problema teórico. Sin duda, los sueldos de los "trabajadores del pensamiento" son normalmente mucho más elásticos que los de cualquier otra categoría de trabajadores empleados por el partido. Es natural, pues, que cuando los recursos son insuficientes se economice sobre todo en los sueldos de los periodistas y similares, y es difícil hallar opiniones discordantes en este aspecto. Por otra parte, sin embargo, todas las personas conscientes del partido están de acuerdo en el hecho de que cuando los medios lo permiten, es interés del mismo partido garantizar a sus trabajadores del pensamiento condiciones de existencia correspondientes no a un tenor de vida proletario, sino a un modesto tenor de vida burguesa. Sólo cuando esto puede asegurarse podrán desarrollar plenamente sus capacidades y dar lo mejor de ellos mismos. Contra las fuerzas dominantes no debemos llevar a cabo sólo una batalla económica, sino también una batalla cultural. Las clases dominantes emplean contra nosotros sus mejores fuerzas intelectuales, proveyéndolas con abundancia de toda clase de armas. Ciertamente, nosotros tenemos nuestra lógica de los hechos y una teoría superior: a pesar de esto, sin embargo, nuestra batalla sería mucho más difícil si a nuestras fuerzas inte-

\* Wilhelm Hasselmann, nacido en 1844, fue uno de los jefes de la fracción lassalliana. Siendo director del *Neuer Social-Demokrat*, fue electo diputado en el Reichstag en 1874 y en 1878. Fue uno de los relatores sobre el programa del congreso de Gotha de 1875, pero mantuvo en el nuevo partido una posición marginal y de oposición creciente, hasta su expulsión acaecida en 1880. Después de abandonar Alemania, se dirigió primero a Bélgica y a Inglaterra y luego a los Estados Unidos.



lectuales les diéramos únicamente lo indispensable para la existencia, y no algo más que los ponga en condiciones de emprender investigaciones de utilización no inmediata y de preparar instrumentos que los pongan a la par con sus adversarios.

De cualquier modo, en general esto se reconoce dentro del partido, por lo menos por parte de los que están al tanto de las condiciones de la producción intelectual, y lo único que está en discusión es si hay medios suficientes para pagar sueldos de este tipo y cuál es el nivel del tenor de vida burguesa que hay que darles a los trabajadores intelectuales. Es comprensible que, sobre todo en esta última cuestión, puedan presentarse una variedad de puntos de vista. Nos complace señalar con indignación los debates que sobre esta cuestión se llevan a cabo en el campo de nuestros adversarios (sobre todo los sostenidos en el último congreso del partido) como prueba de la "barbarie" y de la trivialidad del proletariado. Se trata algunas veces de los mismos que el día anterior se indignaron igualmente con los "jefes" que "engordan con el dinero de los obreros". En realidad, estas discusiones sólo ponen de manifiesto lo increíblemente bajo que está el nivel de vida del proletariado alemán y la gran imprudencia de los que despotrican contra los altos salarios de los obreros. Es natural que a los proletarios les parezca suntuoso un sueldo que desde el punto de vista burgués se consideraría apenas modesto.

La cuestión de los sueldos, con todo lo que esto implica, sólo puede resolverse caso por caso. Este artículo nada tiene que ver con esta cuestión.

Los problemas que pretendemos abordar son otros: cuáles son las características de la inteligencia, si sus intereses coinciden y en qué medida con los del proletariado, si hay que esperar y en qué medida que ésta tome su mismo lugar en la lucha de clase, y cuáles son sus estratos más difíciles de conquistar.

## 2. LA INTELIGENCIA

La división entre trabajo intelectual y trabajo físico no se justifica fisiológicamente. El mismo pensamiento puro es una función del cuerpo, y por otra parte incluso el trabajo más rudo no sólo es actividad de los músculos, sino también del espíritu, es decir del cerebro y de los nervios. Recientemente, Wittelshöfer\* demostró

\* Otto Wittelshöfer, "Geistige und mechanische Arbeit" [Trabajo mental y trabajo mecánico], en *Die Neue Zeit*, XIII (1894-1895), vol. 1, pp. 551 y ss.

en esta revista que muchas formas del llamado trabajo intelectual requerían menos empleo de fuerza intelectual que muchas clases del llamado trabajo físico.

Se trata, sin embargo, de distinciones históricamente dadas que no son ni accidentales ni arbitrarias. En la acepción común, el trabajo intelectual constituye un trabajo de nivel más elevado, un trabajo noble, que suponía hasta ahora un cierto grado de explotación y que los explotadores se reservaban para sí y para sus favoritos. El trabajo físico ha sido hasta el momento el trabajo de los explotados, de los oprimidos, de los humildes, y se ha considerado, por consiguiente, de menor valor. Se consideran como formas de trabajo intelectual, más elevadas, todas aquellas que las clases dominantes, movidas por el interés de la conservación de su propio dominio, se reservaron para sí mismas o para sus favoritos (¡aunque se tratara, en este último caso, de esclavos!), como, por ejemplo, la dirección de la administración pública, del ejército, de la educación, de la religión; más tarde se incluyeron entre éstas los tipos de trabajo cuya ejecución no implicaba una fatiga, sino un deleite, como es el caso de las artes y de las ciencias, por lo menos cuando éstas surgen de un impulso interior; se introdujeron, finalmente, los tipos de trabajo que exigen conocimiento y habilidades tales que suponen facilidades y recursos mayores de los que generalmente tenían a su disposición los explotados.

Frecuentemente dos de estos factores, o los tres, contribuyen a hacer de un determinado trabajo un trabajo intelectual.

El trabajo intelectual ha constituido, pues, un trabajo privilegiado y todavía se conserva esencialmente como tal, aunque a este propósito empiezan a perfilarse cambios.

Es mucho más importante, sin embargo, otro cambio provocado por el modo de producción capitalista en el trabajo intelectual. En otros tiempos, los explotadores, o por lo menos una categoría de éstos, se ocupaban preferentemente del trabajo intelectual: la Iglesia, por ejemplo, que en la Edad Media representaba el trabajo intelectual, era uno de los mayores propietarios de tierras, y en cuanto tal está interesada directa y estrechamente en la explotación feudal. En el modo de producción capitalista, los explotadores están tan ocupados en la explotación que no tienen tiempo y ni siquiera advierten la necesidad de un trabajo de otro género.

Se deshacen tanto del trabajo intelectual como del trabajo físico al entregarse totalmente a la carrera de la ganancia.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> “¡Los paganos, ah, los paganos!” [...] Disculpaban, acaso, la esclavitud de unos como medio para alcanzar el pleno desarrollo de otros. Pero carecían del órgano específicamente cristiano que les permitiera predicar la esclavi-

El trabajo intelectual se convierte en la tarea específica de una clase particular, que normalmente no está interesada directamente (o no lo está necesariamente por su naturaleza) en la explotación capitalista, la llamada inteligencia, que se gana la vida valorizando sus conocimientos y capacidades particulares.

Esta clase, que da sus primeros pasos con la producción mercantil simple (por ejemplo, los sofistas), crece rápidamente en el modo de producción capitalista, en que cada vez más se le confían las actividades intelectuales que hasta ahora estaban reservadas a los explotadores, pero en que también se abren día a día nuevos campos de actividad. El modo de producción capitalista sustituye al artesano con la gran industria, descomponiendo el trabajo físico y el trabajo intelectual, y haciendo necesario junto con el trabajo de los obreros el de los ingenieros, los químicos, los directores de empresa, etc. Esto trae como consecuencia la centralización estatal, la concentración de la población en las grandes ciudades, la absorción de los estados pequeños por los grandes, sustituyendo las pequeñas comunidades autónomas por vastas y complejas formaciones que necesitan administradores particularmente expertos, de ahí el rápido crecimiento de la burocracia. Se desarrolla el comercio internacional y junto con él la política mundial. La vida económica y política de las grandes ciudades, de los grandes estados, lleva a la formación de órganos específicos de información y de influencia, el periodismo se convierte en una gran potencia. El modo de producción capitalista convierte cada vez más la producción en una producción de mercancías, incrementando con esto al infinito los conflictos privados entre productores de mercancías que constituyen el mayor campo de cultivo para los abogados. Quitándole a las masas toda disponibilidad de tiempo libre, mata con esto el arte popular. Éste se sustituye por un arte pagado, profesional; en lugar de las veladas en que el pueblo se contaba sus propias fábulas y leyendas, aparecen los teatros y los café-concierto; en lugar de los cantos populares, tenemos la cancioncilla de un histrión profesional.

De esta y de otras maneras similares, el modo de producción capitalista fomenta artes y ciencias y hace aumentar la inteligencia.

Pero por más rápido que sea el crecimiento de la demanda de

tal de las masas para hacer de unos cuantos advenedizos toscos y semicultos "eminent spinner's [prominentes hilanderos], "extensive sausage makers" [fabricantes de embutidos al por mayor] e "influential shoe black dealers" [influyentes comerciantes en betún de calzado]" (Karl Marx, *El capital*, México, siglo XXI, vol. 1/2, p. 498).

trabajadores del pensamiento, aumenta todavía más rápidamente su oferta.

La inteligencia se recluta ante todo entre sus mismos hijos. Ella no quiere descender a clases menos privilegiadas y sólo rara vez logra para algunos de sus miembros el ascenso a la clase de los grandes explotadores; la mayor parte debe contentarse con darles a sus propios hijos la educación y la formación requeridas por su misma clase.

Además, también son empujados a la inteligencia algunos de los retoños de las clases superiores. Desde el momento en que dentro de una clase se desarrollan las máximas desigualdades en cuanto a la propiedad, en que el derecho individual sobre los principales medios de producción, y principalmente sobre la posesión de tierras, suplanta al derecho hereditario por *gens*, y en que el poder del individuo crece con la magnitud de su riqueza, surge en cada familia la tendencia a mantener indivisos los bienes poseídos, cosa que, según los casos, conduce a transmitir a un único heredero toda la propiedad familiar, o a limitar artificialmente el número de nacimientos. En el primer caso, existe el problema de proveer a los hijos menores (y algunas veces también a las hijas no casadas). Durante la Edad Media, el servicio militar y la Iglesia constituían para los nobles formas de colocación. El modo de producción capitalista sumó a éstas la inteligencia, o, si se quiere, amplió a la inteligencia el campo constituido por la Iglesia. Las clases dominantes se reservan de buena gana su exceso de producción, obviamente en puestos privilegiados particulares, en que las ganancias están en proporción inversa a la cantidad de trabajo y de capacidad requeridas por sus afortunados poseedores.

Al mismo tiempo hay una afluencia desde abajo, desde la pequeña burguesía y desde los campesinos, y sólo en mínima medida, en cambio, desde el proletariado. Desde hace mucho tiempo, la adquisición de los conocimientos necesarios para entrar a formar parte de la inteligencia ha representado para los distintos miembros de las clases inferiores un medio de elevación por encima de su propia clase. Sin embargo, esto sucedía sólo en algunos casos, con individuos dotados de capacidades e inclinaciones particulares: lo más frecuente era que se elevara una élite de estas clases. Totalmente distinta se presenta la situación actual. La decadencia de la pequeña empresa en las ciudades y en el campo impulsa actualmente a la pequeña burguesía y a muchos campesinos a hacer ascender a toda costa a sus hijos a la inteligencia, tengan o no disposiciones y capacidades, ya que sobre los que no logren hacerlo pesa la amenaza de ser lanzados al proletariado. No hay que mara-

villarse de que en el campo de trabajo intelectual la oferta de fuerza de trabajo supere aun continuamente la demanda, tanto que permite hablar de sobreproducción de inteligencia.

De este modo se forma una nueva clase media, muy numerosa y en continuo aumento, cuyo crecimiento permite ocultar algunas veces la más grande decadencia de los grupos medios producidos por la crisis de la pequeña empresa.

Ciertamente sería interesante adentrarse aun más en la cuestión, pero tenemos que abstenernos de hacerlo para no interrumpir excesivamente el curso de la investigación. Baste la comprobación de que con la inteligencia surge una nueva clase media, en parte como producto de las exigencias del modo de producción capitalista y en parte por la decadencia de la pequeña empresa, una clase media que crece continuamente en número y en importancia en relación con la pequeña burguesía, aunque, a su vez, está cada vez más depreciada por el excedente creciente de la demanda de fuerza de trabajo, lo que provoca, por consiguiente, su descontento cada vez mayor. El aumento de la inteligencia y el crecimiento de su descontento representan precisamente los dos elementos más importantes que inducen la socialdemocracia a dirigir su atención a esta clase.

### 3. INTELIGENCIA Y PROLETARIADO

Si bastase el descontento para ser socialdemócrata, ciertamente casi toda la inteligencia se habría pasado al campo de la socialdemocracia. Aunque en este caso, ¿qué clase no formaría parte de la misma? En una sociedad que se va a pique el descontento se encuentra en todas las clases; sin embargo, cada clase tiene sus razones particulares para el descontento y tiene sus modos particulares de buscar el remedio a los males que padece. Como partido basado en el descontento general (general por lo menos limitándose a los cristianos) se puede señalar ante todo el de los antisemitas: partido que, sin embargo, precisamente por esto constituye sólo una masa desorganizada, por un lado aristocrática, por otro democrática, servil o llena de rebelión, una mezcla de gentes de todos colores, que sólo tienen en común un gran descontento.

Pero, ¿éste es el único elemento que une al proletariado y a la inteligencia, o existen entre ellos una serie de intereses comunes?

Claro que sí. Bastaría preguntarse si esta comunidad de intereses constituye un fundamento suficiente para una efectiva solidaridad

de intereses. En todas las clases se encuentran algunos intereses aislados comunes a los del proletariado: en este sentido, por ejemplo, existe una comunidad limitada de intereses entre obreros e industriales de las distintas industrias y del mismo ramo de actividad, hecho en que se basa precisamente la conocida teoría de la armonía entre capital y trabajo.

Sin embargo, sólo los elementos de la población que tienen en común con el proletariado de la gran industria, es decir con el verdadero portavoz del movimiento socialista, todos los intereses esenciales y decisivos, pueden ser conquistados para la socialdemocracia a través del llamado a sus intereses de clase, como compañeros de partido estables y seguros. La conquista de otros elementos de la población a través de un llamado de esta especie sólo podría tener para nuestro partido un efecto desorientador y de disgregación.

Ahora bien, ¿en qué términos se presenta la cuestión con respecto a la inteligencia? En muchas partes se sostiene que los intereses de clase de la inteligencia coinciden en todos sus puntos esenciales con los del proletariado. La inteligencia, se dice, constituye sólo una parte del proletariado, y en el momento en que llegue a reconocer su propio interés de clase deberá necesariamente pasarse a la socialdemocracia.

Se aducen como pruebas de la pertenencia de la inteligencia al proletariado: 1] el gran número de sus miembros que están al borde de la indigencia extrema; 2] el hecho de que, como sucede con los asalariados de la industria, éstos viven de la venta de su propia fuerza de trabajo. Se trata sin duda de dos características que se adaptan al proletariado. Pero, ¿los indigentes no han existido siempre desde que existe la civilidad y no había acaso asalariados antes del siglo XIX? Sin embargo, sólo en nuestro siglo llegó a formarse un proletariado revolucionario, con conciencia de clase, que se convirtió en portavoz del movimiento socialista. Han sido condiciones históricas particulares las que han creado este tipo de proletariado: éste es hijo de la gran industria capitalista.

No basta señalar, pues, que los miembros de la inteligencia se encuentran en su mayoría en la indigencia y que viven de la venta de su propia fuerza de trabajo para demostrar que el conocimiento de sus intereses de clase los lleva necesariamente a las filas de la socialdemocracia.

Si se considera con mayor detención, se descubre ante todo que la inteligencia no posee intereses de clase comunes, sino sólo intereses de categoría. ¿Qué comunidad de intereses une al médico con el abogado, al pintor con el filólogo, al químico con el periodista? No sólo los intereses intelectuales sino también los materiales de

cada una de estas profesiones son totalmente específicos. Recurriendo a una comparación con los trabajadores manuales, en este aspecto, aquéllos son semejantes a los artesanos de las corporaciones medievales que no reconocían intereses comunes de clase sino sólo intereses de categoría, y no a los proletarios de la gran industria. Sin embargo, en la inteligencia la división de categorías se ha desarrollado todavía más fuertemente que entre los artesanos medievales.

La inteligencia es, además, la única clase que dentro del estado moderno aún puede mostrar residuos de auténticas barreras corporativas y es la única en que existen todavía verdaderas "órdenes" en sentido medieval. Los centros de instrucción superior, las universidades han sido capaces de conservar hasta nuestros días el ritual de la corporación.

Sin embargo, ni siquiera dentro de las distintas profesiones de la inteligencia predomina la solidaridad de intereses entre los trabajadores. Se ha señalado ya que las condiciones de vida de los diversos proletarios de una determinada rama de la industria son sustancialmente las mismas, y que cuando existe una diferencia, consiste a menudo en una situación que favorece a los obreros más jóvenes con respecto a los más ancianos. En la inteligencia, por el contrario, se encuentran las diferencias más inciertas y matizadas de condiciones de vida, y por consiguiente de intereses, entre los distintos miembros de la misma profesión. ¿Qué interés tiene una "estrella", un astro del firmamento del arte, en una mayor valoración de la obra de sus colegas desconocidos? ¿Qué comunidad de intereses subsiste entre el jefe de redacción de un periódico de fama internacional y un simple cronista? ¿Qué le interesa al profesor de una facultad de medicina, con su renombre universal y sus ingresos principescos, la situación de los médicos rurales? Se entiende, a riesgo de equivocarse, que como hombre puede interesarse mucho, pero de lo que se trata aquí es de los efectos que pueden esperarse de un llamado a los intereses de clase.

En cada profesión de la inteligencia se encuentran divisiones de esta misma especie, aunque no siempre tan marcadas. Cada una de éstas se compone de una jerarquía de clases, en cuyo interior cada uno sólo tiende a subir a la inmediata superior. La tendencia a mejorar la propia posición a través de la unión con los colegas que se encuentran en la misma situación sólo puede desarrollarse, por consiguiente, en una forma muy débil. Mucho más grande es el influjo de la competencia recíproca, la tendencia a salir adelante a costa de los colegas. En ningún lugar prosperan tanto

el celo profesional, el arrivismo, el servilismo y la altanería como en el campo del arte y de la ciencia.

Pero más que esto, lo que separa a la inteligencia del proletariado es el hecho de constituir una clase privilegiada. Por más diversos y opuestos que puedan ser los intereses en su interior, tienen un rasgo en común: su carácter aristocrático. La inteligencia es la aristocracia del espíritu, y en la sociedad actual, su interés la obliga a conservar por todos los medios su aislamiento aristocrático. Ciertamente, estos señores aristócratas se comportan como si su posición de privilegio fuera simplemente una consecuencia de su talento extraordinario. Saben muy bien, sin embargo, que esa posición de privilegio no se basa realmente en prerrogativas naturales, y se esfuerzan por levantar artificialmente barreras que impidan lo más posible un incremento de nuevos elementos. De ahí el antisemitismo existente en estos ambientes, de ahí la averción al acceso de la mujer a los estudios, de ahí los esfuerzos por mantener las barreras corporativas más tradicionales, cuando ya existen, y de exigir las cuando no las hay; de ahí, finalmente, que en todas las profesiones de la inteligencia en que ya no es totalmente posible establecer una distinción corporativa, se haga el esfuerzo de imposibilitarlo, o por lo menos de hacer más difícil, por medio de camarillas bien organizadas, el acceso a todos los nuevos talentos, es decir a los competidores.

Se trata de una tendencia inconciliable con aquella connatural al proletariado en cuanto clase sometida a todas las otras a destruir todos los privilegios, de cualquier género.

El hecho de que la socialdemocracia proclame el derecho igual para todos a la instrucción, de que se proponga eliminar los obstáculos que actualmente impiden el acceso de la mujer y del proletariado a la inteligencia, es decir a la inteligencia que se gana la vida con su propio trabajo, equivale a la tendencia al reforzamiento del desmedido fenómeno que en la sociedad actual entraña para la inteligencia los efectos más mortales: la sobreproducción de intelectuales.

En este punto decisivo, los intereses del proletariado y los de la inteligencia son diametralmente opuestos. Y aun prescindiendo de todo lo demás, ésta es ya la razón por la que un llamado a los intereses no es el medio más adecuado para ganar para el socialismo al conjunto de la inteligencia. No se la puede inducir, en general, en cuanto clase, a alinearse en la lucha de clase junto con el proletariado.



#### 4. EL PROLETARIADO DE LA INTELIGENCIA

Si los intereses de la inteligencia no coinciden con los del proletariado no por esto se debe dar marcha atrás, renunciando a toda iniciativa entre los trabajadores del pensamiento. Ante todo hay que tener presente que tampoco es posible en la realidad, como en la teoría, mantener distinciones rígidas de género y especie. En la realidad, las distintas especies y clases contiguas entre sí se comunican y traslapan imperceptiblemente unas con otras, y entre dos clases siempre existe una serie de gradaciones intermedias. También en la inteligencia existe una serie de categorías y de estratos que se encuentran cercanos al proletariado y que tienen con éste por lo menos igual número de puntos de contacto que con la "aristocracia del espíritu". Y el mismo desarrollo del modo de producción capitalista hace que un número cada vez mayor de elementos de la inteligencia caiga en estos estratos afines al proletariado, que estos últimos devengan cada vez más extensos y también cada vez más proletarizados en sus condiciones de vida y de trabajo, dejando de ser privilegiados y empezando a pertenecer a la clase que no tiene nada que perder fuera de sus propias cadenas y que tiene todo por ganar.

Los factores que en el modo de producción capitalista encabezan todo esto son los mismos que conducen a la disolución de la aristocracia del proletariado, es decir del estrato que presenta los mayores puntos de contacto con el proletariado de la inteligencia.

Tomemos el ejemplo de los tipógrafos. Hasta hace poco pertenecían a la aristocracia obrera. La máquina no se había adueñado aún de su ramo laboral. Su oficio requería cierta habilidad, que sólo se podía adquirir con un largo aprendizaje y una cierta cultura que en general los elevaba por encima del proletariado. Estas prerrogativas permitían la formación de una fuerte organización que contribuía a su vez a reducir nuevamente, con el auxilio del exclusivismo corporativo, la oferta de fuerza de trabajo en una medida mucho mayor de lo que hubieran hecho las prerrogativas naturales.

En la actualidad, la situación ha ido cambiando rápidamente. Hay que recordar en este caso que todavía en 1891, cuando publicamos (*Die Neue Zeit*, ix, 1, p. 635) un artículo sobre los adelantos de la linotipia en los Estados Unidos, los expertos del sector se burlaban, y un periódico de categoría dijo que nadie se podía imaginar que una revista científica pudiera tomar en serio una tontería como la linotipia. En la actualidad hasta los más expertos en el oficio deben usar el linotipo; por otro lado, a partir del me-

joramiento y de la ampliación de la instrucción pública secundaria, que generaliza el grado de cultura requerido por un tipógrafo, a partir de la penetración del trabajo femenino en este mismo sector y, finalmente, a partir de la creciente división del trabajo que abrevia el tiempo de aprendizaje requerido, etc., el ejército de reserva aumenta tanto que acrecienta en este ramo laboral el número de los elementos no organizados, por lo que, como lo han demostrado las últimas huelgas, resulta cada vez menos posible para los tipógrafos mantener su posición de privilegio a través de la simple fuerza de su organización.

Al mismo tiempo, sin embargo, se agudiza cada vez más dentro de cada ramo laboral el contraste entre empresarios y trabajadores; la concentración y la centralización del capital avanza rápidamente, la empresa pequeña deviene cada vez más incapaz de sostener la competencia, resulta imposible para los obreros trabajar por su cuenta. Desaparecen también cada vez más las relaciones personales entre trabajadores y empresarios, y estos últimos se convierten en simples capitalistas que ya no trabajan junto con sus propios obreros.

Todo esto tiene como efecto que los tipógrafos se vean llevados cada vez más al campo general de la lucha de clase del proletariado contra la clase de los capitalistas.

Uno u otro de estos factores, y con frecuencia ambos a la vez, también actúan en los estratos de la inteligencia más cercana al proletariado. El desarrollo de las escuelas profesionales generaliza de tal modo algunos conocimientos especializados que éstos ya no garantizan una posición de privilegio. Baste recordar únicamente la enorme masa de músicos que salen de nuestras escuelas de música, la masa de diseñadores, de pintores, etc., producidos por nuestras escuelas de arte, la masa de mecánicos, químicos y similares producidos por nuestras escuelas profesionales. Pero mientras crece continuamente el ejército de reserva, crece también en estas profesiones el contraste entre trabajadores y empresarios; también éstas caen bajo la explotación capitalista; cada vez resulta mayor la cantidad de capital necesaria para fundar una empresa autónoma capaz de sobrevivir. Al mismo tiempo, avanza también cada vez más en estas profesiones la división del trabajo y junto con ella la disminución del tiempo de aprendizaje necesario, en tanto que la máquina ya empieza a entrar en el campo de las artes, como sucede por ejemplo con la xilografía, en que muchos trabajos son ya ejecutados por máquinas, para no hablar de los numerosos procedimientos químicos que la han sustituido y suplantado.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Sobre este y otros puntos tratados aquí véase en particular la serie de

A estos estratos se suman las numerosas filas, en continuo crecimiento, de los "trabajadores del pensamiento", de los grados inferiores de la administración estatal y local y de las empresas capitalistas, los empleados subalternos de los ferrocarriles, del correo, de las fábricas. A medida que aumenta la cultura general y la instrucción profesional, los conocimientos requeridos por estas profesiones van dejando de ser privilegio de círculos relativamente restringidos; a medida que se convencen de la imposibilidad de un mejoramiento de sus propias condiciones por medio de las clausuras aristocráticas y de la limitación de la competencia, se van viendo impulsados a esperar el remedio únicamente del progreso general de todo el proletariado.

Entre los empleados esto es válido especialmente para los numerosos auxiliares para los que no existe la protección de la competencia, la seguridad de la existencia y la perspectiva de la pensión, que H. Starkenburg señalaba recientemente en esta revista como las ventajas del empleado sobre el obrero.

Por lo demás, también los que tienen un empleo fijo se ven afectados indirectamente por la situación del mercado de trabajo, o sea por la magnitud del ejército de reserva de cada uno de los propios sectores de reclutamiento. A medida que crece el ejército de reserva, resulta más fácil para el individuo ser despedido, sus posibilidades de resistencia son menores, debe dejarse someter más, se puede ver más sobrecargado de trabajo, hay mayores posibilidades de hacer economías a costa de la fuerza de trabajo, y la administración estatal y local puede con mayor facilidad evitar tomar en cuenta cualquier demanda tímida (son muy raras las demostraciones enérgicas) de un mejoramiento de condiciones presentada por los empleados subalternos. Sin un gran ejército de reserva no sería posible, por ejemplo, contratar empleados postales por trece o catorce horas de trabajo diario y darles un trato que pueda servir en los tribunales como circunstancia atenuante para los delitos contra la propiedad.

Todos estos elementos que representan el punto de transición entre el proletariado y la inteligencia, el proletariado de la inteligencia, la inteligencia del proletariado, encuentran cada día más puntos de contacto con el proletariado y pierden cada día más puntos de contacto con la verdadera inteligencia. A medida que avanza ese desarrollo, van pasando cada vez más a la esfera del proletariado, se van interesando cada vez más en la lucha de clase pro-

artículos de Lafargue, "Das Proletariat der Handarbeit und der Kopfarbeit" [El proletariado manual e intelectual], en *Die Neue Zeit*, v (1887), pp. 349 y ss., 405 y ss., 452 y ss., y vi (1888), pp. 128 y ss.

letaria y van adquiriendo cada vez más la posibilidad de ser conquistados para la socialdemocracia a través del llamado a sus intereses de clase.

Ciertamente, no se puede presentar esto como una tarea demasiado fácil. La conciencia de pertenecer a una clase privilegiada, de ser algo más que un simple proletario, sigue viva durante largo tiempo en este estrato social, aun cuando sus condiciones materiales de pertenencia hayan desaparecido desde hace mucho tiempo, y se requieren con frecuencia duras lecciones antes de que se vuelvan accesibles a la convicción de que la ayuda no les puede llegar de la limitación de la competencia en el mercado de trabajo, de que su salvación no está en una separación más clara con respecto al proletariado, sino en una unión más estrecha con este último.

En muchos de estos estratos, sobre todo en el estrato de los empleados, su condición particular de dependencia no hace más fácil la propaganda. Lo que es válido para los obreros de las empresas estatales, lo es en mayor medida para los empleados del estado, cuya capacidad de resistencia es extremadamente inferior. En caso de ser despedido el obrero de una fábrica dependiente del estado puede, en igualdad de circunstancias, ganarse más fácilmente la vida que un empleado.

La organización sindical de estos estratos dependientes no es precisamente del todo imposible, aunque presupone una influencia política de la clase obrera, que actualmente no existe en ninguna parte, excepción hecha de Inglaterra y tal vez también de Suiza. Lo que aquí se presenta como movimiento sindical no es absolutamente imposible en ningún lugar, como pretenden muchos pesimistas, sino que más bien no es posible sin la fuerza de la clase obrera a nivel político. No hay nada más absurdo que obligar al movimiento sindical a jugar un papel opuesto al movimiento político del proletariado, cuyo vigoroso desarrollo se ha convertido en la condición más importante de aquél.

En aquellos lugares en que los estratos en cuestión tratan de organizarse sindicalmente, pueden contar, en teoría y de hecho, con el apoyo de la socialdemocracia en el parlamento y en la prensa. Sin embargo, pueden ser conquistados con mayor facilidad para el movimiento político que les permite defender su propia causa sin comprometerse que para una organización sindical.

Para otros es más fácil alcanzar la organización sindical que desde hace mucho tiempo se introdujo entre los escultores, los músicos, los técnicos, etc. Se trata de estratos que ya han ingresado, en mayor o menor medida, en la lucha de clase, y la agitación que

se realiza entre ellos no se distingue en lo esencial de la que se lleva a cabo entre los demás estratos del proletariado.

También en este caso, como en cualquier otro, las formas de agitación deben adaptarse a las condiciones específicas de los diversos estratos sociales. Sin embargo, nuestra táctica no necesita para la agitación entre las filas de la inteligencia del proletariado ni un cambio ni una integración. Desde el principio, la socialdemocracia tomó en cuenta en su agitación a estos estratos.

## 5. LA ARISTOCRACIA DE LA INTELIGENCIA

Por lo que respecta a la iniciativa relacionada con el proletariado de la inteligencia, las diferencias de opinión son mínimas en nuestro partido. Ellas se presentan más bien sobre la cuestión de la conquista de la aristocracia de la inteligencia —médicos, abogados, profesores de enseñanza media y universitaria,<sup>4</sup> ingenieros y químicos, empleados de los altos niveles de la administración, etcétera.

Como hemos dicho, éstos no pueden ser conquistados a través de un llamado a sus intereses de clase, o de categoría. Debemos renunciar totalmente a ver el ingreso en el campo de la lucha de clase del proletariado a estos estratos aristocráticos en su totalidad. En este caso sólo se puede tratar de la conquista de individuos aislados.

Precisamente por esto, sería perjudicial pretender conquistar a estos individuos aislados a través de un llamado a sus intereses personales. El que llega a nosotros impulsado por su interés personal, el que no llega para combatir en la batalla de clase junto con el proletariado sino para recibir del proletariado el recono-

<sup>4</sup> Los maestros elementales ocupan una posición particular. También ellos están ubicados en una etapa intermedia entre el proletariado y la inteligencia, pero sus pésimas condiciones, más que la sobreproducción de fuerza de trabajo (aunque también ésta, sobre todo por la competencia creciente del trabajo femenino, empieza a dejarse sentir considerablemente), se derivan del poco aprecio que las clases dominantes tienen de la instrucción elemental. Ya que un acrecentamiento de la fuerza del proletariado significaría un incremento y un cuidado mayor por la instrucción elemental, los maestros tienen un interés particular por el progreso de esta clase, aunque más como enseñantes que como proletarios. En general, hasta ahora, sólo rara vez este interés presenta una fuerza suficiente para superar las barreras corporativas con las que, da manera muy similar a lo que acontece en los demás estratos de la inteligencia, creen alcanzar mejor sus objetivos, a través de la conservación de las distinciones hacia abajo y el servilismo hacia arriba.

cimiento y los honores que la burguesía le ha negado, representa normalmente una pésima adquisición y puede, sobre todo si proviene de la inteligencia, resultar directamente peligroso. No seremos nunca demasiado cuidadosos para mantener alejados de nuestro partido a los genios incomprensidos, a los literatos fallidos, a los inventores de nuevas estenografías y a los descubridores de nuevas panaceas, a los oportunistas frustrados y a otros elementos de este género.

Es precisamente en la inteligencia donde resulta menos conveniente hacer un llamado a los intereses personales.

Entonces, ¿de qué modo podemos conquistar a sus distintos elementos?

Del único modo que nos ha permitido adquirir en esta esfera tantos adeptos: es decir, a través del conocimiento de la justeza histórica de los fines de la lucha del proletariado y de la necesidad de su victoria. No es por medio del descontento y de las incomodidades materiales, por más que éstos puedan acrecentarse, sino a través de la difusión del conocimiento de las leyes que rigen el movimiento y el desarrollo histórico como seguiremos conquistando en las filas de la inteligencia, como lo hemos hecho hasta ahora, compañeros útiles y dignos de confianza para el partido.

Este conocimiento nos procura prosélitos en todas las clases, pero es en la inteligencia donde su capacidad de reclutamiento encuentra un terreno particularmente favorable. Su misma profesión entraña una mayor amplitud de horizontes y un desarrollo de aptitudes y capacidades intelectuales superior al que se encuentra normalmente en otras clases. De ningún modo se pretende decir con esto que los miembros de la inteligencia son más capaces de conocer la verdad que el resto. Las capacidades intelectuales se han adquirido originalmente y desarrollado como armas en la lucha por la existencia, como medio para conquistar, defender y explotar todo lo que sirve para la conservación de la vida; y mientras el problema que está en juego sea el de la existencia, mientras el pensamiento tenga objetivos interesados (y todavía hoy los hombres utilizan la inteligencia sólo para este fin) significa que, transferida al plano de la lucha de clase intelectual, no sirve para fines filosóficos sino abogadiles. Mayor inteligencia no significa, pues, mayor capacidad de conocer, sino mayor capacidad de defender y justificar, demostrando su necesidad, los propios deseos y necesidades; de acuerdo con la variabilidad de los intereses de clase, puede significar tanto la capacidad de ocultar la verdad engañando a los demás y a sí mismo, como la de descubrir y difundir la verdad. Sólo en el campo del pensamiento desinteresado una ma-

yor fuerza intelectual también entraña necesariamente una mayor capacidad de descubrir la verdad.

Pero también en este campo es válida, para una parte de la inteligencia, la lucha de clase entre la burguesía y el proletariado. La inteligencia no está ligada directamente con los intereses de clase del proletariado, aunque en muchos casos no comparte ningún interés directo en la explotación capitalista.

Ciertamente, esto no quita que sus representantes tengan la misión de defender esta explotación.

Por lo demás, toda una serie de categorías de la inteligencia se distinguen del proletariado precisamente por el hecho de que su fuerza de trabajo tiene valor para la burguesía únicamente en cuanto está ligada a una determinada elección de principios: para toda una gama de categorías de trabajadores del pensamiento —profesores, periodistas, magistrados como los procuradores de estado, etcétera— es imposible desarrollar su propia actividad sin poner de manifiesto convicciones y principios determinados en relación con las diversas clases y los diversos partidos del estado; y su tarea preliminar consiste precisamente en la defensa y en la justificación del estado de cosas existente. Se les paga por esto, y sólo pueden seguir estas carreras los que participan de los principios de sus “dadores de trabajo” o aceptan cambiar sus principios por los de aquéllos. De estos defensores de profesión de la explotación forman parte los trabajadores de la mente que, teniendo la tarea de extraer el plusvalor, como representantes de los capitalistas dentro del proceso productivo, se encuentran perjudicialmente en oposición con los obreros.

Se comprende por sí mismo que estos componentes de la inteligencia, en cuanto ellos mismos son capitalistas, se distinguen de todos los otros que no están interesados en la explotación capitalista.

No obstante, también existe en la inteligencia un círculo más amplio de personas que, ya sea por no poseer propiedades, o por sus intereses profesionales, se ven llevados a tomar la defensa de la explotación capitalista; y tampoco para éstos es realmente fácil adoptar una actitud imparcial ante la lucha del proletariado. Muchos de ellos están ligados a las clases poseedoras por diversos vínculos, de carácter social o de parentesco, mientras rara vez existen vínculos del mismo tipo entre la inteligencia y el proletariado.

Hay que recordar, finalmente, que la inteligencia, precisamente en cuanto clase privilegiada, no puede no tener una aversión natural por el proletariado, que es enemigo de todo privilegio. Se

puede comprender, pues, que la masa de la inteligencia no adopte frente a la lucha de clase entre capitalistas y proletariado la actitud de un espectador totalmente imparcial, sino que tienda a inclinarse de parte de los primeros.

En la mayoría de los casos, sin embargo, siempre es menos partidaria de la clase más directamente amenazada, es decir de la capitalista. En conjunto, dentro de la lucha de clase entre capitalistas y proletariado, ésta se encuentra aproximadamente en la posición de la pequeña burguesía y de los campesinos, que no tienen interés alguno en la explotación capitalista, sino que más frecuentemente se oponen a ella, pero también tienen fuertes intereses que los llevan a oponerse al proletariado. Sin embargo, la inteligencia se distingue de estas dos clases sociales por su horizonte intelectual más abierto, por la aptitud para el pensamiento abstracto más desarrollada y por la esencia de una unitariedad en sus intereses de clase.

Esto hace que ella constituya el estrato social que llega más fácilmente a superar sus propias limitaciones corporativas y de clase y a sentirse idealmente por encima de los intereses inmediatos y particulares para comprender los intereses permanentes de toda la sociedad y constituirse en su representante. Esto es válido, en primer lugar, para los intereses de la sociedad burguesa; pero precisamente el hecho de representar los intereses generales de esta sociedad la pone en cierta medida en contraste con la clase capitalista. Reconoce que la avidez ciega de ganancia de esta clase no sólo amenaza al proletariado, sino a la sociedad entera, en cuanto conduce a la degeneración de la población, produce la descomposición de todas las clases conservadoras, o sea de todos los apoyos más sólidos del orden existente, y aumenta el proletariado, acrecentando su descontento y haciendo cada vez más violentos sus asaltos revolucionarios. Desde el momento en que no participa directamente en la explotación exige que ésta sea contenida y limitada a formas menos revolucionarias y destructoras, viendo en esto el único medio de salvar la sociedad actual y de impedir la victoria del proletariado.

La inteligencia es la que ha dado vida al socialismo de cátedra y al partido de la reforma social, que de acuerdo con las diversas situaciones políticas y sociales y con los distintos grados de comprensión adopta las formas más diversas, desde el socialismo de estado hasta el culto de la organización sindical y cooperativa, la nacionalización del suelo, la moralización de la lucha de clase, etcétera.

El número de seguidores de la "reforma social" en las filas de



la inteligencia está en continuo y rápido crecimiento. A medida que se hace más evidente la contradicción entre la explotación capitalista y los intereses generales de la sociedad, se va haciendo cada vez más imperiosa la exigencia de una limitación del superpoder capitalista por parte de la misma sociedad burguesa y más impostergable la necesidad de acoger por lo menos las demandas más inmediatas del proletariado en interés de la civilidad y de la misma seguridad de las clases poseedoras. El proletariado se hace cada día más fuerte y resulta más peligroso negarle todo, aun las demandas más moderadas.

En la actualidad todo esto es tan conocido, que entre los que están directamente interesados en la explotación capitalista no hay ningún intelectual honesto y capaz de pensar de manera autónoma que no acoja el punto de vista de la "política social", o sea de que es necesario hacer "algo" por los obreros (aunque, por otra parte, este "algo" puede significar las cosas más diversas). Stumm y Eugen Richter, el empresario autoritario-patriarcal y el manchesteriano, no encuentran ya en la inteligencia seguidores de valor alguno. Las acusaciones contra el capital y las simpatías por el proletariado (si no por el proletariado en lucha, por lo menos por el proletariado en cuanto explotado) se han puesto de moda, y la frase de Harcourt\* "En la actualidad todos somos socialistas" empieza a ser cierta en estos ambientes. En realidad, lo que profesan nuestros poetas y pintores, nuestros profesores y periodistas, en los bares y en los cafés, en las aulas y en los laboratorios, no es el socialismo proletario sino una especie de socialismo que se asemeja, maldita sea, al "verdadero" socialismo del que habla el *Manifesto*.

Éstos declaran con frecuencia que lo que los separa de la socialdemocracia es la brutalidad proletaria, pero lo que en realidad los mantiene alejados de la misma no es un aspecto exterior, sino más bien su misma falta de carácter y de penetración intelectual. Aun cuando van más allá del punto de vista limitado del capitalismo, sin embargo, no llegan a comprender la imposibilidad de salvar el ordenamiento social actual y de frenar la victoria del proletariado y su impotencia frente al curso del desarrollo social, o bien carecen de la independencia, de la fuerza y del coraje neces-

En este último caso, naturalmente, cualquier propaganda es sarios para reconocer todo esto y romper con la sociedad burguesa. presenta sin objetivo ni esperanza: ¿para qué pensar en conquistar

ponentes más conocidos del ala liberal gladstoniana.

\* Sir William George Harcourt (1827-1904). Político inglés, uno de los ex-

elementos que sólo pueden constituir un peso muerto para un partido en lucha?

La cosa es distinta con los que no se mantienen alejados de nosotros por debilidad de carácter sino por falta de la claridad necesaria. Éstos son los que hay que conquistar y vale la pena hacerlo.

Pero para tal fin ¿cuál es el mejor camino?

Hay quienes sostienen que para conquistar a los elementos de la inteligencia animados de sentimientos sociales sería conveniente relegar a un segundo plano las cuestiones que nos separan de ellos y poner en primer plano los aspectos positivos de la política social; de este modo, la socialdemocracia y el partido de la reforma social podrían colaborar y acercarse recíprocamente.

Ciertamente ambos podrían acercarse, pero no sería el partido de la reforma el que vendría a nosotros, sino que seríamos nosotros los que iríamos hacia ellos. Si dejáramos de ejercer nuestra crítica hacia ellos, demostrando su insuficiencia e insistiendo en su impotencia, no haríamos otra cosa que reforzar, mediante la colaboración con la "reforma social", precisamente aquellas ilusiones que debemos destruir y les daríamos la posibilidad de seguir en el campo de la "reforma social" a todos los elementos que de otro modo deberían acercarse a nosotros sin condiciones. Damos por descontado que también nosotros debemos combatir por las reformas sociales, pero si llevamos adelante esta propaganda de la política social sin la crítica necesaria de esos planteamientos, si dejamos de demostrar que, si bien esas demandas aún pueden ser necesarias, su consecución no cambiará en nada los actuales antagonismos sociales, que sólo existe un camino para llegar a la "paz social", la superación de las clases, que la sociedad actual está condenada a derrumbarse y que nada puede evitar el derrumbe definitivo, si descuidamos todo esto, estamos trabajando para el partido de la reforma social, para los señores Brentano, Flürscheim, Adolf Wagner y sus compañeros, mas no para la socialdemocracia. Cuanto más claramente mantengamos el muro divisorio entre nosotros y los partidarios de la reforma social y los "verdaderos" socialistas, tanto más claramente se pondrá de manifiesto su impotencia, y sus elementos más valientes, sinceros y agudos se verán impulsados más rápidamente a dar el último paso decisivo que aún los separa de nosotros.

No todos los elementos de la inteligencia podrán dar abiertamente un paso de este género. Los que se encuentran en una situación económica de independencia, como por ejemplo los médicos, o los que no tienen pasta para ganarse la vida como empleados del

partido, como periodistas, por ejemplo, serían de poca utilidad a pesar de su abierta declaración de adhesión a nuestra causa, en tanto que lo más probable es que arruinen toda su posición personal. No tenemos ningún interés en crear existencias fallidas y no tenemos razón alguna para desear que éstos, nuestros seguidores no manifiestos, se comprometan sin necesidad. Las adhesiones que tenemos en los ambientes de la inteligencia son mucho más fuertes de lo que nos permiten suponer las apariencias. Allí donde menos piensan nuestros adversarios tenemos seguidores, y cuando llegue el momento en que necesitemos de todas sus fuerzas, a la voz de "¡todos a sus puestos de combate!" advertirán con terror que sus filas se han diezmado y que muchos con los que contaban se encuentran de nuestro lado en la batalla decisiva. Todas las medidas tomadas contra nosotros surtirán un solo efecto: el de acrecentar el ilusorio sentimiento de seguridad en que descansan nuestros adversarios, favorecer su autoengaño y hacer más aplastante su derrumbe final.

## 6. LOS ESTUDIANTES

Sin embargo, a quienes podemos conquistar más fácilmente es a los estudiantes. Se ha objetado que no constituyen una profesión y como consecuencia no tienen ningún interés de categoría o de clase común a los del proletariado. Pero, como sabemos, esto es también válido para los grados más elevados de la inteligencia no obstante lo cual los distintos individuos que pueden conquistarse entre ellos son más accesibles al socialismo en la medida en que su vista está menos ofuscada por intereses materiales. Con mayor razón se puede aplicar esto a los estudiantes, ya que precisamente no están ligados a profesión alguna sino que se encuentran únicamente en una etapa de preparación para las profesiones.

Esto no quiere decir, naturalmente, que la totalidad de los estudiantes esté disponible para el socialismo. Así como cantaban los viejos cantan los jóvenes, aunque a veces estos últimos cantan mucho más fuerte que lo que cantaban los viejos en su tiempo. Muchos estudiantes no pueden librarse de su esfera burguesa, y su ardor juvenil y su deseo de acción, que en otras épocas los llevaba a expresar con mayor decisión y con mayor arrojo la oposición política de los padres, los impulsa ahora a superar a los ancianos en la brutal y obtusa avidez de placeres y en el oportunismo.

Pero ni siquiera el estudiante "ideal", entusiasta por el socia-

lismo, significa en todos los casos una ganancia para nosotros. La misma circunstancia de estar sin profesión, que lo dispone mejor a aceptar el socialismo, lo hace menos digno de confianza. No será estudiante eternamente, tarde o temprano llegará para él la "edad de la razón", entrará en la esfera de los intereses profesionales, totalmente nuevos para él, y es necesario que sus convicciones socialistas ya estén profundamente enraizadas y su carácter sea firme y autónomo en un grado superior al promedio, para que ante la eventual oposición entre su convicción y su interés, no pase por encima de la primera o por lo menos no la deje desvanecerse, pasando de los "entusiasmos juveniles" a la "cordura" de la madurez.

En realidad, no se trata de un caso insólito. Esto no cambia en absoluto, sin embargo, el hecho de que los elementos de la inteligencia que en general pueden ser conquistados para nuestro partido lo son más fácilmente como estudiantes. Se puede afirmar con certeza que entre los compañeros más confiables, declarados o no, provenientes de la inteligencia, el noventa por ciento llegaron al partido siendo estudiantes.

Si bien es importante, pues, conquistar a los mejores elementos de la inteligencia para nuestra causa —cosa de cuya importancia nadie duda—, no se puede menospreciar en lo más mínimo el significado del movimiento socialista de los estudiantes.

Nuestro partido está sumamente interesado en favorecer por todos los medios la difusión entre los estudiantes del conocimiento de nuestro movimiento, y tiene toda la razón para dar la mejor acogida a los estudiantes que desean unirse a nosotros cuando reúnen los requisitos que generalmente se exigen a un miembro del partido.

Sin embargo, sería un error admitir sin más en la actividad del partido, como ha sucedido a veces, a cualquier estudiante que llega hasta nosotros. En general, la actividad partidaria de los estudiantes no es de utilidad ni para el partido ni para los estudiantes mismos. No lo es para el partido, en cuanto que un estudiante, por el hecho de ser superior en muchos conocimientos a los obreros, fácilmente puede imponérselos y ser utilizado inmediatamente en tareas para las que le falta madurez y experiencia. No es de utilidad para los estudiantes, ya que para ellos colaborar en la actividad del partido significa desligarse de su pasado. Y al partido no le interesa que un estudiante haga depender toda su existencia del partido antes de haberlo conocido suficientemente y antes de haber sido sometido a la prueba.

Los estudiantes no deben participar en la lucha de clase del pro-

letariado ni como maestros, ni como combatientes, sino que deben continuar aprendiendo para ser luego capaces de contribuir en las actividades teóricas y llevar adelante al mismo tiempo los intereses del proletariado en el campo de su actividad profesional. Un empleado, por ejemplo, frecuentemente será más útil actuando oculta-mente. Ellos deben llegar a nosotros no sólo para conocer nuestra literatura sino también nuestro movimiento. Para alcanzar la plena comprensión del socialismo no basta conocer nuestras teorías; hay que descender al terreno de la vida real y aprender a conocer con sus propios ojos al proletariado, y no al proletariado de los poetas "naturalistas", el proletariado que ve el burgués cuando deambula por las calles o se divierte en locales públicos atendidos por personal femenino o en lugares semejantes. La mayor parte de los burgueses sólo ve al proletariado que trabaja y lucha durante los paseos dominicales, cuando no presenta sus características peculiares.

Sin embargo, la juventud es una edad llena de energía y de dinamismo, y nuestros mejores compañeros estudiantes no se contentan precisamente con ver y oír, sino que desean trabajar activamente por su causa. Si se quiere evitar su participación práctica en la lucha de clase del proletariado es necesario darles otro campo de actividad. En ese caso, nos parece que el campo más cercano y más apropiado de actividad es precisamente el de los estudiantes. ¿A quién recurrir, en efecto, para acercar a los estudiantes la propaganda socialista si no es a los mismos estudiantes socialistas? Su tarea consiste en difundir entre sus compañeros los conocimientos derivados del estudio y de la reflexión individual y de la relación con los compañeros más experimentados del partido. La manera de llevar adelante esta propaganda (a través de entrevistas individuales, en grupos más o menos abiertos, con reuniones y asambleas, por medio de publicaciones específicas) depende naturalmente de las distintas situaciones locales. No obstante, cualquiera que sea la estructura que adopte, no podemos considerar peligrosa para nuestro partido la formación de un movimiento específico de los estudiantes, aunque llegara desgraciadamente a constituir una organización específica de los estudiantes socialistas y a realizar congresos.

Esto no significa que no creamos que un movimiento de estudiantes no puede resultar dañino en ciertos casos: pero en algunas circunstancias, ¿qué cosa no puede presentarse como dañina? Incluso el movimiento sindical, incluso el parlamentarismo, incluso la prensa. Cuando el movimiento proletario se presenta débil y confuso y a su lado existe un fuerte movimiento de estudiantes so-

cialistas, este último puede llegar ciertamente a dominar y guiar al primero, y como en la mayoría de los casos los estudiantes son poco confiables y responsables, esto puede acarrear graves peligros y conducir a experimentos alocados y al estancamiento total. Sin embargo, en Alemania y en la mayor parte de los demás países civilizados, hay que descartar el peligro de que un movimiento de estudiantes socialistas pueda imponerse al proletario o por lo menos independizarse del mismo. Nuestro movimiento ya es demasiado fuerte y autónomo como para que un movimiento socialista de estudiantes pueda representar algo más que un apéndice suyo, que se lleva a cuestras y que está sujeto a hundirse en las arenas movedizas de una manera miserable al primer intento de seguir su propio camino. Hay que ver la rebelión de estudiantes y de literatos guiada por los "independientes", por los Hans Müller, Bruno Wille, Landauer y compañeros.\*

En todo caso, la utilización de los compañeros estudiantes para la propaganda entre sus colegas nos parece menos peligrosa que su ingreso en la actividad de partido propiamente dicha. En lugar de ser dañina esta propaganda, es altamente necesaria para asegurarle a un partido que se desarrolla tan rápidamente como el nuestro el necesario incremento de fuerzas provenientes de la inteligencia, y tenemos toda la razón para fomentarla, por lo menos mientras no vaya en perjuicio de otros movimientos más importantes: fomentarla, pero sin hacernos demasiadas ilusiones sobre la posibilidad del éxito de esta propaganda.

Resumiendo: en la inteligencia, como en todas las demás clases, existe un fuerte descontento que aumenta continuamente, si bien no hay que esperar que éste lleve a la inteligencia como clase a la unificación con el proletariado ya que la característica de los trabajadores del pensamiento es la de no tener intereses de clase comunes, sino de reconocer únicamente intereses de categoría, y ya que como estrato social privilegiado están en oposición con el

\* Hans Müller, Bruno Wille y Gustav Landauer fueron junto con Paul Kampfmeyer y Paul Ernst de los principales portavoces de un movimiento de oposición interna al partido socialdemócrata que se estructuró particularmente en ciudades como Dresde, Magdeburgo y sobre todo Berlín, en 1890, inmediatamente después del final de las leyes antisocialistas. El movimiento llamado de los "jóvenes" a propósito del cual Engels habló de una "rebelión de los literatos y de los estudiantes" se contraponía al "lassismo" y al "oportunismo" de los "viejos" de la fracción parlamentaria y de la dirección del partido. La tendencia tuvo breve vida; en algunos de sus exponentes, como el escritor Landauer, bajo cuya dirección se formó una "liga de los socialistas independientes", adquirió tintes obreristas y anarquistas.

proletariado, que como clase sometida a todas las demás desea, por su naturaleza, acabar con todos los privilegios.

Sin embargo, existen una serie de profesiones y de estratos sociales que crecen y se extienden continuamente, a mitad de camino entre la inteligencia y el proletariado, que han ido descendiendo de la primera al segundo perdiendo cada vez más su posición de privilegio. Sus intereses decisivos coinciden con los del proletariado, lo que les da la posibilidad de participar en la lucha de clases, y tarde o temprano la mayoría de ellos pasa a formar parte del mismo proletariado, aunque no sin algunas dificultades derivadas en parte de prejuicios tradicionales y en parte de la falta de independencia.

Por el contrario, es tan poco posible conquistar a la aristocracia de la inteligencia como a la burguesía; de esta esfera sólo podemos atraer hacia nosotros a individuos aislados, lo cual, sin embargo, es más fácil en el caso de la inteligencia que en el de los industriales, de los comerciantes y similares, pues salvo excepciones sus miembros no participan directamente en la explotación del proletariado, y porque por su misma profesión tienen un grado más desarrollado de capacidades intelectuales, lo que les facilita el conocimiento del proceso de desarrollo necesario para nuestra sociedad, que los miembros de las demás clases, cuyos intereses de clase no coinciden con las exigencias de ese desarrollo.

Sin embargo, los que en el seno de la inteligencia están más dispuestos al entusiasmo por el socialismo son los estudiantes. En la medida en que nuestra propaganda abarque a la inteligencia, tendrá valor, ante todo, para los estudiantes. Lo óptimo es que ésta sea realizada por los mismos estudiantes ya conquistados para el partido, que, en la medida en que se proponen desarrollar una actividad propagandística, no deben incorporarse al movimiento proletario sino militar en sus mismos ambientes.

## INDICE DE NOMBRES

- Abendroth, Wolfgang: 13n.  
 Adler, Victor: 23, 24n, 30, 51, 52n,  
 53n, 54-56, 60, 61, 80n, 99, 100.  
 Althusser, Louis: 12.  
 Aristóteles: 211, 213, 239, 249, 250.
- Babeuf, Gracchus: 41.  
 Bakunin, Mijaíl: 40.  
 Basso, Lelio: 46n.  
 Bauer, Otto: 98, 99, 103, 104, 176n,  
 234.  
 Böhm Bawerk, Eugene von: 98.  
 Bebel, August: 23, 43, 51, 52, 54,  
 80n, 89n.  
 Bernfeld, Siegfried: 244n.  
 Bernstein, Eduard: 17, 21-31, 40-47,  
 49, 51-53, 59, 63, 64, 79, 80, 81,  
 83, 87-89, 91, 92, 97, 100-104, 112,  
 163n.  
 Blumemberg, Walter: 89n.  
 Börne, Ludwig: 182.  
 Braun, Adolf: 121, 122.  
 Braun, H.: 82n, 122.  
 Brentano, Lujo: 139, 140n, 276.  
 Büchner, Gorge: 236.  
 Büchner, Ludwig: 236n.
- Cohn, J.: 220n.  
 Coletti, Lucio: 11n, 12n.  
 Comenio: 206.  
 Corneille: 153.  
 Cunow, Heinrich: 46.  
 Cuvier, George L.: 95.
- Darwin, Charles: 95.  
 Dilthey, Wilhelm: 105.  
 Dühring, Eugen: 10, 89.  
 Einstein, Albert: 9.
- Emerson, Ralph Waldo: 134.
- Engels, Friedrich: 9, 10, 21, 30, 32,  
 33n, 35n, 39, 41, 48, 69, 78, 88-  
 90, 92-96, 99, 12n, 125, 132, 135n,  
 138n, 156, 157n, 164, 169, 217,  
 226, 228, 233, 247n, 248, 257,  
 280n.
- Erner, Adolf: 139.  
 Ernst, Paul: 280.  
 Fénelon: 206.  
 Ferrer, Francisco: 143.  
 Ferrero, Guglielmo: 36, 37.  
 Ferri, Enrico: 13n.  
 Fichte, Johann G.: 123-133, 135, 139,  
 143, 148, 159, 176, 187-197, 201,  
 206, 216, 236, 244.  
 Flürscheim: 276  
 Fourier, Charles: 41.  
 Freiligrath, Ferdinand: 162.  
 Freud, Sigmund: 9.  
 Fulberth, G.: 18n.  
 Füssli, Orell: 209.
- Galileo, Galilei: 102, 240n.  
 Gaos, José: 187.  
 Glökel, Otto: 225.  
 Goethe, Johann Wolfgang von: 17,  
 206.  
 Gothein, Georg: 170.  
 Gramsci, Antonio: 7, 12, 58, 111.  
 Guérin, Daniel: 39n.  
 Guillermo II: 204.  
 Gunter, Sadi: 52.  
 Gustafson, Bob: 29.
- Hacourt, sir William G.: 275n.  
 Hasselman, Wilhelm: 257, 258n.  
 Hauptmann: 17.  
 Haym, Rudolf: 89.  
 Hedin, Suen: 140.  
 Hegel, Georg W. F.: 7, 71, 89, 239.



- Hegel, Georg W. F.: 7, 71, 89, 239.  
 Heine, Heinrich: 134.  
 Herder, Johann G.: 206.  
 Heritier, L.: 29.  
 Hilferding, Rudolf: 98, 110, 111.  
 Hobbes, Thomas: 217.  
 Holz, H. H.: 13n.  
 Höchberg: 16.
- Ibsen, Henryk: 195.
- Kampfmeyer, Paul: 280n.  
 Kanitz, O. F.: 242n.  
 Kant, Immanuel: 28, 29, 88, 89, 92-94, 98, 102, 148, 176, 199, 206, 221n, 236, 238-240, 243, 244n.  
 Kautsky, Karl: 10-12, 16, 20, 22, 26, 30, 39, 40, 42-51, 53, 54, 56-62, 64, 67, 68, 70, 71, 77-80, 82, 83, 91, 100, 101, 113, 166, 167n, 173, 255.  
 Kofler, Leo: 13n.  
 Korsch, Karl: 15, 107, 111.  
 Kotzebue, August von: 137n.  
 Kronenberg: 92.
- Labriola, Antonio: 9, 10, 21, 22n, 66, 78, 90, 91, 92, 93, 101.  
 Lagardelle, Hubert: 26, 38, 39, 40, 66.  
 Landauer, Gustav: 280.  
 Lasalle, Ferdinand: 10n, 11n, 39, 41, 132, 156, 163, 186, 228, 257.  
 Lavrov, Jeter: 144.  
 Lenin, Vladimir I.: 12n, 42, 45, 61, 62n, 65-84, 112.  
 Lerda, Giovanni: 25.  
 Leser, Norbert: 98.  
 Lessing, Gohhhold: 206.  
 Liebknecht, Wilhelm: 137.  
 Lindau, Max: 17.  
 Lukács, Georgy: 12, 13n, 107.  
 Loporini, Cesare: 12n.  
 Lutero, Martin: 203.  
 Luxemburg, Rosa: 11, 38n, 39n, 45, 46n, 65, 68.
- Mach, Ernest: 99.  
 Maria Teresa, emperatriz: 204, 211.  
 Martínov, A.: 61n.  
 Marx, Karl: 21-24, 27, 30, 32, 33n, 34, 37, 39-42, 46n, 59, 66, 68, 70, 71, 73-76, 78, 81, 83n-89n, 91, 93-96, 99, 100, 101, 103, 104, 106-108, 117, 123, 132, 135, 138n, 153, 154, 156, 157, 161, 162n, 163n, 169, 175n, 180n, 181n-183n, 207, 208, 217, 218, 230n, 233, 247, 248, 253, 257, 261n.  
 Mehring, Franz: 10, 17, 18, 35, 95, 96.  
 Menger, Anton: 139, 140n.  
 Merlino, Francesco S.: 34.  
 Metschnikov, Iliá: 180.  
 Metternich, Clemens W. L.: 137.  
 Mohr, J.: 90.  
 Möller: 169.  
 Müller, Hans: 280.  
 Musil, Robert: 9.
- Napoleón, Bonaparte: 137.  
 Natorp, Paul: 141.  
 Natta, Alessandro: 13n.  
 Naumann, Friedrich: 140, 141n, 168, 169n.  
 Nenning, C.: 98n.  
 Newton, Isaac: 240.  
 Nietzsche, Friedrich: 18n.
- Owen, Robert: 41, 206, 244n.
- Pannekoek, Anton: 167n.  
 Parvus (Aleksandr H.): 80n, 84.  
 Pericles: 177.  
 Pestalozzi: 124, 193, 206, 221n.  
 Platón: 159, 211, 221n, 239, 249.  
 Plejánov, Georgui: 24, 43, 52, 61, 62n, 91, 92, 94, 112.  
 Popper, Karl: 100.  
 Pridrik, Heinrich: 235.  
 Procacci, Giulio: 12n, 15n, 91n.  
 Prokopovich: 24.  
 Proudhon, Pierre Joseph: 30, 41.

- Ragionieri, Ernesto: 35n, 114n.  
 Renner, Karl: 166, 169, 170.  
 Richter, Eugen: 275.  
 Rickert Heinrich: 99, 104.  
 Rink, T.: 199n.  
 Rossi, Paolo: 104.  
 Rousseau, Jean Jacques: 94, 124,  
 206, 221n, 236, 238.  
 Ruge, Arnold: 83n, 85n.  
 Russell, Bertrand: 205.  
  
 Saint-Simon, Claude: 41.  
 Sand, George: 137.  
 Schäffle: 16.  
 Schedlbauer, Leo: 205n.  
 Schiller, Friedrich J.: 17, 206.  
 Schlegel, Friedrich von: 182.  
 Schleiermacher, Friedrich E.: 182.  
 Schmidt, Conrad: 52, 92, 93, 94, 95,  
 97.  
 Schmoller, Gustav: 170n.  
 Schönberg, Arnold: 9.  
 Schröder, Hans C.: 46n.  
 Schulz, Heinrich: 205n.  
 Seidl, Robert: 69n.  
 Sereni, Emilio: 69n.  
 Shulz, Heinrich: 269.  
 Simmel, Georg: 12, 95n.  
 Simonetti, Marietta: 36n.  
 Singer, Paul: 16n.  
 Sohm, Rudolf: 139, 140.  
 Sombart, Werner: 9, 10, 32, 33, 34,  
 35, 112, 139, 140, 171.  
 Sorel, Georges: 27, 34, 36n.  
 Stammeler, Rudolf: 28, 97, 99, 104,  
 105, 106.  
  
 Starckenburg, Hans: 269.  
 Steiger: 7n.  
 Strada, Vittorio: 9n, 61n, 84n.  
 Struve, Piotr von: 24, 81, 82.  
 Stumm: 275.  
  
 Thiele: 170n.  
 Togliatti, Palmiro, 13, 14.  
 Toller, Ernest: 201.  
 Tönnies, Ferdinand: 217.  
 Trotski, León, 9.  
 Tyche, Felix: 46n.  
  
 Valiani, Leo: 98.  
 Vernerstorsen, Engelbert: 166n.  
 Vico: 216.  
 Virgilio: 153.  
 Vorländer, Karl: 90, 92.  
  
 Wagner, Adolf: 170n, 276.  
 Wahrmund: 171.  
 Webb, Sidney y Beatriz: 31, 32, 66.  
 Weber, Max: 12, 97, 111, 170, 214n,  
 219.  
 Weitling, Wilhelm: 41.  
 Wiesner, J. von: 215n.  
 Wille, Brune: 280.  
 Winkelmann, Johann J.: 206.  
 Windelband, Wilhelm: 99, 104.  
 Wittelshöfer, Otto: 19n, 259n.  
 Woldt, R.: 169.  
 Wundt, Wilhelm: 90, 91.  
 Wurm, Emanuel: 16n.  
 Wyneken, G.: 224, 238n.  
  
 Zanardo, Aldo: 12n.



papel ediciones crema de fábrica de papel san juan, s. a.

impreso en editorial galache, s. a.

privada del dr. márques 81 - méxico 7, d. f.

tres mil ejemplares más sobrantes para reposición

30 de septiembre de 1980