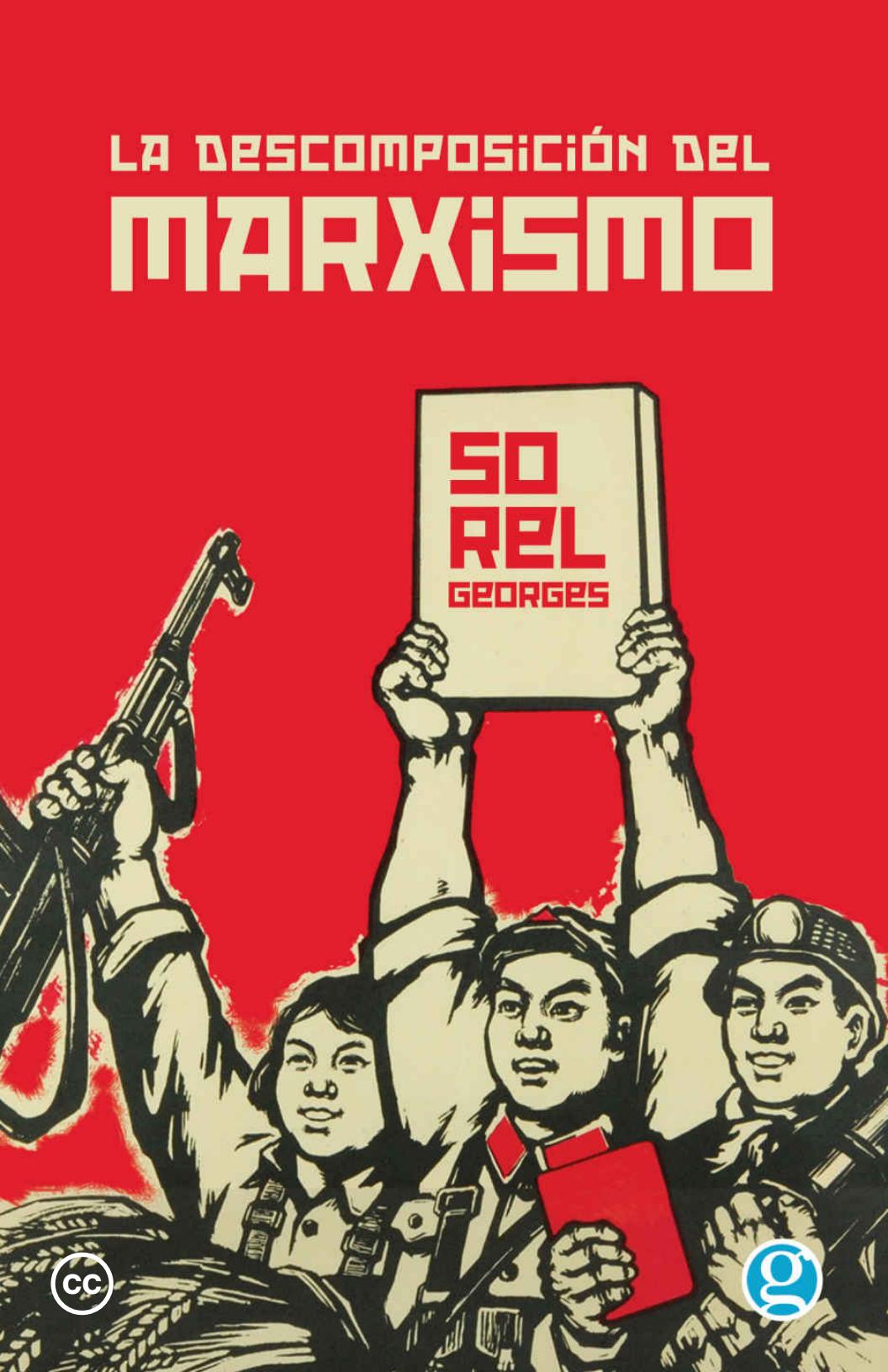


LA DESCOMPOSICIÓN DEL MARXISMO



SOREL
GEORGES



Georges Sorel nació en Cherburgo, Francia, el 2 de noviembre de 1847. Estudió en la Escuela Politécnica de París y se desempeñó como ingeniero civil en el Departamento de Puentes y Carreteras de esa ciudad. Fue considerado, a principios del siglo XX, como un teórico audaz que logró unir las concepciones de Marx, Proudhon y Bergson. Impulsor del sindicalismo revolucionario, Sorel terminó siendo apropiado por el fascismo de Benito Mussolini; sus ideas también influyeron en el pensamiento de Lenin. En la década del '60, el interés de la filosofía de Georges Sorel fue impulsado nuevamente, a partir de la corriente anarcomarxista. Sorel murió el 4 de septiembre de 1922, en Boulogne-Sur-Seine.



PARA TODOS



CREATIVE COMMONS

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).

Declaración

Ediciones Godot está comprometida en hacer libros accesibles para la mayor cantidad de consumidores posible, sin importar sus capacidades físicas o tecnológicas. Realizamos todo el esfuerzo necesario para ofrecer libros accesibles para personas con necesidades particulares, como por ejemplo: dificultades visuales, auditivas, cognitivas y/o motoras.

Con este fin, trabajamos para mejorar el uso general de nuestros libros, usando guías como la especificación EPUB Accessibility 1.0, WCAG 2.0 Level A y Level AA.

Si tenés alguna pregunta o sugerencia acerca del uso de este libro, por favor contactanos.

Funciones de Accesibilidad en este libro

Hemos trabajado con organizaciones, como por ejemplo: PUBLISHING@W3C, Inclusive Publishing y BISG para verificar la usabilidad de nuestro contenido y así poder optimizarlo y mejorar tu experiencia. A continuación encontrarás una lista que te recomendamos leer.

Este libro ha sido mejorado para ser accesible y que funcione con, por ejemplo, VoiceOver en iOS/macOS o JAWS Screen Readers. Tené en cuenta que se hace un esfuerzo continuo para mejorar el soporte para otros tipos de lectores de pantalla.



**La
descomposición
del marxismo**

Georges Sorel

Sorel, Georges. La descomposición del marxismo. 1^a ed. -
Ediciones Godot Argentina, 2015. Libro digital, EPUB.
ISBN 978-987-3847-50-9 1. Filosofía. I. Título. CDD 190

ISBN edición impresa: 978-987-1489-75-6

La descomposición del marxismo

Georges Sorel

Traducción

Mikael Gomez Guthart

Corrección

Gimena Riveros

Diseño de tapa e interiores

Víctor Malumián

© Ediciones Godot

edicionesgodot.com.ar

info@edicionesgodot.com.ar

Facebook.com/EdicionesGodot

Twitter.com/EdicionesGodot

Buenos Aires, Argentina, 2019

Digitalizado en EPUB3 por DigitalBe[©]
(FEB/2019).

Índice

.....
Una interpretación de Georges Sorel.....

.....
Prólogo

.....
I

.....
II

.....
III

.....
IV

.....
V

.....
VI

Una interpretación de Georges Sorel¹

Por Julien Freund

LA VIDA DE GEORGES Sorel presenta pocos aspectos remarca- bles. Nació el 2 de noviembre de 1847 en Cherburgo, en una antigua familia normanda a la que también pertenecía el historiador Albert Sorel, su primo. Estudió en el Liceo de Cherburgo, luego en el Liceo Rodin, en París, y en la Escuela Politécnica. Tenía veintitrés años cuando se produjo el hundimiento de 1870-1871 ², algo que pareció haberlo marcado mucho. (Más tarde escribió un prefacio para una traducción, nunca aparecida, de *La Réforme intellectuelle et morale*, el único libro de Renan que verdaderamente apreció). Hizo la carrera de Ingeniero de Puentes y Caminos. En fin, una existencia tranquila. Sorel tiene cuarenta años cuando redacta sus primeros escritos teóricos; tiene sesenta y uno cuando aparecen sus *Réflexions sur la violence*; la más famosa, cuando no la más importante de sus obras.

Sorel quedará de hecho en la historia de las ideas como el fundador en política de la noción de mito: “red de significaciones” y “dispositivo de elucidación que nos ayuda a percibir nuestra propia historia” (Jules Monnerot, *Inquisitions*, José Corti, 1974). Es en 1903, en la *Introduction à l'économie*

moderne, cuando la palabra, con todo su sentido, aparece por vez primera en su obra. Y es entonces cuando Sorel comienza a enunciar su “teoría de los mitos sociales”.

El mito es una creencia creada por el hombre, frecuentemente ligada a la cuestión de los orígenes (se trata de motivar la acción por una genealogía ejemplar), que nace de un choque psicológico. No se remite pues al pasado, como habían creído los “primitivistas”, sino a lo eterno. El mito no nos esclarece sobre lo que ocurrió, sino sobre lo que se producirá, sobre lo que se busca producir. Si es fecundo, si responde a la demanda colectiva, si es aceptado por la sociedad en su totalidad, o por un segmento importante de esta, entonces se renueva por sí mismo: su socialización va aparejada con su sacralización. El mito se sitúa más allá de lo verdadero y lo falso, el bien y el mal, lo justo y lo injusto. Únicamente es fecundo, o no lo es. Tiene o no un valor operativo, determina una actividad socio-psicológica o no la determina. No podría pues ser refutado, sino simplemente aprobado o reprobado. Esta es la razón, entre otras, por la cual Georges Sorel se guarda bien de “refutar” el marxismo (del que denuncia no obstante su reduccionismo implícito) y prefiere señalar su poder mítico -hasta en lo que concierne a determinados aspectos dudosos, cuya fuerza imaginativa y simbólica sigue siendo real- para demostrar que él no se declara “científico” más que en la medida, precisamente, en la que la

“ciencia” constituye un mito de su época: el marxismo es “mítico” desde el instante mismo en que se declara “científico”.

El verdadero problema para Sorel, no es tanto “encontrar preceptos o incluso ejemplos, sino poner en acción fuerzas capaces de hacer la conducta conforme a los preceptos y a los ejemplos” (introducción al *Système historique de Renan*). “Sorel”, escribe Jules Monnerot, “busca la fuente colectiva, luego la individual (él admite intuitivamente e implícitamente la inmanencia recíproca de lo social y de lo individual), de las motivaciones psicológicas que son invencibles en un momento histórico determinado, invencibles dentro del acontecimiento”.

Considerando que hay un vínculo, en cualquier colectividad, entre la calidad de los actos y la intensidad de las creencias, Sorel, al contrario de Pareto, no ve en esas creencias un “residuo” irracional del que haría falta desembarazarse, sino por el contrario un “motor” que se debe investigar. Estudia entonces las condiciones propias para hacer nacer el entusiasmo colectivo.

Aspira a lo “sublime”: “no hay un límite señalado para la intensidad con la cual lo sublime puede apoderarse de nosotros. Lo que significa que un fin es sublime, es cuando, respecto a ese fin, el peligro supremo no se toma en cuenta” (Jules Monnerot). De ello resulta que la voluntad de superarse a uno mismo es indisociable del rechazo a un paradigma de la seguridad, y que en cambio el predominio, en el seno

de una sociedad, de los valores de seguridad garantiza la imposibilidad de tal superación. La decadencia empieza allí donde lo sublime está ausente. Ya que, dice Sorel, la sociedad europea está hecha de tal modo que inicia el declive tan pronto como deja de superarse. Lo que lo lleva a identificar como nacido de un mismo fenómeno histórico el advenimiento del científicismo, la muerte de lo sagrado y la desaparición de las aristocracias vinculadas al pueblo: “Lo sublime está muerto en la burguesía”.

Fue reivindicado en su época por Lenin y Mussolini. Esta ambigüedad, y no solo esta, es reveladora. Confirma que Georges Sorel, precursor del socialismo francés, siendo adepto de esas cualidades aristocráticas y militares que denomina las “virtudes quiriteas”, es probablemente el mayor teórico político francés desde finales del siglo XIX.

Habríamos podido esperar en nuestros días una especie de resurrección, o al menos un redescubrimiento, de Georges Sorel, puesto que sus principales obras continúan siendo leídas, como lo demuestra por ejemplo la venta regular de las *Réflexions sur la violence*, en la colección “Le devenir social”, que él fundó y que yo dirijo en la actualidad bajo la forma de una nueva serie. En efecto, diferentes aspectos de su pensamiento tendrían que haber seducido a aquellos que se consideran actualmente como los portadores de un pensamiento radical. En una época en la que no se deja de justificar la violencia, su apología de la violencia tendría que haberle valido el mayor éxito. En una época en la que se desprecia a la his-

toria para exaltar la utopía, su teoría del mito debería haberle otorgado la mayor consideración por parte de los lectores jóvenes. En una época, finalmente, en que se preconiza el anarquismo, el rechazo a la autoridad, su concepción del anarcosindicalismo le habría atraído las mayores simpatías. Además, ¿no es él, como la mayoría de los actuales líderes de los movimientos izquierdistas, un burgués que se puso al servicio del proletariado obrero? Sin embargo, pese a todos esos aspectos de su pensamiento que le tendrían que haber valido un nuevo favor, Sorel continúa siendo por así decirlo un desconocido en nuestra época, y a veces incluso es repudiado por los teóricos del izquierdismo en boga. Son Marx y Freud quienes aparecen principalmente como las referencias de los contestatarios. ¿Se trata de una paradoja? O bien, ¿hay en los escritos de Sorel otras cuestiones que molestan e incluso disgustan a los defensores de una ideología que, en muchos aspectos, se halla no obstante cercana a su análisis?

Es a esta cuestión que yo quería responder en el curso de esta exposición, que tratará de tener en cuenta a la vez la personalidad y la obra de Sorel bajo la forma de lo que se llama hoy en día una biografía intelectual.

La filosofía de Sorel es en el fondo más desconcertante que original: tan pronto disocia nociones a las que se acostumbra a unir, como tan pronto asocia otras que son separadas de ordinario. A fuerza de jugar con los contrarios llega frecuentemente por ello a concepciones que había rechazado, y criticó aquellas que en un momento dado había aproba-

do. Se puede preguntar pues, con toda justicia, si existe efectivamente una doctrina soreliana. En general, cuando Sorel tomaba partido, lo hacía sin ambages. Se comprende que, en esas condiciones, corrientes de pensamiento diametralmente opuestas puedan en nuestros días reivindicarlo, tanto los revolucionarios como los conservadores.

Con el paso de los años, y muchas veces al mismo tiempo, tuvo la misma admiración por autores o actores políticos de vías netamente divergentes. Al iniciar su carrera de escritor manifestaba la misma simpatía por Tocqueville y Proudhon, por Renan y Le Play. Seguidamente, al mismo tiempo que se entusiasmaba por Karl Marx, se apasionaba por Bergson. Le gustaban Taine y Nietzsche. Prefería entre los socialistas a Guesde antes que Jaurès, aunque igualmente a Eduard Bernstein antes que a Kautsky. Exaltaba la actividad anarcosindicalista de Pelloutier, pero también tenía trato con Georges Valois y *Action française*. Al final de su vida -murió en 1922-, se exaltaba a la vez por la revolución soviética y Lenin, y por el movimiento fascista y Mussolini. Se podría prolongar la lista de estos contrastes. En Italia, por ejemplo, sus amistades iban desde el marxista Labriola hasta el sociólogo Pareto y el filósofo Benedetto Croce. No nosaría pues sorprender que un cierto número de intérpretes o de comentaristas de su obra aprecien tal parte y pasen silenciosamente por tal otra. No mencionaré más que un ejemplo típico, el de G. Goriély, el autor del *Pluralisme dramatique* de Georges Sorel. Este considera esencialmente el período socialista de So-

rel y detiene su análisis en las *Réflexions sur la violence*, des-
cuidando de este modo su acercamiento a *Action française* y
la apología de Lenin, bajo el pretexto de que “se hallan tan
extrañas y absurdas fijaciones pasionales, que únicamente
un despecho convertido en inexorable puede explicar un ac-
ceso tan súbito de antisemitismo, un entusiasmo curiosa-
mente desatado por la guerra... Antes que comunicar al lec-
tor la irritación, el enojo o el desaliento experimentados por
el contacto con algunos textos, hemos preferido detener en
las *Réflexions sur la violence* los detalles de nuestros análisis”

3.

TRES OPCIONES FUNDAMENTALES

Sorel fue un ser lleno de contrastes: es como tal que es preciso comprenderlo. Sin duda cada intérprete es libre de preferir, en el nombre de una parcialidad arbitraria y subjetiva, tal aspecto de su obra antes que tal otro; esto no borrará sin embargo la ambigüedad de sus posiciones ni las incompatibilidades de algunos de sus escritos. El hecho histórico es que, por ejemplo, Sorel fue durante un cierto tiempo un adepto del marxismo revolucionario y su introductor en Francia y en Italia contra las tendencias parlamentaristas de la social-democracia, ello sin indignarse no obstante contra el oportunismo de Millerand, quien aceptó formar parte del ministerio burgués de Waldeck-Rousseau, y que después de ello adoptó una posición que se puede calificar de revisionista, en su obra *La décomposition du marxisme*, hasta el punto de hacer la crítica más severa del fundamento mismo del marxismo, o en todo caso del Capital, a saber, la teoría de la plusvalía. Fue amigo de Péguy y magnificó como él la grandeza de la mística, aunque igualmente hizo conocer en Francia a William James y su pragmatismo. No acabaríamos de numerar las disparidades y las inconsideraciones de sus actitudes y opiniones. Y sin embargo, pese a esas fluctuaciones y equívocos, encontramos a través de toda su obra una determinada cantidad de constantes y de posiciones sobre las cuales nunca transigió. Es bajo la luz de algunas ideas básicas,

como se encuentra en todos sus escritos, como hay que captar lo que se puede llamar sus “variaciones”. Estas se pueden reducir a tres opciones fundamentales.

La primera de estas constantes es el antidemocratismo. Se puede seguir su rastro desde los primeros escritos, como *La mort de Socrate*, hasta los últimos, como el *Pour Lénine*. Con todo, no se lo podría alinear entre los adeptos de la dictadura, pues aunque creyó durante cierto tiempo en la dictadura del proletariado, cuando descubrió la obra de Marx, muy rápidamente su liberalismo anarquista y su concepción pluralista del mundo volvieron a estar por encima. En su opinión, los jefes de la dictadura del proletariado acabarán por caer en la vieja rutina: dividirán a la sociedad “en señores y esclavos”; como todos los políticos, intentarán beneficiarse de las ventajas adquiridas, y en el nombre del proletariado establecerán “el estado de sitio en la sociedad conquistada”. Sorel no cree ni en la democracia parlamentaria, refugio de la charlatanería política, de la demagogia de los mercaderes y de la hipocresía de los intelectuales, ni en la democracia socialista, que conlleva el riesgo de ser peor que la democracia parlamentaria, porque es capaz de arrastrar a las masas hacia la esclavitud, bajo la bandera de ideales como la igualdad o el gobierno del conjunto de los ciudadanos, ficción que es “la última consigna de la ciencia democrática”⁴. Ya no tiene confianza en una democracia sindical, pues es probable que acabe siendo estatalista como cualquier otra forma de democracia. También siente desprecio por las diversas corrien-

tes que, en su época, intentaron proponer soluciones de reforma de la democracia, como el solidarismo de Léon Bourgeois o el cooperativismo del economista Charles Gide.

Fácilmente se comprende en estas condiciones las variaciones en sus simpatías, que iban desde doctrinas tan opuestas como el bolchevismo, el fascismo o la *Action française*, y hacia hombres tan divergentes como Pelloutier, Lenin o Mussolini. Lo que le interesaba en todos esos casos es que se conducía una actividad extra-parlamentaria cercana al antidemocratismo que él mismo animaba. Por las mismas razones fue amigo del sociólogo Pareto, otro liberal antidemócrata, tomó partido por Guesde contra Jaurès, estimando que el primero era más liberal y más tolerante que el segundo pese a las apariencias. Poco le importaba que un hombre estuviera clasificado políticamente en la izquierda o en la derecha, merecía una consideración particular desde el momento en que era ¡un antidemócrata! ¿Cómo explicar ese antidemocratismo? Creo que es necesario ponerlo directamente en relación con otros dos aspectos de su pensamiento, también permanentes. Lo primero de todo, su concepción del obrero y del devenir del proletariado. Sorel no cree ni en el capitalismo universal ni en el proletariado universal, puesto que se trata de figuras históricas que, como tales, no tienen nada de absoluto. No son más que especulaciones intelectuales que razonan con lo abstracto, en el sentido en que el intelectual moderno se da “la profesión de pensar por el proletariado”⁵. Negocia así en su provecho con la noción de conciencia de

clase. Por el hecho de que el intelectual está al margen de la producción, cree resolver abstractamente y a priori los problemas del reparto -luego del beneficio- independientemente de las condiciones concretas y de la evolución de la producción. Se quiera o no, el capitalismo ha introducido en nuestro universo el fenómeno de la productividad, sin el cual el socialismo pierde todo su significado. El socialismo no nació por sí mismo; es una consecuencia del modo de producción históricamente indeterminable de esa orientación. En consecuencia, el socialismo seguirá siendo tributario del capitalismo, en detrimento de las utopías socialistas que quieren resolver abstractamente el problema del reparto, independientemente de las condiciones concretas de la producción. En cualquier caso, no es invirtiendo simplemente las condiciones históricas del capitalismo que se logrará hacer creíble el socialismo. Hay que vivir, lo que significa que hay que producir. La técnica no podría reemplazar del todo a la voluntad humana. Del mismo modo que el gremio fue la organización de los productores en un sistema económico determinado, el sindicato es la organización típica de otro sistema económico, a la vez capitalista y socialista. Lo importante es comprender las posibilidades que el sindicalismo ofrece a la clase obrera. El resto no es más que política, donde se inflama la retórica revolucionaria que se commueve por las miserias y contradicciones engendradas por el capitalismo. Si el socialismo se complace en ese sentimentalismo y la utopía del reparto, no podrá más que zozobrar en otras miserias y contra-

dicciones. El papel del sindicato es el de hacer valer los derechos de los productores. Aquí está el sentido del combate de Sorel. Es al asumir plenamente su situación de productor cuando el obrero se convertirá también en un verdadero combatiente. “Sin la materia de esa creación capitalista de un mundo nuevo, el socialismo deviene una loca fantasía” ⁶. Solo devendrá un buen combatiente en la lucha social quien sea un buen obrero. Aquel que sabotea su trabajo saboteará igualmente al sindicato y al socialismo. Con obreros que solo buscan disfrutar en un nuevo sistema de reparto, no se llevará una lucha social eficaz. Este es el porqué Sorel rechaza la utopía igualitaria, porque la lucha está fundada por principio en la desigualdad. El obrero no logrará conquistar sus derechos de producir más que si deviene un buen obrero, a imagen del soldado de Napoleón que participó en su gloria porque fue un buen veterano. Dicho de otro modo, con obreros blandos solo se puede hacer una revolución blanda. La democracia es el régimen que, bajo el pretexto de un reparto idea, habitúa a los obreros a renunciar a la lucha por la blanura.

En el fondo, Sorel aplicó al socialismo una idea que se encuentra ya en sus primeros escritos, cuando aún no había descubierto el socialismo. Citemos este pasaje de *La mort de Socrate*, a propósito de la democracia: “De todos los gobiernos, el más malo es aquel en el que la riqueza y las capacidades se reparten el poder. Los prejuicios de la mayoría de nuestros historiadores contra la nobleza les han hecho cerrar

los ojos ante los vicios de las constituciones plutocráticas. En este régimen, el orgullo de raza ya no existe: hay que llegar a él y, una vez conseguido, poca gente se ocupa de los medios empleados. El éxito lo justifica todo; no una idea moral; es el ideal de los ingleses. El vicio de este gobierno reposa en la aplicación del principio del intercambio: los hombres no cuentan; solo hay la presencia de valores. La predominancia de las ideas económicas tiene pues como efecto no solamente oscurecer la ley moral, sino también corromper los principios políticos”⁷. Convertido en socialista, Sorel repetirá la misma idea. De este modo escribiría: “La democracia constituye un peligro para el futuro del proletariado, desde que ocupa el primer lugar de las preocupaciones obreras; pues la democracia mezcla las clases y, seguidamente, tiende a hacer considerar las ideas del oficio como indignas de ocupar a un hombre preclaro”⁸. Por consiguiente, la democratización debilita la lucha de clases, y le hace perder al obrero el sentido de su oficio y de su estatus de productor y creador.

También, “el gran peligro que amenaza al sindicalismo sería cualquier tentativa de imitar a la democracia; es mejor, para él, saber contentarse, durante un cierto tiempo, con organizaciones débiles y caóticas, que caer bajo el dominio de sindicatos que copiarían las formas políticas de la burguesía”⁹.

EL REINO DE LA MEDIOCRIDAD

En segundo lugar, hay que poner este antidemocratismo de Sorel en relación con su visión sobre la decadencia. El fenómeno de la decadencia no dejó de preocupar a Sorel. Se puede incluso considerar, siguiendo las sugerencias de Pierre Cauvin, que las principales obras de Sorel se preocupan por un problema de decadencia. *Le système historique* de Renan tiene como objeto la decadencia del judaísmo y el advenimiento del cristianismo; *Le procès de Socrate* se interroga sobre el declive del mundo griego; *La ruine du monde antique* plantea el problema de la decadencia de Roma; *Les illusions du progrès* plantea la cuestión del declive de la burguesía; *Réflexions sur la violence* y *La décomposition du marxisme* se refieren a un problema moderno, el de la degeneración de la social-democracia y la revolución proletaria¹⁰. La democracia es para Sorel el régimen que acelera el proceso de decrepitud de una civilización. Todavía no hay que desprenderse del sentido que le da a la noción de decadencia.

Puede suscitar hombres y movimientos de excepción al mismo nivel que la ascensión de un pueblo a su apogeo. Tanto la ascensión como el descenso dan lugar a luchas, pero en sentidos diferentes. La lucha en la fase ascendente ignora la igualdad y la democracia, por el hecho de que las élites rivalizan para promover en un contexto de poder la meta indeterminada de una nación o de un continente. En la fase deca-

dente, se lucha por el reparto, es decir, por la igualdad bajo todos los puntos de vista. Es el combate por el disfrute y el reparto de los bienes adquiridos.

Ciertamente, la fase ascendente puede empezar con la idea igualitaria y comunitaria, a semejanza de la comunidad de los primeros cristianos, aunque muy rápidamente hace triunfar el principio de la jerarquía. La fase decadente, por el contrario, invoca al ideal democrático que renuncia a la creación y a la producción para gozar de un beneficio inmediato. Se podría decir que cada cual quiere emanciparse sacrificando la libertad. Este es el sentido de la cita que Sorel hace del libro de Amédée Thierry sobre Alarico, el bárbaro que saqueó Roma al inicio del siglo V: “Los extranjeros fueron saludados como amigos y liberadores... Ellos habían degollado a nuestros soldados, destruido nuestra bandera, rebajado y humillado a Francia; y nosotros habíamos proclamado, incluso en la tribuna nacional, que eran más franceses que nosotros”¹¹. En virtud de su principio, la democracia llega a proclamar no solamente la igualdad entre los ciudadanos de un mismo pueblo, sino también la igualdad entre los pueblos, de tal forma que conduce a la ruina a una nación o una clase, en razón de una clemencia desconsiderada, porque pretende la universalidad. “Dudo”, escribe Sorel, “que los grandes pregoneros del evolucionismo social sepan perfectamente de qué quieren hablar”¹². Sería demasiado largo analizar aquí una de las obras fundamentales de Sorel, *Les illu-*

sions du progrès (Rivière, 1908), que pone justamente en duda las posibilidades de una liberación humana por la vía de la democracia.

¿Qué significa la decadencia para Sorel? El reino de la mediocridad. En general la humanidad se complace en la mediocridad, y periódicamente no sale de ella más que bajo la acción de un gran personaje o de un movimiento poderoso que le da a los hombres la ocasión de superarse y de elevarse a lo sublime. De ahí su admiración por los hombres excepcionales, como Napoleón, pero también Pelloutier, Mussolini, Lenin. La huelga general puede ser uno de esos movimientos poderosos que arrancará al obrero del anonimato de la masa y le permitirá reencontrar su individualidad en el fuego de la acción. Hablando de las guerras de liberación de la Revolución francesa, donde cada soldado se consideraba como un personaje que aportaba algo esencial en la batalla, Sorel continúa: “El mismo espíritu se halla en los grupos obreros que están apasionados por la huelga general; estos grupos miran, en efecto, a la revolución como un inmenso alzamiento que incluso se puede calificar de individualista: cada uno marchando con el mayor ardor posible, actuando por su cuenta, no preocupándose demasiado de subordinar su conducta a un gran plan de conjunto sabiamente combinado”¹³.

La democracia es un régimen decadente porque alaba la tendencia a la mediocridad, destruyendo los anhelos del hombre y desviándolo de las acciones sublimes.

UNA CREACIÓN CONTINUA

La segunda constante de la obra de Sorel es su anti-científicismo. Esto no quiere decir que Sorel no tomase en cuenta a la ciencia o que la despreciara. Su primera educación fue científica, ya que fue alumno de la Escuela Politécnica y que, seguidamente, hizo la carrera de Ingeniero de Puentes y Caminos. Incluso consagró varias obras al problema de la ciencia, para comprender sus mecanismos, para situarla en el orden general del conocimiento. Lo que él rechazaba, es lo que con Péguy llamaba la “pequeña ciencia”, es decir, las construcciones imaginarias con pretensión científica pero sin ninguna base seria. A diferencia de muchas mentes de su época, no veía en la ciencia la actividad determinante que regeneraría a la humanidad, ya que permitiría resolver todos los problemas, tanto los de la paz como los de la justicia o la libertad, o incluso de la felicidad. Estos problemas solo tienen sentido en la acción práctica y cotidiana, al precio de luchas y conflictos. Queriendo resolverlos mediante el conocimiento, se extravía uno por utopías.

“El mundo”, decía Sorel, “camina pese a los teóricos”. Hacía una distinción clara entre los problemas que el conocimiento y la ciencia pueden resolver y aquellos que nacen de la acción, pues, en este último caso, las soluciones aportadas son perpetuamente provisionales, por el hecho de que los referentes cambian con cada generación; son pues objeto de una continua creación, no sin pasión. Sorel escribió en un

artículo de la *Revue de métaphysique et de morale*, en 1911: “Lo que es verdaderamente fundamental en todo devenir, es el estado de tensión apasionada que se encuentra en las almas” (citado por Goriély, op. cit., p. 156). No cuesta comprender por qué admiró tanto a Bergson, el filósofo de la vida creadora.

Este anti-cientificismo explica unas cuantas actitudes y posturas de Sorel. Ante todo, rechaza ver en los progresos de la ciencia la condición de un progreso de la humanidad. También se opone a los teóricos evolucionistas en material social: “El evolucionismo social no es más que una caricatura de la ciencia natural”. Fue igualmente un feroz adversario del modernismo, es decir, de la tendencia de determinados exegetas católicos de su época a explicar la religión a través de la ciencia. Sorel fue sin duda alguna un anti-clerical. Si tenía que polemizar contra ciertas decisiones de la Iglesia, en particular contra la política del Papa León XIII, expresada en la encíclica *Rerum novarum*, no manifestaba ningún desprecio por la religión, sabiendo señalar los méritos de la Iglesia en algunas ocasiones, apreciando la importancia de la mística. No es este sin embargo el lugar para hacer el análisis de los numerosos estudios de Sorel sobre el fenómeno religioso. Lo que hay que tener en cuenta es que no aceptaba la primacía que se le otorgaba en su época a la ciencia, en los terrenos que escapan a su jurisdicción. Es por esta razón que, pese a la veneración que le tenía a Marx, no podía soportar determinadas pretensiones científicas suyas.

No solamente emitió sus reservas a propósito del socialismo científico de Engels, sino también a propósito del materialismo histórico. En una carta a Benedetto Croce, del 19 de octubre de 1900, escribió: “En el fondo, ¿el materialismo histórico no sería un capricho de Engels? Marx habría indicado un camino, y Engels habría pretendido transformar esta indicación en teoría, y lo ha hecho con el dogmatismo pedante y a veces burlesco del escolar: luego ha venido Babel, el cual ha elevado la pedantería a la altura de un principio”¹⁴. Igualmente consideraba como científico el hecho de explicar en última instancia todos los fenómenos sociales a través de la economía; también rechazó la idea de que el desarrollo de la producción, ayudado por el progreso de la técnica, podría resolver algún día las contradicciones humanas.

Sorel fue uno de los escasos espíritus de su tiempo que no condenaron la metafísica, precisamente porque ella plantea cuestiones inevitables que no son competencia de la ciencia. Es una ilusión creer que la ciencia podría suplantar a la metafísica. Por el contrario, el interrogante metafísico sigue siendo fundamental, incluso en lo que concierne a la reflexión sobre la ciencia.

Tampoco dudó Sorel en hablar de la “opinión soberana de la metafísica”¹⁵. Evidentemente, por ello no podía más que ser un adversario del positivismo, en concreto bajo la forma que desarrolló Durkheim. Rechazaba categóricamente la validez de una sociología que estaría construida sobre el modelo de las ciencias naturales. Se le reprochó su anti-racionalis-

mo. Una cosa es cierta: fue un ferviente adversario del intelectualismo, que no es más que una forma derivada del cientifismo. Su trato con Bergson solo podía confirmar esa orientación. Recordemos simplemente la definición que daba del intelectual: “Los intelectuales no son, como se dice frecuentemente, hombres que piensan: son gente que hace profesión del pensar y que perciben un salario aristocrático en razón de la nobleza de esta profesión”¹⁶. Bajo el pretexto de cambiar el mundo, solo saben construir utopías. Sorel, el teórico del mito, era ferozmente hostil a la utopía, que no es más que una representación artificial. El mito, por el contrario, es “en el fondo idéntico a las convicciones de un grupo”, es “la expresión de estas convicciones en el lenguaje del movimiento”¹⁷. Una revolución que quiera hacerse en el nombre de utopías intelectuales está abocada por adelantado al fracaso, porque la utopía no engendra el heroísmo indispensable para semejante empresa.

Si se calificó a Sorel de anti-racionalista, es principalmente a causa de su teoría del mito y de su apología de la violencia. ¿Qué se debe creer? Como buen discípulo de Renan y Taine, nunca negó el papel determinante de la razón para el desarrollo de la humanidad. Acaso no escribió: “Si el hombre pierde algo de su confianza en la certeza científica, pierde al mismo tiempo mucho de su confianza en la certeza moral”¹⁸. Semejante frase -y se podrían citar otras- no podría salir de la pluma de un adversario de la razón. Pero reconocer la parte de la razón no significa que se deban suscribir los excesos

del racionalismo. Los ataques de Sorel están justamente dirigidos contra el racionalismo idealista del cientifismo y del positivismo, que buscan reducir lo real a un simple proceso racional. De ahí por ejemplo su hostilidad hacia el protestantismo liberal, que solo ve en la religión un simple acto de razón. Otros valores como puramente racionales están en juego en la existencia, y negarlos precipita al ser humano en la miseria de la mediocridad o la decadencia. Querámoslo o no, el hombre está igualmente animado por fuerzas irracionales, o al menos no racionales, y es preciso hacerles un lugar en la vida. Ellas están en la base del heroísmo, de lo sublime, de la gloria, pero también de la abnegación, del espíritu de sacrificio, nociones sin las cuales la moral no es más que palabrería. Hay en el hombre una necesidad de mística, como también de renuncia y de ascesis. No es tanto glorificar al mero instinto como reconocer esas necesidades. Y Sorel precisa, en sus *Réflexions sur la violence*: “Nunca sentí por el odio creador la admiración que le dedicó Jaurès; no siento para nada por los guillotinadores las mismas indulgencias que él; siento horror por toda medida que humilla al vencido bajo un disfraz judicial. La guerra hecha a la luz del día, sin ninguna atenuación hipócrita, para lograr la ruina de un enemigo irreconciliable, excluye todas las abominaciones que deshonraron a la revolución burguesa del siglo XVIII”¹⁹. Es Jaurès quien pasa por ser un buen demócrata socialista, consagrado al ideal racionalista y a la paz, y no obstante, en su historia de la Revolución francesa, no duda en elogiar a terroristas

que actuaban fuera de la “inmediata ternura humana y de la piedad”²⁰. Si Sorel preconiza la violencia, no es la violencia desnuda e irreflexiva, ni sobretodo el terror. El hecho mismo de que veía en el obrero ante todo un productor, que lucha respetuosamente por su trabajo, excluye la apelación a una violencia que no sería más que simple sabotaje.

Es al analizar la tercera constante del pensamiento de Sorel como nos será posible comprender mejor lo que este último entendía por “violencia”. Esta tercera constante consiste en la prioridad dada por Sorel a la ética. Los títulos de los capítulos de las *Réflexions sur la violence* son ya sugestivos a este respecto: “La moralidad de la violencia” o “La moral de los productores”.

Si Sorel tuvo una admiración tan grande por el proletariado es porque creía encontrar en él, no sin una cierta ilusión - lo reconoció al final de su vida-, las virtudes de valentía, energía y heroísmo, que la burguesía había demostrado durante su ascensión, si se convirtió en socialista, no lo fue para nada por sentimentalismo o por seguir una moda, sino por una decisión lúcida, porque pensaba que el socialismo era la doctrina que permitiría escapar de la degeneración moral que afecta a la sociedad. La burguesía solo había probado su cobardía y su apoltronamiento, y uno se “podría preguntar, escribe, si toda la altura moral de los grandes pensadores contemporáneos no estaría basada en una degradación del sentimiento de honor”²¹.

SOLO LO SUBLIME ES MORAL

Si condena la democracia, es por razones más morales que políticas: es un factor de disolución de las costumbres a causa del humanitarismo que apela. Se hace la campeona del pacifismo y tiende de este modo a ablandar las almas, pero se vuelve cruel y brutal, más allá de toda violencia, a la manera de los cobardes, cuando está en peligro. A base de degradar el sentimiento de nobleza y de coraje, llega a desmoralizar a los seres, por el hecho mismo de que acaba por desacreditar el trabajo. Antes incluso de devenir socialista, Sorel ya condenaba la ociosidad en *La mort de Socrate*, una de sus primeras obras: “Entre las clases sociales que no trabajan, en las que principalmente, al modo ateniense, se vive del poder, la desmoralización es extrema” (p. 87). La desconsideración del trabajo, es decir, de la producción, de la creación y de la energía, constituye a su modo de ver una profanación de la dignidad del hombre, pues ella acaba por instalarlo en una especie de esclavitud espiritual. El hombre no vale más que para el esfuerzo y la lucha, siendo la lucha de clases en nuestros días el momento vital que debe permitirle renovarse con las tradiciones del heroísmo, de la generosidad y de las maneras caballerescas de antaño. Las altas convicciones morales, escribe Sorel, “dependen de un estado de guerra en el que los hombres aceptan participar y que se traduce en mitos concretos. En los países católicos, los monjes sostienen el combate contra el principio del mal que triunfa en el mundo

y que desearía someterlos a su voluntad; en los países protestantes, pequeñas sectas exaltadas hacen el papel de monasterios. Estos son los campos de batalla que permiten a la moral cristiana mantenerse, con ese carácter sublime que fascina a tantas almas aún hoy en día, y que le dan el lustre suficiente para originar en la sociedad algunas débiles imitaciones” ²². Al héroe moral se lo halla en Homero, en los soldados de guerras revolucionarias y napoleónicas. Puede resurgir en el obrero utilizando la violencia moral en la huelga general. Solo lo sublime es finalmente moral, tal como Sorel lo sugiere en sus ataques contra la burguesía declinante: “Lo sublime está muerto en la burguesía y esta está pues condenada a no tener ya moral” ²³.

La ética penetra en toda su concepción del socialismo. No es únicamente por oposición a la democracia parlamentaria que vitupera al socialismo político de Jaurès, sino también a causa de su debilidad moral. “En última instancia, escribe, el socialismo es una metafísica de las costumbres” ²⁴.

No es de ningún modo una escuela de la felicidad, sino una conducta vital, una manera de reencontrar el sentido del honor, de la nobleza del alma, del heroísmo y de lo sublime (términos que vuelven una y otra vez bajo su pluma), en una apasionante vida de luchas. “Lo que se llama la meta final solo existe por nuestra vida interior (...) no está fuera de nosotros; está en nuestro propio corazón” ²⁵.

Esta ética Sorel la concibe según el esquema clásico de la pureza de las costumbres y de las virtudes domésticas, bajo la forma de una moral sexual, de una moral de la familia y de una moral del trabajo. En el prefacio a la edición francesa de la obra de Coleijanni, *Le socialisme* (Girad et Brière, 1900), no duda en precisar su pensamiento, aun a riesgo de ser chocante para los vanguardistas: “Podemos afirmar que el mundo no será más justo en la medida en que no sea más casto”.

La lucha de clases, y más especialmente el mito de la huelga general, constituyen un género de empresas propicias para la regeneración moral, pues las almas pueden reafirmarse en la imagen del héroe de la época homérica o de la era napoleónica. Se cometería un enorme contrasentido si se interpretara la noción de huelga general de Sorel en un sentido político. Nada es más contrario a sus intenciones, tal como lo precisa en el capítulo V de sus *Réflexions sur la violence*. Una huelga política solo puede plegarse a las leyes de la política, lo que exige una centralización de los sindicatos para tener peso en la relación de fuerzas en el interior del Estado, una sumisión a la voluntad de los dirigentes de los partidos y los procedimientos de las negociaciones y los compromisos. También Sorel es adversario declarado de la democratización sindical, que no es más que otra manera de politizarlos. No se trata de instaurar otro equilibrio en el seno del Estado ni de modificar el régimen. El fin de la huelga general es social, lo que significa para Sorel una reeducación moral del hombre a través de una transformación radical de la sociedad. El

problema no es pues conquistar el Estado o preparar esa conquista, sino trazar una nueva vía para el futuro, bajo el carácter de la “catástrofe total”²⁶.

Para Sorel, la noción de catástrofe tiene el valor de una idea reguladora de la acción humana en el sentido de que debe ayudar a reunir las energías. Las colectividades están como atraídas por la decadencia, lo que quiere decir que el desorden general entraña la disolución de las costumbres, la pereza, la falta de voluntad y la mediocridad. La violencia es la instancia caótica que permite al hombre enderezarse.

Sorel concibe pues la violencia como un instrumento de la ética, que le da al socialismo “un valor moral tan alto y una fidelidad tan grande”²⁷. No hay que confundirla con la brutalidad bestial, ni con la rabia destructiva, o con el odio ciego: es la expresión de una voluntad consciente de los proletarios que traducen sus ideas en actos. “No se trata aquí de justificar a los violentos, sino de saber qué papel le pertenece a la violencia de las masas obreras en el socialismo contemporáneo”²⁸. Este papel lo define en términos militares y no en términos diplomáticos. Sin cesar se remite al acto belicoso, para dar una imagen de la acción revolucionaria de la huelga general. De ahí su desprecio por el socialismo diplomático, basado en la artimaña y los compromisos. La violencia que preconiza es la de la audacia del soldado, capaz de sacrificarse al servicio de la colectividad y de su transformación ética. Si nunca fuera capaz el revolucionario de la audacia descrita

en las epopeyas, entonces valdría más tirar por la borda lo de la revolución. Debido a que tenía sentido de la decadencia que Sorel nunca fue un nihilista.

También condenaba el terrorismo, que no es más que cobardía en el anonimato. Solo en el acto militar tiene el ser humano alguna oportunidad de superarse. Se le reprocha a Sorel su pesimismo, pero en realidad era un hombre que confiaba en el hombre. Hablando del proletariado, declaró: “Todo puede ser salvado si, con la violencia, logra consolidar la división en clases y devolverle a la burguesía algo de su energía; esta es la gran meta hacia la cual debe dirigirse todo el pensamiento de los hombres que no están hipnotizados por el acontecer diario, sino que sueñan en las condiciones del mañana. La violencia proletaria, ejercida como una manifestación pura y simple del sentimiento de lucha de clases, aparece de esta manera como algo muy bello y muy heroico; está al servicio de los intereses primordiales de la civilización; posiblemente no sea el método más apropiado para obtener ventajas materiales inmediatas, pero puede salvar al mundo de la barbarie. A aquellos que acusan a los sindicalistas de ser obtusos y unos personajes groseros, nosotros tenemos derecho a pedirles cuentas de la decadencia económica para la cual trabajan. Saludamos a los revolucionarios, como los griegos saludaron a los héroes espartanos que defendieron las Termópilas y contribuyeron de este modo a mantener la luz en el mundo antiguo”²⁹.

EL “REVOLUCIONARIO CONSERVADOR”

Lo que Sorel quiere decir, en el fondo, es que la moral no es, pese a un prejuicio religiosamente contemporáneo, un asunto de tontos, de sentimiento de culpabilidad humanitaria, ni de lloriqueos sobre las vicisitudes humanas. Desde el momento en que se experimenta en las actividades, exige una fuerza de carácter individual, el sentido de la responsabilidad y del coraje colectivo, justamente porque así violenta a las excusas intelectuales, a las que llama casuísticas y laxisistas. De ahí también su oposición a la filosofía de las Luces, que solo veía en la violencia un acto de barbarie³⁰. Así se comprende mejor el acto de fe que cierra las páginas de la primera edición de las *Réflexions sur la violence*: “Me detengo aquí, porque creo haber realizado la tarea que me había impuesto; he establecido, en efecto, que la violencia proletaria tiene una significación histórica harto diferente de la que le atribuyen los sabios superficiales y los políticos; en la ruina total de las instituciones y las enseñanzas, perdura algo poderoso, nuevo e intacto, que es lo que constituye, hablando con propiedad, el alma del proletariado revolucionario; y ese algo no se verá arrastrado por la decadencia general de los valores morales, si los trabajadores tienen energía suficiente para cerrar el camino a los corruptores burgueses, respondiendo a sus asechanzas con la brutalidad más inteligible... El vínculo que yo había apuntado, al comienzo de esta indagación, entre el socialismo y la violencia proletaria, se nos

muestra ahora con todo su vigor. A la violencia le debe el socialismo los elevados valores morales mediante los cuales aporta la salvación al mundo moderno”³¹. Muy rápidamente, tras la desaparición de Pelloutier, el alma del sindicalismo revolucionario, muerto a la edad de treinta y cuatro años, Sorel sintió que sus esperanzas se habían derrumbado. El sindicalismo iba a deslizarse desde este instante hacia la política.

Desesperadamente, buscó una encarnación cercana a sus concepciones en *Action française*, en el bolchevismo y en el fascismo. Su propia muerte le ahorró nuevas decepciones. Yo espero sin embargo que el retrato intelectual que he intentando esbozar permita aportar elementos de respuesta a la cuestión planteada al principio. Se podrá, ciertamente, reprocharme el no haber abordado más que incidentalmente y por alusión los grandes temas del pensamiento de Sorel: la violencia, el mito, la huelga general. No me ha parecido útil exponer una vez más, de forma erudita, una doctrina que se puede leer en todos los manuales y tratados documentados de ciencia política. Mi propósito apuntaba únicamente a hacer más comprensibles estos temas conocidos al ponerlos en relación con las convicciones personales de Sorel y el espíritu de su filosofía. Yo creo que mi homónimo, Michael Freund, resumió muy bien el espíritu de su pensamiento, en el título de la obra que le consagró: *Der revolutionäre Konservatismus* (Vittorio Klostermann, Frankfurt/M., 1932). Estos dos términos aparentemente contradictorios de conservadurismo y revolución se aplican perfectamente a Sorel. Empero, para mí,

hay que darle un significado algo diferente de su uso ordinario. Ya que Sorel plantea el problema del hombre y la sociedad, como se ha dicho, en términos de decadencia, su verdadera cuestión solo puede ser la de la supervivencia. Tendemos a caer en las ilusiones del progreso, del bienestar y del confort, y, bruscamente, el desarrollo mismo nos enfrenta con el viejo problema de la supervivencia, es decir, de la conservación del ser. Sorel no soñó demasiado con el conservadurismo político, a no ser accesoriamente. La revolución que preconizaba debe ser considerada, también, en esta óptica: es en ciertas condiciones un medio de asegurar la supervivencia.

Como ya hemos dicho, para Sorel, la meta final solo puede ser interna y personal: no podría ser colectiva. No hay felicidad colectiva desde el momento en que el hombre es un ser condenado a luchar, luego a la expectativa por un deseo de infinidad. El porvenir humano sigue siendo imprevisible y ninguna doctrina intelectual puede predeterminarlo. Para poder afrontar este futuro desconocido la condición elemental es la conservación. Nosotros creemos en las virtudes de la abundancia; esta suscita otras singularidades. A Sorel no le gustaba Descartes, pero no habría podido encontrar en él una remarcable definición de la conservación: ella es, según la cuarta meditación, una creación perpetua. El hombre muere y, por consiguiente, ya no se conserva desde que sus células ya no se regeneran. La cuestión es saber si se puede aplicar este proceso a la vida de las sociedades. En determi-

nadas condiciones, la revolución es un medio de asegurar la conservación. ¿Es el único? Sorel parece creerlo así. Llega incluso a romantizar la revolución. En todo caso, es sobre este punto que, en mi opinión, debería llevarse cualquier debate sobre la filosofía de Sorel.

Pies de página

1. Este texto está basado en una exposición pronunciada por Julien Freund el 25 de noviembre de 1975, en el marco de las conferencias de la Fundación Carl Friedrich von Siemens, de Munich.
2. Se refiere a la guerra franco-prusiana, que perdió Francia frente a Alemania.
[N. del E.]
3. *Le pluralisme dramatique de Georges Sorel*, Marcel Rivière, 1962, p. 223.
4. *L'avenir socialiste des syndicats*, Librairie Jacques, 1901, p. 45.
5. *Réflexions sur la violence*, p. 169.
6. *Le système historique de Renan*, Jacques, 1905, p. 72.
7. *Le procès de Socrate*, Alcan, 1889, pp. 210-211.
8. *Introduction à l'économie moderne*, Rivière, 1922, pp. 66-67.
9. *Réflexions sur la violence*, p. 227.
10. Cf. Cavin, Pierre, *La notion de décadence chez Oswald Spengler et Georges Sorel*, tesis, Instituto de sociología de Estrasburgo, 1971, p. 217.
11. *La ruine du monde antique*, Rivière, 1933, pp. 33-34.
12. *Introduction à l'économie moderne*, p. 2.
13. *Réflexions sur la violence*, p. 318.
14. Cf. las cartas de Sorel a Croce, en la revista *Crítica*, 1927-1930.
15. *Questions de morale*, Alcan, 1900, p. 3.
16. *Réflexions sur la violence*, p. 203.
17. *Réflexions sur la violence*, p. 38.
18. *Questions de morale*, p. 2.
19. *Questions de morale*, p. 372

20. *Questions de morale*, p. 132
21. *Questions de morale*, p. 82
22. *Réflexions sur la violence*, p. 272.
23. *Réflexions sur la violence*, p. 301
24. "Le pragmatisme", en *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1907, p. 103.
25. "L'éthique du socialisme", en *Revue de métaphysique et de la moral*, 1899, p. 297.
26. *Réflexions sur la violence*, p. 165.
- 27., p. 52.
28. *Réflexions sur la violence*, p. 53.
29. *Réflexions sur la violence*, p. 110.
30. *Réflexions sur la violence*, p. 83.
31. *Réflexions sur la violence*, pp. 330-331.

Prólogo

DURANTE MUCHO TIEMPO LOS escritores socialistas pensaron que Marx había creado un cuerpo de doctrinas que permitía llegar a este triple resultado: demostrar que los ataques de las clases obreras dirigidos hacia el capitalismo son las consecuencias científicas de un análisis de la producción; basar en la filosofía la confianza en una revolución inminente que reemplazaría el capitalismo por el comunismo; encontrar, por vía de una nueva investigación de la historia, reglas propias para dirigir, de manera muy segura, la política de los partidos revolucionarios. En Alemania el sistema marxista estaba considerado como fuera de cualquier crítica; la debilidad de la argumentación que los profesores de las Universidades habían opuesto al marxismo justificaba, de alguna manera, el orgullo de sus partidarios.

En un libro publicado en 1886, y que según Charles Adler¹ fue “autoridad en la ciencia”, un famoso profesor de Viena le reprochaba a Marx y a Engels no haber descrito el mundo al cual aspiraban a verse realizar: “considero la exposición de un estado social perfecto, no solamente como *absolutamente científico* sino también indispensable, si el movimiento socialista debe alcanzar sus metas, aunque sea de

manera parcial”.² Evidentemente en Austria se entiende aún la palabra *científico* en un sentido arcaico que ya ignoramos en Francia; resulta imposible producir tales previsiones de futuro sin caer en fantasías o inclusive en el absurdo. Ninguna crítica, por más exacta que sea, de las instituciones existentes”, escribía Menger, “está *justificada*, en la medida en que no se haya mostrado la posibilidad de un estado mejor... Las naciones no elegirán jamás una experiencia social profunda si no se construyó previamente una teoría de derecho público socialista basada sobre datos conformes a la experiencia”.³ ¿Podría ser que el autor considerara los socialistas como unos estudiantes a los cuales tendría que tomar examen? Las clases obreras entraron, sin esperar su permiso, en lucha contra las instituciones existentes; no hacen una crítica sino un saqueo; las clases poseyentes hacen fabricar por sus publicistas teorías de derecho público destinadas a excusar sus capitalizaciones; estos publicistas del fallo burgués transforman una guerra muy real en un debate ideológico del cual los socialistas, intérpretes del proletariado, no se preocupan.

Estos desgraciados marxistas fueron capaces hasta de no tener en cuenta los principios esenciales de cualquier socialismo según Anton Menger: este último no logra saber “si el derecho al producto integral del trabajo o el derecho a la existencia debe formar la base de la organización jurídica en el futuro”.⁴ En 1886, todavía no se conocía la carta de Marx sobre el programa de Gotha; si nuestro autor hubiese intuido

que, siguiendo a Marx, los salarios tenían que ser ajustados, luego de la revolución social, según unos principios extraídos del régimen capitalista, hubiera borrado a Marx de la lista de los escritores socialistas. Es efectivamente imposible ser socialista cuando se formulan opiniones que no encajan dentro de las clasificaciones establecidas por un profesor de la estatura de Anton Menger.

Luego de haber demostrado tal gusto por las búsquedas bibliográficas, los profesores alemanes se preocupaban mucho en buscar las raíces del pensamiento de Marx y de Engels. Después de que ese último haya afirmado que su amigo había renovado el socialismo introduciendo la teoría de la plusvalía y el concepto materialista de la historia ⁵. Anton Menger se esfuerza en establecer que Engels estaba mal informado sobre los antiguos escritores socialistas, porque William Thompson es el verdadero inventor de la plusvalía ⁶ y hay que ser “un ignorante o un charlatán” por atribuirle a Marx una doctrina tomada de predecesores que la habían a veces sobrepasado “en profundidad y en penetración”. ⁷ Todo el mundo sabe hasta qué punto las discusiones relativas a las prioridades científicas generan violentas polémicas y que en realidad son poco capaces de aclarar sus principios.

La esterilidad de la crítica alemana fue constatada por un escritor muy fino, Benedetto Croce, quien felicita a Werner Sombart por haber cortado, en 1894, con los usos de sus colegas universitarios y buscó verdaderamente penetrar el pensamiento íntimo de Marx. ⁸

Hay que reconocer que el sistema de Marx presenta dificultades considerables para la crítica, ya que el autor no dio una exposición didáctica. Benedetto Croce dice que *El Capital* es una “extraña mezcla de teorías generales, de polémicas y de sátiras amargas, de ilustraciones y de digresiones históricas”.⁹ Hay que ir a buscar el pensamiento del autor, y ese trabajo no deja de ofrecer múltiples causas de error. A menudo se le ha dado demasiada importancia a reflexiones breves que surgen en medio de relatos, las que “tomadas rigurosamente son inexactas, y nos parecen (y efectivamente lo son) cargadas y repletas de verdades”.¹⁰ Hay que hacer un verdadero trabajo de interpretación cuando las fórmulas de Marx son presentadas bajo una forma satírica, como a veces ocurre. Por último, encontramos aquí y allá grandes imágenes cuyo sentido se les parece haber escapado hace tiempo a los marxistas, y que solo hoy adquieran todo su valor, luego de que el sindicalismo revolucionario nos muestra de modo tan claro que es la lucha de clases.

La actitud de los discípulos de Marx contribuyó mucho a hacer estéril toda crítica; es que, efectivamente, la crítica se ejerce normalmente sobre los desarrollos que produce una escuela a partir de la doctrina de un maestro, y no tanto sobre la misma doctrina. Pero ocurre que los marxistas, en lugar de desarrollar la obra magistral, se entregaron a fantasías tan numerosas que las personas serias generalmente no los consideraron como intérpretes autorizados de Marx. Por lo tanto, este permaneció aislado.

Por ejemplo, a nadie se le ocurrió creer que el materialismo histórico pudiera consistir en las paradojas, extravagancias o ingenuidades que escribió Paul Lafargue sobre los orígenes del derecho, la moral o las religiones.¹¹ A Marx nunca se le hubiera ocurrido que “el panteísmo y la transmigración de las almas de la Cábala son expresiones metafísicas del valor de las mercancías y de su intercambio”.¹² Asombrado ante el escaso impacto que tuvieron sus descubrimientos, Lafargue declaró que, debido a la ignorancia y a los prejuicios de los historiadores burgueses, los socialistas tienen el “monopolio” del materialismo histórico.¹³ Kautsky publicó en la revista oficial de la socialdemocracia alemana casi todas las gracias que Lafargue presentó como aplicaciones del marxismo, otorgándoles de este modo una verdadera aprobación, lo que contribuyó bastante a que se viera a la escuela marxista como ridícula.

Al constatar que las personas competentes separaban de manera tan absoluta a Marx de sus discípulos, estos se vieron llevados a suponer que maestro debía ocupar un lugar totalmente extraordinario en la historia del pensamiento humano. Se lo veía, por ejemplo, como la única persona con méritos para ocupar el lugar dejado por Hegel¹⁴ como árbitro soberano de la filosofía. Así escribió Charles Bonnier, en 1895: “un reproche que se les hace con frecuencia a los socialistas es que ni Marx, ni *El Capital* hayan encontrado todavía su sucesor; esto solo demuestra la incapacidad de nuestra época por entender tanto la historia de la filosofía como la fi-

losofía de la historia. Así como Hegel no encontró sucesor hasta mediados de este siglo, los sucesores de Marx no aparecerán hasta que haya terminado el período del capitalismo”.¹⁵ Mientras tanto, había que resignarse a la esterilidad de la escuela marxista. Aún más curiosa es esta frase de Lafargue: es arriesgado tocar la obra [de Marx y Engels], esos dos gigantes del pensamiento, aun para ponerla fuera de discusión; hasta la transformación de la sociedad capitalista, los socialistas de ambos mundos no podrán más que *vulgarizar sus teorías económicas e históricas*”.¹⁶

Estos sentimientos de humildad religiosa tan ingenuamente formulados por Lafargue parecen haber existido en un gran número de marxistas, y haberles impedido seguir los excelentes consejos propuestos por Benedetto Croce en 1897: “Liberar al pensamiento de Marx de la forma literaria que este le dio, estudiar de nuevo y por completo las cuestiones que se planteó, darles fórmulas nuevas y más precisas, nuevos desarrollos y nuevas ilustraciones históricas”.¹⁷ Hubiera sido necesaria, para cumplir con este programa, una gran independencia de espíritu; los marxistas preferían armar resúmenes que a Croce le parecían más oscuros que los textos del maestro. Podemos notar en una gran parte de la literatura marxista un esfuerzo constante por reproducir las frases del Capital, de manera que a veces se creería que estos autores están más familiarizados con los mecanismos de composición de quienes se dedican a la liturgia que con los métodos científicos modernos.

La escuela marxista se caracterizaba así por fantasías aparentemente extrañas al sistema de Marx y por un inmovilismo cercano a la servidumbre. La doctrina por lo tanto parece intacta en medio del derrame universal, porque la vida se alejaba cada vez más de ella; diez años atrás se hubiera podido comparar al marxismo con un árbol muy viejo, cuya corteza endurecida encierra un corazón apolillado. Charles Andler anunció entonces que había llegado el momento de escribir la historia de la descomposición del marxismo; pero Bernstein acababa de realizar audaces intentos por devolverle vida al árbol, cuyo fin no era tan próximo como pensaba el profesor francés.

Marx había escrito *El Capital* gracias a una serie de observaciones realizadas sobre Inglaterra; pero durante los treinta años que siguieron a su publicación se habían producido muchos cambios importantes en la industria, la vida, y la política en Inglaterra; la mejor manera que se podía emplear para rejuvenecer al marxismo parecía ser retomando las investigaciones en el punto donde las había dejado el maestro, y completar a *El Capital* en razón del desarrollo de las clases obreras inglesas. En el prefacio de su libro Marx les había dicho a los alemanes que tenían que ir a buscar en la patria del capitalismo las tendencias fundamentales que caracterizan al régimen moderno; había escrito esta frase, a la vez vaga y paradójica, que tantas veces se reprodujo como una ley his-

tórica irrefutable: “El país más desarrollado industrialmente les muestra a los que lo siguen en la escala industrial la imagen de su propio futuro”.

El fenómeno que más le llama la atención al observador de la Inglaterra contemporánea es evidentemente el *tradeunionismo*. Cuando Bernstein consideraba esta forma de organización sindical como destinada a imponerse en todos los países que siguen la vía capitalista, creía ser fiel al método de Marx; pero los representantes oficiales de la escuela no admitían que se pudiera ser tan audaz como para reconocer, gracias a este método, hechos contrarios a la tesis de la lucha de clases. El *tradeunionismo* tiene por objeto regular amistosamente los conflictos que se producen entre patrones y trabajadores; si se generaliza, es imposible afirmar que el mecanismo de producción capitalista agrava los conflictos industriales hasta llegar a transformarlos en lucha de clases. Los antiguos amigos de Bernstein que no entendían como este pudo dedicarse a observar la obra de su maestro para completarla, en lugar de armar resúmenes de resúmenes como ellos, pensaron que un escándalo semejante tenía que ser producto de causas muy impuras; lo acusaron de haber sido comprado por los capitalistas. No quiero insistir sobre este capítulo feo de la historia de la socialdemocracia.

Bernstein, convencido de que permanecía fiel al espíritu de Marx trató de explicar de qué forma el desarrollo de la doctrina del maestro pudo llevar a resultados tan contrarios a la tesis enseñada por la escuela; se vio llevado así a pre-

guntarse si el sistema primitivo de Marx no contenía principios contradictorios, entre los que se encontrarían los que corresponderían a sus nuevas doctrinas. Propuso en 1899 una teoría sobre la cual no me parece que se haya prestado la atención adecuada.

Según él habría en el socialismo moderno dos corrientes principales: “una *constructiva*, que sigue las ideas de reformas expuestas por pensadores socialistas; la otra se inspira de los movimientos populares revolucionarios y en realidad solo apunta a *destruir*. De acuerdo a las posibilidades del momento una aparece como *utópica, sectaria, pacíficamente evolucionista, y la otra como conspiradora, demagógica, terrorista*. A medida que nos vayamos acercando a los tiempos presentes, más categórica es la consigna: por un lado, emancipación por *la organización económica*, por el otro, emancipación por la *expropiación política*... La teoría marxista buscaba combinar el fondo esencial de ambas corrientes... Pero esta combinación no significaba la supresión del antagonismo; era más bien un acuerdo de compromiso como el que Engels les proponía a los socialistas ingleses en su texto *La situación de la clase obrera en Inglaterra*: subordinación del elemento específicamente socialista al elemento político-radical y social-revolucionario. Y más allá de la evolución llevada a cabo por la teoría marxista a lo largo del tiempo, nunca se pudo deshacer de este compromiso, ni de su dualismo”.¹⁸

Esta manera de concebir las cosas indignó a Kautsky, quien poco después respondió que Marx había reconciliado al socialismo utópico con el movimiento revolucionario en una unidad más alta; que en consecuencia no existía ni dualismo ni acuerdo de compromiso; y que el supuesto descubrimiento de Bernstein solo tenía por objeto despojar al marxismo de su espíritu revolucionario, que constituye su vida. El único dualismo que se podía reconocer en la actividad de Marx y Engels consistiría en el hecho de que fueron a la vez hombres de ciencia y hombres de lucha; el hombre de ciencia sopesa los pros y contras antes de tomar una resolución mientras que el hombre de lucha está obligado a actuar sin haber tenido necesariamente el tiempo para reflexionar detenidamente. “Deducir de la dualidad de sus funciones contradicciones en sus teorías, o incluso errores de orden intelectual, no es apreciar a tales hombres con la imparcialidad de la historia”.¹⁹

Kautsky estaba convencido de que Marx había utilizado tan bien las investigaciones e hipótesis realizadas anteriormente y que había llegado a la verdad científica; reconocer que el marxismo habría soldado artificialmente dos sistemas contradictorios, era aceptar que había algo insuficiente en la doctrina; por nada del mundo Kautsky aceptaría pronunciar una blasfemia semejante. Según él la socialdemocracia habría cometido una grave imprudencia si se hubiera embarca-

do en vuelos nuevos sin saber dónde llevaban, en lugar de aplicar toda su inteligencia defendiendo los principios ciertos que había recibido.

Las ideas de Bernstein fueron acogidas con mucho agrado por quienes deseaban que el marxismo escapara del inmovilismo en el que Kautsky pretendía mantenerlo; al señalar la incoherencia de sistemas, Bernstein mostraba la necesidad de buscar nuevos equilibrios entre las tendencias fundamentales del socialismo moderno, equilibrios siempre inestables y provisорios. De esta forma la vida se introducía en una doctrina hasta entonces condenada a la esterilidad.

En Francia el estudio de las organizaciones sindicales llevo a preguntarse si no habría que considerar una descomposición del marxismo distinta a la que examinara Bernstein. Lo que el marxismo tomo de las antiguas tendencias socialistas constituye lo que más llama la atención; pero podría ser que Marx hubiera agregado algo que constituiría lo que llamaré el marxismo de Marx; esta parte permaneció escondida mucho tiempo ya que todavía no existían las organizaciones obreras que le correspondieran, y Bernstein no la reconoció porque solo conoce bien Inglaterra y Alemania. Me propongo mostrar aquí como concibo esta nueva manera de entender la descomposición del marxismo.

Pies de página

1. Menger, Anton, *Le droit au produit du travail, traducción francesa de Charles Andler*, ed. V. Giard et Brière, p. 1.
- 2.. Menger, Anton, *Le droit au produit du travail, traducción francesa de Charles Andler*, ed. V. Giard et Brière, p. 150.
3. Menger, Anton, op. cit., p. 157.
4. Menger, Anton, op. cit., p. 144 y pp. 147-148.
5. Menger, Anton, op. cit., pp. 113 y 138. Menger no busca las raíces de la concepción materialista de la historia, que le parece falsa (p. 170).
6. Menger, Anton, op. cit., pp. 114, 137-138.
7. Menger, Anton, op. cit., p.3.
8. Croce, Benedetto, *Materialismo histórico y economía marxista*, Ediciones Imán, Argentina, 1942.
9. Croce, Benedetto, *Materialismo histórico y economía marxista*, Ediciones Imán, Argentina, 1942, p.94., cf. pp. 129-132.
10. Croce, Benedetto, *Materialismo histórico y economía marxista*, Ediciones Imán, Argentina, 1942, p.130.
11. La obra maestra es, me parece, el artículo sobre el *mito de la inmaculada concepción en Le Devenir social*, de mayo de 1896. De hecho, el autor no habla de la inmaculada concepción de la virgen, exenta del pecado original, sino del nacimiento virginal del Cristo. En las últimas líneas nos enseña que en un concilio “por la mayoría de un voto, la Iglesia Cristiana, fundada sobre el *antiguo mito femenino de la inmaculada concepción*, decidió que la mujer tenía un alma, al igual que el hombre”. Evidentemente posee una recopilación muy especial de los concilios.
12. *Le Devenir social*, agosto, 1895, p. 477. Benedetto Croce recogió muchos de los errores cometidos por Paul Lafargue en este artículo sobre Campanella; podemos agregar este: el autor toma la palabra *Sefirot* por un término masculino sin-

gular, cuando es femenino y plural.

13. Lafargue, P., *La méthode historique de Karl Marx*, Librairie du Parti Socialiste, París, 1904, p. 4. Véanse en una nota en la página 14 divertidas reflexiones sobre las “grúas metafísicas y éticas, la Justicia, la Libertad, la Patria que se prostituyen en los discursos académicos y parlamentarios, los programas electorales y la publicidad”.

14. Sobre las analogías aún mal determinadas entre Marx y Hegel, cf. Croce, B., op. cit., pp. 133-136.

15. *Le Devenir social*, julio de 1895, p. 370.

16. *Le Devenir social*, abril de 1897, p. 290.

17. Croce, B., op. cit., p. 114.

18. Bernstein, E., *Socialisme théorique et socialdemocratique pratique*, traducción francesa de Alexandre Cohen, París, 1900, pp. 53-54.

19. Kautsky, K., *Le marxisme et son critique Bernstein*, traducción francesa de Martin Leray, París, 1900, pp. 68-70.

Formación de las utopías - Pasaje a las reformas sociales antes de 1848 - Acceso de los obreros a la pequeña burguesía por la asociación de la producción y por el tradeunionismo - La paz social en Vidal y en Considérant

a) Los escritores a los que llamamos utopistas se referían continuamente a los sentimientos de justicia cuando preconizaban reconstrucciones de la sociedad. En cualquier organización real existen situaciones por las cuales el derecho establecido hurta la opinión, es inevitable, por muy perfeccionado que sea un sistema jurídico, no puede aplicarse perfectamente a todos los casos ni la ciencia puede ser perfectamente adecuada a la naturaleza. La única forma de crear una falsa identificación será introduciendo flexibilidad dentro de un sistema cuyo carácter es justamente ser rígido: arbitrario en el derecho y empirismo en la ciencia. Cuando la opinión se encuentra fuertemente solicitada por esos casos anormales exige entonces que se proceda a un cambio de la reglas jurídicas para que desaparezca la disonancia que le llama la atención; así se ejecutan las reformas, para que el respeto por el derecho vaya creciendo y para reforzar el sistema existente.

Por ejemplo, aunque todas nuestras legislaciones matrimoniales estén basadas sobre la doctrina eclesiástica del casamiento, quien proclama indisolubilidad de la unión sexual, se tuvo que admitir que algunos casos exigían la separación de los esposos; hoy en día los intelectuales insistieron tanto sobre algunos inconvenientes de esta separación que se adoptó en Francia una ley relativa al divorcio, que para mucha gente pareció ser necesaria para fortalecer el respeto debido al casamiento.

Ya que son sobre todo los intelectuales los que actúan así sobre la opinión pública señalándole los perjuicios de algunas reglas, se puede decir que siempre se encuentra al lado de la justicia de los juristas una justicia novelesca, llena de arbitrariedades y de paradojas, la cual puede satisfacer a los hombres que tienen gusto para imaginar cambios sociales. Los utopistas no se dan cuenta de que la contradicción es la condición misma del movimiento histórico del derecho; para ellos esa sería la prueba de error cometido sobre los principios que gobiernan la sociedad en su conjunto; buscan en crear un mundo absolutamente lógico; pero sus adversarios pueden demostrar fácilmente que sus proyectos generarían consecuencias que afectarían con mayor frecuencia nuestros sentimientos que los usos actuales. La más mínima reflexión bastaría en mostrar que las cosas no pueden ser de otra manera, si sus ideas no estaban conformes a sus usos, sería una sociedad compuesta por alienados.

Los razonamientos de los reformadores sociales parecían lo suficientemente serios que se enfocan sobre algunos detalles, porque pierden así el carácter paradójico de las utopías; las analogías por medio de las cuales se imaginan el paisaje del mundo son tanto más fáciles de admitir cuanto menos difiera ese paisaje del que se ve frente a los ojos; los proyectos parecen más prácticos en la medida que parezcan conciliables con un mayor número de intereses existentes. Llegará por lo tanto el día en que las escuelas sociales, motivadas por el deseo de obtener siempre un éxito más grande, limiten sus ambiciones a propagar la idea de reformas; es entonces cuando logran capturar con más fuerza a la opinión pública.

Los grandes utopistas del siglo xx tuvieron todos como sucesores a personas que abandonaron las ambiciones primitivas de los fundadores para adoptar una actitud reformista, es decir una actitud conservadora. Menciono en este sentido una página curiosa de la carta de Proudhon a *Considérant* llamada *Advertencia a los propietarios*. Esta carta es del 1 de enero de 1842; en ese momento el fourierismo ya había realizado su evolución, como lo expone muy bien Proudhon: “Fourier declara que al comenzar los estudios y las experiencias societales hace falta ubicarse completamente por fuera de las ideas civilizadas, y romper bruscamente con todas las nociones contrarias a su armonía; es lo que llama *proceder por spagat*, término tomado de los trapecistas... ¡Cómo! ¡Todo ese inmenso trabajo de la humanidad no se habría producido, la historia no tendría ningún sentido y todo ese movi-

miento no habría sido más que una larga decepción! Ni siquiera usted lo piensa, señor redactor; de otro modo yo le preguntaría qué es lo que significa este escrito sobre *la política general* que tan fuerte impresión produjo, y en el que usted se muestra como profundo socialista, ya que permanece dentro de los datos de la sociedad actual”²⁰.

Poco tiempo antes de la revolución de 1848, una de las personas que más impresión causaría en la asamblea nacional, François Vidal, terminaba su famoso libro sobre la *Repartición de las riquezas* con reflexiones que ilustran perfectamente las consecuencias a las que habían llegado tantas utopías desarrolladas desde hacía más de treinta años: “La verdadera cuestión hoy en día se reduce a buscar de qué modo sería posible neutralizar en parte los efectos funestos de nuestras instituciones económicas; a examinar el provecho que podríamos obtener, en 1846, con nuestras leyes, nuestros hábitos y nuestros prejuicios, de los principios de asociación y de organización aplicados como *paliativos* para aliviar la miseria y mejorar la suerte de esos miles de nuestros semejantes que no pueden esperar pacientemente al futuro y alimentarse con ilusiones, que piden ganarse la vida trabajando y que podrían producir mucho más que sus necesidades, si se supiera utilizar sus brazos, si se les quisiera proporcionar un adelanto y las herramientas necesarias, a título de préstamo. ¡Por cierto que estamos muy lejos del país de los utopistas! Así presentado, el problema queda singularmente circunscripto, y caemos bruscamente de las alturas del ideal de

vuelta a tierra, bajo el imperio de la realidad y de la necesidad. Se trata de un mundo muy distinto; pero en definitiva es donde estamos condenados a vivir: ¡debemos resignarnos!”.²¹ Recién vimos producirse una evolución, que parece necesaria, de la utopía a la práctica. También se puede considerar que esta evolución se produce de la imaginación a la inteligencia, de lo novelesco al derecho, del absoluto a lo relativo, o de lo simple a lo complejo.²²

Los reformadores sociales esperaban convencer a todos los partidos a aceptar sus proyectos. Vidal aseguraba que los más brillantes economistas estaban commocionados, que en las cátedras del Estado se hablaba de asociación y organización, y que se abandonaban las doctrinas negativas de la escuela llamada liberal. “Los socialistas no pretenden transformar a la sociedad de un solo golpe, no transformar el mundo. Lo que pretenden es convertirlo”.²³ Durante mucho tiempo se había imaginado que no existía mejor proceso en aliviar la miseria que aquél consistiendo en llamar a la justicia: los hombres de todas las clases podrían ponerse de acuerdo sobre el bien, mientras pueden diferir sobre lo útil; ahora los escritores reformadores esperan prácticamente que se adopte una teoría industrial.

b) F. Vidal terminaba buscando la forma de proporcionar a los trabajadores las herramientas y los avances indispensables; se trataba por lo tanto de mejorar la organización del trabajo, y ese era el propósito perseguido por todos los uto-pistas desde Fourier y Saint-Simon.

El primero pensaba haber encontrado una forma para hacer que los obreros estén más enfocados a su tarea; el segundo quería colocar al frente de todas las grandes empresas a especialistas particularmente capaces. Más tarde se esperaba que las asociaciones obreras (que hoy se llaman cooperativas de producción) dieran la solución práctica al problema económico. Durante mucho tiempo, se alabó la participación en las ganancias como medio para crear una economía de orden superior, que le aseguraría a la gran industria los beneficios que la pequeña había obtenido del interés que tenían los antiguos obreros convertidos ahora en patrones respecto al éxito de sus negocios. Mucha gente pensaba que la participación en las ganancias funcionaría allí donde la asociación obrera parecía incapaz de prosperar.

Hoy en día los fabricantes de reformas sociales estarían relativamente dispuestos a reconocer que el contrato colectivo encierra una virtud misteriosa y análoga a aquella que Louis Blanc le atribuía a la asociación y de que Proudhon se reía tanto. Los obreros, por el único hecho de que utilizarían al sindicato como intermediario, adquirirían un lugar más alto en el mundo económico, se volverían más capaces y tendrían derecho a una mejor remuneración. Se ha estado comparando a veces al sindicato con un banquero, que eleva más sus pretensiones mientras más poderoso es el arsenal del que esta armada la industria y por lo tanto cuanto más grandes son los beneficios extraordinarios que esta puede obtener: el

contrato colectivo sería entonces una suerte de comandita referida a la mano de obra, mientras que la comandita del Código de comercio se refiere al dinero.

Si el *tradeunionismo* produjera realmente los resultados que les atribuyen sus defensores, tendría una consecuencia doble de desarrollar el sentimiento de responsabilidad en el obrero y de darles un lugar jurídico más cercano al que tradicionalmente le corresponde al propietario. Habría de este modo progreso económico y jurídico: por lo que ya no sería exacto decir, como hacían Marx y Engels en el *Manifiesto del partido comunista*: “el siervo, a pesar de su servidumbre, se había elevado al nivel del miembro de la comuna; el pequeño burgués se había convertido en burgués, a pesar del yugo del absolutismo feudal. Por el contrario, el obrero moderno, en lugar de elevarse por el progreso de la industria, desciende cada vez más por debajo de la condición de su propia clase”.

²⁴

c) El ascenso hacia la burguesía es lo que más le llamó la atención a Paul de Rousiers durante sus viajes a Inglaterra y Estados Unidos. Creo que esta observación es la que está en la base de todos los juicios favorables que tiene sobre el tradeunionismo; considera que el gobierno inglés siguió una política prudente al nombrar a secretarios de sindicatos como jueces de paz, trabajando así para facilitar la constitución de una aristocracia obrera que entre en pie de igualdad en los marcos de la antigua sociedad.²⁵

En la obra citada más arriba, F. Vidal expresaba muy claramente las intenciones conciliatorias de sus contemporáneos: “Los socialistas no buscan la guerra social; quieren, por el contrario, prevenirla. Exigen reformas para conjurar las revoluciones. Lejos de provocar el odio entre las distintas clases de ciudadanos, predicen la concordia y la asociación”.²⁶ “Lean los diarios populares: todos predicen la paz, el orden, la unión, la tolerancia, la verdadera caridad; todos se esfuerzan por moralizar al pueblo, por desarrollar en él el corazón y la inteligencia, las facultades más nobles, los sentimientos más generosos; todos proclaman con generosidad el debido respeto a los intereses existentes, todos maldicen la pereza y glorifican el trabajo. ¡Los diarios redactados por obreros han hecho más que todos los profesores de moral! Esos obreros, antes indisciplinados e impacientes contra toda autoridad, entienden hoy la necesidad del orden, la jerarquía y la disciplina”.²⁷ Es así que los socialistas de ese tiempo se presentaban como los profesores de la paz social. Se encuentra el mismo acento en el *Manifiesto de la Democracia* publicado por Considérant.²⁸ El autor pretendía darles a sus lectores contemporáneos el medio para hacer desaparecer las causas de los conflictos económicos; quería que el derecho sustituyera gradualmente a la fuerza y la industria a la guerra; esperaba ver la realización del régimen democrático y cristiano que hasta entonces no había sido reconocido más que bajo una forma abstracta, en la proclamación de la libertad y de la igualdad; se trataba de hacer desaparecer a una oligarquía

que no solamente aplastaba al proletariado sino también a la burguesía y dominaba ya al gobierno.²⁹ “Por suerte las filas de la burguesía son numerosas y las inteligencias se despertan; el sentimiento de las miserias materiales y morales de la clase obrera y de la necesidad de remediarlas se va abriendo camino; la caridad social las penetra y los irrita; y las clases burguesas empiezan por otra parte a ver que no están menos interesadas que las proletarias en la introducción de garantías en el orden industrial y en la resistencia a los acaparamientos de la aristocracia financiera”.³⁰

Los autores modernos que se ocupan de la reforma social no añadieron mucho más a lo que habían hecho los antiguos socialistas; solo reemplazaron la apología de la asociación por la apología del tradeunionismo; quizás incluso sean menos científicos que sus predecesores, ya que todos los utopistas esperaban que sus recetas produjeran un gran incremento de la producción, mientras que los reformistas contemporáneos están mucho menos preocupados por el progreso económico; se podría entonces decir que los utopistas se aproximan al marxismo, pero se distinguen de él en que creían que deben producir planes para dirigir la industria, mientras que el marxismo cree que esta se dirige perfectamente a sí misma.

Pies de página:

20. Proudhon, P.-J., *Oeuvres*, ed. B. Defay y V. Lagier, Dijon, 1810-1839, t. II, pp. 55-56. De hecho, Fourier procedía como todos los utopistas, tomando sus ideas paradójicas del mundo contemporáneo.
21. Vidal, F., *De la répartition des richesses ou de la justice distributive en économie sociale*, ed. Capelle, París, 1846, pp. 471-472.
22. Cf. Sorel, G., *Insegnamenti della economia contemporanea*, Milán, 1907, p. 97.
23. Vidal, F., op. cit., pp. 464-465.
24. Marx, K., *Manifiesto comunista*, traducción de Miguel Vedda, ed. Herramienta, Buenos Aires, Argentina 2008.
25. De Rousiers, P., *Le trade-unionisme en Angleterre*, ed. Armand Colin, París, Francia, 1913, p. 309.
26. Vidal, F., op. cit., p. 465.
27. Vidal, F., p. 467.
28. Este documento fue reproducido en la revista *L'Ere nouvelle*, febrero de 1894.
29. Este documento fue reproducido en la revista *L'Ere nouvelle*, febrero de 1894, pp. 177-178.
30. Este documento fue reproducido en la revista *L'Ere nouvelle*, febrero de 1894, p. 172.

Luchas de los pobres contra los ricos - Los blanquistas - Intervención de los partidos - El Estado popular y sus máquinas - Recuerdos de la Revolución - Identificación establecida entre el régimen feudal y el capitalismo - Ascenso del proletariado a la burguesía por la autoridad

a) Veamos ahora el segundo elemento que entró en el socialismo moderno, es decir el elemento revolucionario. Por mucho tiempo la idea de revolución estuvo identificada con la lucha de los pobres contra los ricos; esta lucha es tan antigua como el mundo civilizado y ha desgarrado las ciudades helénicas; con el tiempo no parece que haya cambiado mucho; constituye una forma rudimentaria de la lucha de clase, con la cual se la confunde a menudo.³¹

Antes de 1848, la idea de una revuelta de los pobres asustaba. Considérant decía, por ejemplo, en su Manifiesto de la Democracia: “Qué ocurriría con la civilización, qué ocurriría con los gobiernos y qué ocurriría con las clases altas, si, al extenderse el feudalismo industrial por toda Europa, las innumerables legiones de la esclavitud moderna se sublevaran al grito de ‘¡Vivir trabajando o morir combatiendo!’ ¡Pues bien! Si la sabiduría de los gobiernos, de la burguesía inteli-

gente y liberal, de la ciencia, no termina de percatarse, es seguro que el movimiento que arrastra a las sociedades europeas marcha derecho hacia las revoluciones sociales y que vamos directo hacia una ‘*jacquerie europea*’.³² Más adelante señalaba el peligro del comunismo “medio violento, expoliador, revolucionario y, además, *ilusorio*”, que seducía a los espíritus por su extrema *sencillez*: “Esas fórmulas son muy sencillas y muy inteligibles para las *masas famélicas* y desprovistas, a las que no pueden más que parecerles perfectamente justas, en la medida que la sociedad les niega el derecho al trabajo”.³³

b) Los hombres que a lo largo del siglo xix fueron los más auténticos adeptos de la tradición revolucionaria, los verdaderos representantes de los pobres y los más decididos del combate en las calles, aquellos a los que Bernstein designa bajo el término de *blanquistas*, no estaban menos decididos que Considérant a impedir cualquier regreso de la barbarie, y un movimiento de jacques tampoco era su ideal. Bernstein vio muy bien que los juicios sobre ellos se detuvieron demasiadas veces en algunos aspectos muy secundarios de su táctica. No podría definirse a los blanquistas esencialmente como hombres de complot; la forma de llegar al poder les era indiferente; poseer el poder era a sus ojos resolver todas las dificultades, no se cuestiona nunca la fuerza creadora que posee un partido político revolucionario que adquirió el poder³⁴; semejante partido, una vez llegado al gobierno, es mucho más fuerte que podría serlo un partido conservador, da-

do que no tiene nada que preservar, ya que las condiciones económicas están consideradas como fenómenos subordinados.

Gracias a la intervención de un partido encabezando la revolución, el movimiento histórico adquiere un aspecto totalmente nuevo e imprevisto; ya no se trata de una clase de pobres actuando bajo la influencia de sus instintos, sino de personas instruidas que razonan sobre los intereses de un partido, como lo hacen los industriales sobre la prosperidad de sus negocios.

Los partidos políticos son coaliciones formadas para conquistar las ventajas que puede otorgar la posesión del Estado, tanto si sus promotores están impulsados por el odio, si buscan ventajas materiales, o si solo tienen la ambición de imponer su voluntad. Por más hábiles que puedan ser los organizadores de un partido, nunca podrían agrupar más que un estado-mayor muy débil, encargado de actuar sobre las masas descontentas, llenas de esperanzas lejanas y dispuestas a realizar sacrificios inmediatos; el partido les hará grandes concesiones en caso de éxito; pagará los servicios prestados en forma de transformaciones económicas, jurídicas y religiosas, cuya repercusión puede superar infinitamente las previsiones. Muchas veces los jefes de los partidos que más profundamente alteran a la sociedad pertenecen a la aristocracia, a la que la revolución tocará muy directamente; porque estos hombres, al no haber encontrado en su clase los medios para hacerse con el poder, tuvieron que reclutar un

ejército fiel entre clases cuyos intereses están enfrentados con los de sus familias. La historia muestra que se tendría una idea muy falsa de las revoluciones si se las supusiera realizadas por los motivos que el filósofo a menudo llevó a atribuirles a sus promotores.

Cuando los acontecimientos han tenido lugar hace un largo tiempo, las pasiones que habían conducido a los primeros sujetos del drama parecen triviales en comparación con los grandes cambios ocurridos dentro de la sociedad, y a las cuales se intenta poner en relación con las tendencias oscuras de las masas. Por lo general los contemporáneos vieron las cosas en el orden inverso, interesándose más bien en la competencia que existía entre los estados-mayores de los partidos. Sin embargo, debe señalarse que hoy en día, donde se le da tanta importancia a las ideologías, todo partido está obligado a hacer gala de doctrinas: los políticos más audaces no podrían conservar su prestigio si no se las arreglaran para establecer una cierta armonía entre sus actos y los principios que supuestamente representan.

La introducción de los partidos políticos en un movimiento revolucionario nos aleja mucho de la sencillez primitiva. Los actores de la revolución han estado, al comienzo, embriagados por la idea de que su voluntad no podía encontrar ningún obstáculo, ya que eran mayoritarios; les parecía evidente que no tendrían más que designar delegados para formular una nueva legalidad conforme a sus necesidades; pero de repente aceptan la dirección de personas que tienen inte-

reses distintos a los suyos; estas personas están dispuestas a ayudarlos, pero con la condición de que las masas les entreguen el Estado, el objeto de su codicia. Es así que la revuelta de los pobres puede servir de base a la formación de un *Estado popular*, compuesto por burgueses que desean continuar la vida burguesa, que mantienen ideologías burguesas, pero presentándose como mandatarios del proletariado.

El Estado popular se ve llevado a extender cada vez más sus tentáculos, porque las masas se vuelven cada vez más difíciles de engañar, cuando ya pasó el primer instante de lucha y sin embargo se tiene que sostener su ardor en tiempos de calma; esto exige complicadas *máquinas electorales*³⁵, y en consecuencia un gran número de favores que conceder. Al aumentar constantemente el número de sus empleados va constituyendo una clase de intelectuales con intereses separados de los del proletariado de productores; refuerza así la defensa de la forma burguesa contra la revolución proletaria. La experiencia muestra que por mucho que esta burguesía de dependientes tenga una pobre cultura, no está menos ligada a las ideas burguesas; muchos ejemplos demuestran incluso que si algún propagandista de la revolución ingresa en el mundo gubernamental convierte en un excelente burgués con la mayor facilidad.

Se podría entonces decir que por una especie de paradoja los políticos que se consideran como los verdaderos poseedores de la idea revolucionaria son conservadores. Pero des-

pués de todo, acaso la Convención había sido algo distinto? ¿No se dijo a menudo que había seguido las tradiciones de Luis XIV, preparando el camino para Napoleón?

c) Los recuerdos de la Revolución dominaron durante mucho tiempo la propaganda socialista. Se buscaba identificar, por ejemplo, las ganancias capitalistas con los derechos señoriales y los diezmos que la burguesía suprimió sin indemnizaciones en el pasado. No se dejó de señalar que muchas fortunas burguesas provenían de la venta de bienes nacionales, que se había realizado en condiciones singularmente favorables a los compradores. Se buscaba hacer entender que el Estado popular podía inspirarse en esos memorables ejemplos para liquidar al capitalismo con pocos gastos.

Los políticos revolucionarios no se situaban en absoluto en el mismo punto de vista que los utopistas cuando razonaban sobre la propiedad. Estos estaban sobre todo preocupados por la organización del trabajo, mientras que los políticos no veían más que rentas para compartir; su concepción era la de los intelectuales, a los que tanto les cuesta considerar a la propiedad como medio de producción, y que la entienden más bien como título de posesión. La ley debería (como bien lo hacía en las ciudades antiguas) racionar a los ricos, imponiéndoles enormes cargas, que proporcionarían los recursos que permitirían hacer más agradable la vida de los pobres. Los problemas económicos se encuentran de esa forma en un segundo plano, mientras que las órdenes dadas por los *dueños del Estado* pasan al primero.

¿Qué querían los antiguos legisladores? Mantener en la ciudad a un número suficiente de ciudadanos aptos para llevar las armas y defender las tradiciones nacionales; hoy en día diríamos que su ideal era burgués. Y los hombres de la Revolución francesa, ¿qué querían? Aumentar en una proporción muy grande el número de propietarios acomodados; crearon una burguesía cuya potencia aún no se ha extinguido. No podría desembocar en consecuencias totalmente análogas el Estado popular, inspirándose principalmente en las necesidades económicas contemporáneas? La transferencia de las rentas puede efectivamente realizarse de manera indirecta pero segura, por medio de una legislación social que tenga en cuenta las condiciones de la gran industria: crear medios de arbitraje que le permitan al *tradeunionismo* ejercer una acción constante sobre los salarios; reemplazar al pequeño comercio de productos por servicios públicos de alimentación, a la explotación de las viviendas obreras por alquileres municipales, y a la usura de los pequeños prestamistas por instituciones de previsión; encontrar recursos fiscales en los grandes impuestos percibidos sobre las clases ricas, de forma tal que las ganancias extraordinarias producidas en las industrias regresen a las obras democráticas. Gracias a esos procedimientos, el obrero puede convertirse en pequeño burgués³⁶, y llegamos así a las mismas conclusiones que anteriormente: adscripción del proletariado a la burguesía.

Pies de página:

31. Señalo, por ejemplo, que Van Kol cae constantemente en esta confusión en *Socialisme et liberté*, ed. V. Giard y E. Brière, 1898. Define la clase como “una división de la población según el grado de riqueza” (p. 154).

32. L’Ere nouvelle, p. 166.

33. L’Ere nouvelle, p. 170.

34. Bernstein, E., op. cit., p. 50.

35. Ostrogorski dio muchos detalles interesantes sobre el funcionamiento de las *máquinas americanas*, en su libro *Démocratie et l’organisation des partis politiques*, ed. Calmann-Levy, 1903. Léase sobre todo el capítulo VI del libro V, donde da la siguiente definición de *máquina*: “conjunto de personas escalonadas jerárquicamente, ligadas una a la otra por una devoción personal, pero sobre una base mercenaria, y preocupadas únicamente por satisfacer sus apetitos, explotando la fortuna de los partidos políticos” (t. II, p. 347). Ostrogorski nos muestra que Tweed, en Nueva York, luego de haberse demostrado que había sido el boss de Tammany-Hall, y culpable de robos espantosos, mantuvo la estima de los pobres de la ciudad, que vieron en él a una víctima de los ricos (t. II, p. 401): la lucha de los pobres contra los ricos de siempre.

36. Esto es precisamente lo que quiere realizar la legislación de Nueva Zelanda; aquello fue perfectamente reconocido por todos los observadores rigurosos.

III

Dualismo en el Manifiesto comunista - Medidas revolucionarias y teorías cercanas a las de los utopistas - Temor de Bernstein respecto a la capacidad política de la socialdemocracia - Abandono del marxismo por parte de los políticos

EL DUALISMO QUE SEÑALÓ Bernstein aparece de forma indiscutible en las medidas provisionales que el *Manifiesto comunista* proponía adoptar en caso de revolución victoriosa. En 1872, al reeditar su obra, Marx y Engels declaraban no prestarle una importancia particular a estos consejos prácticos, pero es singular que, en los prefacios escritos en 1872, 1883 y 1890, no encontramos ninguna indicación capaz de orientar a los lectores. Supongo que ellos mismos percibían la dualidad del sistema, y no se atrevían a realizar incursiones un poco prolongadas en el terreno de la práctica política, dado que temían desorganizar el edificio.

En su comentario del *Manifiesto comunista* de 1901 no me parece que Andler haya reconocido muy bien sus fuentes; habría estado bien inspirado si tomaba la tesis de Bernstein como punto de partida. Distingue las proposiciones entre jurídicas, económicas y pedagógicas. Me cuesta pegar el nombre de "jurídicas" al lado de medidas que se parecen a las ór-

denes que da un conquistador al día siguiente de su victoria para destruir a los vencidos: expropiación de la propiedad y afectación de su renta a los gastos del Estado; impuestos fuertemente progresivos; abolición de la herencia; confiscación de los bienes de todos los emigrados y rebeldes. Estas pretendidas medidas jurídicas tendrían por otro lado el objeto de arruinar a todos los intereses preservados por el derecho privado, y el de suprimirlo al cabo de una generación. No olvidemos que el derecho, al igual que la ciencia, considera a las cosas como si fueran eternas; por lo tanto no creo que se les pueda dar el nombre de jurídicas (sin cometer un grave contrasentido) a reglas cuya aplicación es de duración tan limitada.

Las otras propuestas están tomadas obviamente de la literatura de los utopistas: centralización del crédito; explotación de los transportes por el Estado; multiplicación de las manufacturas nacionales y mejoramiento de las tierras según un plan general; trabajo obligatorio para todos y organización de ejércitos industriales, sobre todo para la agricultura; acercamiento entre la agricultura y la industria; educación pública y gratuita para todos los niños y reunión de la educación con la producción material. No me queda claro porque Andler aísla este último proyecto, que llama pedagógico, y que pertenece de la manera más evidente a la organización del trabajo.

El conjunto del *Manifiesto comunista* ofrece las mayoras analogías con la literatura de los utopistas, hasta tal punto que se ha podido acusar a Marx de haber plagiado el *Manifiesto de la democracia* redactado por Considérant. No solo los fenómenos están a menudo presentados de la misma forma, sino que además encontramos razonamientos que pudieron parecer idénticos a los de los utopistas; por ejemplo, al final del primer capítulo, leemos: “he ahí una prueba palmaria de la incapacidad de la burguesía para seguir gobernando la sociedad e imponiendo a esta por norma las condiciones de su vida como clase. Es incapaz de gobernar, porque es incapaz de garantizar a sus esclavos la existencia ni aun dentro de su esclavitud, porque se ve forzada a dejarlos llegar hasta una situación de desamparo en que no tiene más remedio que mantenerles, cuando son ellos quienes deberían mantenerla a ella”.³⁷

No me parece que se haya llegado a determinar aún exactamente cuáles son los postulados empleados por Marx y Engels en el *Manifiesto comunista*; su lenguaje rico en imágenes pudo ser interpretado tanto como similar al de los utopistas; como condenatorio de la burguesía en nombre de la justicia eterna; o como llamado a la revuelta de los pobres.

Debemos observar que el *Manifiesto* no encierra ninguna fórmula con un aspecto blanquista tan marcado como la que se encuentra al final de la *Miseria de la filosofía*: “El antagonismo entre el proletariado y la burguesía es la lucha de una clase contra otra clase, lucha que, llevada a su más alta ex-

presión, implica una *revolución total*. ¿Puede causar extrañeza que una sociedad basada en la oposición de las clases llegue, como último desenlace, a la contradicción brutal, a un choque *cuerpo a cuerpo*? Hasta que ese momento llegue, en vísperas de toda la reorganización general de la sociedad, la última palabra de la ciencia social será siempre: ‘Luchar o morir, la lucha sangrienta o la nada. Es el dilema inexorable’”.³⁸ Lo más probable es que Marx y Engels no hayan podido expresar la totalidad de su pensamiento en un documento destinado a ser adoptado por una asociación. Marx y Engels eran originalmente tan favorables a las ideas blanquistas que en 1850 consideraban a los blanquistas como el verdadero partido proletario, mientras que, de acuerdo a Bernstein, “el partido proletario francés, en 1858, estaba formado por los obreros reunidos alrededor del palacio de Luxemburgo”.³⁹

Al considerar la situación del partido socialista alemán, Bernstein se espantó de ver lo inferior que era la capacidad de este partido respecto al papel que podría estar llamado a jugar en caso de revolución violenta; no pensaba, en efecto, que el poder pasaría otra vez a una burguesía radical, como en 1848; quien debería asumir todas las responsabilidades⁴⁰ sería la extrema izquierda del parlamento, es decir el grupo socialista; esta perspectiva le sugería reflexiones muy pesimistas: “La soberanía del pueblo, incluso cuando se la proclama legalmente, no se convierte por eso en un factor determinante real. Puede poner al gobierno bajo la dependencia

de aquellos frente a los cuales debería ser fuerte: los funcionarios, los políticos profesionales, los *proprietarios de diarios*... La dictadura del proletariado quiere decir, allí donde la clase obrera no dispone ya de organizaciones económicas muy potentes, y donde todavía no ha adquirido, a través de su aprendizaje en asambleas autónomas, un grado muy elevado de independencia moral, la dictadura de los oradores de clubes y de los escritores".⁴¹

Para preparar el socialismo para que cumpla la misión que le correspondería en caso de una revolución, era entonces necesario retomar el estudio de los problemas que los marxistas descuidaron durante tanto tiempo. "La cuestión social, que se les había presentado a los utopistas en toda su dimensión, como cuestión política, jurídica, económica y moral, se había concentrado en la cuestión obrera"⁴². Había llegado el momento de corregir y completar la obra de los utopistas, aprovechando las experiencias realizadas desde hacia medio siglo. Así nos veíamos conducidos a una *descomposición del marxismo*, ya que de aquí en más los prejuicios blanquistas ya no se mezclarían con los estudios que se hicieron sobre la administración y la política práctica.

Mientras que Bernstein se esforzaba así para cautivar la atención de los socialistas alemanes sobre las partes de la doctrina que estos habían descuidado, el trabajo natural de la evolución de los partidos llevaba a los jefes del socialismo a abandonar los puntos de vista marxistas, pero siempre negando querer cambio alguno. El 5 de diciembre de 1899, Be-

bel pronunciaba en Berlín un discurso en el cual salía a la luz el más puro socialismo de Estado; se atrevió incluso a volver a las cooperativas subvencionadas por el Estado que el mismo Marx había condenado en su carta de 1875 sobre el programa de Gotha⁴³. Pero se seguía considerando a Bernstein como herético, para seguir pareciendo fieles a las antiguas esperanzas revolucionarias. Los políticos socialistas consideraban que no tenían ninguna necesidad de preocuparse por realizar las investigaciones propuestas por Bernstein, puesto que al igual que un marqués del Antiguo Régimen, un diputado es un hombre que lo sabe todo sin necesidad de aprenderlo.

¿Pero es el marxismo únicamente lo que suponía Bernstein? Esto es lo que habría que saber. ¿No hay en él algo más que las fórmulas citadas, y cuyo valor cada vez parece ser más discutible? ¿No sería acaso una concepción filosófica, apta para esclarecer las luchas sociales, antes que una compilación de preceptos políticos? Esto es lo que vamos a examinar, someramente, oponiendo a los utopistas y a los blanquistas algunos de los elementos fundamentales del marxismo.

Pies de página:

37. Marx, K., op. cit., p. 40.
38. Estas dos frases son de Georges Sand.
39. Bernstein, E., op. cit., p. 51.
40. Bernstein, E., op. cit., p.60.
41. Bernstein, E., op. cit., pp.297-298.
42. Merlino, F., *Formes et essence du socialisme*, V. Giard y E. Brière, París, 1898, p. 244.
43. La socialdemocracia alemana era oficialmente marxista, aunque siempre conservó muchas ideas Lassallianas; así fue que en 1875 se adoptó el programa de Gotha a pesar de las críticas de Marx; su carta no fue conocida hasta 1891. El espíritu lassalliano se hizo preponderante una vez que los socialistas obtuvieron buenos resultados electorales; los éxitos electorales conducen fatalmente al socialismo de Estado.

IV

Diferencias entre Marx y los utopistas - Ausencia de crítica jurídica de la propiedad privada - Sofisma de Thompson y de Pecqueur - Organización de la producción realizada por el capitalismo - Regularización de los salarios mediante el equilibrio económico - Trabajo futuro basado sobre las costumbres legadas por el capitalismo

a) Según muchos escritores contemporáneos, Marx habría dejado una gran carencia en su obra al no fundar una teoría de la propiedad: el Profesor Anton Menger, por ejemplo, dice: “Falta en él el complemento necesario de la teoría del plusvalor, es decir, una *crítica jurídica de la propiedad privada* de los medios de producción y de las cosas útiles, y por consecuencia un examen profundo del derecho al producto integral del trabajo”.⁴⁴ Muchos jóvenes universitarios, que miran a Marx como un perro muerto, partieron de este juicio solemne pronunciado por un profesor austriaco para hacer críticas jurídicas de la propiedad.

Creo que hay que felicitar a Marx por haber entrado en la vía en la que se le reprocha no haber entrado; y considero que su actitud en este punto es de capital importancia. No se le podría hacer ninguna corrección a su sistema desde este

punto de vista; todo autor que haga una crítica jurídica de la propiedad privada se ubicaría por fuera del marxismo. He aquí una constatación decisiva que debemos hacer al principio de nuestras investigaciones.

¿Cómo podríamos intentar hacer el trabajo al que nos invita Menger? Para ello deberíamos apoyarnos en los principios del derecho moderno, ¿pero acaso no están fundados sobre la existencia de la propiedad privada burguesa? Por poco que se adopten en cierta medida los principios del materialismo histórico, tal trabajo solo puede aparecernos como un tejido de sofismas. Menger no percibe lo absurdo de la empresa porque no se da cuenta por completo de las relaciones que existen entre toda superestructura ideológica y la economía; pero, para un marxista, la disociación que suponían los utopistas, y que todavía suponen algunos filósofos, es un contrasentido. Es bien cierto que ningún sistema ideológico puede llegar a ser perfectamente coherente. Permanecen siempre en el derecho reglas antiguas que no pueden explicarse correctamente más que por medio de la historia, las cuales, tomadas individualmente, podrían recibir explicaciones fantasiosas. Por otro lado, existen leyes excepcionales que fueron introducidas bajo la influencia de los caprichos de un hombre poderoso y que forman islotes que el jurista intenta delimitar con rigor. Por fin, las circunstancias políticas ejercen de vez en cuando su influencia sobre la jurisprudencia, perturbando el trabajo de los doctrinarios. Los espíritus sutiles pueden usar estos elementos esporádicos para

ilustrar una teoría de las *relaciones naturales* que deberían existir entre los hombres; y, partiendo de esta teoría para juzgar el derecho existente, pueden criticar o declarar caducas las partes que no encajan con su teoría.

Este método es adecuado para seducir los espíritus que están más preocupados por la lógica que la historia y la economía; efectivamente, según ellos no hay ninguna diferencia esencial entre los distintos elementos jurídicos. Asimismo, no existe ningún medio para hacer que todos entren de manera plenamente satisfactoria en algún sistema, cada uno de nosotros tiene derecho a fabricar una construcción que sería tan legítima como cualquiera, mientras que se la pueda ilustrar con ejemplos. La ausencia de toda consideración sobre la infraestructura económica se hace sentir entonces de la manera más lamentable, ya que no existe ningún modo de elegir científicamente: el método marxista no permite ninguna de estas fantasías.

La mayoría de la veces los filósofos que destruyeron a la propiedad por razón demostrativa procedieron de un modo aun más arbitrario. Se basaron sobre fórmulas vagas del lenguaje común y en las cuales se encuentran ciertas analogías con términos jurídicos; fue así como la teoría ricardiana del valor generó casi instantáneamente sofismas relativos a la propiedad. El Profesor Anton Menger, que encuentra al socialista inglés William Thompson tan superior a Marx, se expresa así: "Como un gran número de economistas ingleses, y particularmente Ricardo, Thompson parte de la idea de que

el trabajo es la única causa del valor de cambio. De ese hecho económico extrae la consecuencia de que es a quien ha creado el valor por su trabajo a quien debe volver por entero el producto integral de su trabajo”.⁴⁵ Pero de qué forma se ha podido operar este pasaje al derecho, eso es lo que Menger omite explicarnos; le parecerá demasiado simple para detenerse en ello.

Creo que se puede reconstruir el razonamiento de Thompson: supongamos una sociedad igualitaria, en la cual las herramientas están en manos de gente cuya función es la de vigilarlas, y que reciben por eso una remuneración por su servicio de guarda⁴⁶; si admitimos que la única *causa* de la riqueza creada es el trabajo del obrero, nadie, fuera de este, tiene ninguna reivindicación que hacer valer sobre esta riqueza. Pero habría que demostrar que este razonamiento es válido jurídicamente para nuestra sociedad y no jugar sobre el sentido de la palabra *causa*.

Pecqueur presenta sus concepciones bajo una forma mucho más desarrollada, y, gracias a la franqueza a veces un poco ingenua de este autor, resulta más fácil seguir el rumbo de las ideas: “Toda riqueza material es debida al trabajo combinado con la materia, o mejor dicho, a la fuerza inteligente del hombre actuando sobre la materia... *La materia nos es dada colectiva e igualitariamente por Dios*, pero el trabajo es del hombre. San Pablo dijo que aquel que no quiera trabajar no tiene derecho a la comida. En esta frase se encuentra en germen toda la economía social y política del porvenir”.⁴⁷ Pode-

mos efectivamente suponer fácilmente que de estas premisas deberían surgir consecuencias comunistas o muy cercanas al comunismo igualitario, pero el autor no consideraría estos principios como evidentes si no estuviera de antemano decidido a condenar al régimen capitalista. Frente a Rossi, que había dicho que no se debe llamar ocioso al que administra sabiamente su fortuna, ahorra una parte y contribuye a la producción con sus capitales, Pecqueur responde: “Producir es trabajar: decir que nuestros capitales trabajan por nosotros es decir una absurdidad... Para producir de verdad, haría falta involucrarse y esforzarse personalmente, y usted no lo hace. El capital es una *materia* que no puede nada sin el trabajo del hombre⁴⁸, ya que toda riqueza viene del trabajo. Por lo que el capital no podría trabajar en lugar del hombre, de su poseedor o propietario. Incluso si la *materia capital* pudiera trabajar como un ser moral y dotado de una actividad espontánea, al igual que el hombre, aun así no podría representar al hombre frente a la sociedad, ya que, en cuanto al trabajo, ni siquiera el hombre puede representar al hombre. La presencia personal es imprescindible.⁴⁹

La producción es un deber que se les impone a todos, y cada productor es un funcionario; todos son igualmente necesarios para la sociedad, y deben ser retribuidos equitativamente, si se entregan al trabajo con igual buena voluntad⁵⁰. En cuanto a intentar demostrar la legitimidad de tal sistema, es imposible. Marx hizo verdaderamente bien al no introducirse en este laberinto de sofismas.

b) Los utopistas estaban convencidos de que el capitalismo ya no podía seguir dirigiendo una producción que se había vuelto demasiado grande para las partículas. Hoy en día una concepción como esta nos parece muy extraña, ya que después de medio siglo hemos visto a la industria realizar demasiados prodigios y porque su estado anterior a 1848 nos parece totalmente rudimentario; por eso nos cuesta ver a los utopistas como bastante ingenuos. Pero para apreciar correctamente el cambio que tuvo lugar en las ideas, debemos tener en cuenta el cambio que sufrió el mismo capitalismo.

Recordemos que una tesis esencial de Marx es la del pasaje del capitalismo comercial y usurario al capitalismo industrial; este constituye la forma plenamente desarrollada de la sociedad burguesa. En la época de los utopistas, el capitalismo industrial estaba todavía secundario; al comienzo de sus artículos de 1850 sobre *La lucha de clases en Francia*, Marx observaba que, bajo el reinado de Luis Felipe, el gobierno estaba entre las manos de lo que se denominaba aristocracia financiera (banqueros, reyes de la bolsa y los ferrocarriles, concesionarios de minas de hierro y carbón, propietarios de bosques y parte de los grandes terratenientes), mientras que la burguesía industrial estaba en la oposición. Muestra en particular el papel de Grandin y Faucher, que combatieron con fuerza a Guizot y que representaban los intereses industriales. En Inglaterra existía más o menos la misma situación: en una nota del capítulo XX del tercer volumen del Capital, Marx dice que los comerciantes estaban aliados con la

aristocracia terrateniente y financiera en contra del capital industrial (por ejemplo, Liverpool contra Manchester y Birmingham), y que “el capital comercial y la aristocracia financiera de Inglaterra no reconocieron íntegramente la hegemonía del capital industrial hasta que no se abolieron los aranceles sobre el trigo”.⁵¹

Anteriormente las empresas capitalistas estaban dirigidas por personas sin ningún conocimiento científico, ya que se las manejaba del mismo modo que los negocios comerciales o usurarios. Causaba espanto comprobar la desproporción existente entre la capacidad de los directivos de la fábrica y la ciencia de la época. Hoy en día la ciencia produjo inmensos progresos, pero en ninguno de sus aspectos ha permanecido ajena a los ingenieros que dirigen los talleres. El problema que más preocupaba a los utopistas se encuentra resuelto por el capitalismo contemporáneo. Si aún existen excepciones, es porque el régimen industrial todavía no ha triunfado por completo en todas partes, y porque la aristocracia financiera todavía ejerce su mala influencia sobre cierta cantidad de negocios.

El problema de la organización del taller no parecía ser menos difícil que el de su dirección. La Edad Media había dejado como herencia hábitos de gran brutalidad entre los artesanos, por lo que era natural que la disciplina de las manufacturas fuera muy dura. Por otro lado, los contramaestres tenían que sostener una guerra diaria contra la mala voluntad de los obreros, que no se podían acostumbrar fácilmente

a llevar adelante tareas complicadas, que exigían mucha atención y movimientos rápidos. Hubo una lucha terrible, sobre todo en Inglaterra: ciertos industriales consideraban que los antiguos trabajadores, acostumbrados a las herramientas tradicionales, eran incapaces de plegarse a las nuevas exigencias ⁵². Esta educación terminó por realizarse sin recurrir a los medios más o menos graciosos que inventaron los utopistas. Para lograr que una docena de máquinas se pusieran a tejer algodón bajo la dirección de un único trabajador, no se tuvieron en cuenta las teorías furieristas sobre la *papillonne*.

De esta forma, el capitalismo resolvió los problemas a los cuales los utopistas les buscaban soluciones totalmente ilusionarias. Creo las condiciones que permitirán el pasaje a una nueva forma social. No se necesita pedirles a los reformistas que inventen nuevos aparatos científicos, ni que les enseñen a los hombres cómo utilizarlos para obtener el máximo provecho. El capitalismo industrial resuelve este problema todos los días, a tientas y progresivamente. Al descubrir esta generación de las condiciones de la sociedad nueva, Marx hizo que todo utopismo se volviera inútil, y hasta algo ridículo.

De ahora en adelante, el socialismo ya no tendría que ocuparse de los medios que podrían servir para que la sociedad evolucionara en un sentido progresivo; Marx protesta vivamente contra la pretensión de los lassallianos de exigir de la institución de cooperativas subvencionadas por el Estado con vistas a preparar el camino para la solución de la cues-

tión social; en la *Carta sobre el programa de Gotha*, consideraba que esta actitud constituía una desviación del socialismo, que debía estar contenido en la lucha de clases. El socialismo solo tiene que ocuparse de la organización revolucionaria de los *brazos*, mientras que el utopismo quería darles consejos a la *cabeza* de la industria.

c) Los utopistas estaban increíblemente preocupados por repartir la riqueza de manera razonable. En su época no solo la aristocracia terrateniente y los usureros parecían tomar una parte desmesurada, sino que también del régimen de la pequeña industria conservaba situaciones de privilegio difíciles de defender para ciertas categorías de asalariados. “En Lyon existe una clase de personas que, gracias al monopolio del que la municipalidad les hace disfrutar, reciben un salario superior al de los profesores de las facultades y de los jefes de gabinete de los ministerios: son los palanquines... No es extraño que un hombre gane 12, 15 y hasta 20 francos diarios. Es asunto de una pocas horas... Los palanquines de Lyon son hoy lo que siempre fueron, es decir, borrachos, depravados, brutales, insolentes, egoístas y cobardes”.⁵³ El capitalismo borra la mayoría de estas anomalías; tiende a producir una cierta igualdad del trabajo entre las distintas partes de la fábrica, pero como requiere de un número considerable de personas particularmente activas, atentas o experimentadas, se las ingenia para darles suplementos salariales a quienes les proporcionen de ese modo un mejor rendimiento. No es por consideraciones de justicia que se regula por

medio de ese cálculo, sino solo por la búsqueda empírica de un *equilibrio regulado por los precios*. El capitalismo logra así resolver un problema que parecía insoluble, en la medida en que lo habían estudiado los utopistas. Resolvió la cuestión de la igualdad de los trabajadores, sin dejar de tener en cuenta las desigualdades naturales o adquiridas, que se traducen en desigualdades en el trabajo⁵⁴.

Sabemos que Marx postuló la regla que afirma que “todas las clases que sucesivamente conquistaron el poder procuraron consolidar las posiciones adquiridas sometiendo a la sociedad entera a su régimen de adquisición⁵⁵”, y emplea en varias ocasiones el mismo principio para saber qué ocurriría con el mundo después de una revolución proletaria. Es así que proclama la desaparición de la familia burguesa, porque los proletarios no se encuentran en condiciones de poder practicar la unión sexual siguiendo ese modelo. “Los proletarios no tienen patria”, por lo que la noción de patria debe desaparecer. En su carta de 1875 sobre el programa de Gotha afirma que se aplicará para los salarios “el principio que regula actualmente el intercambio de mercancías, en la medida que se intercambian valores idénticos”. Es, afirma, “un derecho burgués” que, siendo igualitario, produce desigualdades en cuanto a su contenido.

Jules Guesde pertenecía a la tradición marxista cuando el 24 de junio de 1896, en la Cámara Legislativa, dijo que el problema del trabajo no podía ofrecer dificultades importantes en una sociedad colectivista. En efecto, a través de tan-

teos se llegaría a fijar la duración de trabajos lo suficientemente cortos para las profesiones menos requeridas, de forma tal de atraer a ellas la cantidad exacta de personas que se necesite. “El juego de la oferta y la demanda bastará para determinar sin arbitrariedades ni violencia esta distribución, que hasta hace poco nos parece insoluble”.⁵⁶ Otros pensaron que en lugar de ofrecerles a los trabajadores el anzuelo de una mayor cantidad de tiempo libre, sería más práctico continuar ofreciéndoles el de un salario elevado⁵⁷, esta solución parece implicar un atractivo más poderoso. Pero lo esencial aquí es solo mostrar que el socialismo supone poder regular la distribución por un mecanismo tomado de la época capitalista.

El marxismo está en definitiva mucho más cerca de la economía política que se conoce como manchesteriana que del utopismo. Este es un punto capital sobre el que hay que insistir; he mostrado otras analogías muy profundas en los *Insegnamenti sociali della economia contemporanea*; los apóstoles del *deber social* señalaron en varias ocasiones el gran peligro que supone el *manchesterianismo* para el orden: divide a la sociedad en dos clases, entre las que no se establece ningún lazo, las que en consecuencia terminan por verse como enemigas. Los utopistas, igual que los actuales apóstoles del *deber social*, no querían admitir la lucha de clases. Por lo tanto, mezclar al marxismo con las concepciones de los antiguos socialistas sería exponerse a cometer errores muy graves.

Examinemos ahora lo que Bernstein denominaba como blanquismo, y no encontraremos divergencias menores.

Pies de página:

44.. Menger, A., op. cit., p. 138.

45.. Ibíd., p. 76.

46.. A lo sumo pueden recibir un salario igual al del obrero mejor pago (Menger, A., op. cit., p. 177).

47.. Pecqueur, C., *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique*, París, Francia, 1842, p. 497.

48.. La distinción entre trabajo muerto o capital y trabajo vivo entró en la literatura marxista con el Manifiesto comunista.

49.. Pecqueur, C., op. cit., p. 512.

50.. Ibíd., pp. 583-586.

51.. El Capital, Siglo XXI editores, Buenos Aires, Argentina, 2004, t. III, primera parte.

52.. Marx no me parece haber dado una idea del todo completa de esta lucha en El Capital (t. 1, cap. XV, “La Fábrica”); Andrew Ure, del cual toma sus principales datos, cuenta que los primeros tejidos mecánicos fracasaron porque Wyatt era de naturaleza demasiado blanda; treinta años después, Arkwright tuvo éxito, porque tenía “la energía y la ambición de Napoleón” (El Capital t. I, col. 2, y Ure, A., *Philosophie des manufactures*, Thomson-Gale, París, 2005, t. I, pp. 21-31). Sobre la brutalidad de los antiguos obreros ingleses que trabajaban la lana, Cf. Ure, A., op. cit., p. 13 y pp. 267-271. Para la época en la que escribió Marx ya se habían producido grandes cambios.

53.. Proudhon, P.-J., *Sistema de las contradicciones económicas, o filosofía de la miseria*, Ed. Júcar, Madrid, 1975. Les reprochaba su indiferencia frente a la revuelta de los trabajadores de la seda.

54.. En la Carta sobre el programa de Gotha se pueden leer observaciones notables sobre esta igualdad de derecho y desigualdad de las condiciones.

55.. Marx, K., op. cit. La revolución fundó todo su derecho sobre las condiciones de existencia de los proletarios agrícolas que explotaban tierras que les fueron anteriormente concedidas feudalmente: se consideró que los descendientes de quienes antiguamente habían dado esas concesiones carecían de títulos, y el domaine utile de los plebeyos se convirtió en la propiedad plena del Código Napoleónico. Viollet estima que se puede afirmar que todas las tierras francesas se convirtieron en censales, dado que todos le pagamos al Estado derechos de transmisión del patrimonio que representan los antiguos derechos de relevamiento, de laudemios y de ventas (Précis de l'histoire du droit français, primera edición, p. 607). El derecho de los plebeyos se convirtió en el derecho general de los franceses.

56.. Guesde, J., Quatre ans de lutte de classe à la Chambre, t. II, p. 96.

57.. “Se tendrá por guía única al interés...” (Deville, G., El capital, Ed. Claridad).

Lo esencial en las nociones revolucionarias de Marx: idea de clase - Teoría antigua de la destrucción del Estado - Los intelectuales - Analogía de la revolución blanquista y de la teoría hegeliana, y según Bernstein sus diferencias - Los mitos sociales

a) El blanquismo⁵⁸, en el fondo, no es más que la revuelta de los pobres conducida por un estado-mayor revolucionario. Tal revuelta puede pertenecer a cualquier época, independientemente del régimen de producción. Marx, por el contrario, considera una revolución hecha por un proletariado de productores que adquirieron la capacidad económica, la inteligencia del trabajo y el sentido jurídico, bajo la influencia misma de las condiciones de producción. En el cuadro esquemático que se encuentra el penúltimo capítulo del primer volumen del Capital se dice que así fue como se disciplinó, unió y organizó a la clase de trabajadores. Creo que aquí Marx describe un proceso hacia la razón: de la disciplina se marcha a la organización, es decir, hacia una constitución jurídica. Sin cierta constitución jurídica ni siquiera se podría decir que exista una clase plenamente desarrollada.

Los pobres pueden dirigirse a los ricos para recordarles que deberían cumplir con ellos el deber social que la filantropía y la caridad cristiana imponen a las clases superiores. Pueden incluso sublevarse para imponer su voluntad y precipitarse sobre las cosas buenas que estaban colocadas fuera de su alcance. Pero en uno u otro caso no existe ninguna idea jurídica que la sociedad pueda adquirir. El futuro depende de la buena voluntad de los jefes que encabezan el movimiento. Puede que conduzcan a los hombres hacia una de esas sociedades apacibles, a las que Renan no consideraba aptas para sostener la carga de una alta cultura política y nacional⁵⁹, o bien a una sociedad análoga a la de la Edad Media, en la cual “la voz tonante de los profetas, interpretada por San Jerónimo, espanta a los ricos y poderosos, y en beneficio de los provechos pobres, reales o supuestos, impide todo desarrollo industrial, científico y mundano”⁶⁰, o bien, finalmente, a una *jaquerie*, como temían los utopistas.

Ninguna de estas hipótesis habría sido adecuada para Marx; no tenía ninguna simpatía por la moral del renunciamiento budista: veía al futuro bajo la forma de un prodigioso desarrollo industrial. En cuanto a la *jaquerie*, no olvidemos el horror con el que habla de los revolucionarios rusos que querían tomar como modelo al cosaco Razin, jefe de una insurrección contra el zar Alexis, padre de Pedro el Grande⁶¹. La sociedad nueva se tiene que constituir sobre el progreso tecnológico, la ciencia y el derecho.

En la época en la que Marx escribió no tenía frente a sus ojos la suficiente cantidad de experiencias obreras como para hacerse una noción perfectamente clara de los medios que podrían permitirle al proletariado alcanzar el grado de madurez que consideraba necesario para realizar su revolución emancipadora. Por lo general se limitó a dar fórmulas sumarias y simbólicas, casi siempre felices, pero cuando quería pasar a la práctica corriente, como hombre de acción, su inspiración fue mucho menor. No olvidemos que solo actuamos bajo la acción de *recuerdos que están mucho más presentes en nuestra alma que los hechos actuales*. Por lo tanto, Marx debía mostrarse mucho más retardatario como hombre práctico que como filósofo: como casi todos sus contemporáneos, sufría la influencia de los modelos que dejó la Revolución, aun cuando su doctrina económica debería haberlo llevado a reconocer la extrema diferencia que existía entre ambas épocas.

Es por eso que nos equivocaríamos mucho buscando la verdadera inteligencia del marxismo en los consejos que Marx y Engels les dieron a sus contemporáneos: “Pasaron de largo impasiblemente al lado de los errores más groseros del blanquismo”, dijo Bernstein⁶². Es cierto, aunque probablemente esto no se deba tanto a la dialéctica hegeliana como supone el autor.

El marxismo difiere particularmente del blanquismo en que descarta *la noción de partido*, que era central en la concepción de los revolucionarios clásicos, para volver a *la no-*

*ción de clase*⁶³. Pero ya no tenemos la noción vaga y vulgar de clase del sociólogo, entendida como un amontonamiento de personas de la misma condición; tenemos una sociedad de productores, que adquirieron las ideas que corresponden a su estado, y que consideran que tienen una unidad completamente análoga a la de las unidades nacionales. Ya no se trata de conducir al pueblo, sino de llevar a los productores a pensar por sí mismos, sin apoyarse en una tradición burguesa.

b) En todos los países y en todos los tiempos el partido tiene como objeto conquistar el Estado y utilizarlo en provecho de los intereses del partido y de sus aliados. Por el contrario, hasta estos últimos años los marxistas decían que querían suprimir el Estado; esta doctrina se presentaba con un lujo de detalles, y a veces incluso de paradojas, que no dejaban ninguna duda acerca de su sentido. Las cosas cambiaron naturalmente de aspecto cuando los éxitos electorales llevaron a los jefes socialistas a ver que la posesión del poder ofrece grandes ventajas, aun cuando esta posesión fuera mínima, como ola que se puede obtener por la conquista de las municipalidades. Es el espíritu del Estado el que recuperó su lugar en el marxismo, debido a una razón puramente material: la organización de los obreros socialistas como partido político.

En el *Estudio sobre el socialismo científico*, escrito en 1883 por Gabriel Deville y editado como prefacio de su análisis de *El capital*, se lee: “Contrariamente a lo que afirma cierto burgués que ha entrado en el socialismo como el gusano en la

fruta, para satisfacer sus apetitos malsanos desorganizándolo⁶⁴, el Estado no es el conjunto de los servicios públicos ya constituidos, es decir algo que no necesita más que de correcciones aquí y allá. No se trata de perfeccionar el Estado, sino de suprimirlo... Para destruirlo algo, no es un buen sistema comenzar por fortificarlo. Y favorecer la acumulación del Estado de los medios de producción, es decir, de dominación, sería aumentar su capacidad de resistencia”⁶⁵. Podríamos citar muchas otras opiniones emitidas en la misma época sobre el peligro que corre el socialismo por la extensión de los servicios públicos.

Me parece que Engels escribió efectivamente su libro sobre “El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado” porque pensaba mostrar a través de la historia que la existencia del Estado no es tan necesaria como piensa mucha gente. Se leen allí, por ejemplo, estas conclusiones: “Al llegar a cierta fase del desarrollo económico, que estaba necesariamente ligada a la división de la sociedad en clases, esta división hizo del Estado una necesidad. Ahora nos aproximamos con rapidez a una fase de desarrollo de la producción en que la existencia de estas clases no solo deja de ser una necesidad, sino que se convierte positivamente en un obstáculo para la producción. Las clases desaparecerán de un modo tan inevitable como surgieron en su día. *Con la desaparición de las clases desaparecerá inevitablemente el Estado*. La sociedad, reorganizando de un modo nuevo la producción sobre la ba-

se de una asociación libre de productores iguales, enviará toda la máquina del Estado allí adonde desde entonces estará su sitio: el museo de antigüedades”.⁶⁶

Para entender bien la transformación que se ha operado en el pensamiento socialista, debemos examinar cual es la composición del Estado moderno. Es un cuerpo de intelectuales investido de privilegios, que posee medios llamados políticos para defenderse contra los ataques que propinan otros grupos de intelectuales, ávidos de poseer los beneficios de los empleos públicos. Los partidos se constituyen para conquistar estos empleos, y son análogos al Estado. Podríamos por lo tanto precisar la fórmula que Marx postuló en el *Manifiesto Comunista*: “Todos los movimientos han sido hasta ahora realizados por minorías o en provecho de las minorías”⁶⁷: diríamos que todas nuestras crisis políticas consisten en el desplazamiento de intelectuales por otros intelectuales. Por eso, siempre tienen como resultado mantener el Estado, y a veces incluso reforzarlo, aumentando el número de sus co-interesados. Marx oponía la revolución proletaria a todas aquellas que han quedado en la historia. Consideraba que esta revolución futura estaba destinada a hacer desaparecer a “toda superestructura formada por las capas de la sociedad oficial”⁶⁸. Tal fenómeno implicaría la desaparición de los intelectuales y de sus fortalezas, que son el Estado y los partidos políticos. Según la concepción marxista, la revolución se realiza por los productores, acostumbrados al régimen de taller de la gran industria, quienes reducen a los intelectuales a

no ser más que empleados de oficina, cumpliendo la menor cantidad de tareas posible. Todos saben en efecto que mientras más débil sea su personal administrativo mejor conducido se considera un negocio.

Se pueden encontrar numerosos testimonios relativos a las opiniones de Marx sobre los intelectuales revolucionarios en la circular de la Internacional del 21 de julio de 1873. Importa muy poco si los hechos por los que se acusa a los amigos de Bakunin son rigurosamente exactos; todo lo que importa es la apreciación que hace Marx de esos hechos. Lo que se reprueba con la mayor energía es la totalidad del blanquismo y sus estados-mayores burgueses.

Marx le reprocha a su adversario haber formado una asociación política tan autoritaria que se podría creer que está inspirada por un espíritu bonapartista ⁶⁹. “Hemos reconstituido así todos los elementos del Estado autoritario, y con más fuerza que antes. Importa poco si a esa maquinaria le damos el nombre de *Comuna revolucionaria organizada de abajo hacia arriba*. Además, Bakunin califica a su organización de Estado revolucionario nuevo” ⁷⁰. Encabezando esta asociación estaban los principales destinatarios de la cólera de Marx, sus iniciadores burgueses: “Decir que los cien hermanos internacionales deben servir de intermediarios entre la idea revolucionaria y los instintos populares es cavar un abismo infranqueable entre la idea revolucionaria aliancista y las masas proletarias; es proclamar la imposibilidad de reclutar cien guardas fuera de las clases privilegiadas”. De este

modo, habría un estado-mayor de burgueses revolucionarios, que trabaja sobre las ideas y le dicen al pueblo lo que debe pensar, y un ejército popular que queda como carne de cañón, de acuerdo a la expresión de Marx ⁷¹.

Es sobre todo contra los “aliancistas” italianos que encontramos los reproches más violentos. Como Bakunin, en una carta del 5 de abril de 1872, se había congratulado de que en Italia existía “una juventud ardiente, energética, completamente desplazada, sin carrera y sin salida que se echaba en los brazos del socialismo revolucionario”, Marx señalaba al respecto lo siguiente: “Todas las supuestas secciones de la Internacional italiana están dirigidas por abogados sin causas, médicos sin enfermos ni ciencia, estudiantes de billar, viajantes y otros empleados de comercio, y sobre todo periodistas de la pequeña prensa... Apropiándose de todos los cargos oficiales de las secciones, la Alianza logró forzar a los obreros italianos a que, para entrar en comunicación entre ellos y con los otros consejos de la Internacional, tuvieran que pasar por las manos de los aliancistas desclasados que encontrarán en la Internacional una carrera y una salida”. ⁷²

Difícilmente se podría mostrar más asco por la invasión de organizaciones proletarias por parte de los intelectuales que traen los hábitos de las *máquinas políticas*. Marx percibe claramente que tal forma de proceder no puede llevar a la emancipación del mundo de los productores. ¿Cómo podrían estos poseer la capacidad necesaria para dirigir la industria,

si se los obliga a colocarse bajo la tutela de los políticos para organizarse? Esto es una absurdedad que evidentemente indignaba a Marx.

c) Bernstein tiene probablemente razón cuando estima que Marx fue llevado a expresar simpatías por el blanquismo debido a la similitud que pensaba percibir entre la revolución blanquista y el cambio violento que la dialéctica hegeliana le había hecho concebir en la historia próxima.⁷³ Pero Bernstein se equivoca cuando supone que existe una analogía fundamental entre las ideas blanquistas y las concepciones que Marx deduce del hegelianismo; solo hay una analogía accidental respecto al aspecto que tomaron los acontecimientos de 1848. Para esa época se plagiaba tanto como se pudiera a la Revolución, y más adelante Marx habría de tratar como farsa a esta imitación de hombres del 93. Los blanquistas, pobamente provistos en ideas, no veían ninguna dificultad en proceder como en los años del Terror: medidas dictatoriales a favor de los pobres, proscripciones y transformaciones tan rápidas que toda contraofensiva de los adversarios exigía una contrarrevolución que tendría que ser muy peligrosa para la seguridad de los nuevos intereses; después de la Revolución Francesa, los temores de ese peligro, constituirían una garantía muy fuerte a favor de los resultados obtenidos. El blanquismo sabía que no tenía demasiada influencia en el país, debía tener un programa de revolución con-

centrada, y quería dar el salto hacia una época nueva con la misma audacia con la que se hace suceder a dos contrarios en la dialéctica de la escuela hegeliana.

El blanquismo no estaba necesariamente ligado con la idea de una revolución absoluta: como todos los partidos, tuvo que adoptar una actitud variable, según sus intereses políticos. Desde el momento que estuvo seguro de que en Francia el apoyo de un diputado socialista era útil ⁷⁴, el partido revolucionario no despreció los medios de influencia que podía obtener de sus relaciones con el gobierno ⁷⁵. La manera de concebir la revolución que Marx había sido conducido a llevar gracias a la dialéctica hegeliana hace imposible que esta evolución que blanquismo sufrió, como la debe sufrir todo partido político. Bernstein es muy crítico frente a esta dialéctica hegeliana, debido a que concentra a la revolución en un solo acto, lo que le parece poco compatible con las necesidades de la vida política en nuestros países modernos. De haber ido hasta el fondo de la cuestión, hubiera reconocido algo aun más importante: que su maestro describió siempre a la revolución bajo una forma mítica, por lo cual, el acuerdo entre el marxismo y el blanquismo solo era aparente. El primero habla de una conmoción ideal, que expresa en imágenes, mientras que el segundo habla de un cambio que supone dirigir en razón de las circunstancias que se presentan.

El blanquismo no estaba necesariamente ligado con la idea de una revolución absoluta: como todos los partidos, tuvo que adoptar una actitud variable, según sus intereses políti-

cos. Desde el momento que estuvo seguro de que en Francia el apoyo de un diputado socialista era útil, el partido revolucionario no despreció los medios de influencia que podía obtener de sus relaciones con el gobierno. La manera de concebir la revolución que Marx había sido conducido a llevar gracias a la dialéctica hegeliana hace imposible que esta evolución que blanquismo sufrió, como la debe sufrir todo partido político. Bernstein es muy crítico frente a esta dialéctica hegeliana, debido a que concentra a la revolución en un solo acto, lo que le parece poco compatible con las necesidades de la vida política en nuestros países modernos. De haber ido hasta el fondo de la cuestión, hubiera reconocido algo aun más importante: que su maestro describió siempre a la revolución bajo una forma mítica, por lo cual, el acuerdo entre el marxismo y el blanquismo solo era aparente. El primero habla de una commoción ideal, que expresa en imágenes, mientras que el segundo habla de un cambio que supone dirigir en razón de las circunstancias que se presentan.

El penúltimo capítulo del primer volumen de *El Capital* no deja ninguna duda sobre el pensamiento íntimo de Marx; representa la tendencia general del capitalismo gracias a fórmulas que muchas veces serían muy discutibles, si se las aplicara al pie de la letra a los fenómenos actuales; se podría decir que las esperanzas revolucionarias del marxismo eran vanas, puesto que los trazos de ese cuadro perdieron su realidad. Se ha vertido una infinita cantidad de tinta a propósito de esta catástrofe final que debía estallar luego de una re-

vuelta de los trabajadores. No hay que tomar este texto al pie de la letra, estamos en presencia de lo que he denominado un *mito social*. Tenemos un esbozo muy colorido, que da una idea muy clara del cambio, pero del cual ningún detalle podría discutirse como un hecho histórico previsible.⁷⁶

Al buscar de qué manera los espíritus se han preparado siempre para las revoluciones, resulta sencillo reconocer que recurrieron a mitos sociales, cuyas fórmulas variaron de acuerdo con el tiempo. Nuestra época exige una literatura más sobria que la que se utilizaba en el pasado, y Marx tuvo el mérito de desembarazar a su mito revolucionario de todas las fantasmagorías que tantas veces han hecho buscar una tierra de Jauja. El mito no se presta a una descomposición del cambio en capas sucesivas, de las que fuera posible hacer una serie y que, desplegadas a lo largo de un extendido espacio de tiempo, pudieran ser vistas como formando una evolución. Esta transformación es necesaria en toda acción llevada adelante por un partido político, y se ha operado cada vez que los socialistas han entrado a los parlamentos; resulta imposible con el mito, que presenta a la revolución en bloque, como una totalidad indivisible.⁷⁷

Pies de página:

58. Recuerdo una vez más que aquí no se trata tanto de las ideas de Blanqui sino de la tradición jacobina a la que Bernstein definió con la palabra “blanquismo”.

59. Renan, E., *Histoire du peuple d'Israël*, t. III, p. 279, da como ejemplo a los pueblos budistas.

60. Renan, E., *Histoire du peuple d'Israël*, t. III, p. 279, da como ejemplo a los pueblos budistas. t. II, p. 540.

61. *L'Alliance de la démocratie socialiste et l'Association internationale des travailleurs*, 1873, pp. 62-63 y p. 104.

62. Bernstein, E., op. cit., p. 63.

63. Los utopistas se ocupaban mucho de las clases, pero todavía no entendían este término en su sentido moderno.

64. Se trata de Paul Brousse, antiguo amigo de Bakunin, que se había convertido en el jefe del partido de las reformas sociales; en *Le Prolétaire* del 24 de noviembre 1883, Paul Brousse declara que hoy en día el voto es más científico que el asesinato de los principes.

65. Deville, G., op. cit., pp. 16-17.

66. Engels, F., *Origines de la société*, París, Ed. Sociales, 1975, p. 281.

67. Marx, K., op. cit.

68. Marx, K., op. cit.

69. *L'Alliance de la démocratie...*, p. 11.

70. *L'Alliance de la démocratie...*, p. 14

71. *L'Alliance de la démocratie...*, p. 15

72. *L'Alliance de la démocratie...*, pp. 48-49.

73. Bernstein, E., op. cit., p. 49. Bernstein creía que 48 horas bastarían para cambiar la orientación de la sociedad.

74. Podemos leer, por ejemplo, en *Le Cri de Paris* del 15 se septiembre de 1907, una divertida crítica de los socialistas que se aprovechan de los beneficios del poder y pretenden permanecer independientes; el diario asegura que los más diversos entornos socialistas proporcionan muchos funcionarios en los gabinetes de los ministros.

75. No se trata de una crítica dirigida hacia la gente, sino de la constatación de una necesidad ineluctable, derivada del régimen parlamentario.

76. Cf. Sorel, G., *Introduction à l'économie moderne*, AMS Press, París, 1975, pp. 375-377.

77. Cf. la carta a Daniel Halévy en *Le Mouvement socialiste* de agosto-septiembre de 1907 y en *Réflexions sur la violence* (1908).

Renacimiento de la idea revolucionaria: papel de Fernand Pelloutier - Reacción del sindicalismo sobre los marxistas - Depuración del marxismo - Huelga general - La democracia y el tradeunionismo protegido - Imposibilidad de prever el futuro - Los renacimientos

EL ANÁLISIS ANTERIOR NOS lleva a reconocer que el marxismo no se podría transformar como lo pensaba Bernstein: no se lo podría conciliar con un proyecto de organización industrial y política, ni tampoco con una doctrina sobre la justicia que permita juzgar a los jefes de los talleres y de Estados. Está encerrado por completo en la preparación del proletariado revolucionario, por lo que no es apto para razonar sobre los que mandan en la sociedad, de quienes los utopistas no dejan de ocuparse. Se debería decir del marxismo que es una *filosofía de los brazos* y no una *filosofía de las cabezas*⁷⁸, ya que solo tiene una cosa en mente: llevar a la clase obrera a entender que todo su futuro depende de la noción de lucha de clases; comprometerla en un camino en el que, organizándose para la lucha, pueda encontrar los medios para prescindir de sus patrones; persuadirla de que no debe tomar ningún ejemplo de la burguesía. Por otro lado, no se podría confundir

dir al marxismo con los partidos políticos, por más revolucionarios que sean, porque estos están obligados a funcionar como los partidos burgueses, modificando su actitud de acuerdo a las necesidades que imponen las circunstancias electorales, y llegando a acuerdos por necesidad con otros grupos que tienen clientelas electorales análogas, mientras que el marxismo sigue invariablemente ligado a la consideración de una revolución absoluta.

Se podría haber pensado, hace unos años, que los tiempos del marxismo ya habían pasado, y que al igual que muchas doctrinas filosóficas iba a tener que ocupar su lugar en la necrópolis de los dioses muertos; únicamente un accidente histórico podría devolverle la vida. Para eso, haría falta que el proletariado se organizara con intenciones claramente revolucionarias, es decir, permaneciendo completamente por fuera de la burguesía.

Distintas circunstancias llevaron a algunos hombres, que habían visto de cerca las formas de actuar de los políticos, a intentar llevar a cabo un esfuerzo en ese sentido. Es extremadamente notable que no conocieran al marxismo más que de una forma muy superficial: sin duda, habían leído los folletos y periódicos guesdistas en los cuales no habían encontrado nada que pudiera darles alguna satisfacción. Las fórmulas en las que se resumía al marxismo en Francia les parecían inútiles, falsas o susceptibles de enredar las ideas.

Uno de los propagandistas del sindicalismo revolucionario y anti-político fue Fernand Pelloutier, sobre cuyo mérito no se podría insistir demasiado. “Llevado a la flor de la edad por una atroz enfermedad, muerto en condiciones cercanas a la miseria” ⁷⁹, Pelloutier no pudo dar en sus escritos más que una idea muy pobre de lo que hubiera podido producir. Pero cuando llegue la hora de la justicia histórica, se le rendirá homenaje a las tareas tan importantes que comenzó, y este gran socialista será ilustre, mientras que se habrá olvidado desde mucho tiempo atrás a los que ocupan los primeros lugares en nuestros parlamentos y que representan socialismo a ojos de los maravillados burgueses. ⁸⁰

Pelloutier tenía un sentido muy claro de la necesidad de fundar al socialismo actual sobre una separación absoluta de las clases, y sobre el abandono de cualquier esperanza de una renovación política; veía en las Bolsas de trabajo la organización más completa de las tendencias revolucionarias del proletariado; en 1900 invitaba a todos aquellos que no querían alistarse en el “partido” a “seguir mas metódicamente y más obstinadamente que nunca la obra de educación moral, administrativa y técnica necesaria para hacer viable una sociedad de hombres libres”. En el mismo folleto decía que es necesario “probarle experimentalmente a la multitud obrera, en el seno de sus propias instituciones, que es posible un gobierno así como armarlo contra las sugerencias irritantes del capitalismo”. ⁸¹

Al seguir de cerca esta organización del sindicalismo revolucionario y adversario de los políticos, ciertas personas que habían reflexionado largamente sobre el marxismo se dieron cuenta de que el nuevo movimiento ofrecía singulares analogías con la doctrina de su maestro. También constataron que los jefes de los partidos socialistas solo podían decir sobre estos temas cosas de una pobreza tremenda. Hasta entonces se había reivindicado para el marxismo la comprensión de la preparación revolucionaria del proletariado ⁸², y se veía que los doctores del marxismo estaban desorientados frente a una organización concebida de acuerdo con el principio de la lucha de clases, entendida de manera estricta. Para salir del atolladero, estos doctores denunciaron indignados una contraofensiva del anarquismo, dado que muchos anarquistas, por consejo de Pelloutier, habían entrado en los sindicatos y en las Bolsas de trabajo. Pero las palabras importan poco para el que quiere ir hasta el fondo de las cosas y el culto de las etiquetas es bueno para los parlamentarios.

La *nueva escuela* adquirió lentamente una idea de su independencia en relación con los antiguos partidos socialistas; no pretendía formar un partido nuevo que viniera a disputarles a los demás su clientela obrera; su ambición era muy distinta, era entender la naturaleza del movimiento, la cual parecía para todos ininteligible. Procedió de una manera completamente distinta a lo que hacía Bernstein; rechazó de a poco todas las fórmulas que provenían tanto del utopismo como del blanquismo, purgando así al marxismo tradicional

de todo lo que no era específicamente marxista, y buscando conservar solo lo que de acuerdo a ella era el núcleo de la doctrina, lo que le aseguraba la gloria de Marx.

Los autores que habían criticado a Marx le habían reprochado haber utilizado un lenguaje repleto de imágenes, que no les parecía conveniente para una investigación supuestamente científica. Son las partes simbólicas que antaño se consideraban de dudoso valor, por el contrario, las que representan el valor definitivo de la obra. Hoy en día sabemos, gracias a la enseñanza de Bergson, que el movimiento se expresa sobre todo con imágenes, que el pensamiento fundamental de un filósofo se envuelve con las fórmulas míticas, y que la metafísica no puede utilizar el lenguaje que le conviene a la ciencia. Por otra parte, fue precisamente al recurrir a esas partes descuidadas que la nueva escuela pudo llegar a una inteligencia completa del sindicalismo revolucionario.

La catástrofe, que era la gran piedra del escándalo para los socialistas que querían que el marxismo fuera acorde a la práctica de los políticos de la democracia, corresponde perfectamente con la huelga general, que para los sindicalistas revolucionarios representa el advenimiento del mundo futuro. No se puede acusar a estos de haber sido engañados por la dialéctica hegeliana, y tampoco son imitadores del blanquismo, dado que rechazan la dirección de los políticos, incluso de los más avanzados. Así, por la observación de los hechos que se manifiestan en el proletariado, llegamos a en-

tender el valor de las imágenes empleadas por Marx y estas a su vez nos permiten valorar mejor el alcance del movimiento obrero.

Asimismo, la noción de lucha de clases permanecía como algo bastante vago mientras no se tuvo frente a los ojos a organizaciones obreras concebidas como lo hacía Pelloutier, como organizaciones de productores que conducen sus asuntos por sí mismos, sin tener necesidad de recurrir a las luces que poseen los representantes de las ideas burguesas. En el folleto previamente citado, Pellouter exponía la situación de sus amigos del siguiente modo: “Proscritos del Partido, debido a que, sin ser menos revolucionarios que Vaillant y Guesde, y tan resueltamente partidarios de la supresión de la propiedad individual, somos además lo que ellos no son, rebeldes a toda hora, hombres verdaderamente sin dios, sin patrón y sin patria, enemigos irreconciliables de todo despotismo, moral o material, individual o colectivo, es decir de las leyes y las dictaduras incluyendo la del proletariado”.⁸³ Hombres animados con sentimientos de este tipo no pueden más que poner en práctica bajo una forma rigurosa la doctrina de la lucha de clases.

Los esfuerzos realizados por el gobierno francés luego del caso Dreyfus para granjearse la buena voluntad de las personas más destacadas del mundo obrero contribuyeron en mucho para dejar en claro la naturaleza de las relaciones existentes entre el socialismo y la democracia. Dado que hoy en día la evolución está de moda, era imposible que no se conside-

rara a la democracia como una etapa entre la sociedad aristocrática del Antiguo Régimen y el socialismo: nobles, burgueses, pequeños burgueses, obreros; la escala descendiente de las fortunas correspondería a un movimiento hacia el gobierno de los más pobres. Marx creía que el régimen democrático tiene como ventaja que la noción de lucha de clases se hace mucho más fácil de entender, dado que la atención de los obreros ya no se veía atraída por las luchas contra la realeza o la aristocracia. Por el contrario, la experiencia nos enseña que la democracia puede trabajar eficazmente para impedir el progreso del socialismo, orientado al pensamiento obrero hacia un *tradeunionismo* protegido por el gobierno. Este peligro de la democracia aparece con gran claridad desde que tenemos frente a los ojos dos formas opuestas de organización sindical.

Nos vemos así llevados a observar con desconfianza las revoluciones políticas; son posibles sin que el partido que triunfa tenga detrás de sí a las masas obreras organizadas. Una campaña en común contra el poder permite anudar relaciones que pueden preparar una evolución del sindicalismo hacia el *tradeunionismo* protegido. Los católicos realizan los mayores esfuerzos para agrupar trabajadores en sindicatos a los que les prometen el oro y el moro, con la esperanza de atemorizar a los políticos radicales y salvar a la iglesia. El caso *Dreyfus* puede muy bien compararse con una revolución política: hubiera resultado en una deformación completa del socialismo, de no ser porque la entrada de muchos anarquis-

tas en los sindicatos hizo que para esa época estos se orientaran hacia el sindicalismo revolucionario, reforzando la noción de lucha de clases.

No debemos esperar que el movimiento revolucionario pueda seguir una dirección convenientemente determinada de antemano, ni que pueda ser conducido de acuerdo a un plan maestro, como la conquista de un país, o que se lo pueda estudiar científicamente desde otra época que no sea su presente. Todo en él es imprevisible.⁸⁴

Debemos estar preparados para encontrar muchas desviaciones que parecerán volver a poner todo en cuestión. Habrá momentos en los que se creerá perdido todo lo que se había visto como definitivamente adquirido; el *tradeunionismo* incluso podrá parecer que será en ciertos momentos victorioso. Es justamente por este carácter del nuevo movimiento revolucionario que debemos evitar dar fórmulas que no sean fórmulas míticas: la desproporción que existiría entre el estado realizado y el estado esperado podría llevar al desaliento; la experiencia nos muestra que por esta vía muchos excelentes socialistas fueron abandonando el partido.

Cuando el desaliento de repente nos sorprende, debemos recordar la historia de la Iglesia, una historia sorprendente que desconcierta todos los razonamientos de los políticos, los eruditos y los filósofos, que a veces podría creerse que fue llevada por un genio irónico al que le gustaba acumular lo absurdo, y en la que el desarrollo de las instituciones estuvo atravesado por mil accidentes. En numerosas ocasiones

las personas más reflexivas pudieron decir que su desaparición era simplemente cuestión de unos cuantos años; pero sin embargo las agonías aparentes fueron sucedidas por momentos de rejuvenecimiento.

Los apologistas del catolicismo fueron tan impactados por la incoherencia que presenta esta historia que pretendieron que no se la podría explicar sin hacer intervenir los misteriosos propósitos de la Providencia. Veo las cosas bajo un aspecto más simple; veo que la Iglesia se salvó a pesar de los errores de los jefes, gracias a las organizaciones espontáneas; en cada momento de rejuvenecimiento se constituyeron nuevos órdenes religiosos que sostuvieron el edificio en ruinas, e incluso lo volvieron a erigir⁸⁵. Ese papel de los monjes tiene evidentes analogías con el de los sindicatos revolucionarios que salvan al socialismo; las desviaciones hacia el *tradeunionismo*, que representan la amenaza siempre temible para el socialismo, nos recuerdan esos relajamientos de las reglas monásticas que terminan por borrar la separación que sus fundadores habían querido establecer entre sus discípulos y el mundo.

La prodigiosa experiencia que nos ofrece la historia de la Iglesia es efectivamente conveniente para alentar a aquellos que fundan grandes esperanzas en el sindicalismo revolucionario y que aconsejan a los obreros que no busquen ninguna alianza sabiamente política con los partidos burgueses, por-

que la Iglesia se aprovechó más de los esfuerzos que tendían a separarla del mundo que de las alianzas entre los Papas y los príncipes.

Pies de página:

78. Llamé la atención sobre este punto en *Insegnamenti social...*

79. Sorel, G., *Insegnamenti social...*, op. cit., pp. 53-54.

80. F. Pelloutier definió de este modo el papel de los militantes, tal como él lo practicaba: “Puros de toda ambición, pródigos con nuestras fuerzas, dispuestos a comprometer a nuestras personas en todos los cambios de batalla, y luego de haber vapuleado a la policía y mofarnos del ejército, a retomar impasibles la pesada tarea sindical, oscura, pero fecunda”. (*Le Congrès général du Parti socialiste français*, p. VIII).

81. Pelloutier, F., op. cit., p. VIII.

82. Labriola, A., *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, Biblioteque socialiste internationale, París, ed. M. Giard, 1928, pp. 40-41.

83. Pelloutier, F., op. cit., p. VII.

84. Una de las mayores ilusiones de los utopistas ha sido creer que se puede deducir el plano del futuro cuando se conoce bien al presente. Contra tal ilusión, ver lo que dice Henri Bergson en *La evolución creadora*, Espasa Calpe, Madrid, 1973.

85. Se trata de una concepción de la actividad de los primeros franciscanos que fue muy popular en la Edad Media.

Libro compuesto en tipografías Spectral
(Production Type) y EB Garamond (diseñada por Georg
Duffner) distribuidas bajo licencia [OFL](#).
Roboto Condensed Copyright 2017, Christian Robertson,
distribuida bajo licencia [Apache v2.0](#).

ÍNDICE

Una interpretación de Georges Sorel	15
Prólogo	48
I	61
II	72
III	81
IV	89
V	104
VI	119