

ANTONIO GRAMSCI

ediciones

NUUESTRA

propuesta

Selección de escritos

La Guerra de posiciones

*Filosofía de la
praxis*

*El movimiento
revolucionario
de Turín*

*Consejos de
Fábrica y
sindicalismo*

*L'Ordine
Nuovo y la
batalla
de las ideas*

Reflexiones

Selección y prólogo,
Ariel Bignami



El nombre de Antonio Gramsci, sus ideas, su tragedia personal, los instrumentos que elaboró - en condiciones terribles- para analizar y cambiar la realidad, para terminar con el capitalismo y su séquito de injusticias, han llegado a ser referente fundamental e imprescindible para los revolucionarios del mundo entero: de su Italia originaria y toda Europa, al Tercer Mundo latinoamericano, africano y asiático.

Esto no ha sucedido de la noche a la mañana, ni sin dificultades. Como durante su vida, la obra de Gramsci y su ejemplo de militante en todos los planos han debido librar duras batallas para ocupar el lugar que hoy ocupa (y que es, sin duda alguna, el del revolucionario, el comunista y el marxista, junto con el Che Guevara, más conocido, más querido y respetado en todo el mundo actual).

Una síntesis biográfica sobre Gramsci requeriría un examen independiente. Otros lo han hecho con gran solvencia, en especial Giuseppe Fiori, cuyo estudio tuvo amplia difusión. Recordemos solamente que Antonio Gramsci nació en Cerdeña en 1891, y que desde 1911 se radicó en Turín, donde se vinculó con la izquierda revolucionaria del Partido Socialista. No tardó en llegar a ser el dirigente socialista más popular de Turín y lo era cuando la Revolución Rusa y el liderazgo de Lenin determina-

ron, para los socialistas, la inevitabilidad de optar entre reformismo conciliador y lucha revolucionaria por el poder.

Gramsci participó en la fundación del Partido Comunista, dirigido inicialmente por un sector doctrinario, dogmático y aislacionista, al que Gramsci y quienes lo secundaban lograron desalojar con el apoyo masivo de la base. En ese período Gramsci dirigió *L'Ordine Nuovo* (en adelante *LON*), subtítulo "reseña de cultura socialista", y orientó el movimiento de los comités de fábrica. Tras un período de ascenso revolucionario en que Italia estuvo al borde de una revolución obrera y socialista, la derecha se reconstituyó detrás del fascismo que logró derrotar al movimiento obrero e imponer un régimen de terror. Gramsci, entonces diputado, fue uno de los dirigentes que fueron enviados a la cárcel, condenado a más de veinte años de encierro de los cuales cumplió nueve, pero no llegó a disfrutar de una libertad que en todo caso habría sido limitada, ya que falleció pocos días después.

Durante su encierro, Gramsci produjo la inmortal obra que es su propio monumento, los *Cuadernos de la cárcel*, que han enriquecido a varias generaciones de militantes y de estudiosos del marxismo en general.

Sus ideas han tenido amplia difusión en nuestro país, acompañada y complicada por no pocos intentos de utilizarlas, falsificándolas, para apuntalar el sentido común dominante (esto ocurrió, notoriamente, con las interpretaciones que promovió J. C. Portantiero en función del proyecto alfonsinista). Las obras de Gramsci se conocieron entre nosotros a partir de la iniciativa de Hector Agosti, e inicialmente a través de editoriales vinculadas con el Partido Comunista, aun con la renuencia de algunos dirigentes.

Creativamente, Gramsci rescató en algunos casos, elaboró en otros, conceptos que son hoy herramientas indispensables no solo para conocer la realidad, sino para trans-

formarla. En el uso que hace del término "filosofía de la praxis" hay no solo, y no principalmente, un ardid coyuntural para confundir a los censores, sino sobre todo una definición del marxismo, pasible de contraponer a otras definiciones. Es decir, Gramsci considera, y en nuestra opinión con acierto, que el marxismo es una filosofía de la praxis. Sitúa a la praxis como categoría filosófica central porque lo que existe, existe como resultado de la acción transformadora de los hombres. Plantea la inexistencia de una "realidad" fija por sí misma, sino solamente en relación histórica con los hombres que la modifican. Comprender el mundo y modificarlo son la misma cosa. La praxis, la historia que los mismos hombres hacen, aunque en condiciones históricas dadas y cambiantes, es lo que hacen y no simplemente las formas ideológicas en las que adquieren conciencia de las contradicciones de la sociedad. Para Gramsci la realidad no existe fuera del movimiento de la praxis, que es el proceso por el cual los condicionamientos sociales y naturales son tomados a su cargo por los hombres.

Gramsci toma de Lenin la idea de hegemonía (y de lucha por la hegemonía), señalando que la hegemonía realiza la síntesis entre la dimensión política y la cultural. La hegemonía se vincula con el papel de dirección política y

totalidad en esa época terminaron en derrotas (Alemania, Hungría) por motivos diversos. Gramsci señaló entonces que "tras 1920 se ha dado un período de estancamiento en el movimiento revolucionario mundial", tras las ocupaciones de fábricas en Italia y el avance del Ejército Rojo sobre Varsovia, que "señalaron el punto más alto de la oleada revolucionaria, pero también la incapacidad y la impreparación de los grupos revolucionarios para guiar a los grandes movimientos" hacia el poder, "su natural conclusión". Indicaba el final de este período y "el inicio de una recuperación que no tendrá, ni podrá tener, los mismos caracteres". Gramsci indicaba la necesidad de pasar, por lo menos en Occidente, a una guerra de posiciones (o de asedio, afirma) "en la que se exigen cualidades excepcionales de paciencia y de espíritu de inventiva. En la política el asedio es recíproco, pese a todas las apariencias". E insiste en que "la guerra de posiciones la hacen grandes masas que solo con grandes reservas de fuerzas morales pueden resistir el desgaste y solo una habilísima dirección política puede impedir la disgregación y la derrota". Las variantes que la lucha revolucionaria ha introducido o ha experimentado en los largos decenios transcurridos desde estas indicaciones de Gramsci, con importantes episodios de lucha inclusive



El marxismo de Gramsci



ron, para los socialistas, la inevitabilidad de optar entre reformismo conciliador y lucha revolucionaria por el poder.

Gramsci participó en la fundación del Partido Comunista, dirigido inicialmente por un sector doctrinario, dogmático y aislacionista, al que Gramsci y quienes lo secundaban lograron desalojar con el apoyo masivo de la base. En ese período Gramsci dirigió *L'Ordine Nuovo* (en adelante *LON*), subtítulo "reseña de cultura socialista", y orientó el movimiento de los comités de fábrica. Tras un período de ascenso revolucionario en que Italia estuvo al borde de una revolución obrera y socialista, la derecha se reconstituyó detrás del fascismo que logró derrotar al movimiento obrero e imponer un régimen de terror. Gramsci, entonces diputado, fue uno de los dirigentes que fueron enviados a la cárcel, condenado a más de veinte años de encierro de los cuales cumplió nueve, pero no llegó a disfrutar de una libertad que en todo caso habría sido limitada, ya que falleció pocos días después.

Durante su encierro, Gramsci produjo la inmortal obra que es su propio monumento, los *Cuadernos de la cárcel*, que han enriquecido a varias generaciones de militantes y de estudiosos del marxismo en general.

Sus ideas han tenido amplia difusión en nuestro país, acompañada y complicada por no pocos intentos de utilizarlas, falsificándolas, para apuntalar el sentido común dominante (esto ocurrió, notoriamente, con las interpretaciones que promovió J. C. Portantiero en función del proyecto alfonsinista). Las obras de Gramsci se conocieron entre nosotros a partir de la iniciativa de Hector Agosti, e inicialmente a través de editoriales vinculadas con el Partido Comunista, aun con la renuencia de algunos dirigentes.

Creativamente, Gramsci rescató en algunos casos, elaboró en otros, conceptos que son hoy herramientas indispensables no solo para conocer la realidad, sino para trans-

cultural que ejerce un grupo social sobre el conjunto de sus aliados y toda la sociedad, y que condiciona la conquista, construcción y ejercicio del poder. El proceso de hegemonía requiere que el grupo social en cuestión (como el proletariado en la época de Gramsci y Lenin, y el sujeto-pueblo en la época actual) alcance un grado importante de homogeneidad superando la etapa de solidaridad profesional basada en el interés inmediato. La novedad del aporte de Gramsci se apoya en la idea de que es posible y necesario obtener la hegemonía antes de conquistar el poder, y que el socialismo debía basarse en el máximo consenso popular posible.

Advierte sin embargo que el camino hacia la hegemonía es particularmente dificultoso, ya que su historia es necesariamente "disgregada y episódica. Los grupos subalternos padecen siempre la iniciativa de los grupos dominantes, incluso cuando se rebelan y sublevan; solo la revolución rompe, pero no de inmediato, la subordinación". Un paso decisivo en el logro de la hegemonía reside en la constitución de un bloque histórico alternativo, que expresa el vínculo entre el plano social y económico de existencia de las clases y grupos sociales, y el plano ético, jurídico, ideológico y cultural. La lucha de clases se expresa en el choque entre dos sistemas antagónicos de fuerzas. El bloque histórico dominante es enfrentado por alianzas que impulsan un bloque histórico donde la hegemonía será ejercida por las clases y sectores hoy opositores.

En las estrategias de la izquierda revolucionaria mundial, Gramsci diferencia entre la guerra de maniobras y la guerra de posiciones.

La guerra de maniobras (o de movimientos) se basa en el ataque frontal y su éxito más importante (aunque en definitiva, temporario, ya que le puso fin la contrarrevolución iniciada por Stalin y culminada por Gorbachov) es la Revolución Rusa. Los intentos de reproducir esta me-

armada, indican que la guerra de posiciones de ningún modo se compagina con tácticas apaciguadoras y que no implica el abandono total de la guerra de maniobras. Esta cuestión -qué es, en los primeros años del 2000 y en América Latina, la guerra de posiciones- merecería un examen detenido y serio, un debate que parcialmente se ha venido dando en distintos foros.

Nuestra esperanza es que la selección que ofrecemos estimule a buscar el conocimiento del conjunto de la obra de Antonio Gramsci. Hemos elegido la crítica efectuada por Gramsci al intento de *Ensayo Popular de Sociología* que, escrito por Nicolás Bujarin, fue de hecho el primero de la interminable serie de manuales con que, ya muerto Lenin, la Unión Soviética inundó el mundo y que, pretendiendo contribuir a la difusión del marxismo, fueron de hecho su vulgarización, es decir, su ocultamiento. Completamos la selección con una serie de artículos periodísticos de Gramsci que ilustran sus posiciones dentro del movimiento revolucionario italiano.

Para quien desee proseguir la lectura de los textos gramscianos, sugerimos algunos libros introductorios, entre ellos *Leyendo a Gramsci*, de Francisco Fernández Buey, *Introducción al pensamiento de Gramsci*, de José M. Lasó Prieto, e *Introducción a Gramsci*, de Carlos Nelson Coutinho. Quien lo desee, y a su propio riesgo, puede utilizar también dos trabajos del autor de este prólogo, *Antonio Gramsci. La conciencia de la revolución*, y *El pensamiento de Gramsci. Una introducción*, así como diversos artículos publicados en *Propuesta*. En el sitio de la Escuela Nacional de cuadros del Partido Comunista, alojado en www.pca.org.ar se puede acceder a una página de la Catedra Gramsci que contiene buena parte de su obra completa en español y numerosos artículos.

Ariel Bignami

Primera parte

El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce (Fragmentos)

NOTAS CRITICAS SOBRE UNA TENTATIVA DE ENSAYO POPULAR DE SOCIOLOGIA

PREMISA

Un trabajo como el *Ensayo popular*, destinado esencialmente a una comunidad de lectores que no son intelectuales de profesión, habría debido contener los elementos de un análisis crítico de la filosofía del sentido común, que es la filosofía de los “no filósofos”, o sea la concepción del mundo absorbida acriticamente de los varios ambientes culturales en medio de los cuales se desarrolla la individualidad moral del hombre medio. El sentido común no es una concepción única, idéntica en el tiempo y en el espacio: es el “folclore” de la filosofía, y, como el folclore, se presenta en formas innumerables; su rasgo más fundamental y más característico es el de ser una concepción (incluso en cada cerebro) disgregada, incoherente, incongruente, conforme a la posición social y cultural de las multitudes, cuya filosofía es. Cuando en la historia se elabora un grupo social homogéneo, se elabora también, contra el sentido común, una filosofía homogénea, es decir, coherente y sistemática.

El *Ensayo popular* se equivoca al partir (implícitamente) de la presuposición de que a esta elaboración de una filosofía original de las masas populares se oponen los grandes sistemas de las filosofías tradicionales y la religión del alto clero; es decir, la concepción del mundo de los intelectuales y la alta cultura. En realidad, estos sistemas son ignorados por las masas y no tienen eficacia directa sobre su manera de pensar y de obrar. Ciertamente, ello no significa que carezcan de toda eficacia histórica, pero esta eficacia es de otro género. Estos sistemas influyen sobre las masas populares como fuerza política externa, como elemento de fuerza cohesiva de las clases dirigentes, como elemento de subordinación a una hegemonía exterior, que limita el pensamiento negativamente original de las masas populares, sin influir sobre él positivamente como fermento vital de transformación íntima de lo que las masas piensan en forma embrionaria y caótica acerca del mundo y la vida. Los elementos principales del sentido común son provistos por las religiones; por lo tanto, la relación entre sentido común y religión es mucho más íntima que entre el sentido común y los sistemas filosóficos de los intelectuales. Pero también para la religión hay que distinguir críticamente. Toda religión, también la Católica (muy especialmente la Católica, precisamente debido a sus esfuerzos por mantenerse unitaria “superficialmente” para no disolverse en iglesias nacionales y estratificaciones sociales), es en realidad una multiplicidad de religiones distintas y a menudo contradictorias. Hay un catolicismo de los campesinos, un catolicismo de los pequeños burgueses y obreros de la ciudad, un catolicismo de las mujeres y un catolicismo de los intelectuales, el cual es también abigarrado y desordenado. Pero sobre el sentido común no solo influyen las formas más rústicas y menos desarrolladas de estos varios catolicismos existentes actualmente; han influido también y son componentes del actual sentido común, las religiones precedentes al catolicismo actual, los movimientos heréticos populares, las supersticiones científicas ligadas a las religiones pasadas, etcétera. En el sentido común predominan los elementos “realistas”, materialistas, esto es, el producto inmediato de la sensación cruda, lo que, por otra parte, no está en contradicción con el elemento religioso; muy al contrario. Pero estos elementos son “supersticiosos”, acrílicos. He aquí, por lo tanto, un peligro representado por el *Ensayo popular*, el que a menudo confirma estos elementos acrílicos, por los cuales el sentido común sigue siendo tolemaico, antropomórfico, antropocéntrico, en vez de criticarlos científicamente.

Lo que se ha dicho arriba a propósito del *Ensayo popular*, que critica las filosofías sistemáticas en vez de emprender la crítica del sentido común, debe ser entendido como reprobación metodológica, dentro de ciertos límites. Ciertamente, esto no quiere decir que deba descuidarse la crítica a las filosofías sistemáticas de los intelectuales. Cuando, en forma individual, un elemento de la masa supera críticamente el sentido común, acepta, por este hecho mismo, una filosofía nueva. De ahí la necesidad,

en una exposición de la filosofía de la praxis, de la polémica con las filosofías tradicionales. Precisamente por su carácter tendencial de filosofía de masas, la filosofía de la praxis no puede ser concebida sino en forma polémica, de perpetua lucha. Sin embargo, el punto de partida debe ser siempre el sentido común, que espontáneamente es la filosofía de las multitudes a las que se trata de tornar ideológicamente homo-géneas.

El “sentido común” ha sido considerado de varias maneras: directamente, como base de la filosofía; o ha sido criticado desde el punto de vista de otra filosofía. En realidad, en todos los casos, el resultado fue la superación de un determinado sentido común para crear otro más adecuado a la concepción del mundo de la clase dirigente.

La actitud de Croce hacia el “sentido común” no parece clara. En Croce, la proposición de que cada hombre es un filósofo pesa mucho sobre el juicio en torno del sentido común. Parece que Croce a menudo se complace por el hecho de que determinadas proposiciones filosóficas forman parte del sentido común. Pero ¿qué puede ello significar en concreto? El sentido común es un agregado caótico de concepciones dispares y en él se puede hallar lo que se quiera. Además, esta actitud de Croce hacia el sentido común no ha conducido a una concepción de la cultura fecunda desde el punto de vista nacional-popular, o sea, a una concepción más concretamente historicista de la filosofía lo que, por otra parte, sólo puede ocurrir con la filosofía de la praxis.

Lo que se ha dicho no significa que en el sentido común no haya verdades. Significa que el sentido común es un concepto equívoco, contradictorio, multiforme, y que referirse al sentido común como prueba de verdad es un contrasentido. Se podrá decir con exactitud que cierta verdad se ha tornado sentido común, para indicar que se ha difundido más allá del límite de los grupos intelectuales; pero en ese caso no se hace otra cosa que una comprobación de carácter histórico y una afirmación de racionalidad histórica. En ese sentido, y en la medida en que sea empleado con sobriedad, el argumento tiene su valor, precisamente porque el sentido común es estrechamente misoneísta y conservador, y el haber logrado hacer penetrar una verdad nueva es prueba de que tal verdad tiene una buena fuerza de expansividad y evidencia.

En Marx se encuentran a menudo alusiones al sentido común y a la solidez de sus creencias. Pero se trata de referencias que no se dirigen a la validez del contenido de tales creencias, sino a su solidez formal y, por lo tanto, a su imperatividad cuando producen normas de conducta. En las referencias se halla, más bien, implícita la afirmación de la necesidad de nuevas creencias populares, de un nuevo sentido común y, por lo tanto, de una nueva cultura y de una nueva filosofía que se arraiguen en la conciencia popular con la misma solidez e imperatividad de las creencias tradicionales.

PROBLEMAS GENERALES

Materialismo histórico y sociología

Una de las observaciones generales es esta: que el título no corresponde al contenido del libro. *Teoría de la filosofía de la praxis* debería significar sistematización lógica y coherente de los conceptos filosóficos (y que son a menudo espurios, de derivación extraña y, como tales, deben ser criticados y suprimidos). En los primeros capítulos deberían ser tratados los siguientes problemas: ¿Qué es la filosofía? ¿En qué sentido una concepción del mundo puede llamarse filosofía? ¿Cómo ha sido concebida la filosofía hasta ahora? ¿La filosofía de la praxis renueva esta concepción? ¿Qué significa una filosofía especulativa? ¿La filosofía de la praxis puede tener una forma especulativa? ¿Qué relaciones existen entre las ideologías, las concepciones del mundo, las filosofías? ¿Cuáles son o deben ser las relaciones entre la teoría y la práctica? ¿Cómo son concebidas estas relaciones por las filosofías tradicionales?, etcétera. La respuesta a estas y otras preguntas constituye la “teoría” de la filosofía de la praxis.

En el *Ensayo popular* tampoco está justificada coherentemente la premisa implícita en la exposición y explícitamente esbozada en algún lugar: casualmente, la de que la verdadera filosofía es el materialismo filosófico y que la filosofía de la praxis es una pura “sociología”. ¿Qué significa realmente esta afirmación? Significa que si fuera verdadera, la teoría de la filosofía de la praxis sería el materialismo filosófico. Pero, en tal caso, ¿qué significa que la filosofía de la praxis es una sociolo-

gía? ¿y qué sería esta sociología? ¿Es una ciencia de la política y de la historiografía? ¿O tal vez un conjunto sistematizado y clasificado según un cierto orden, de observaciones puramente empíricas sobre arte político y de cánones exteriores de investigación empírica? Las respuestas a estas preguntas no se las halla en el libro, a pesar de que sólo así se podría hablar de teoría. Así, no es justificado el nexo entre el título general *Teoría*, etc., y el subtítulo *Ensayo popular*. El subtítulo sería el título más exacto, si al término “sociología” se le diese un significado muy circunscrito. De hecho, se presenta el problema



Primera plana de *L'Ordine Nuovo*, que dirigió Antonio Gramsci

de qué es la “sociología”. ¿No es ella un intento de crear una llamada ciencia exacta (o sea positivista) de los hechos sociales, o sea de la política y de la historia? Por consiguiente, ¿no es un embrión de filosofía? ¿La sociología no ha tratado de hacer algo semejante a la filosofía de la praxis? Pero hay que entenderse: la filosofía de la praxis ha nacido por pura casualidad en forma de aforismos y de criterios prácticos, porque su fundador dedicó sus esfuerzos intelectuales, en forma sistemática, a otros problemas, especialmente económicos; pero en estos criterios prácticos y en estos aforismos se halla implícita toda una concepción del mundo, una filosofía. La sociología ha sido un intento de crear un método de la ciencia histórico-política, dependiente de un sistema filosófico ya elaborado, el positivismo evolucionista, sobre el cual la sociología ha reaccionado, pero sólo parcialmente. La sociología se ha tornado una tendencia en sí, se ha convertido en la filosofía de los no filósofos, un intento de describir y clasificar esquemáticamente hechos históricos y políticos, según criterios construidos sobre el modelo de las ciencias naturales. La sociología es, entonces, un intento de recabar “experimentalmente” las leyes de evolución de la sociedad humana, a fin de “prever” el porvenir con la misma certeza con que se prevé que de una bellota se desarrollará una encina. En la base de la sociología se halla el evolucionismo vulgar, el cual no puede conocer el principio dialéctico del paso de la cantidad a la calidad, paso que perturba toda evolución y toda ley de uniformidad entendida en un sentido vulgarmente evolucionista. En todo caso, cada sociología presupone una filosofía, una concepción del mundo, de la cual es un fragmento subordinado. Es preciso no confundir con la teoría general, o sea con la filosofía, la particular “lógica” interna de las diversas sociologías, lógica por la cual éstas adquieren una mecánica coherencia. Esto no quiere decir, naturalmente, que la investigación de las “leyes” de uniformidad no sea cosa útil e interesante, y que no tenga su razón de ser en un tratado de observaciones inmediatas de arte político. Pero hay que llamar pan al pan y presentar los tratados de ese género como son.

Todos estos son problemas “teóricos”; no los que el autor del ensayo presenta como tales. Los problemas que éste plantea son problemas de orden inmediato político, ideológico, entendida la ideología como fase intermedia entre la filosofía y la práctica cotidiana; son reflexiones sobre hechos histórico-políticos singulares, desvincularlos y casuales. Un problema teórico se le presenta al autor desde el comienzo, cuando se refiere a una tendencia que niega la posibilidad de construir una socio-

logía a partir de la filo-sofía de la praxis y sostiene que ésta sólo puede expresarse en trabajos históricos concretos. La objeción, que es importantísima, sólo es resuelta por el autor mediante palabras. Ciertamente, la filosofía de la praxis se realiza en el estudio concreto de la historia pasada y en la actual actividad de creación de nueva historia. Pero se puede hacer la teoría de la historia y de la política, puesto que si los hechos son siempre individuales y mudables en el flujo del movimiento histórico, los conceptos pueden ser teorizados. De otra manera, no se podría saber siquiera qué es el movimiento o la dialéctica, y se caería en una nueva forma de nominalismo. (Y el no haber planteado con exactitud el problema de qué es la “teoría” es lo que ha impedido plantear el problema de lo que es la religión y emitir un juicio histórico realista sobre las filosofías pasadas que son presentadas todas como delirio y locura).

La reducción de la filosofía de la praxis a una sociología ha representado la cristalización de la tendencia vulgar ya criticada por Engels (en las cartas a dos estudiantes publicadas en el *Sozial Aka-demiker*) y consistente en reducir una concepción del mundo a un formulario mecánico, que da la impresión de meterse toda la historia en el bolsillo. Ella ha sido el mayor incentivo para las fáciles improvisaciones periodísticas de los “genialoides”. La experiencia en que se basa la filosofía de la praxis no puede ser es-quemática; es la historia misma en su infinita variedad y multiplicidad, cuyo estudio puede dar lugar al nacimiento de la “filología” como método de la erudición, en la verificación de los hechos particulares, y al nacimiento de la filosofía, entendida como metodología general de la historia. Esto es, quizá, lo que quieren hacer los escritores que, como lo señala muy a la ligera el *Ensayo* en el primer capítulo, niegan que se pueda construir una sociología de la filosofía de la praxis, afirmando que la filosofía de la praxis vive sólo en los ensayos históricos particulares (la afirmación, tan desnuda y cruda, es ciertamente errónea y sería una nueva y curiosa forma de nominalismo y de escepticismo filosófico).

Negar que se pueda construir una sociología, entendida como ciencia de la sociedad, es decir, como ciencia de la historia y de la política, que no sea la misma filosofía de la praxis, no significa que no se pueda construir una nueva recopilación empírica de observaciones prácticas que ensanchen la esfera de la filología tal como ésta es entendida tradicionalmente. Si la filología es la expresión metodológica de la importancia que tiene el que los hechos particulares sean verificados y precisados en su inconfundible “individualidad”, no se puede excluir la utilidad práctica de identificar ciertas “leyes de tendencia” más generales, que corresponden, en la política, a las leyes estadísticas o de los grandes números, que han servido para hacer progresar algunas ciencias naturales. Pero no se ha puesto de relieve que la ley estadística puede ser empleada en la ciencia y en el arte político solamente cuando las grandes masas de la población permanecen esencialmente pasivas -en relación con los problemas que interesan al historiador o al político-, o se supone que permanecen pasivas. Por otra parte, la extensión de la ley estadística a la ciencia y al arte político puede tener consecuencias muy graves en cuanto se parte de ellas para construir perspectivas y programas de acción; si en las ciencias naturales la ley puede solamente determinar despropósitos y errores garrafales, que podrán ser fácilmente corregidos por nuevas investigaciones y que, en todo caso, ponen en ridículo solamente al hombre de ciencia que ha usado a ésta, en la ciencia y en el arte político puede traer como resultado verdaderas catástrofes y cuyos daños “secos” no podrán ser resarcidos jamás. Y realmente, en política la consideración de la ley estadística como ley esencial, fácilmente operante, no sólo es error científico, sino que se torna error práctico en acto; ello, además, favorece la pereza mental y la superficialidad programática. Debe observarse que la acción política tiende a hacer salir a las multitudes de la pasividad, esto es, a destruir la ley de los grandes números. ¿Cómo puede ésta ser considerada ley sociológica? Si se reflexiona bien, se verá que la misma reivindicación de una economía según un plan o dirigida, se halla destinada a despedazar la ley estadística mecánicamente entendida, esto es, producida por la reunión de infinitos actos arbitrarios individuales; si bien deberá basarse en la estadística, ello ya no significa la misma cosa. En realidad, la conciencia humana sustituye a la “espontaneidad” naturalista. Otro elemento que en el arte político conduce a la destrucción de los viejos esquemas naturalistas es la sustitución de los individuos, de los jefes individuales (o carismáticos, como dice Michels), en la función directiva, por organismos colectivos (los partidos). En la extensión de los partidos de masa y su adhesión orgánica a la vida más íntima (económico-productiva) de la masa misma, el proceso de estandarización de los sentimientos populares, de mecánico y casual (o sea, producido por la existencia en el ambiente de condiciones y de presiones similares), se torna consciente y crítico. El conocimiento y el juicio de importancia de tales sentimientos no se produce ya de parte de los jefes por intuición apuntalada por la identificación de leyes estadísticas, o sea, por vía racional o intelectual, tan a menudo falaz -que

el jefe traduce en ideas-fuerzas, en palabras fuerzas-, sino que se realiza de parte del organismo colectivo por “coparticipación activa y consciente”, por “copasionalidad”, por experiencia de las particularidades inmediatas, por un sistema que se podría calificar de “filología viviente”. Así se crea un lazo estrecho entre gran masa, partido, grupo dirigente, y todo el conjunto, bien articulado, puede moverse como un “hombre colectivo”.

Nota 1. Las llamadas leyes sociológicas, que son consideradas como causa -el hecho ocurre por tal ley, etcétera-, carecen de toda significación causal; son casi siempre tautologías y paralogismos. A menudo, son sólo un duplicado del mismo hecho observado. Se describe el hecho o una serie de hechos, con un proceso mecánico de generalización abstracta, se deriva una relación de semejanza, y a ello se le llama ley y se le atribuye la función de causa. Pero en realidad, ¿qué se ha hallado de nuevo? De nuevo sólo hay el nombre dado a una serie de pequeños hechos, pero los nombres no son una novedad.

Las partes constitutivas de la filosofía de la praxis

Un trabajo sistemático sobre la filosofía de la praxis no puede descuidar ninguna de las partes de la doctrina de su fundador. Pero, ¿en qué sentido debe ello ser entendido? Dicho trabajo debe tratar de toda la parte filosófica general; debe desarrollar coherentemente, por lo tanto, todos los conceptos generales de una metodología de la historia y de la política; y, además, del arte, de la economía, de la ética, y en el nexo general debe hallar el lugar para una teoría de las ciencias naturales. Una concepción muy difundida es que la filosofía de la praxis es una pura filosofía, la ciencia de la dialéctica, y que las otras partes son la economía y la política, por lo que se dice que la doctrina está formada por tres partes constitutivas, que son al mismo tiempo la coronación y la superación del grado más elevado que, hacia 1848, había alcanzado la ciencia de las naciones más adelantadas de Europa: la Filosofía clásica alemana, la Economía clásica inglesa y la actividad y ciencia política francesa. Esta concepción, que es preferentemente una investigación genérica de las fuentes y no una clasificación que nazca de lo íntimo de la doctrina, no puede contraponerse, como esquema definitivo, a toda otra organización de la doctrina que se halle más cerca de la realidad. Se preguntará si la filosofía de la praxis no es específicamente una teoría de la historia, a lo que se con-testará que sí, pero que por lo mismo no pueden separarse de la historia, la política y la economía, ni tampoco en sus fases especializadas de ciencia y arte de la política, y de la ciencia y política económica. O sea: luego de haber realizado, en la parte filosófica general -que es propia y verdaderamente la filosofía de la praxis, la ciencia de la dialéctica o gnoseología, en la cual los conceptos generales de historia, de política, de economía, se anudan en unidad orgánica-, el objetivo principal, es útil, en un ensayo popular, dar las nociones generales de cada momento o parte-constitutiva, también en cuanto ciencia independiente y distinta. Si se observa bien se ve que en el *Ensayo popular* todos estos puntos son por lo menos mencionados, pero en forma casual, no coherentemente, de modo caótico e indistinto, porque falta un concepto claro y preciso respecto de lo que es la filosofía de la praxis.

Estructura y movimiento histórico

No está tratado este punto fundamental: cómo nace el movimiento histórico sobre la base de la estructura. No obstante, el problema se halla, por lo menos, planteado en los *Problemas fundamentales* de Plejánov, y se lo podía desenvolver. Este es, en definitiva, el punto crucial de todos los problemas en torno de la filosofía de la praxis, y sin haberlo resuelto no se puede resolver el otro, el de las relaciones entre la sociedad y la “naturaleza”, al cual se dedica un capítulo especial en el *Ensayo*.

Los intelectuales

Debería recopilarse un registro “ponderado” de los hombres de ciencia cuyas opiniones son citadas o combatidas con alguna difusión, acompañando cada nombre con anotaciones sobre su significado y su importancia científica (y ello también para los sostenedores de la filosofía de la praxis, que son citados, no ciertamente en la medida de su originalidad y significado). En realidad las menciones de los grandes intelectuales son fugacísimas. Plántese el problema de si no era preciso, en cambio, referirse sólo a los grandes intelectuales adversarios y dejar de lado a los secundarios, a los masticadores de frases hechas.



Antonio Gramsci -segundo desde la izquierda, en la primera fila de parados- en el patio de la prisión, 1926.

Surge la impresión de que se quería combatir sólo contra los más débiles, y muy especialmente contra las posiciones más débiles (o más inadecuadamente sostenidas por los más débiles) para obtener fáciles victorias verbales (puesto que no se puede hablar de victorias reales). Aquí hay la ilusión de que existe cierta semejanza (además de la formal y metafórica) entre un frente ideológico y un frente político-militar. En la lucha política y militar puede con-venir la táctica de irrumpir en el punto de menor resistencia, para hallarse así en condiciones de embestir el punto más fuerte con el máximo de fuerzas que han quedado disponibles por haber eliminado a los auxiliares más débiles, etcétera. Las victorias políticas y militares, dentro de ciertos límites, tienen un valor permanente y universal, y el fin estratégico puede ser alcanzado de modo decisivo con efectos generales para todos. En el frente ideológico, en cambio, la derrota de los auxiliares y de los partidarios menores tiene una importancia casi insignificante; en él es preciso batir a los más eminentes. De otro modo, se confunde el periódico con el libro, la pequeña polémica cotidiana con el trabajo científico: los menores deben ser abandonados a la infinita casuística de la polémica de periódico.

Una ciencia obtiene la prueba de su eficiencia y vitalidad cuando demuestra que sabe enfrentar a los grandes campeones de las tendencias opuestas, cuando resuelve con sus propios medios los problemas vitales que éstos han planteado, o demuestra perentoriamente que tales problemas son falsos.

Es verdad que una época histórica y una determinada sociedad son representadas, más bien, por la media de los intelectuales y, de ahí, por los mediocres; pero la ideología difusa, de masa, debe ser distinguida de las obras científicas, de las grandes síntesis filosóficas, que son, en definitiva, las verdaderas piedras angulares y que deben ser netamente superadas negativamente, demostrando su carencia de fundamento, o positivamente, contraponiendo síntesis filosóficas de mayor importancia o significado. Leyendo el *Ensayo* se tiene la impresión de hallarse ante alguien que no puede dormirse porque le molesta la claridad de la luna y que se es-fuerza por matar la mayor cantidad posible de luciérnagas, con-vencido de que la claridad disminuirá o desaparecerá.

La Dialéctica

El *Ensayo* carece de todo estudio de la dialéctica. La dialéctica es presupuesta muy superficialmente, no expuesta, cosa absurda en un manual, que debería contener los elementos esenciales de la doctrina examinada y cuyas referencias bibliográficas tendrían que estar dirigidas a estimular el estudio para ensanchar y profundizar en el tema y no sustituir el manual mismo. La ausencia del estudio de la dialéctica puede tener dos orígenes; el primero puede provenir del hecho de que se supone que la filosofía de la praxis se halla dividida en dos elementos: una teoría de la historia y de la política entendida como sociología, que debe ser construida según los métodos de las ciencias naturales (experimentales, en el sentido estrechamente positivista), y una filosofía propiamente dicha, que sería el materialismo filosófico, o metafísico o mecánico (vulgar).

Aun después de la gran discusión contra el mecanicismo, el autor del *Ensayo* no parece haber modificado mucho su concepción del problema filosófico.

Continúa sosteniendo que la filosofía de la praxis se halla siempre dividida en dos: la doctrina de la historia y de la política, y la filosofía, la cual, dice, es el materialismo dialéctico, no el viejo materialismo filosófico. Planteado así el problema, no se comprende ya la importancia y el significado de la dialéctica, que, de doctrina del conocimiento y sustancia medular de la historiografía, es degradada a una subespecie de la lógica formal, a una escolástica elemental. La función y el significado de la dialéctica pueden ser concebidos en toda su fundamentalidad, sólo si la filosofía de la praxis es concebida como una filosofía integral y original que inicia una nueva fase en la historia y en el desarrollo mundial del conocimiento, en cuanto supera (y en cuanto superando incluye en sí los elementos vitales) el idealismo y el materialismo tradicionales, expresiones de la vieja sociedad. Si la filosofía de la praxis sólo es pensada como subordinada a otra filosofía, no se puede concebir la nueva dialéctica, en la cual, justamente, dicha superación se efectúa y se expresa.

El segundo origen parece ser de carácter psicológico. Se siente que la dialéctica es cosa muy ardua y difícil, en cuanto el pensamiento dialéctico va contra el vulgar sentido común, que es dogmático y ávido de certidumbres perentorias, y que tiene como ex-presión a la lógica formal.

Este motivo me parece ser un freno psicológico para el autor del *Ensayo*; en verdad capitula entre el sentido común y el pensamiento vulgar, porque no se ha planteado el problema en los términos teóricos exactos. Por ello está prácticamente desarmado e impotente. El ambiente ineducado y rústico ha dominado al educador, el vulgar sentido común se ha impuesto a la ciencia, y no a la inversa. Si el ambiente es el educador, éste debe ser educado a su vez; pero el autor del *Ensayo* no entiende esta dialéctica revolucionaria. La raíz de todos los errores del *Ensayo* y de su autor consiste justamente en esta pretensión de dividir la filosofía de la praxis en dos partes: una "sociología" y una filosofía sistemática. Apartada de la teoría de la historia y de la política, la filosofía sólo puede ser metafísica; en tanto que la gran conquista de la historia del pensamiento moderno, representada por la filosofía de la praxis, es justamente la historicización concreta de la filosofía y su identificación con la historia.

Sobre la Metafísica

¿Puede recabarse del *Ensayo popular* una crítica de la metafísica y de la filosofía especulativa? Hay que decir que el autor rehuye el concepto mismo de metafísica, en cuanto se le escapan los conceptos de movimiento histórico, de devenir y, por consiguiente, de la dialéctica misma. Pensar una afirmación filosófica como verdadera en un determinado período histórico esto es, como expresión necesaria e inseparable de una determinada acción histórica, de una determinada praxis, pero superada y "verificada" en un período sucesivo, sin caer por ello en el escepticismo y el relativismo moral e ideológico o sea: concebir la filosofía como historicidad, es una operación mental un poco ardua y difícil. El autor, en cambio, cae en pleno dogmatismo y por ello en una forma, si bien ingenua, de metafísica. Ello es claro desde el comienzo, por la ubicación del problema, por la voluntad de construir una "sociología" sistemática de la filosofía de la praxis; sociología, en este caso, significa justamente metafísica ingenua. El autor no consigue elaborar el concepto de la filosofía de la praxis como metodología histórica y ésta como "filosofía", la única filosofía concreta.

En cambio de una metodología histórica, de una filosofía, construye una casuística de problemas particulares concebidos y resueltos dogmáticamente, cuando no de modo puramente verbal, con paralogismos tan ingenuos como presuntuosos. Esta casuística, sin embargo, podría ser útil e interesante si se presentase como tal, sin otra pretensión que dar esquemas aproxi-

mativos de carácter empírico, útiles para la práctica inmediata. Por otra parte, se comprende que así deba ser, porque en el *Ensayo popular* la filosofía de la praxis no es autónoma y original, sino la "sociología" del materialismo metafísico. Metafísica significa para él sólo una determinada formulación filosófica, la especulativa del idealismo, y no ya toda formulación sistemática que se considere verdad extrahistórica, como un universal abstracto fuera del tiempo y del espacio.

-La filosofía del *Ensayo popular* (implícita en él) puede ser llamada un aristotelismo positivista, una adaptación de la lógica formal a los métodos de las ciencias físicas y naturales. La ley de causalidad, la búsqueda de la regularidad, normalidad, uniformidad, sustituyen a la dialéctica histórica. Pero ¿cómo de este modo de concebir puede deducirse la superación, la "subversión" de la praxis? El efecto, mecánicamente, no puede jamás superar la causa o el sistema de causas; de allí que no pueda tener otro desarrollo que el chato y vulgar evolucionismo.

Si el "idealismo especulativo" es la ciencia de las categorías y la síntesis a priori del espíritu, es decir, una forma de abstracción antihistórica, la filosofía implícita en el *Ensayo popular* es un idealismo al revés, en el sentido de que los conceptos y clasificaciones empíricos sustituyen a las categorías especulativas, siendo tan abstractos y antihistóricos como estas últimas.

Uno de los rasgos más visibles de la vieja metafísica en el *Ensayo popular* es el intento de reducir todo a una causa, la causa última, la causa final. Se puede reconstruir la historia del problema de la causa única y última, y demostrar que ella es una de las manifestaciones de la "búsqueda de Dios". Contra este dogmatismo, recordar nuevamente las dos cartas de Engels publicadas en el *Sozial Akademiker*.

El concepto de "ciencia"

El planteo del problema como de una búsqueda de leyes, líneas constantes, regulares, uniformes, está vinculado a una exigencia, concebida de un modo un poco pueril e ingenua de resolver perentoriamente el problema práctico de la previsibilidad de los hechos históricos. Puesto que "parece", por una extraña inversión de las perspectivas, que las ciencias naturales proporcionan la capacidad de prever la evolución de los procesos naturales, la metodología histórica ha sido «científicamente» concebida sólo si y en cuanto habilita abstractamente para "prever" el porvenir de la sociedad. De donde resulta la búsqueda de las causas esenciales o, mejor, de la "causa primera", de la "causa de las causas". Pero las *Tesis sobre Feuerbach* ya habían criticado anticipadamente esta concepción simplista. En realidad, se puede prever "científicamente" la lucha, pero no sus momentos concretos, los cuales sólo pueden ser el resultado de fuerzas contrastantes, en continuo movimiento, jamás reductibles a cantidades fijas, puesto que en ellas la cantidad deviene calidad. Realmente se "prevé" en la medida en que se obra, en que se aplica un esfuerzo voluntario y, por tanto, se contribuye concretamente a crear el resultado "previsto". La previsión se revela, por consiguiente, no como un acto científico de conocimiento sino como la expresión abstracta del esfuerzo que se hace, el modo práctico de crear una voluntad colectiva.

¿Cómo podría la previsión ser un acto de conocimiento? Se conoce lo que ha sido o lo que es, no lo que será, que es un "no existente" y, por tanto, incognoscible por definición. La previsión es, por ello, sólo un acto práctico, que no puede, en cuanto no sea una futilidad, una pérdida de tiempo, tener otra explicación que la expuesta más arriba. Es necesario ubicar exactamente el problema de la previsibilidad de los acontecimientos históricos para estar en condiciones de criticar en forma exhaustiva la concepción del causalismo mecánico, para vaciarla de todo prestigio científico y reducirla a un puro mito, que quizás hubiese sido útil en el pasado, en el período primitivo de desarrollo de ciertos grupos sociales subalternos.

Pero el concepto de "ciencia", como resulta del *Ensayo popular*, es el que hay que destruir críticamente; éste se halla totalmente prisionero de las ciencias naturales, como si éstas fuesen las únicas ciencias o la ciencia por excelencia, según el concepto del positivismo. Pero en el *Ensayo popular* el término ciencia es empleado con muchos significados, algunos explícitos y otros sobreentendidos o apenas indicados. El sentido explícito es el que tiene "ciencia" en las investigaciones físicas. Otras veces, en cambio, parece indicar el método. Pero ¿existe un método en general? y si existe, ¿qué otra cosa significa, sino la filosofía? Podría significar otras veces solamente la lógica formal. Pero ¿se puede llamar a ésta un método y una ciencia? Es preciso fijar que cada investigación tiene método determinado y construye su ciencia determinada, y que el método se ha desarrollado y elaborado junto con el desarrollo y la elaboración de dicha investigación y ciencia determinadas, formando un todo único con ella. Creer que se puede hacer progresar una investigación científica aplicando un método tipo, elegido porque ha dado buenos resultados en otra investigación con la que se halla

consustanciada, es un extraño error que nada tiene que ver con la ciencia. Existen, sin embargo, criterios generales que, puede decirse, constituyen la conciencia crítica de cada hombre de ciencia, cualquiera sea su "especialización", y que deben ser siempre vigilados espontáneamente en su trabajo. Así, se puede decir que no es hombre de ciencia aquel que demuestra poseer escasa seguridad en sus criterios particulares, quien no tiene un pleno conocimiento de los conceptos que maneja, quien tiene escasa información e inteligencia del estado precedente de los problemas tratados, quien no es cauto en sus afirmaciones, quien no progresa de manera necesaria, sino arbitraria y sin concatenación; quien no sabe tener en cuenta las lagunas existentes en los conocimientos alcanzados y las soslaya, contentándose con soluciones o nexos puramente verbales, en vez de declarar que se trata de posiciones provisionales que podrán ser retornadas y desarrolladas, etcétera.

No es muy "científico", o más simplemente, "muy serio", elegir a los adversarios entre los más mediocres y estúpidos; y tampoco, elegir de entre las opiniones de los adversarios las menos esenciales y las más ocasionales, y presumir así de haber "destruido" a "todo" el adversario porque se ha destruido una de sus opiniones secundarias e incidentales; o de haber destruido una ideología o una doctrina porque se ha demostrado la insuficiencia teórica de sus defensores de tercero o cuarto orden. Sin embargo, "es preciso ser justos con los adversarios", en el sentido de que es necesario esforzarse por comprender lo que éstos han querido decir realmente, y no detenerse maliciosamente en los significados superficiales e inmediatos de sus expresiones. Ello siempre que el fin sea elevar el tono y el nivel intelectual de los propios discípulos, y no el de hacer el vacío en torno de sí con cualquier medio y de cualquier manera.

Es de observarse que muchas deficiencias del *Ensayo popular* están vinculadas a la "oratoria". En el Prefacio, el autor recuerda casi a título de honor, el origen "hablado" de su obra. Pero, como lo ha observado Macaulay a propósito de las discusiones orales entre los griegos, a las "demostraciones" orales y a la mentalidad de los oradores se vinculan precisamente las superficialidades lógicas y de argumentación más sorprendentes. Por lo demás, esto no disminuye la responsabilidad de los autores que no revisen, antes de imprimirlos, los trabajos de origen oratorio, a menudo improvisados, cuando la asociación mecánica y casual de las ideas sustituye al vigor lógico. Lo peor ocurre cuando en esta práctica oratoria se solidifica la mentalidad facilista y los frenos críticos no funcionan más.

La llamada "realidad del mundo externo"

Toda la polémica contra la concepción subjetivista de la realidad, con el "terrible" problema de la "realidad del mundo externo", está mal encarada, peor conducida y, en gran parte, es fútil y ociosa. Desde el punto de vista de un "ensayo popular", dicha tarea responde más a un prurito de pedantería intelectual que a una necesidad lógica. El público popular no cree siquiera que pueda plantearse tal problema, el problema de si el mundo existe objetivamente. Basta enunciar así el problema, para oír un irrefrenable y gargantuesco estallido de hilaridad. El público "cree" que el mundo externo es objetivamente real. Pero aquí nace el problema. ¿Cuál es el origen de esta "creencia"? ¿Qué valor crítico tiene "objetivamente"? Realmente, esta creencia tiene origen religioso, aunque de ella participen los indiferentes desde el punto de vista religioso. Puesto que todas las religiones han enseñado y enseñan que el mundo, la naturaleza, el universo, han sido creados por Dios antes de la creación del hombre y que por ello el hombre encontró el mundo ya listo, catalogado y definido de una vez para siempre, esta creencia se ha convertido en un dato férreo del "sentido común", y vive con la misma solidez incluso cuando el sentimiento religioso está apagado y adormecido. He aquí, entonces, que fundarse en esta experiencia del sentido común para destruir con la "comicidad" la concepción subjetivista, tiene un sentido más bien "reaccionario", de retorno implícito al sentimiento religioso. Realmente, los escritores y oradores católicos recurren al mismo medio para obtener el mismo efecto de ridículo corrosivo. En la memoria presentada al Congreso de Londres, el autor del *Ensayo popular* responde implícitamente a este reproche (que es de carácter ex-

terno, si bien tiene su importancia) haciendo notar que Berkeley, al que se debe la primera enunciación completa de la concepción subjetivista, era un arzobispo (de lo que parece deducir el origen religioso de la teoría), y diciendo luego que sólo un “Adán”, que se halla por primera vez en el mundo, puede pensar que el mismo existe porque lo piensa (y también aquí se insinúa el origen religioso de la teoría, pero sin ningún vigor de convicción).

El problema, en cambio, parece ser el siguiente: ¿Cómo puede explicarse que tal concepción, que no es ciertamente una futilidad, incluso para un filósofo de la praxis, hoy, expuesta al público, pueda provocar solamente la risa y la mofa? Me parece el caso más típico de la distancia que se ha venido estableciendo entre ciencia y vida, entre ciertos grupos de intelectuales que, sin embargo, se hallan en la dirección “central” de la alta cultura, y las grandes masas populares; y de la manera cómo el lenguaje de la filosofía ha ido convirtiéndose en una jerga que obtiene el mismo efecto que el de Arlequín. Pero si el “sentido común” se divierte, el filósofo de la praxis debe igualmente buscar una explicación del significado real que tiene la concepción y del porqué, de su nacimiento y su difusión entre los intelectuales, y también de por qué hace reír al sentido común. Es cierto que la concepción subjetivista es propia de la filosofía moderna en su forma más completa y avanzada, como que de ella y como superación de ella ha nacido el materialismo histórico, el cual, en la teoría de las superestructuras coloca en lenguaje realista e historicista lo que la filosofía tradicional expresaba en forma especulativa. La demostración de este hecho, que aquí se halla apenas esbozada, tendría el más grande significado cultural, porque pondría fin a una serie de discusiones tan inútiles como ociosas y permitiría el desarrollo orgánico de la filosofía de la praxis, hasta transformarla en el exponente hegemónico de la alta cultura. Asombra que no se haya afirmado y desarrollado jamás convenientemente el nexo entre la afirmación idea-lista de que la realidad del mundo es una creación del espíritu humano y la afirmación de la historicidad y la caducidad de todas las ideologías por parte de la filosofía de la praxis, porque las ideologías son expresión de la estructura y se modifican al modificarse ésta. --El problema está estrechamente vinculado -y ello se comprende- al problema del valor de las ciencias llamadas exactas o físicas y a la posición que han venido ocupando en el cuadro de la filosofía de la praxis: de un casi fetichismo, y aun, de la única y verdadera filosofía o conocimiento del mundo.

Pero, ¿qué deberá entenderse por concepción subjetivista de la realidad? ¿Será propia de cualquiera de las tantas teorías subjetivistas lucubradas por toda una serie de filósofos y profesores, hasta las solipsistas? Es evidente que la filosofía de la praxis, en este caso, sólo puede ser colocada en relación con el hegelianismo, que representa la forma más completa y genial de esta concepción, y -que de todas las sucesivas teorías deberán tomarse en consideración sólo algunos aspectos parciales y los valores instrumentales. Y será necesario investigar las formas caprichosas que la concepción ha asumido, tanto entre los partidarios como entre los críticos más o menos inteligentes.

El reproche que debe hacerse al *Ensayo popular* es el haber presentado la concepción subjetivista como aparece en la crítica del sentido común y de haber acogido la concepción de la realidad objetiva del mundo externo en su forma más trivial y acrítica, sin siquiera sospechar que ésta puede recibir la objeción de ser misticismo, como realmente ocurrió.

Pero analizando esta concepción no resulta fácil luego justificar un punto de vista de objetividad externa entendida tan mecánicamente. ¿Es posible que exista una objetividad extrahistórica y extrahumana? Pero, ¿quién juzgará de tal objetividad? ¿Quién podrá colocarse en esa suerte de punto de vista que es el “cosmos en sí”? ¿Qué significará tal punto de vista? Puede muy bien sostenerse que se trata de un residuo del concepto de Dios, y, más justamente, en su concepción mística de un Dios ignoto. La formulación de Engels de que la “unidad del mundo consiste en su materialidad demostrada por el largo y laborioso desarrollo de la filosofía y de las ciencias naturales” contiene realmente el germen de la concepción justa, porque se recurre a la historia y al hombre para demostrar la realidad objetiva. objetivo quiere decir siempre “humanamente objetivo”, lo que puede corresponder en forma exacta a “históricamente subjetivo”. O sea: que objetivo significaría “universalmente subjetivo”. El hombre conoce objetivamente en cuanto el conocimiento es real para todo el género humano históricamente unificado en un sistema cultural unitario; pero este proceso de unificación unitaria adviene con la desaparición de las contradicciones internas que laceran a la sociedad humana, contradicciones que son la condición de la formación de los grupos y del nacimiento de las ideologías no universal-concretas y tornadas inmediatamente caducas debido al origen práctico de su sustancia. Existe, por consiguiente, una lucha por la objetividad (por liberarse de las ideologías parciales y falaces), y esta lucha es la misma lucha por la unificación del género humano. Por consiguiente, lo que los idealistas llaman “espíritu” no es un

punto de partida, sino de llegada, el conjunto de las superestructuras en devenir hacia la unificación concreta y objetivamente universal, y no ya un presu-puesto unitario, etcétera.

La ciencia experimental ha ofrecido hasta ahora el terreno en el cual tal unidad cultural alcanzó el máximo de extensión; ha sido el elemento de conocimiento que más contribuyó a unificar el “espíritu”, a tornarlo más universal; es la subjetividad más objetivizada y concretamente universalizada.

El concepto de “objetivo” del materialismo metafísico parece que quiere significar una objetividad que existe fuera del hombre; pero cuando se afirma que una realidad existiría aun si no existiese el hombre, se hace una metáfora o se cae en una forma de misticismo. Conocemos la realidad sólo en relación con el hombre, y como el hombre es devenir histórico, también el conocimiento y la realidad son un devenir, también la objetividad es un devenir, etcétera.

La expresión de Engels, de que la “materialidad del mundo está demostrada por el largo y laborioso desarrollo de la filosofía y de las ciencias naturales”, debería ser analizada y precisada. ¿Entiéndese por ciencia la actividad teórica o la actividad práctico-experimental de los hombres de ciencia? ¿O la síntesis de ambas actividades? Se podría decir que con ello se tendría el proceso unitario típico de la realidad; en la actividad experimental del hombre de ciencia, que es el primer modelo de mediación dialéctica entre el hombre y la naturaleza, la célula histórica elemental por la cual, el hombre, poniéndose en relación con la naturaleza a través de la tecnología, la conoce y la domina. Es indudable que la afirmación del método experimental separa dos mundos de la historia, dos épocas, e inicia el proceso de disolución de la teología y de la metafísica, y el desarrollo del pensamiento moderno, cuya coronación se halla en la filosofía de la praxis. La experiencia científica es la primera célula del nuevo método de producción, de la nueva forma de unión activa entre el hombre y la naturaleza. El hombre de ciencia-experimentador es también un obrero, no un puro pensador, y su pensar está continuamente fiscalizado por la práctica y viceversa, hasta que se forma la unidad perfecta de teoría y práctica.

Para entender exactamente los significados que puede tener el problema de la realidad del mundo externo, puede ser oportuno desarrollar el ejemplo de las nociones de “Oriente” y “Occidente”, que no dejan de ser “objetivamente reales”, aun cuando, analizadas, demuestran ser solamente una “construcción” convencional, esto es, “históric-cultural” (a menudo los términos “artificial” y “convencional” indican hechos “históricos”, productos del desarrollo de la civilización y no construcciones racionalmente arbitrarias o individualmente artificiosas).

Se puede objetar que sin pensar la existencia del hombre no se puede pensar en “pensar”, no se puede pensar, en general, en ningún hecho o relación que existe sólo en cuanto existe el hombre. ¿Qué significaría norte-sur, este-oeste, sin el hombre? Estas son relaciones reales y, sin embargo, no existen sin el hombre y sin el desarrollo de la civilización. Es evidente que este y oeste son construcciones arbitrarias, convencionales, o sea, históricas, puesto que fuera de la historia real cada punto de la tierra es este y oeste al mismo tiempo. Esto se puede ver claramente en el hecho de que dichos términos se han cristalizado, no desde el punto de vista de un hipotético y melancólico hombre en general, sino desde el punto de vista de las clases cultas europeas, las cuales, a través de su hegemonía mundial, los han hecho aceptar por doquier. Sin embargo, estas referencias son reales, corresponden a hechos reales, permiten viajar por tierra y por mar y arribar justamente allí donde se ha decidido arribar, “prever” el futuro, objetivar la realidad, comprender la objetividad del mundo externo. Racional y real se identifican.

Parece que sin haber comprendido esta relación no se puede comprender la filosofía de la praxis, su posición frente al idealismo y al materialismo mecánico, la importancia y el significado de la doctrina de las superestructuras. No es exacto que en la filosofía de la praxis la “idea” hegeliana haya sido sustituida por el “concepto” de estructura, como lo afirma Croce. La “idea” hegeliana se halla resuelta tanto en la estructura como en las superestructuras, y todo el modo de comprender la filosofía ha sido “historizada”, esto es, ha comenzado a nacer un nuevo modo de filosofar, más concreto e histórico que el precedente.

Nota. Es de estudiarse la posición del profesor Lukacz, hacia la filosofía de la praxis. Parece que Lukacz afirma que se puede hablar de dialéctica sólo para la historia de los hombres y no para la naturaleza. Puede estar equivocado y puede tener razón. Si su afirmación presupone un dualismo entre la naturaleza y el hombre, está equivocado, porque cae en la concepción de la naturaleza propia de la religión y de la filosofía grecorristiana; y también propia del idealismo, el cual, realmente, sólo consigue unificar y poner en relación al hombre y la naturaleza, en forma verbal. Pero si la historia humana debe concebirse también como historia de la naturaleza (también a través de la historia de la ciencia), ¿cómo puede la dialéctica ser separada de la naturaleza? Quizá por reacción ante las teorías barrocas del *En-*

sayo popular, Lukacz ha caído en el error opuesto, en una forma de idealismo.

Juicio sobre las filosofías pasadas

La superficial crítica del subjetivismo que se halla en el *Ensayo popular* forma parte de un problema más general, que es el de la actitud hacia las filosofías y los filósofos del pasado. Juzgar todo pasado filosófico como un delirio y una locura no sólo es un error antihistórico, porque contiene la pretensión anacrónica de que en el pasado se debía pensar como hoy, sino que además es un auténtico residuo de metafísica, puesto que supone un pensamiento dogmático válido para todos los tiempos y todos los países, a través del cual se juzga todo el pasado. El antihistoricismo metódico no es sino metafísica. El hecho de que los sistemas filosóficos hayan sido superados no excluye que fueran válidos históricamente y hayan cumplido una función necesaria; su caducidad debe considerarse desde el punto de vista del desenvolvimiento histórico entero y de la dialéctica real; el que fueran dignos de caer no es un juicio moral o de higiene del pensamiento emitido desde un punto de vista “objetivo”, sino un juicio dialéctico-histórico. Se puede confrontar la presentación hecha por Engels de la proposición hegeliana de que “todo lo que es racional es real y lo real es racional”, proposición que será válida también para el pasado.

En el *Ensayo* se juzga el pasado como “irracional” y “monstruoso” y la historia de la filosofía se convierte en un tratado histórico de teratología, porque se parte de un punto de vista metafísico (En cambio, en el *Manifiesto* se halla contenido el más alto elogio del mundo que va a morir). Si este modo de juzgar el pasado es un error teórico, una desviación de la filosofía de la praxis, ¿podrá tener algún significado educativo, será inspirador de energías? No lo parece, porque el problema se reduciría a presumir de ser algo solamente porque se ha nacido en el presente y no en uno de los siglos pasados. Pero en cada época ha habido un pasado y una contemporaneidad, y ser “contemporáneo” es un título bueno solamente para las bromas.

La inmanencia y la filosofía de la praxis

En el *Ensayo* se hace notar que en la filosofía de la praxis se usan los términos “inmanencia” e “inmanente”, pero que “evidentemente” este uso es sólo “metafórico”. Muy bien. Pero, ¿se ha explicado así qué significan inmanencia e inmanente metafóricamente? ¿Por qué esos términos continúan siendo usados y no han sido sustituidos? ¿Sólo por horror de crear nuevos vocablos? A menudo, cuando una nueva concepción del mundo sucede a una precedente, el lenguaje precedente continúa siendo usado, pero en forma metafórica. Todo el lenguaje es un continuo proceso de metáforas, y la historia de la semántica es un aspecto de la historia de la cultura, el lenguaje es al mismo tiempo una cosa viviente y un museo de fósiles de la vida y de la civilización. Cuando adopto la palabra desastre, nadie puede acusarme de tener creencias astrológicas; cuando digo “por Baco”, nadie puede creer que soy un adorador de las divinidades paganas. Sin embargo, dichas expresiones son una prueba de que la civilización moderna es también un desarrollo del paganismo y de la astrología. El término “inmanencia” tiene en la filosofía de la praxis un preciso significado que se esconde debajo de la metáfora, y esto es lo que había que definir y precisar. En realidad, esta definición habría sido verdadera “teoría”. La filosofía de la praxis continúa a la filosofía de la inmanencia, pero la depura de todo su aparato metafísico y la guía sobre el terreno concreto de la historia. El uso es metafórico sólo en el sentido de que la vieja inmanencia es superada; ha sido superada y, sin embargo, es siempre supuesta como eslabón del proceso del pensamiento del cual nace lo nuevo. Por otra parte, ¿el nuevo concepto de inmanencia es completamente nuevo?

El problema de las relaciones entre el lenguaje y las metáforas no es simple, muy por el contrario. El lenguaje, entretanto, es siempre metafórico. Si quizá no se puede decir exactamente que todo discurso es metafórico en relación con el objeto material y sensible indicados (o con el concepto abstracto) para no ensanchar excesivamente el concepto de metáfora, se puede decir que el lenguaje actual es metafórico respecto de los significados y del contenido ideológico que las palabras han tenido en los precedentes períodos de civilización. Un tratado de semántica -el de Michel Breaux, por ejemplo- puede dar un catálogo histórico y críticamente reconstruido de las mutaciones semánticas de determinados grupos de palabras. Por no tener en cuenta este hecho, o sea, por no tener un concepto crítico e histori-

cista del fenómeno lingüístico, derivan muchos errores, tanto en el campo de la ciencia como en el campo práctico:

1) Un error de carácter estético que hoy va corrigiéndose cada vez más, pero que en el pasado era una doctrina dominante, es la de considerar “bellas” en sí ciertas expresiones, a diferencia de otras, en cuanto son metáforas cristalizadas; los retóricos y los gramáticos se derriten por ciertas palabrejas en las que descubren quién sabe qué virtudes y esencialidades artísticas abstractas. Se confunde la “alegría” libresa del filólogo enamorado del resultado de algunos de sus análisis etimológicos y semánticos con el goce propiamente artístico.

2) Un error práctico que tiene muchos adeptos es la utopía de las lenguas fijas y universales.

Pero, ¿es posible quitar al lenguaje sus significados metafóricos y extensivos? Es imposible. El lenguaje se transforma al transformarse toda la civilización, con el fin de aflorar de nuevas clases a la cultura, por la hegemonía ejercida por una lengua nacional sobre otras, etcétera; y precisamente asume metafóricamente las palabras de las civilizaciones y culturas precedentes. Nadie piensa hoy que la palabra “desastre” esté ligada a la astrología, ni se induce en error sobre las opiniones de quien la usa; así, un ateo puede hablar de “desgracia” sin ser considerado partidario de la predestinación, etc. El nuevo significado “metafórico” se extiende con el extenderse de la nueva cultura, que, además, crea palabras totalmente nuevas y las toma en préstamo de otras lenguas, con un significado preciso, o sea, sin el halo extensivo que tenían en la lengua original. Así es probable que para muchos el término “inmanencia” sea conocido, comprendido y usado por primera vez solo con el significado “metafórico” que le ha sido dado por la filosofía de la praxis.

Cuestiones de nomenclatura y de contenido

Una de las características de los intelectuales como categoría social cristalizada (esto es, que se concibe a sí misma como continuación ininterrumpida de la historia y por lo tanto independiente de la lucha de los grupos, y no como expresión de un proceso dialéctico por el cual cada grupo social elabora su propia categoría de intelectuales) es la de vincularse, en la esfera ideológica, a una categoría intelectual precedente, a través de una misma nomenclatura de conceptos. Cada nuevo organismo histórico (tipo de sociedad) crea una nueva superestructura, cuyos representantes especializados y portaestandartes (los intelectuales) solo pueden ser concebidos como “nuevos” intelectuales, surgidos de la nueva situación, y no como continuación de la intelectualidad precedente. Si los “nuevos” intelectuales se consideran continuación directa de la “intelligentsia” precedente, no son realmente “nuevos”, o sea, no están ligados al nuevo grupo social que representa orgánicamente la nueva situación histórica, sino que son un residuo conservador y fosilizado del grupo social superado históricamente (lo que equivale a decir que la nueva situación histórica no ha alcanzado aún el grado de desarrollo necesario como para tener la capacidad de crear nuevas superestructuras, y que vive aun en la envoltura carcomida de la vieja historia).

Y sin embargo hay que tener en cuenta que ninguna nueva situación histórica, aun la debida al cambio más radical, transforma completamente el lenguaje, por lo menos en su aspecto externo, formal. Pero el contenido del lenguaje debe modificarse, aun si es difícil tener conciencia exacta, inmediatamente, de tal modificación. El fenómeno es, además, históricamente complejo y complicado por la existencia de diversas culturas típicas en los diversos estratos del nuevo grupo social, algunas de las cuales, en el terreno ideológico, están aún inmersas en la cultura de situaciones históricas anteriores quizás a la más recientemente superada. Una clase, alguno de cuyos estratos permanezca en la concepción tolemaica del mundo, puede ser, sin embargo, representante de una situación histórica muy avanzada. Atrasados ideológicamente (o por lo menos en algunos aspectos de la concepción del mundo, que en ellos es aún ingenua y disgregada), estos estratos son, sin embargo, prácticamente avanzadísimos, esto es, en su función económica y política. Si la función de los intelectuales es la de determinar y organizar la reforma moral e intelectual, la de adecuar la cultura a la función práctica, es evidente que los intelectuales “cristalizados” son conservadores y reaccionarios. Porque mientras el nuevo grupo social siente por lo menos que se ha dividido y separado del precedente, aquéllos no sienten siquiera tal distinción, sino que piensan en enlazarse con el pasado.

Por otra parte, no se ha dicho que toda la herencia debe ser rechazada; hay “valores instrumentales” que no pueden por menos de ser acogidos íntegramente a fin de continuar siendo elaborados y refinados. Pero ¿cómo distinguir el valor instrumental del valor filosófico caduco, que es preciso rechazar sin más? Ocurre a menudo que, porque se ha aceptado un valor filosófico

caduco de una determinada tendencia pasada, se rechaza luego un valor instrumental de otra tendencia porque es contrastante con la primera, aunque tal valor filosófico instrumental sea útil para expresar el nuevo contenido histórico cultural.

Así, se ha visto cómo el término “materialismo” es acogido con el contenido pasado y es rechazado, en cambio, el término “inmanencia” porque en el pasado tenía un determinado contenido histórico cultural. La dificultad de adecuar la expresión literaria al contenido conceptual, y la confusión de las cuestiones de terminología con las de sustancia y viceversa, es característica del diletantismo filosófico; de la falta de sentido histórico en la aprehensión de los diversos momentos de un proceso de desarrollo cultural; se trata de una concepción antidialéctica, dogmática, prisionera de los esquemas abstractos de la lógica formal. El término “materialismo”, en la primera mitad del siglo 19, es preciso entenderlo no sólo en su significado estrechamente



Italia ingresa a la guerra, 1915, crisis social: se radicaliza la posición de los trabajadores

tético-filosófico, sino en el significado más extensivo que fue asumiendo polémicamente en las discusiones producidas en Europa con el surgimiento y desarrollo victorioso de la cultura moderna. Se llamó materialismo a toda tendencia que excluyera la trascendencia del dominio del pensamiento y, por consiguiente, no sólo al panteísmo y al immanentismo, sino a toda actitud práctica inspirada en el realismo político que se opusiera a ciertas corrientes inferiores del romanticismo político, como las doctrinas de Mazzini popularizadas, que sólo hablaban de “misiones”, de «ideales» y otras vagas nebulosidades y abstracciones sentimentales por el estilo. Incluso en las polémicas actuales de los católicos, el término materialismo es usado, en ese sentido; materialismo es lo opuesto a espiritualismo en sentido estrecho, o sea, a espiritualismo religioso. De ahí que el primero comprenda a todo el hegelianismo y, en general, a la Filosofía clásica alemana; además, al sensualismo y al Iluminismo francés. Así, en los términos del sentido común, se llama materialismo a todo lo que tienda a hallar en esta tierra, y no en el paraíso, el fin de la vida. Cada actividad económica que se saliese de los límites de la producción medieval era “materialismo” porque parecía “tener fin en sí misma”: la economía por la economía, la actividad por la actividad, así como hoy es “materialista” América para el europeo medio, porque el empleo de las máquinas y el volumen de las empresas y negocios excede el límite de lo que al europeo le parece “justo” y compatible con la no mortificación de las exigencias “espirituales”. De esta manera es apropiada por la cultura burguesa europea una retorsión polémica de la cultura medieval contra la burguesía en desarrollo, utilizada contra un capitalismo más desarrollado que el europeo, de una parte; y de la otra, contra la actividad práctica de los grupos sociales subalternos, para los cuales, -inicialmente y durante toda una época histórica, hasta tanto no hayan construido una economía y estructura propias, su actividad sólo puede ser predominantemente económica o, por lo menos, expresarse en términos económicos y de estructura. Huellas de esta concepción del mate-

rialismo hallanse en el lenguaje: en alemán geistlich significa también “clerical”, propio del clero, igual que en ruso, dujoviez. Y que ésta es la predominante puede comprobarse en muchos escritores de la filosofía de la praxis para los cuales, justamente, la religión, el teísmo, etcétera, son los puntos de referencia para reconocer a los “materialistas consecuentes”.

Una de las razones, y quizá la fundamental, de la reducción del materialismo histórico al materialismo metafísico tradicional debe ser buscada en el hecho de que el materialismo histórico no podía ser sino una fase prevalentemente crítica y polémica de la filosofía, en tanto que se tenía necesidad de un sistema ya completo y perfecto. Pero los sistemas completos y perfectos son siempre obra de filósofos individuales y en ellos, junto a la parte históricamente actual, correspondiente a las condiciones de vida contemporáneas, existe siempre una parte abstracta, “ahistórica”, en el sentido de que se halla ligada a las filosofías precedentes y responde a necesidades exteriores y pedantescas de arquitectura del sistema, o se debe a idiosincrasias personales. Por ello la filosofía de una época no puede ser ningún sistema individual o de tendencia; es el conjunto de todas las filosofías individuales y de tendencia, más las opiniones científicas, más la religión, más el sentido común. ¿Puede formarse artificialmente un sistema de tal género, por obra de individuos o de grupos? La actividad crítica es la única posible, especialmente en el sentido de poder resolver en forma crítica los problemas que se presentan como expresión del desarrollo histórico. Pero el primero de estos problemas que es preciso encarar y comprender es el siguiente: que la nueva filosofía no puede coincidir con ningún sistema del pasado, cualquiera sea su nombre. Identidad de términos no significa identidad de conceptos.

Es sabido, por otra parte, que el fundador de la filosofía de la praxis no ha llamado jamás “materialista” a su concepción y que hablando del materialismo francés lo criticó, afirmando que la crítica debería ser aún más exhaustiva. Así, no adopta nunca la fórmula “dialéctica materialista”, sino “racional”, en contraposición a “mística”, lo que da al término “racional” un significado bien preciso.

La ciencia y los instrumentos científicos

Se afirma en el *Ensayo popular* que los progresos científicos dependen, como el efecto de la causa, del desarrollo de los instrumentos científicos. Es éste un corolario del principio general admitido en el *Ensayo*, de origen loriano, respecto de la función histórica del “instrumento de producción y de trabajo” (que sustituye al conjunto de las relaciones sociales de producción). Pero en la ciencia geológica no se emplea otro instrumento que el martillo, y los progresos técnicos del martillo no son parangonables a los progresos de la geología. Si la historia de las ciencias puede reducirse, según el *Ensayo*, a la historia de sus instrumentos particulares, ¿cómo podrá construir la historia de la geología? Tampoco se puede decir que la geología se funda también sobre los progresos de una serie de otras ciencias y que, por ello, la historia de los instrumentos de éstas sirven para indicar el desarrollo de la geología, porque con esta escapatoria se terminaría por decir una vacía generalidad y por acudir a movimientos siempre más vastos, hasta las relaciones de producción. Es justo que para la geología el lema es: mente et malleo.

Se puede decir, en general, que el progreso de las ciencias no puede ser documentado materialmente; la historia de las ciencias sólo puede ser revivida en el recuerdo, y no en todas, con la descripción de la sucesiva perfección de los instrumentos que han sido uno de los medios del progreso, y con la descripción de las máquinas, aplicación de las ciencias mismas. Los principales “instrumentos” del progreso científico son de orden intelectual (y también político), metodológico, y con entera justeza ha escrito Engels que los “instrumentos intelectuales” no surgieron de la nada, no son innatos en el hombre, sino que son adquiridos; se han desarrollado y se desarrollan históricamente.

Otro problema es el siguiente: si fuese verdad la observación del *Ensayo*, ¿en qué se distinguiría la historia de las ciencias de la historia de la tecnología? En el desarrollo de los instrumentos “materiales” científicos, que se inicia históricamente con el advenimiento del método experimental, se ha desarrollado una cien-

cia particular, la de los instrumentos, estrechamente vinculada al desarrollo general de la producción y de la tecnología.

Hasta que punto es superficial la afirmación del *Ensayo* se puede ver en el ejemplo de la ciencia matemática, que no tiene necesidad de instrumento material alguno (no creo que el desarrollo de la tabla de contar se pueda exhibir), siendo ellas mismas “instrumento” de todas las ciencias naturales.

El “instrumento técnico”

La concepción del “instrumento técnico” es totalmente errónea en el *Ensayo popular*. En el Prefacio a la *Crítica de la economía política* se dice: “En la producción social de su vida los hombres contraen relaciones determinadas, necesarias e independientes de su voluntad, o sea, relaciones de producción que corresponden a un determinado grado de desarrollo de las fuerzas materiales de producción. El conjunto de tales relaciones constituye la estructura económica de la sociedad, o sea, la base real sobre la cual se eleva una superestructura política y jurídica, y a las cuales corresponden determinadas formas sociales de la conciencia. En determinados momentos de su desarrollo las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción preexistentes (esto es, con las relaciones de propiedad, que es el equivalente jurídico de tal expresión) en cuyo interior se habían movido hasta entonces. De formas evolutivas de las fuerzas productivas que eran, estas relaciones se convierten en trabas de dichas fuerzas. Entonces se abre una época de revolución social. El cambio que se ha producido en la base económica trastorna más o menos rápidamente toda la colosal superestructura. Una forma social no perece hasta tanto no se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas que pueda contener, y las nuevas relaciones de producción no se sustituyen jamás en ella si antes las condiciones materiales de su existencia no han sido incubadas en el seno de la vieja sociedad”.

Croce agrega que en el *Capital* (vol. I, pág. 143 n. y 335-6 n.) y en otras partes se pone de relieve la importancia de los inventos técnicos y se invoca una historia de la técnica, pero no existe ningún escrito en el cual el “instrumento técnico” es causa única y suprema del desarrollo económico.

Debe hacerse notar que en el *Ensayo Popular* no se halla reproducido el mencionado pasaje, ni se lo menciona. Cosa bastante extraña, tratándose de la fuente auténtica más importante para la filosofía de la praxis.

En el *Ensayo* no se comprende exactamente qué son la estructura, la superestructura, el instrumento técnico; todos los conceptos generales son nebulosos y vagos. El instrumento técnico es concebido de manera tan genérica, que significa cualquier arnés o utensilio, los instrumentos que usan los hombres de ciencia en sus experimentos y... los instrumentos musicales. Este modo de plantear la cuestión torna las cosas inútilmente complicadas.

Partiendo de este modo barroco de pensar, surge toda una serie de problemas barrocos. Por ejemplo: las bibliotecas ¿son estructuras o superestructuras? y ¿los gabinetes experimentales de los hombres de ciencia? Si se puede sostener que un arte o una ciencia se desarrollan debido al desarrollo de los respectivos instrumentos técnicos ¿por qué, no podría sostenerse lo contrario y, además, que ciertas formas instrumentales son al mismo tiempo estructura y superestructura? Se podría decir que ciertas superestructuras tienen una estructura particular, aun siendo superestructuras; así, el arte tipográfico sería la estructura material de toda una serie y, más aún, de todas las ideologías, y bastaría la existencia de la industria tipográfica para justificar de manera materialista toda la historia. Quedaría luego el caso de la matemática pura, del álgebra, que como no tiene instrumentos propios no podrían desarrollarse. Es evidente que toda la teoría sobre el instrumento técnico del *Ensayo* es solo un abracadabra.

Es cierto que todo ello es una desviación infantil de la filosofía de la praxis, determinada por la barroca convicción de que cuanto más se recurre a objetos “materiales”, más ortodoxo se es.

Objeción al empirismo

La indagación de una serie de hechos para hallar sus relaciones presupone un “concepto” que permita distinguir dicha serie de hechos de otras. ¿Cómo se producir la elección de los hechos que es necesario aducir como prueba de la verdad de lo presumido, si no preexiste el criterio de elección? Pero ¿qué será este criterio de elección, sino algo superior a cada hecho indagado? Una intuición, una concepción, cuya historia debe considerarse compleja, un proceso que debe ser vinculado a todo el proceso de desarrollo de la cultura, etcétera. Esta observación debe ser relacionada con la que se refiere a la “ley sociológica”, en la que

no se hace más que repetir dos veces el mismo hecho, una vez como hecho y otra como ley (sofisma del hecho doble, no ley).

Concepto de “ortodoxia”

De algunos puntos tratados precedentemente surge que el concepto de “ortodoxia” debe ser renovado y vinculado a sus orígenes auténticos. La ortodoxia no debe ser buscada en éste o aquél de los partidarios de la filosofía de la praxis, en ésta o aquella tendencia relacionada con corrientes extrañas a la doctrina original, sino en el concepto fundamental de que la filosofía de la praxis se “basta a sí misma”, contiene en sí todos los elementos fundamentales para construir una total e integral concepción del mundo, una total filosofía de las ciencias naturales; y no sólo ello, sino también los elementos para vivificar una integral organización práctica de la sociedad, esto es, para llegar a ser una civilización íntegra y total.

Este concepto de “ortodoxia”, así renovado, sirve para precisar mejor el atributo de “revolucionario” que se suele aplicar con tanta facilidad a diversas concepciones del mundo, teorías, filosofías. El cristianismo fue revolucionario en relación con el paganismo, porque fue un elemento de completa escisión entre los sostenedores del viejo y del nuevo mundo. Una teoría es realmente “revolucionaria” en la medida en que es un elemento de separación y de distinción consciente entre dos campos, en cuanto es un vértice inaccesible al campo adversario. Considerar que la filosofía de la praxis no es una estructura de pensamiento completamente autónoma, independiente, en antagonismo con todas las filosofías y religiones tradicionales significa, en verdad, no haber roto los lazos con el viejo mundo y, por añadidura, haber capitulado. La filosofía de la praxis no tiene necesidad de sostenes heterogéneos; es tan robusta, fecunda de nuevas verdades, que el viejo mundo recurre a ella para proveer a su arsenal de armas más modernas y eficaces. Esto significa que la filosofía de la praxis comienza a ejercer su propia hegemonía sobre la cultura tradicional; pero ésta, que aún robusta y, sobre todo, más refinada y astuta, trata de reaccionar como la Grecia vencida, para terminar por derrotar al rústico vencedor romano.

También algunos partidarios de la filosofía de la praxis que se llaman “ortodoxos” caen en la trampa y conciben su filosofía como subordinada a una teoría general materialista (vulgar), como , otros a la idealista. (Esto no quiere decir que entre la filosofía de la praxis y las viejas filosofías no existan relaciones, pero éstas son menores que las existentes entre el cristianismo y la filosofía griega). En el librito de Otto Bauer sobre la religión pueden hallarse algunos datos sobre las combinaciones a que ha dado lugar el extraño concepto de que la filosofía de la praxis no es autónoma e independiente, sino que tiene necesidad de sostenerse con otra filosofía materialista e idealista, según el caso. Bauer sostiene como tesis política el agnosticismo de los partidos y que debe darse a sus afiliados el permiso de agruparse en idealistas, materialistas, ateos, católicos, etcétera.

La “materia”

¿Que entiende por “materia” el *Ensayo popular*? En un ensayo popular, con mayor razón que en un libro para doctos, y especialmente en éste que pretende ser el primer trabajo del género, es preciso definir con exactitud, no solo los conceptos fundamentales, sino toda la terminología, para evitar las causas de error ocasionadas por las acepciones populares y vulgares de las palabras científicas. Es evidente que para la filosofía de la praxis la “materia” no debe ser entendida con el significado que resulta de las ciencias naturales (física, química, mecánica, etcétera), y estos significados han de ser registrados y estudiados en su desarrollo histórico, ni en los resultados que derivan de las diversas metafísicas materialistas.

Se consideran las diversas propiedades (químicas, mecánicas, etcétera) de la materia, que en su conjunto constituyen la materia misma (a menos que se recaiga en una concepción como la del nómeneo kantiano), pero solo en cuanto devienen “elemento económico” productivo. La materia, por tanto, no debe ser considerada en sí, sino como social e históricamente organizada por la producción, y la ciencia natural, por lo tanto, como siendo esencialmente una categoría histórica, una relación humana. ¿El conjunto de las propiedades de cada tipo de material ha sido siempre el mismo? La historia de las ciencias técnicas demuestra que no. ¿Durante cuánto tiempo no se prestó atención a la fuerza mecánica del vapor?

¿Y puede decirse que tal fuerza mecánica existía antes de ser utilizada por las máquinas humanas? Entonces, ¿en qué, sentido y hasta qué, punto es verdad que la naturaleza no da lugar a descubrimientos e invenciones de fuerzas preexistentes, de cualidades preexistentes de la materia, sino solo a “creaciones” estrechamente vinculadas a los intereses de la sociedad, al desarrollo ya las ulteriores necesidades de desarrollo de las fuerzas



productivas? Y el concepto idealista de que la naturaleza no es sino la categoría económica, ¿no podría, depurado de las superestructuras especulativas, ser reducido a términos de la filosofía de la praxis y demostrado como históricamente ligado a ésta y como desarrollo de ella? En realidad, la filosofía de la praxis no estudia una máquina para conocer y establecer la estructura atómica del material, las propiedades físico-químico-mecánicas de sus componentes naturales (objeto de estudio de las ciencias exactas y de la tecnología), sino en cuanto es un momento de las fuerzas materiales de producción, en cuanto es objeto de determinadas fuerzas sociales, en cuanto expresa una relación social, y ésta corresponde a un determinado período histórico. El conjunto de las fuerzas materiales de producción es el elemento menos variable del desarrollo histórico; siempre puede ser verificado y medido con exactitud matemática y puede dar lugar, por tanto, a observaciones y criterios de carácter experimental y, por ende, a la reconstrucción de un robusto esqueleto del devenir histórico. La variabilidad del conjunto de las fuerzas materiales de producción es también mensurable, y se puede establecer con cierta precisión cuando su desarrollo se convierte de cuantitativo en cualitativo. El conjunto de las fuerzas materiales de producción es simultáneamente una cristalización de toda la historia pasada y la base de la historia presente y futura, un documento y al mismo tiempo una fuerza activa actual de propulsión. Pero el concepto de actividad de estas fuerzas no puede ser confundido ni tampoco comparado con la actividad en el sentido

físico o metafísico. La electricidad es históricamente activa, pero no como mera fuerza natural (como descarga eléctrica que provoca incendios, por ejemplo), sino como elemento de producción dominado por el hombre e incorporado al conjunto de las fuerzas materiales de producción, objeto de propiedad privada. Como fuerza natural abstracta, la electricidad existía aun antes de su reducción a fuerza productiva, pero no obraba en la historia, era un tema de hipótesis para la historia natural (y antes era la “nada” histórica, porque nadie se ocupaba de ella y, por el contrario todos la ignoraban).

Por ejemplo, el *Ensayo* afirma que la nueva teoría atómica destruye el individualismo (las robinsonadas). Pero ¿qué, signi-



Agosto de 1920 en
Turín: los obreros
armados toman las
fábricas

fica esto? ¿Qué significa esta aproximación de la política a las teorías científicas, sino que la historia es movida por estas teorías científicas, esto es, por las ideologías, de donde, por querer ser ultramaterialistas se cae en una forma barroca de idealismo abstracto? Tampoco se puede responder que no fue la teoría atómica la que destruyó al individualismo, sino la realidad material que la teoría describe y comprueba, sin caer en las más complicadas contradicciones, puesto que a esta realidad natural se la supone precedente a la teoría y, por lo tanto, actuante cuando el individualismo se hallaba en auge. ¿Cómo no obraba, entonces, la realidad "atómica" siempre, si es y era ley natural? ¿O para obrar debía esperar a que los hombres construyesen una teoría? ¿Los hombres obedecen, entonces, solamente a las leyes que conocen; como si fuesen leyes emanadas de los parlamentos? ¿Y quien podría hacerles observar las leyes que ignoran, de acuerdo con el principio de la legislación moderna según la cual la ignorancia de la ley no puede ser invocada por el reo?

En realidad, éste es solo uno de los tantos elementos del *Ensayo popular* que demuestran la superficial comprensión de la filosofía de la praxis, y que no se ha sabido dar a esta concepción del mundo su autonomía científica y la posición que le corresponde ante las ciencias naturales y, lo que es peor, ante el vago concepto de ciencia en general, propio de la concepción vulgar del pueblo (para el cual incluso los juegos malabares son ciencia). ¿La teoría atómica moderna es una teoría "definitiva" establecida de una vez para siempre? ¿Quien, qué hombre de ciencia, osaría afirmarlo? ¿Y no ocurre, en cambio, que también ella es simplemente una hipótesis científica que podrá ser superada, esto es, absorbida por una teoría más vasta y comprensiva? ¿Por qué, entonces, la referencia a esta teoría habría de ser definitiva y puesto fin al individualismo ya las robinsonadas? (Aparte existe el hecho de que las robinsonadas pueden algunas veces ser esquemas prácticos contruidos para indicar una tendencia o para una demostración mediante el absurdo; también el autor de la economía crítica ha recurrido a las robinsonadas).

Pero hay otros problemas: si la teoría atómica fuese lo que el *Ensayo* pretende, dado que la historia de la humanidad es una serie de revoluciones y las formas de la sociedad han sido nume-

rosas, en tanto que la teoría atómica sería el reflejo de una realidad natural siempre similar, ¿cómo es que la sociedad no ha obedecido siempre a esta ley? ¿O se pretende que el paso del régimen corporativo medieval al individualismo económico ha sido anticientífico, un error de la historia y de la naturaleza? Según la teoría de la praxis, resulta evidente que no es la teoría atómica la que explica la historia humana, sino a la inversa, que la teoría atómica, como todas las hipótesis y las opiniones científicas, es una superestructura.

Cantidad y calidad

En el *Ensayo popular* se dice (pero ocasionalmente, porque la afirmación no está justificada, valorada, no expresa un concepto fecundo; sino que es casual, sin nexos antecedentes ni consecuencias) que cada sociedad es algo más que la mera suma de sus componentes individuales. Ello es verdad en un sentido abstracto. Pero ¿qué significa concretamente? La explicación que se ha dado, empíricamente es, a menudo, una cosa barroca. Se ha dicho que en la numeración, al llegar a diez tenemos una decena, como si no existiese el par, el terceto, el cuarteto, etcétera, esto es, un simple modo distinto de numerar. La explicación teórico-práctica más concreta se tiene en el volumen primero de *El Capital*, donde se demuestra que en el sistema de fábrica existe una cuota de producción que no puede ser atribuida

a ningún trabajador individualmente, sino al conjunto de los obreros, al hombre colectivo. Algo similar ocurre con la sociedad entera, que está basada en la división del trabajo y de las funciones, y que por lo tanto vale más que la suma de sus componentes. Cómo ha "concretado" la filosofía de la praxis la ley hegeliana de la cantidad, que deviene calidad, es otro de los nudos teóricos que el *Ensayo popular* no desata, sino que lo considera ya conocido, cuando no se contenta con juegos de palabras como el relativo al agua que con el cambio de temperatura cambia de estado (salido, líquido, gaseoso), lo que es un hecho puramente mecánico determinado por un agente exterior.

En el hombre, ¿quién será dicho agente externo? En la fábrica existe la división del trabajo, etcétera, condiciones creadas por el hombre mismo. En la sociedad, el conjunto de las fuerzas productivas.

Pero el autor del *Ensayo* no ha pensado que si cada agregado social es algo más (y también distinto) que la suma de sus componentes, esto significa que la ley o el principio que explica el desenvolvimiento de la sociedad no puede ser una ley física, puesto que en la física no se sale nunca de la cantidad, a no ser metafóricamente. Sin embargo, en la filosofía de la praxis la cualidad está siempre unida a la cantidad, y quizás en tal conexión se halle su parte más original y fecunda.

La teología

En el problema de la teología aparece aun más evidentemente el defecto del *Ensayo*, al presentar las doctrinas filosóficas pasadas en un mismo plano de trivialidad, de suerte que el lector cree que toda la cultura pasada ha sido fantasmagoría de bacantes

delirantes. El método es reprobable desde muchos puntos de vista; un lector serio, que entienda sus nociones y profundice sus estudios, cree que se están burlando de él y extiende su sospecha al conjunto del sistema. Es fácil creer que se ha superado una posición rebajándola, pero se trata de un apura ilusión verbal.

Sobre el arte

En el capítulo sobre el arte se afirma que aun en las más recientes obras sobre estética se concibe la unidad de forma y de contenido. Este puede ser considerado como uno de los ejemplos más notorios de incapacidad crítica en el establecimiento de la historia de los conceptos y en la identificación del significado real de los conceptos según las diversas teorías. Realmente, la identificación de forma y de contenido es afirmada en la estética idealista (Croce), pero con presupuestos idealistas y terminología idealista. "Contenido" y "forma" no tienen, por lo tanto, el significado que el *Ensayo* supone. El hecho de que forma y contenido se identifiquen significa que en el arte el contenido no es "argumento abstracto", o sea, la intriga novelesca y la masa particular de sentimientos genéricos, sino el arte mismo, una categoría filosófica, un momento "distinto" del espíritu, etcétera. Tampoco "forma" significa "técnica", como supone el *Ensayo*.

Todo los motivos y esbozos de estética y de crítica artística contenidos en el *Ensayo* deben juntarse y analizarse. Pero, entretanto, puede servir de ejemplo el párrafo dedicado al *Prometeo* de Goethe. El juicio dado es superficial y extremadamente genérico. El autor, a lo que parece, no conoce la historia exacta de esta oda de Goethe, ni la historia del mito de Prometeo en la literatura mundial antes de Goethe. Pero ¿puede emitirse un juicio, como el emitido en el *Ensayo*, sin conocer estos elementos? Por otra parte, ¿cómo hacer para distinguir lo que es más estrechamente personal en Goethe de lo que es representativo de una época y de un grupo social? Este tipo de juicios, de tanto en tanto esta justificado, en cuanto no se trata de vacuas generalidades en las que puedan meterse las cosas más dispares, sino que son precisos, demostrados, perentorios; de lo contrario, estarían destinados solamente a difamar una teoría y a suscitar un modo superficial de tratar los problemas.

Algunos términos filosóficos utilizados por Gramsci

- tolemaico:** de Ptolomeo, astrónomo que hizo de la tierra el centro del sistema planetario.
- antropomorfismo:** sistema que atribuye a la divinidad o las cosas forma humana.
- antropocentrismo:** doctrina que considera al hombre como centro del universo.
- historicismo:** teoría fundada sobre consideraciones históricas.
- misoneista:** que aborrece las novedades.
- solidez formal:** que tiene unidad lógica, más allá de toda experiencia.
- historiografía:** teorías de la investigación histórica
- positivista:** filosofía que defiende que todo conocimiento debe sacarse únicamente de la observación y de la experiencia.
- positivismo evolucionista:** doctrina filosófica basada en la evolución y el progreso.
- nominalismo:** doctrina filosófica según la cual un concepto es solo un nombre acompañado de una imagen. Los nombres de las cosas son convenciones.
- escepticismo filosófico:** doctrina que descansa en la suspensión de emitir juicios positivos o negativos.
- filología:** ciencia del estudio de las lenguas
- tautologías:** un mismo pensamiento con distintos términos. Lo que siempre es verdadero, por ejemplo, es x o no es x.
- paralogismo:** razonamiento falso.
- gnoseología:** teorías del conocimiento, del cómo se conoce.
- casuística:** método que estudia los casos particulares en cualquier tema.
- escolástica:** método de enseñanza utilizado durante la Edad Media.
- metafísica:** teoría general y abstracta. Conocimientos de los principios primeros y de las causas de todas las cosas.
- relativismo:** teoría filosófica fundada en la relatividad de todo conocimiento.

categorías: principios con los que ordenamos la realidad al conocer.

a priori: conocimiento independiente de la experiencia.

gargantuesco: de Gargantúa, personaje de una novela, de gigantesca estatura y apetito.

concepción subjetivista: la que no admite otra realidad que la del sujeto pensante.

solipsismo: teoría filosófica según la cual nada existe fuera del pensamiento individual y toda realidad solo es fruto de nuestra imaginación.

teratología: estudios de las anomalías y monstruosidades de los organismos.

panteísmo: doctrina filosófica que identifica a dios con el mundo. Todo es dios.

inmanente: algo que pertenece a un ser y que no puede separarse de él.

sensualismo: doctrina filosófica que atribuye a los sentidos el origen de todos los conocimientos e ideas.

iluminismo: movimiento filosófico del siglo XVIII

nómeno: lo que es la cosa en sí, por oposición a como se aparece (Kant)

taumaturgia: arte de hacer prodigios

Segunda parte

Artículos periodísticos

EL MOVIMIENTO TURINES DE LOS CONSEJOS DE FABRICA

(Informe enviado al Comité Ejecutivo de la Internacional Comunista en julio de 1920)

L'Ordine Nuovo, Julio de 1920

Uno de los miembros de la delegación italiana, recién regresado de la Rusia Soviética, contó a los obreros de Turín que la tribuna dispuesta para acoger a la delegación en Kronstadt estaba adornada con la siguiente inscripción: “¡Viva la huelga general de Turín de abril de 1920!”

Los obreros oyeron esa noticia con mucho gusto y gran satisfacción. La mayor parte de los componentes de la delegación italiana que fue a Rusia había sido contraria a la huelga general de abril. Sostenían en sus artículos contra la huelga que los obreros turineses habían sido víctimas de una ilusión y habían sobrestimado la importancia de la huelga.

Por eso los obreros turineses se informaron complacidamente del acto de simpatía de los camaradas de Kronstadt, y se dijeron: “Nuestros camaradas comunistas rusos han comprendido y estimado la importancia de la huelga de abril mejor que los oportunistas italianos, dando así a éstos últimos una buena lección.”

La huelga de abril

En los meses de febrero y marzo se había producido en Turín un conflicto entre obreros y patronos por cuestiones de horario. Los obreros ocuparon algunas fábricas, de las que fueron desalojados por la policía. Con un arranque de significación tan reducida como es una cuestión de horario (hora solar u hora oficial), la cuestión que en realidad iba a abrirse era la del poder obrero en la fábrica. Los industriales italianos, que a principios de marzo se habían coligado en la Confindustria (hoy subsistente con ese mismo nombre) decidieron provocar un choque que llevara a la disolución de los consejos de fábrica. El 28 de marzo cerraron las fábricas, contando con una fuerza de 50.000 soldados. El 3 de abril se declaró la huelga general, que llegó a ser cumplida por 500.000 trabajadores piamonteses de Turín y provincia, pero no se generalizó por toda Italia. El grupo de LON, inspirador de la doctrina -y parcialmente director de la práctica- de los consejos obreros, discutió con la dirección del PSI, reunida en el Consejo Nacional de Milán por aquellos días, la situación creada. La dirección del PSI, no estaba deseosa de cargar con responsabilidades, se inhibió, dejando en manos de la sección turinesa la responsabilidad del ulterior desarrollo. Togliatti y Terracini, que eran los delegados turineses, tras fracasar en el intento de mover todo el partido, tuvieron que reconocer que Turín sola no podía continuar la lucha. Esta terminó el 24 de

abril con un acuerdo, bajo los auspicios del gobierno, que reconocía a las comisiones obreras autonomía en su constitución (por comisarios de sección, según el programa de LON), pero que sancionaba de todos modos con una derrota la cuestión del poder en la fábrica.

El movimiento turinés de abril fue, en efecto, un acontecimiento grandioso, no sólo en la historia del proletariado italiano, sino en la del europeo y hasta, podemos decirlo, en la historia del proletariado de todo el mundo.

Por primera vez en la historia se dio efectivamente el caso de un proletariado que se lanza a la lucha por el control de la producción sin ser movido a esa acción por el hambre ni por el paro. Además, no fue sólo una minoría, una vanguardia de la clase obrera, la que emprendió la lucha, sino la masa entera de los trabajadores de Turín, que entró en liza y llevó adelante la lucha, sin preocuparse por las privaciones y los sacrificios, hasta el final.

Los metalúrgicos estuvieron en huelga un mes, y las demás categorías diez días.

La huelga general de los últimos diez días se extendió por todo el Piamonte, movilizándolo, aproximadamente, a medio millón de obreros industriales y agrícolas, y afectó, por tanto, a casi cuatro millones de habitantes.

Los capitalistas italianos organizaron todas sus fuerzas para sofocar el movimiento obrero turinés; todos los medios del Estado burgués se pusieron a su disposición, mientras que los obreros sostuvieron la lucha solos, sin ayuda alguna ni de la dirección del Partido Socialista ni de la Confederación General del Trabajo. Aun más: los dirigentes del partido y de la Confederación se burlaron de los trabajadores de Turín e hicieron todo lo posible para apartar a los trabajadores y a los campesinos italianos de toda acción revolucionaria con la que quisieran manifestar su solidaridad con los hermanos turineses y prestarles una ayuda eficaz.

Pero los obreros de Turín no perdieron los ánimos. Soportaron todo el peso de la reacción capitalista, observaron disciplina hasta el último momento y siguieron, también después de la derrota, fieles a la bandera del comunismo y de la revolución mundial.

Anarquistas y sindicalistas

La propaganda de los anarquistas y sindicalistas contra la disciplina de partido y contra la dictadura del proletario no tuvo influencia alguna en las masas, ni siquiera cuando, a causa de la traición de los dirigentes, la huelga terminó con una derrota. Los trabajadores turineses juraron, por el contrario, intensificar la lucha revolucionaria y sostenerla en dos frentes: por una parte, contra la burguesía victoriosa, por otra, contra los jefes traidores.

La conciencia y la disciplina revolucionarias que han demostrado las masas turinesas tienen su base histórica en las condiciones económicas y políticas en las que se ha desarrollado la lucha de clases en Turín.

Turín es un centro de carácter estrictamente industrial. Casi tres cuartas partes de la población, que cuenta medio millón de habitantes, se componen de obreros; los elementos pequeño-burgueses son una cantidad ínfima. En Turín, además, hay una masa compacta de empleados y técnicos organizados en los sindicatos y adheridos a la Cámara del Trabajo. Durante todas las grandes huelgas han estado al lado de los obreros y han adquirido, por tanto -la mayor parte al menos, si no todos-, la psicología del verdadero proletariado en lucha contra el capital, por la revolución y el comunismo.

La producción industrial

Vista desde fuera, la producción industrial turinesa está perfectamente centralizada y es homogénea. Ocupa el primer lugar la industria metalúrgica, con unos cincuenta mil obreros y diez mil empleados y técnicos. Sólo en los talleres Fiat trabajan treinta y cinco mil obreros, empleados y técnicos; en las fábricas principales de esa empresa están empleados dieciséis mil obreros que construyen automóviles de todas clases con los sistemas más modernos y perfeccionados.

La producción de automóviles es la característica de la industria metalúrgica turinesa. La mayor parte de la clase obrera está formada por obreros calificados y técnicos, los cuales no tienen, sin embargo, la mentalidad pequeño-burguesa de los obreros calificados de otros países, por ejemplo, de Inglaterra.

La producción automovilística, que ocupa el primer lugar en la industria metalúrgica, ha subordinado a ella a otras ramas de la producción, como la industria de la madera y la de la goma.

Los metalúrgicos forman la vanguardia del proletariado turinés. Dadas las particularidades de esa industria, todo movimiento de sus obreros se convierte en un movimiento general de masas

y asume un carácter político y revolucionario, aunque al principio no persiguiera más que objetivos sindicales.

Turín no posee más que una organización sindical importante, con noventa mil miembros, que es la Cámara del Trabajo. Los grupos anarquistas y sindicalistas existentes no tienen casi ninguna influencia en la masa obrera, la cual se sitúa firme y resueltamente al lado de la sección del Partido Socialista, compuesta en su mayor parte por obreros comunistas.

El movimiento comunista dispone de las siguientes organizaciones de combate: la sección del partido, con mil quinientos miembros, veintiocho círculos con diez mil socios y veintitrés organizaciones juveniles con dos mil socios.



Afiche del movimiento revolucionario en Hungría que implantó por breve tiempo la República de los Sóviets en 1919

En cada empresa existe un grupo comunista permanente con dirección propia. Los diversos grupos se unen según la posición territorial de su empresa en grupos de barrio, los cuales se orientan por un comité directivo situado en la sección del partido; ésta concentra así en sus manos todo el movimiento comunista de la ciudad y la dirección de la masa obrera.

Turín, capital de Italia

Antes de la revolución burguesa que creó la actual ordenación de la burguesía en Italia, Turín era la capital de un pequeño Estado que comprende el Piamonte, la Liguria y Cerdeña. En aquella época predominaban en Turín la pequeña industria y el comercio.

Después de la unificación del reino de Italia y el traslado de la capital a Roma, pareció que Turín se vería en peligro de perder su importancia. Pero la ciudad superó en poco tiempo la crisis económica y se convirtió en uno de los centros industriales más importantes de Italia. Puede decirse que Italia tiene, tres capitales: Roma como centro administrativo del Estado burgués, Milán como centro comercial y financiero del país (todos los bancos, las oficinas comerciales y los institutos financieros están concentrados en Milán) y, por último, Turín como, centro industrial, en el cual la producción de industria ha conseguido su grado de desarrollo más alto. Al trasladarse a Roma la capital emigró de Turín toda la burguesía intelectual pequeña y media, la cual suministró al nuevo Estado burgués el personal administrativo necesario para su funcionamiento; el desarrollo de la gran industria atrajo, en cambio, a Turín la flor de la clase obrera italiana. El proceso de desarrollo de esta ciudad es interesantísimo desde el punto de vista de la historia italiana y de la revolución proletaria en Italia.

El proletariado turinés se convirtió así en el dirigente espiritual de las masas obreras italianas, que están vinculadas con esta ciudad por múltiples lazos: parentesco, tradición, historia; y por lazos espirituales (el ideal de todo obrero italiano es poder trabajar en Turín).

Todo eso explica por qué las masas obreras de toda Italia deseaban, incluso contra la voluntad de los jefes, manifestar su solidaridad con la huelga general de Turín: ellas ven en esta ciudad el centro, la capital de la revolución comunista, la Petrogrado de la revolución proletaria italiana.

Dos insurrecciones armadas

Durante la guerra imperialista de 1914-18, Turín vio dos insurrecciones armadas: la primera, que estalló en mayo de 1915, tenía el objeto de impedir la intervención de Italia en la guerra contra Alemania (en esta ocasión fue saqueada la Casa del Pueblo); la segunda insurrección, en agosto de 1917, tuvo el carácter de una lucha revolucionaria armada a gran escala.

La noticia de la Revolución de marzo (la Revolución de febrero de 1917) en Rusia fue acogida en Turín con alegría indescriptible. Los obreros lloraban de emoción al recibir la noticia de que el zar había sido derrocado por los trabajadores de Petrogrado. Pero los trabajadores turineses no se dejaron burlar por la fraseología demagógica de Kerenski y los mencheviques. Cuando, en julio de 1917 llegó a Turín la delegación enviada por el Sóviet de Petrogrado a la Europa occidental, los delegados Smirnov y Goldemberg, que se presentaron ante una muchedumbre de cincuenta mil obreros, fueron acogidos con ensordecedores gritos de "¡Viva Lenin!, ¡Vivan los bolcheviques!"

Goldemberg no quedó demasiado satisfecho de aquella acogida; no conseguía comprender cómo había podido el camarada Lenin conseguir tanta popularidad entre los obreros turineses. Y no hay que olvidar que ese episodio ocurrió tras la represión del levantamiento bolchevique de julio, ni que la prensa burguesa italiana estaba frenética contra Lenin y los bolcheviques, denunciándolos como bandidos, intrigantes, agentes y espías del imperialismo alemán.

Desde el principio de la entrada de Italia en guerra (24 de mayo de 1915), el proletariado turinés no había hecho ninguna manifestación de masas.

Barricadas, trincheras, alambradas

La imponente concentración celebrada en honor de los delegados del Sóviet de Petrogrado marcó el comienzo de un nuevo período de movimientos de masas. Antes de un mes los trabajadores turineses se levantaban con las armas en la mano contra el imperialismo y el militarismo italiano. La insurrección estalló el 23 de agosto de 1917. Durante cinco días los obreros combatieron en las calles de la ciudad. Los insurrectos, que disponían de fusiles, granadas y ametralladoras, consiguieron incluso ocupar algunos barrios de la ciudad e intentaron tres o cuatro veces apoderarse del centro, donde se encontraban las instituciones gubernativas y los puestos de mando militares.

Pero los dos años de guerra y de reacción habían debilitado la antes fuerte organización del proletariado, y los obreros, inferiormente armados, fueron vencidos. En vano esperaron un apoyo de los soldados; éstos se dejaron engañar por la insinuación de que la insurrección había sido organizada por los alemanes.

El pueblo levantó barricadas, abrió trincheras, rodeó algunos barrios con alambradas electrificadas y rechazó durante cinco días todos los ataques de las tropas y de la policía. Cayeron más de quinientos obreros y más de dos mil fueron heridos gravemente. Tras la derrota, los mejores elementos fueron detenidos y desterrados, y el movimiento proletario perdió intensidad revolucionaria. Pero los sentimientos comunistas del proletariado turinés no se apagaron.

Puede verse una prueba de ello en el siguiente episodio: poco tiempo después de la insurrección de agosto se celebraron las elecciones para el Consejo administrativo de la Alianza Cooperativa Turinesa, una inmensa organización que realiza el su ministro de la cuarta parte de la población de Turín.

La Alianza Cooperativa

La ACT está compuesta por la Cooperativa de los ferroviarios y por la Asociación general de los obreros. Desde hacía muchos años la sección socialista había conquistado el Consejo de administración, pero en estas circunstancias posteriores a la insurrección la sección del partido no estaba en condiciones de desarrollar una agitación activa en el seno de las masas obreras.

El capital de la Alianza estaba en su mayor parte formado por acciones de la Cooperativa ferroviaria, perteneciente a los ferroviarios y a sus familias. El desarrollo de la Alianza había

aumentado el valor de las acciones de 50 a 700 liras. Pero el partido consiguió convencer a los accionistas de que una cooperativa obrera tiene como objetivo, no el beneficio de los individuos, sino el refuerzo de los medios de lucha revolucionaria, y los accionistas se contentaron con un dividendo del 3,5 por ciento sobre el valor nominal de 50 liras, en vez de sobre el valor real de 700. Tras la insurrección de agosto se constituyó, con el apoyo de la policía y de la prensa burguesa y reformista, un comité de ferroviarios que se propuso arrancar al Partido Socialista el predominio en el Consejo de administración. Este comité propuso a los accionistas liquidarles inmediatamente la diferencia de 650 liras entre el valor nominal y el corriente de cada acción; prometió también a los ferroviarios varias prerrogativas en la distribución de productos alimenticios. Los traidores reformistas y la prensa burguesa pusieron en obra todos los medios de propaganda y de agitación para transformar la cooperativa de organización obrera que era en empresa comercial de carácter pequeño-burgués. La clase obrera estaba al mismo tiempo expuesta a persecuciones de todo tipo. La censura amordazó la voz de la sección socialista. Pero, a pesar de todas las persecuciones y de todos los obstáculos, los socialistas, que no abandonaron ni por un instante su tesis de que la cooperativa obrera es un medio de lucha de clases, consiguieron de nuevo la mayoría en la Alianza cooperativa.

El Partido Socialista obtuvo 700 votos de los 800 emitidos, aunque la mayoría de los electores eran ferroviarios, de los que se temía que, tras la derrota de la insurrección de agosto, manifestaran alguna vacilación y hasta tendencias reaccionarias.

En la posguerra

Tras la terminación de la guerra imperialista el movimiento proletario hizo progresos rápidos. La masa obrera de Turín comprendió que el período histórico abierto por la guerra era profundamente diverso de la época anterior a la guerra. La clase obrera turinesa intuyó inmediatamente que la 3ª Internacional es una organización del proletariado mundial para la dirección de la guerra civil, para la conquista del poder político, para la institución de la dictadura proletaria, para la creación de un orden nuevo en las relaciones económicas y sociales.

Los problemas económicos y políticos de la revolución eran objeto de discusión en todas las asambleas obreras. Las mejores fuerzas de la vanguardia obrera se reunieron para difundir un semanario de orientación comunista, *L'Ordine Nuovo*. En las columnas de este semanario se trataron los varios problemas de la revolución: la organización revolucionaria de las masas que tenían que conquistar los sindicatos para la causa del comunismo; la transposición de la lucha sindical, desde el terreno mezquinamente corporativo y reformista al terreno de la lucha revolucionaria; del control de la producción y de la dictadura del proletariado. También la cuestión de los Consejos de fábrica se puso al orden del día.

En las empresas de Turín existían ya antes pequeños comités obreros, reconocidos por los capitalistas, y algunos de ellos habían iniciado ya la lucha contra el funcionarismo, el espíritu reformista y las tendencias constitucionales o legalistas de los sindicatos.

Pero la mayor parte de esos comités no eran sino criaturas de los sindicatos; las listas de los candidatos a esos comités (comisiones internas) eran propuestas por las organizaciones sindicales, las cuales seleccionaban preferentemente obreros de tendencias oportunistas que no molestaran a los patronos y que sofocaran en germen cualquier acción de masas. Los seguidores de *L'Ordine Nuovo* propugnaron en su propaganda, ante todo, la transformación de las comisiones internas, y el principio de que la formación de las listas de candidatos tenía que hacerse en el seno de la masa obrera, y no en las cimas de la burocracia sindical. Las tareas que indicaron a los Consejos de fábrica fueron el control de la producción, el armamento y la preparación militar de las masas, su preparación política y técnica. Ya no tenían que seguir cumpliendo los Consejos su antigua función de perros de guardia protectores de los intereses de la clase dominante, ni frenar a las masas en sus acciones contra el régimen capitalista.

El entusiasmo por los Consejos

La propaganda por los Consejos de fábrica fue acogida con entusiasmo por las masas; en el curso de medio año se constituyeron Consejos en todas las fábricas y todos los talleres metalúrgicos; los comunistas conquistaron la mayoría en el sindicato metalúrgico; el principio de los Consejos de fábrica y del control de la producción se aprobó y aceptó por la mayoría del congreso y por la mayor parte de los sindicatos pertenecientes a la Cámara del Trabajo.

La organización de los Consejos de fábrica se basa en los siguientes principios: en cada fábrica, en cada taller, se constituye un organismo sobre la base de la representación (y no sobre la base del antiguo sistema burocrático), el cual realiza la fuerza del proletariado, lucha contra el orden capitalista o ejerce el control de la producción, educando a toda la masa obrera para la lucha revolucionaria y para la creación del Estado obrero. El Consejo de fábrica tiene que constituirse según el principio de la organización por industria; tiene que representar para la clase obrera el modelo de la sociedad comunista, a la cual se llegará por la dictadura del proletariado; en esa sociedad no habrá ya división en clases, todas las relaciones humanas estarán reguladas según las exigencias técnicas de la producción y de la organización correspondiente y no estarán subordinadas a un poder estatal organizado. La clase obrera tiene que comprender toda la hermosura y nobleza del ideal por el cual lucha y se sacrifica; tiene que darse cuenta de que para llegar a ese ideal hay que pasar por algunas etapas; debe reconocer la necesidad de la disciplina revolucionaria y de la dictadura.

Cada empresa se subdivide en secciones y cada sección en equipos de oficio: cada equipo realiza una parte determinada del trabajo; los obreros de cada equipo eligen un obrero con mandato imperativo y condicionado. La asamblea de los delegados de toda la empresa forma un Consejo que elige de su seno un comité ejecutivo. La asamblea de los secretarios políticos de los comités ejecutivos forma el comité central de los Consejos, el cual elige, a su vez, de su seno, un comité urbano de estudio [21] para la organización de la propaganda, la elaboración de los planes de trabajo, la aprobación de los proyectos y de las propuestas de las varias empresas y hasta de los obreros individuales, y, por último, para la dirección de todo el movimiento.

Ese Comité de estudio, presidido por Palmiro Togliatti, fue uno de los canales de influencia del grupo de *LON* en el movimiento de los Consejos de fábrica. El comité fue uno de los firmantes del manifiesto *Por el Congreso de los consejos de fábrica*, publicado por *L'Ordine Nuovo* durante las huelgas de abril.

Consejos y comisiones internas durante las huelgas

Algunas tareas de los Consejos de fábrica tienen un carácter estrictamente técnico y hasta industrial, como, por ejemplo, el control del personal técnico, el despido de empleados que se muestren enemigos de la clase obrera, la lucha con la dirección por la conquista de derechos y libertades, el control de la producción de la empresa y de las operaciones financieras.

Los Consejos de fábrica arraigaron pronto. Las masas acogieron gustosas esta forma de organización comunista, se reunieron en torno de los comités ejecutivos y apoyaron enérgicamente la lucha contra la autocracia capitalista. Aunque ni los industriales ni la burocracia sindical quisieron reconocer a los Consejos y sus comités, éstos consiguieron éxitos notables: echaron a los agentes y espías de los capitalistas, establecieron relaciones con los empleados y con los técnicos para obtener información financiera e industrial; por lo que hace a los asuntos de la empresa, concentraron en sus manos el poder disciplinario y mostraron a las masas desunidas y disgregadas lo que significa la gestión directa de los obreros en la industria.

La actividad de los Consejos y de las comisiones internas se manifestó más claramente durante las huelgas; estas huelgas perdieron su carácter impulsivo, fortuito, y se convirtieron en expresión de la actividad consciente de las masas revolucionarias. La organización técnica de los Consejos y de las comisiones internas, su capacidad de acción, se perfeccionó tanto que fue posible obtener en cinco minutos la suspensión del trabajo de 16.000 obreros dispersos por 42 secciones de la Fiat. El 3 de diciembre de 1919, los Consejos de fábrica dieron una prueba tangible de su capacidad de dirigir movimientos de masa de gran estilo; por orden de la sección socialista, que concentraba en sus manos todo el mecanismo del movimiento de masas, los Consejos de fábrica movilizaron sin preparación alguna, en el curso de una hora, 120.000 obreros organizados por empresas. Una hora después, el ejército proletario se precipitaba como una avalancha hasta el centro de la ciudad y barría de calles y plazas a toda la canalla nacionalista y militarista.

La lucha contra los Consejos

En cabeza del movimiento para la constitución de los Consejos de fábrica se encontraron los comunistas de la sección socialista y de las organizaciones sindicales; también colaboraron los anarquistas, que intentaron contraponer su fraseología ampulosa al lenguaje claro y preciso de los comunistas marxistas.

Pero el movimiento chocó con la encarnizada resistencia de los funcionarios sindicales, de la dirección del Partido Socialista y del *Avanti!* La polémica de esa gente se basaba en la diferencia entre el concepto de Consejo de fábrica y el de Sóviet. Sus conclusiones tuvieron un carácter puramente teórico, abstracto, burocrático. Detrás de sus frases altisonantes se escondía el deseo de evitar la participación directa de las masas en la lucha revolucionaria, el deseo de conservar la tutela de las organizaciones sindicales sobre las masas. Los componentes de la dirección del partido se negaron siempre a tomar la iniciativa de una acción revolucionaria mientras no existiera un plan de acción coordinado, pero no hicieron nunca nada por preparar y elaborar ese plan.

El movimiento turinés no consiguió rebasar el ámbito local; porque todo el mecanismo burocrático de los sindicatos se puso en movimiento para impedir que las masas obreras de las demás partes de Italia siguieran el ejemplo de Turín. El movimiento turinés fue objeto de burlas, escarnecido, calumniado y criticado de todas las maneras posibles.

Las ásperas críticas de los organismos sindicales y de la dirección del Partido Socialista animaron nuevamente a los capitalistas, los cuales no tuvieron ya freno alguno en su lucha contra el proletariado turinés y contra los Consejos de fábrica. La conferencia de los industriales celebrada en marzo de 1920 en Milán elaboró un plan de ataque; pero los “tutores de la clase obrera”, las organizaciones económicas y políticas, no se preocuparon por ello. Por todos abandonado, el proletariado turinés se vio obligado a enfrentarse él solo, con sus solas fuerzas, con el capitalismo de toda la nación y con el poder del Estado. Turín fue inundado por un ejército de policías; alrededor de la ciudad se emplazaron cañones y ametralladoras en los puntos estratégicos. Y una vez dispuesto todo ese aparato militar, los capitalistas empezaron a provocar al proletariado. Es verdad que ante esas gravísimas condiciones de lucha el proletariado vaciló antes de aceptar el reto; pero cuando se vio que el choque era inevitable, la clase obrera salió valerosamente de sus posiciones de reserva y quiso reanudar la lucha hasta un final victorioso.

El Consejo socialista nacional de Milán

Los metalúrgicos estuvieron en huelga un mes entero, y las demás categorías diez días; la industria se detuvo en toda la provincia y se paralizaron las comunicaciones. Pero el proletariado turinés quedó aislado del resto de Italia; los órganos centrales no hicieron nada por ayudarle; no publicaron siquiera un manifiesto para explicar al pueblo italiano la importancia de la lucha de los trabajadores turineses: el *Avanti!* se negó incluso a publicar el manifiesto de la sección turinesa del partido. Los camaradas turineses recibieron de todas partes los epítetos de anarquistas y aventureros. En aquella época tenía que celebrarse en Turín el Consejo Nacional del Partido; pero la reunión se trasladó a Milán, porque una ciudad “presa de una huelga general” pareció poco adecuada como teatro de discusiones socialistas.

En esa ocasión se manifestó toda la impotencia de los hombres puestos a dirigir el partido; mientras la masa obrera defendía valerosamente en Turín los Consejos de fábrica, la primera organización basada en la democracia obrera, encarnación del poder proletario, en Milán charlaban de proyectos y métodos teóricos para la formación de los Consejos como forma de poder político que el proletariado habría de conquistar; se discutía sobre la manera de organizar conquistas que no se habían conseguido y se abandonaba al proletariado turinés a su destino, se dejaba a la burguesía la posibilidad de destruir el poder obrero ya conquistado.

Las masas proletarias italianas manifestaron su solidaridad con los compañeros turineses de varios modos: los ferroviarios de Pisa, Livorno y Florencia se negaron a transportar las tropas destinadas a Turín; los trabajadores portuarios y los marineros de Livorno y Génova sabotearon el movimiento en los puertos; el proletariado de muchas ciudades se lanzó a la huelga a pesar de las órdenes de los sindicatos en contra de ella.

La huelga general de Turín y del Piamonte chocó con el sabotaje y la resistencia de las organizaciones sindicales y del partido mismo. Pero tuvo una gran importancia educativa, porque demostró que es posible la unión práctica de los obreros y los

campesinos, y volvió a probar la urgente necesidad de luchar contra todo el mecanismo burocrático de las organizaciones sindicales, que son el apoyo más sólido de la obra oportunista de los parlamentarios y de los reformistas, tendiente a sofocar todo movimiento revolucionario de las masas trabajadoras.

EL PROGRAMA DE L'ORDINE NUOVO

L'Ordine Nuovo, 14 y 28 de agosto de 1920

I

Cuando, en el mes de abril de 1919, tres, cuatro o cinco personas (de cuyas deliberaciones y discusiones aún deben existir, puesto que se redactaron y escribieron en limpio, las actas, sí, señores míos, nada menos que actas... ¡para la historia!) decidimos empezar la publicación de esta revista *L'Ordine Nuovo*, ninguno de nosotros (o tal vez ninguno...) pensaba en cambiar la faz del mundo, renovar los cerebros y los corazones de las muchedumbres humanas, abrir un nuevo ciclo de la historia. Ninguno de nosotros (o tal vez ninguno, porque alguno hablaba fantásticamente de tener 6.000 suscriptores en pocos meses) acariciaba ilusiones rosadas acerca del buen éxito de la empresa. ¿Quiénes éramos? ¿Qué representábamos? ¿De qué nuevo verbo éramos portadores? ¡Ay! El único sentimiento que nos unía en aquellas reuniones era el provocado por una vaga pasión por una vaga cultura proletaria: queríamos hacer algo, algo, algo; nos sentíamos angustiados, sin orientación, sumidos en la ardiente vida de aquellos meses posteriores al armisticio, cuando parecía inminente el cataclismo de la sociedad italiana. ¡Ay! La única palabra nueva que realmente se pronunció en aquellas reuniones quedó sofocada. La dijo uno que era un técnico: “Hay que estudiar la organización de la fábrica como instrumento de producción; debemos dedicar toda la atención a los sistemas capitalistas de producción y de organización y debemos trabajar para que la atención de la clase obrera y la del partido se dirijan a ese objeto”. Otro, que se preocupaba por la organización de los hombres, por la historia de los hombres y por la psicología de la clase obrera, dijo también: “Hay que estudiar lo que ocurre en el seno de las masas obreras. ¿Hay en Italia, como institución de la clase obrera, algo que pueda compararse con el Sóviet, que tenga algo de su naturaleza? ¿Algo que nos autorice a afirmar: el Sóviet es una forma universal, no es una institución rusa, exclusivamente rusa; el Sóviet es la forma en la cual, en cualquier lugar en que haya proletarios en lucha por conquistar la autonomía industrial, la clase obrera manifiesta esa voluntad de emanciparse; el Sóviet es la forma de autogobierno de las masas obreras; existe un germen, una veleidad, una tímida incoación de gobierno de los Sóviets en Italia, en Turín?” Este otro, impresionado por una pregunta que le había dirigido a quemarropa un camarada polaco: “¿Por qué no se ha celebrado nunca en Italia un congreso de las comisiones internas de fábrica?”, respondía en aquellas reuniones y a sus propias preguntas: “Sí, existe en Italia, en Turín, un germen de gobierno obrero, un germen de Sóviet; es la comisión interna; estudiemos esta institución obrera, hagamos una encuesta, estudiemos también la fábrica capitalista, pero no como organización de la producción material, porque para eso necesitaríamos una cultura especializada que no tenemos; estudiemos la fábrica capitalista como forma necesaria de la clase obrera, como organismo político, como ‘territorio nacional del autogobierno obrero’”. Esta era la palabra nueva; y fue precisamente rechazada por el camarada Tasca.

¿Qué quería decir el camarada Tasca? Quería que no se empezara ninguna propaganda directamente entre las masas obreras, quería un acuerdo con los secretarios de las federaciones y de los sindicatos, quería que se promoviera una asamblea con esos secretarios y se construyera un plan de acción oficial; de este modo el grupo de *L'Ordine Nuovo* habría quedado reducido a la dimensión de una irresponsable camarilla de presuntuosas pulgas labradoras.

(N de la R: Por ‘pulgas labradoras’ -expresión construida según el dicho del refranero: “aramos, dijo la pulga, e iba encima del asno”- se traduce la frecuente frase gramsciana ‘mosche cocchiere’, literalmente ‘moscas cocheras’, presumiblemente inspirada en alguna tradición del tipo de la recogida en el refrán castellano, y acaso precisamente en la fábula de La Fontaine que habla de una mosca cochera).

¿Cuál fue, pues, el programa real de los primeros números de *L'Ordine Nuovo*? Ninguna idea central, ninguna organización íntima del material literario publicado. ¿Qué entendía el camarada Tasca por “cultura”, quiero decir, qué entendía concretamente, no abstractamente? He aquí lo que entendía por “cultura” el camarada Tasca: quería “recordar”, no “pensar”, y que-

ría “recordar” cosas muertas, cosas desgastadas, la pacotilla del pensamiento obrero; quería dar a conocer a la clase obrera, “recordar” a la buena clase obrera italiana, que es tan atrasada, tan ruda e inculta, recordarle que Louis Blanc ha tenido ideas acerca de la organización del trabajo y que esas ideas han producido experiencias reales; “recordar” que Eugenio Fournière ha redactado un cuidado ejercicio escolar para servir bien caliente (o completamente frío) un esquema de Estado socialista; “recordar” con el espíritu de Michelet (o con el bueno de Luigi Molinari) la Comuna de París, sin oler siquiera que los comunistas rusos, siguiendo las indicaciones de Marx, enlazan el Sóviet, el sistema de los Sóviets, con la Comuna de París, sin oler siquiera que las observaciones de Marx acerca del carácter “industrial” de la Comuna han servido a los comunistas rusos para comprender el Sóviet, para elaborar la idea del Sóviet, para trazar la línea de acción de su partido, una vez llegado a partido de gobierno. ¿Qué fue *L'Ordine Nuovo* durante sus primeros números? Fue una antología y nada más que una antología; una revista que igual habría podido nacer en Nápoles, Caltanissetta o Brindisi: una revista de cultura abstracta, de información abstracta, con cierta tendencia a publicar cuentecillos horripilantes y xilografías bienintencionadas; eso fue *L'Ordine Nuovo* durante sus primeros números: un desorganismo, el producto de un intelectualismo mediocre que buscaba a fuerza de traspies un puerto ideal y una vía de acción. Eso era *L'Ordine Nuovo* tal como se echó al agua a raíz de las reuniones que celebramos en abril de 1919, reuniones oportunamente registradas en acta y en las cuales el camarada Tasca rechazó, por no ser conformes a las buenas tradiciones de la morigerada y pacífica familia socialista italiana, la propuesta de consagrar nuestras energías a “descubrir” una tradición soviética en la clase obrera italiana, a sacar a la luz el filón del real espíritu revolucionario italiano; real porque era coincidente con el espíritu universal de la Internacional obrera, porque era producido por una situación histórica real, porque era resultado de una elaboración de la clase obrera misma.

Togliatti y yo urdimos entonces un golpe de estado de redacción: el problema de las comisiones internas se planteó explícitamente en el número siete de la revista. Una tarde, pocos días antes de escribir el artículo; expuse al camarada Terracini la línea de ese texto, y Terracini expresó su pleno acuerdo con la teoría y con la práctica resultante; el artículo, con el acuerdo de Terracini y con la colaboración de Togliatti, se publicó; y entonces ocurrió todo lo que habíamos previsto: Togliatti, Terracini y yo fuimos invitados a celebrar conversaciones en los círculos educativos, en las asamblea de fábrica, fuimos invitados por las comisiones internas a discutir en reducidas comisiones de fiduciarios y administradores de las comisiones. Seguimos adelante; el problema del desarrollo de la comisión interna se convirtió en central, se convirtió en la idea de *L'Ordine Nuovo*; se presentaba como problema fundamental de la revolución obrera, era el problema de la “libertad” proletaria. *L'Ordine Nuovo* se convirtió, para nosotros y para cuantos nos seguían, en “el periódico de los Consejos de fábrica”; los obreros quisieron a *L'Ordine Nuovo* (podemos afirmarlo con íntima satisfacción). ¿Por qué gustaron los obreros de *L'Ordine Nuovo*? Porque en los artículos del periódico encontraban una parte de sí mismos, su parte mejor; porque notaban que los artículos de *L'Ordine Nuovo* no eran frías arquitecturas intelectuales, sino que brotaban de nuestra discusión con los mejores obreros, elaboraban sentimientos, voluntades, pasiones reales de la clase obrera turinesa que habían sido exploradas y provocadas por nosotros, porque los artículos de *L'Ordine Nuovo* eran casi el “acta” de los acontecimientos reales vistos como momentos de un proceso de íntima liberación y expresión de la clase obrera. Por eso los obreros quisieron a *L'Ordine Nuovo*, y así se formó la idea de *L'Ordine Nuovo*. El camarada Tasca no colaboró en esa formación, en esa elaboración; *L'Ordine Nuovo* desarrolló su idea sin su voluntad y al margen de su “aporte” a la revolución. Y en eso veo la explicación de su actual actitud y el “tono” de su polémica; Tasca no ha trabajado esforzadamente para llegar a “su concepción”, y no me asombra que esa concepción haya nacido tan torpemente, porque no la ama, ni que trate el tema con tanta grosería, ni que se haya puesto a actuar con tanta desconsideración y tanta falta de disciplina interior para volver a darle el carácter oficial que había sostenido y puesto en acta el año anterior.

II

En el número anterior he intentado determinar el origen de la posición mental del camarada Tasca respecto del programa de *L'Ordine Nuovo*, programa que había ido organizándose, de acuerdo con la real experiencia que teníamos de las necesidades espirituales y prácticas de la clase obrera, en torno al problema central de los Consejos de fábrica. Como el camarada Tasca no participaba de esa experiencia, y como era incluso



Cientos de militantes comunistas son asesinados por las escuadras fascistas: anuncian el crimen contra el director del periódico, Spartaco Lavagnini

automóvil, en cuanto que, ordenados industrialmente, constituyen un organismo históricamente necesario y absolutamente indesmembrable. Turín se ha desarrollado históricamente como ciudad de un modo que puede resumirse así: por trasladarse la capital a Florencia y luego a Roma y por el hecho de que el Estado italiano se ha constituido inicialmente como dilatación del Estado piemontés, Turín se ha quedado sin la clase pequeño-burguesa cuyos elementos dieron el personal del nuevo aparato italiano. Pero el traslado de la capitalidad y ese empobrecimiento repentino de un elemento característico de las ciudades modernas no determinaron la decadencia de la ciudad; ésta, por el contrario, empezó a desarrollarse nuevamente, y el nuevo desarrollo ocurrió orgánicamente a medida que crecía la industria mecánica, el sistema de fábricas de la Fiat. Turín había dado al nuevo Estado su clase de intelectuales pequeño-burgueses; el desarrollo de la economía capitalista, arruinando la pequeña industria y la artesanía de la nación italiana, hizo afluir a Turín una compacta masa proletaria que dio a la ciudad su figura actual, tal vez una de las más originales de toda Europa. La ciudad tomó y mantiene una configuración concentrada y organizada naturalmente alrededor de una industria que “gobierna” todo el movimiento urbano y regula sus salidas: Turín es la ciudad del automóvil, del mismo modo que la región de Vercelli es el organismo económico caracterizado por el arroz, el Cáucaso por el petróleo, Gales del Sur por el carbón, etcétera. E igual que en una fábrica los obreros cobran figura ordenándose para la producción de un determinado objeto que unifica y organiza a trabajadores del metal y de la madera, albañiles, electricistas, etcétera, así también en la ciudad la clase proletaria recibe su figura por obra de la industria predominante, la cual ordena y gobierna por su existencia todo el complejo urbano. Y así también, a escala nacional, un pueblo toma figura por obra de su exportación, de la aportación real que da a la vida económica del mundo.

El camarada Tasca, lector muy poco atento de *L'Ordine Nuovo*, no ha captado nada de ese desarrollo teórico, el cual, por lo demás, no era más que una traducción, para la realidad histórica italiana, de las concepciones del camarada Lenin expuestas en algunos escritos que ha publicado *L'Ordine Nuovo* mismo, y de las concepciones del teórico americano de la asociación sindicalista revolucionaria de los Industrial Workers of the World, el marxista Daniel De Leon. En efecto: llegado a cierto punto, el camarada Tasca interpreta en un sentido meramente “comercial” y contable la representación de los complejos económicos de producción que se expresa con las palabras “arroz”, “madera”, “azufre”, etcétera; en otra ocasión se pregunta qué relaciones ha de haber entre los Consejos; en otro ve en la concepción proudhoniana del taller destructor del gobierno el origen de la idea desarrollada en *L'Ordine Nuovo*, pese a que en el mismo número del 5 de junio en el que se imprimieron el artículo El Consejo de fábrica y el comentario al congreso sindical, se reprodujo también un extracto del escrito sobre la Comuna de París, en el cual Marx alude explícitamente al carácter industrial de la sociedad comunista de los productores. En esa obra de Marx han encontrado De Leon y Lenin los motivos fundamentales de sus concepciones, y sobre esos elementos se hablan preparado y elaborado los artículos de *L'Ordine Nuovo* que el camarada Tasca, repitámoslo, ha mostrado leer muy superficialmente, precisamente por lo que hace al número en el que se originó la polémica, y sin ninguna comprensión de la sustancia ideal e histórica.

No quiero repetir para los lectores de esta polémica todos los argumentos ya desarrollados para exponer la idea de la libertad obrera que se realiza inicialmente en el Consejo de fábrica. He querido aludir sólo a algunos motivos fundamentales para demostrar como ha ignorado el camarada Tasca el proceso íntimo de desarrollo del programa de *L'Ordine Nuovo*. En un apéndice que seguirá a estos dos breves artículos analizaré algunos puntos de la exposición de Tasca, porque me parece oportuno aclararlos y demostrar su inconsistencia. Pero hay que aclarar enseguida un punto: a propósito del capital financiero, Tasca escribe que el capital “alza el vuelo”, se separa de la producción y planea, etcétera. Toda esa confusión de alzar el vuelo y planear como... papel moneda no tiene relación alguna con el desarrollo de la teoría de los Consejos de fábrica; lo que nosotros hemos observado es que la persona del capitalista se ha separado del mundo de la producción, no el capital, aunque éste sea financiero; hemos observado que la fábrica ha dejado de estar gobernada por la persona del propietario, para serlo por el banco a través de una burocracia industrial que tiende a desinteresarse de la producción del mismo modo que el funcionario estatal se desinteresa de la administración pública. Ese punto de partida nos sirvió para un análisis histórico de las nuevas relaciones jerárquicas que han ido estableciéndose en la fábrica, y para afirmar el cumplimiento de una de las condiciones históricas más importantes de la autonomía industrial de la clase obrera, cuya organización de fábrica tiende a hacerse con el poder de iniciativa en la producción. Lo del “volar” y “planear” es una fantasía bastante desgraciada del camarada Tasca, el cual, aunque se refiere a una reseña suya del libro de Arturo Labriola sobre el capitalismo,

hostil a que se realizara, el problema de los Consejos de fábrica se le escapó completamente en sus reales términos históricos y en el desarrollo orgánico que, aun con algunas vacilaciones y errores comprensibles, había ido cobrando en el estudio que desarrollamos Togliatti, yo mismo y algunos otros camaradas que quisieron ayudarnos; para Tasca el problema de los Consejos de fábrica fue problema solo en su aspecto aritmético: fue el problema de cómo organizar inmediatamente toda la clase de los obreros y los campesinos italianos. En una de sus notas polémicas, Tasca dice que sitúa en un mismo plano el Partido Comunista, el sindicato y el Consejo de fábrica; en otra muestra no haber comprendido el significado del atributo “voluntario” que *L'Ordine Nuovo* aplica a las organizaciones de partido y de sindicato, pero no al Consejo de fábrica, entendido como forma de asociación “histórica”, de un tipo que hoy solo puede compararse con el del Estado burgués. Según la concepción desarrollada por *L'Ordine Nuovo* -la cual, precisamente para ser una concepción, se organizaba en torno de una idea, la idea de libertad (y concretamente, en el plano de la creación histórica actual, en torno de la hipótesis de una acción autónoma revolucionaria de la clase obrera)-, el Consejo de fábrica es una institución de carácter “público”, mientras que el partido y el sindicato son asociaciones de carácter “privado”. En el Consejo de fábrica el obrero interviene como productor, a consecuencia de su carácter universal, a consecuencia de su posición y de su función en la sociedad, del mismo modo que el ciudadano interviene en el Estado democrático parlamentario. En cambio, en el partido y en el sindicato el obrero está “voluntariamente”, firmando un compromiso escrito, firmando un “contrato” que puede romper en cualquier momento: por ese carácter de “voluntariedad”, por ese carácter “contractual”, el partido y el sindicato no pueden confundirse en modo alguno con el Consejo, institución representativa que no se desarrolla aritméticamente, sino morfológicamente, y que en sus formas superiores tiende a dar el perfil proletario del aparato de producción y cambio creado por el capitalismo con fines de beneficio. El desarrollo de las formas superiores de la organización de los Consejos no se formulaba, por eso mismo, en *L'Ordine Nuovo* con la terminología política propia de las sociedades divididas en clases, sino con alusiones a la organización industrial. Según la interpretación desarrollada por *L'Ordine Nuovo*, el sistema de los Consejos no puede expresarse con la palabra “federación” ni con otras de significación análoga, sino que sólo puede representarse trasladando a un centro industrial entero el complejo de relaciones industriales que vincula en una fábrica un equipo de obreros con otros, una sección con otra. El ejemplo de Turín era para nosotros un ejemplo plástico, y por eso se dijo en un artículo que Turín era el taller histórico de la revolución comunista italiana. En una fábrica, los obreros son productores en cuanto colaboran ordenados de un modo exactamente determinado por la técnica industrial, el cual es (en cierto sentido) independiente del modo de apropiación de valores producidos. Todos los obreros de una fábrica de automóviles, sean metalúrgicos, albañiles, electricistas, carpinteros, etcétera, asumen el carácter y la función de productores en cuanto son igualmente necesarios e indispensables para la fabricación del

publicada por el *Corriere Universitario*, con lo que intenta demostrar que se ha “ocupado” de la cuestión del capital financiero (y obsérvese que Labriola sostiene precisamente una tesis contraria a la de Hilferding, que ha sido al final la de los bolcheviques), muestra, en cambio, en los hechos que no ha comprendido absolutamente nada y que ha levantado un frágil castillo de cartas sobre un cimiento hecho de vagas reminiscencias y palabras vacías.

La polémica ha servido para demostrar que las críticas que dirigí al informe Tasca están muy fundadas: Tasca tenía una formación muy superficial sobre el problema de los Consejos y una invencible manía de formular “su” concepción, de iniciar “su” acción, de abrir una Era nueva para el movimiento sindical

El comentario al Congreso sindical y al hecho de la intervención del camarada Tasca para conseguir la aprobación de una moción de carácter ejecutivo se debió a la voluntad de mantener íntegramente el programa de la revista. Los Consejos de fábrica tienen su ley en sí mismos, no pueden ni deben aceptar la legislación de los órganos sindicales, a los que precisamente tienen que renovar de modo fundamental, como finalidad inmediata. Del mismo modo, el movimiento de los Consejos de fábrica quiere que las representaciones obreras sean emanación directa de las masas y estén vinculadas a éstas por un mandato imperativo. La intervención del camarada Tasca como ponente en un congreso obrero, sin mandato de nadie, acerca de un problema que interesa a toda la masa obrera y cuya solución imperativa habría debido obligar a la masa misma, era algo tan contrario a la orientación ideal de *L'Ordine Nuovo* que la áspera forma de nuestro comentario estaba perfectamente justificada y era una obligación absoluta.

EL DESARROLLO DE LA REVOLUCION

Las tesis fundamentales de la Internacional Comunista se pueden resumir así:

La guerra mundial 1914-18 representa la tremenda verificación de ese momento del desarrollo de la historia moderna que Marx ha sintetizado en la expresión: la catástrofe del mundo capitalista.

Sólo la clase trabajadora puede salvar a la sociedad humana del abismo de barbarie y de disgregación económica hacia el cual la empujan las fuerzas exasperadas y enloquecidas de la clase proletaria, y puede hacerlo organizándose en clase dominante para imponer su propia dictadura en el campo político-industrial.

La revolución proletaria es impuesta y no propuesta. Las condiciones creadas por la guerra (empobrecimiento extremo de los recursos económicos aptos para satisfacer las necesidades elementales de la vida colectiva e individual, concentración de los medios de producción y de cambio internacionales en las manos de una pequeña caterva de usurpadores, sometimiento colonial de todos los países del mundo al capitalismo anglosajón, concentración, en los ámbitos nacionales, de las fuerzas políticas de la clase proletaria), pueden determinar estos dos desdobques: o la conquista del poder social por la clase trabajadora, con los métodos y los instrumentos que le son propios, para detener el proceso de disolución del mundo civil y echar las bases de un orden nuevo en el cual sea posible una renovación de las actividades útiles y una arremetida vital enérgica y rápida hacia formas más altas de producción y de convivencia; o la muerte por inanición y agotamiento de una gran parte de los trabajadores; o el estrago permanente por el diezmo social hasta el reconstituirse de una relación oportuna entre la producción gestionada al modo capitalista y la masa consumidora.

Adherir a la Internacional Comunista significa, por lo tanto, estar persuadidos de la urgente necesidad de organizar la dictadura proletaria, es decir, de expresar el movimiento proletario en las formas y en los modos más idóneos para que el sistema político proletario resulte una fase normal y necesaria de la lucha de clases librada por las masas obreras y campesinas. Y significa que “la acción y la fuerza del proletariado”, a diferencia de todo lo que se afirma en el programa del Partido Socialista Italiano aprobado en Génova en 1892, sólo se desplegará bajo este doble aspecto: organización de los obreros y campesinos por la unidad de producción (fábrica, empresa agrícola, aldea,

ciudad, región, nación) encaminada a preparar a las masas para el autogobierno simultáneamente en el campo industrial y en el campo político; desarrollo de una acción sistemática e incesante de propaganda por parte de los elementos comunistas para conquistar rápidamente los poderes de estos organismos proletarios, centralizarlos en un nuevo tipo de Estado (el Estado de los Consejos obreros y campesinos) en el cual se encarnará la dictadura proletaria, después de la disolución del sistema económico-político burgués.

Estas innovaciones fundamentales a introducir en el programa de 1892 son el resultado de las experiencias concretas atravesadas por los trabajadores de Rusia, de Hungría, de Austria y de Alemania en sus tentativas de realización revolucionaria. Ellas deben asumirse como necesariamente inherentes al desarrollo industrial de la producción capitalista mundial, en cuanto ejecutadas por los obreros ingleses y norteamericanos, independientemente de los contragolpes de las circunstancias políticas generales (derrota militar, etcétera), como reflejo normal de la lucha de clases en los países de más intensa vida capitalista.

Las experiencias revolucionarias concretas de la clase obrera internacional se puede resumir en las siguientes tesis: la dictadura del proletariado, que debe fundar la sociedad comunista suprimiendo las clases y los irremediables conflictos de la sociedad capitalista, es el momento de vida más intensa de la organización de clase de los trabajadores, obreros y campesinos; el actual sistema de organización de la clase proletaria: asociación por oficio (sindicatos), por industria (federación), por complejo de producción local y nacional (Cámara del trabajo y Confederación General del Trabajo), surgido para organizar la competencia en la venta de la mercadería-trabajo, no es idóneo, por esta índole competitiva esencial, para determinar de manera comunista la producción y para encarnar la dictadura del proletariado. La organización por oficio ha sido un eficaz instrumento de defensa de los trabajadores, porque ha logrado limitar el poderío y el arbitrio de la clase capitalista, imponiendo el reconocimiento de los derechos de los oprimidos en cuanto a las cuestiones de los horarios y de los salarios. Continuará desempeñando esta tarea suya, durante la dictadura proletaria y en la sociedad comunista, funcionando como organismo técnico que ordena los contrastes de intereses entre las categorías del trabajo y unifica nacional e internacionalmente los promedios de retribución comunista; la organización de los trabajadores, que ejercerá el poder social comunista y en el cual se encarnará la dictadura proletaria, sólo puede ser un sistema de Consejos electos en los lugares de trabajo, articulados ágilmente de modo que accedan al proceso de producción industrial y agrícola, coordinados y graduados local y nacionalmente de modo de realizar la unidad de la clase trabajadora por encima de las categorías determinadas por la división del trabajo.

Esta unificación se verifica también hoy en las Cámaras de Trabajo y en la Confederación, pero sin eficacia cohesiva de las masas, por ser mero contacto periódico e inorgánico de los despachos centrales y de individualidades dirigentes. En los lugares de trabajo, esta unificación será en cambio efectiva y permanente, porque resultará del armónico y articulado sistema del proceso industrial en su vida inmediatez, porque se basará en la actividad creadora que hermana las voluntades y mancomuna los intereses y los sentimientos de los productores; sólo con este tipo de organización se podrá lograr volver conscientes a las unidades de trabajo de su capacidad para producir y para ejercer la soberanía (la soberanía debe ser una función de la producción), sin necesidad del capitalista ni de delegar indefinidamente el poder político; es decir, volver conscientes a los productores de que su comunidad organizada puede sustituir, en el proceso general de producción de los bienes materiales, y por lo tanto en el proceso de creación histórica, al proletariado y sus sicarios en el poder industrial y en la responsabilidad de la producción; las unidades de trabajo deberán coordinarse en organismos superiores, coaligados por intereses locales o por ramas industriales en la misma unidad territorial de producción (provincias, regiones, nación) constituyendo el sistema de los Consejos. La sustitución de los individuos propietarios por comunidades productivas, coligadas y entrelazadas en una ceñida red de relaciones recíprocas tendientes a la tutela de todos los derechos y los intereses derivados del trabajo, determinará la supresión de la competencia y de la falsa libertad, echando las bases de la organización de la libertad y de la civilización comunista; íntimamente amalgamados en las comunidades de producción, los trabajadores son automáticamente llevados a expresar su voluntad de poder en función de principios estrictamente inherentes a las relaciones de producción y de cambio. Rápidamente desaparecerán de la psicología media proletaria todas las ideologías míticas, utopistas, religiosas, pequeño-burguesas: se consolidará rápida y permanentemente la psicología comunista, fermento constante de entusiasmo revolucionario, de tenaz perseverancia en la disciplina férrea del trabajo y de la resistencia contra todo ataque abierto o encubierto del pasado; el Partido Comunista no puede tener competidores en el mundo íntimo del

trabajo. En el período actual de la lucha de clases, florecen los partidos seudorevolucionarios: los socialistas cristianos (que hacen presa fácil entre las masas campesinas), los “verdaderos” socialistas (ex combatientes, pequeño-burgueses, todos los espíritus inquietos ávidos de cualquier novedad), los libertarios individualistas (convenculos ruidosos de vanidades insatisfechas y de tendencias caprichosas y caóticas). Estos partidos han invadido la plaza y atruenan los mercados electorales con su fraseología vacía e inconcluyente, con las promesas deslumbradoras e irresponsables, con ruidosos cosquilleos de las más bajas pasiones populares y de los egoísmos más estrechos. Estos partidos no tendrán ningún asidero sobre los individuos trabajadores, si estos quieren expresar su voluntad social ya no entre el tumulto y la confusión de la feria parlamentaria, sino en la comunidad de trabajo, ante al máquina de la cual hoy son esclavos y que deberá convertirse en su esclava; la revolución no es un acto taumatúrgico, es un proceso dialéctico de desarrollo histórico. Cada consejo de obreros industriales o agrícolas que nace en torno de la unidad de trabajo es un punto de partida de este desarrollo, es una realización comunista. Promover el surgimiento y la multiplicación de Consejos obreros y campesinos, determinar su unión y su ordenamiento orgánico hasta la unidad nacional que se alcanzará en un congreso general, desarrollar una intensa propaganda para conquistar su mayoría, es la tarea actual de los comunistas. El urgir de este nuevo florecer de poderes que brota irresistiblemente de las grandes masas trabajadoras, determinará el choque violento de las dos clases y el afirmarse de la dictadura proletaria. Si no se echan las bases del proceso revolucionario en la intimidad de la vida productiva, la revolución quedará como un estéril llamado a la voluntad, un mito nebuloso, una fata morgana (N de la R: espejismo) falaz: y el caos, el desorden, la desocupación, el hambre devorarán y triturrarán las mejores y más vigorosas energías proletarias.

SINDICALISMO Y CONSEJOS

¿Somos sindicalistas? El movimiento de los comisarios de sección, que se inició en Turín, ¿no es sino la enésima encarnación localista de la teoría sindicalista? ¿Es él, en verdad, el pequeño torbellino que preanuncia la devastación del ciclón sindicalista marca indígena, de ese conglomerado de demagogia, de enfático verbalismo seudorevolucionario, de espíritu indisciplinado e irresponsable, de maníaco agitarse de pocos individuos de inteligencia limitada (poco cerebro y mucha garganta) que hasta ahora han logrado, a veces, saquear la voluntad de las masas, el cual quedará en los anales del movimiento obrero italiano refrendado con el sello de sindicalismo italiano?

La teoría sindicalista ha fracasado completamente en la experiencia concreta de las revoluciones proletarias. Los sindicatos han demostrado su incapacidad orgánica para encarnar la dictadura proletaria. El desarrollo normal del sindicato está signado por una línea de decadencia del espíritu revolucionario de las masas: aumenta la fuerza material, languidece o desaparece totalmente el espíritu de victoria, se rompe el impulso vital, a la intransigencia heroica le sucede la práctica del oportunismo, la práctica “del pan y la manteca”. El incremento cuantitativo determina un empobrecimiento cualitativo y un fácil acomodarse de las formas sociales capitalistas, determina el surgir de una psicología obrera avara, estrecha; de pequeña y mediana burguesía. No obstante, es misión elemental del sindicato reclutar a “toda” la masa, absorber en sus cuadros a todos los trabajadores de la industria y de la agricultura. El medio no es, por ende, idóneo para los fines, y puesto que el medio no es sino un momento del fin que se realiza, que se hace, hay que concluir que el sindicalismo no es un medio para la revolución, no es un momento de la revolución proletaria, no es la revolución que se realiza, que se hace: el sindicalismo no es revolucionario más que por la posibilidad gramatical de acoplar las dos expresiones.

El sindicalismo ha revelado no ser más que una forma de la sociedad capitalista, no es una superación potencial de la sociedad capitalista. Organiza a los obreros, no como productores, sino como asalariados, es decir, como criaturas del régimen capitalista de propiedad privada, como vendedores de la mercancía trabajo. El sindicalismo une a los obreros según el instrumento de trabajo o según la materia a transformar, o sea que el sindicalismo une a los obreros según la forma que les imprime el régimen capitalista, el régimen del individualismo económico. Utilizar un instrumento de trabajo en lugar de otro, modificar una determinada materia en lugar de otra, revela capacidades y actitudes dispares en la fatiga y en la ganancia; el obrero se detiene en esta capacidad suya, y la concibe no como un momento de producción, sino como un puro medio de ganancia.

El sindicato de oficio o de industria, uniéndolo con sus compañeros de ese oficio o de esa industria, con aquellos que en el

trabajo usan el mismo instrumento o que transforman la misma materia que él transforma, contribuye a reforzar esta psicología, contribuye a alejarlo cada vez más de la posibilidad de concebirse como productor, y lo lleva a considerarse “mercancía” en un mercado nacional e internacional que establece, con el juego de la competencia, su propio precio, su propio valor.

El obrero puede concebirse a sí mismo como productor, solo si se concibe como parte imprescindible de todo el sistema de trabajo que se resume en el objeto fabricado, sólo si vive la unidad del proceso industrial que requiere la colaboración del peón, del obrero especializado, del empleado de administración, del ingeniero, del director técnico. El obrero puede concebirse como productor sí, después de insertarse psicológicamente en el proceso productivo particular de una determinada fábrica (por ejemplo, en Turín, de una fábrica de automóviles) y tras haberse pensado como momento necesario e insuprimible de la actividad de un conjunto social que produce el automóvil, supera esta fase y ve toda la actividad turinesa de la industria productora de automóviles, y concibe a Turín como una unidad de producción que se caracteriza por el automóvil y concibe gran parte de la actividad general del trabajo turinés como existente y desarrollándose sólo porque existe y se desarrolla la industria del automóvil, y por lo tanto concibe a los trabajadores de estas múltiples actividades generales como productores



Marcha a Roma de los “camisas negras”, con Benito Mussolini al frente. Los fascistas toman el poder

también ellos de la industria del automóvil, por ser creadores de las condiciones necesarias y suficientes para la existencia de esta industria. Moviéndose desde esta célula, la fábrica, vista como unidad, como acto creador de un determinado producto, el obrero asciende a la comprensión de unidades cada vez más vastas, hasta llegar a la nación, que es en su conjunto un gigantesco aparato de producción, caracterizado por sus exportaciones, por la suma de riqueza que intercambia por una suma equivalente de riqueza que confluye de todas partes del mundo, de los otros múltiples y gigantescos aparatos de producción en que se divide el mundo. Entonces el obrero es productor, porque ha adquirido consecuencia de su función en el proceso productivo, en todos sus grados, de la fábrica a la nación, al mundo; entonces siente a la clase, y se hace comunista, porque la propiedad privada no es función de la productividad, y se hace revolucionario porque concibe al capitalista, al propietario privado, como un punto muerto, como una molestia a la que hay que eliminar. Entonces concibe al “Estado”, concibe una organización compleja de la sociedad, una forma concreta de la sociedad, porque ella no es sino la forma del gigantesco aparato de producción que refleja, con todas las relaciones y todos los vínculos y las funciones nuevas y superiores exigidas por su inhumana grandeza, la vida de la fábrica, que representa el conjunto, armonizado y jerarquizado, de las condiciones necesarias para que su industria, para que su fábrica, para que su personalidad de productor viva y se desarrolle.

La práctica italiana del sindicalismo seudorevolucionario es negada por el movimiento turinés de los comisarios de sección tanto como la práctica del sindicalismo reformista: es negada en doble grado, puesto que el sindicalismo reformista representa la superación del sindicalismo seudorevolucionario. En efecto, si el sindicato no puede dar más que “pan y manteca” a los obreros, si el sindicato sólo puede, en un régimen burgués, asegurar un mercado salarial estable y puede eliminar algunos de sus riesgos más peligrosos para la integridad física y moral del obrero, es evidente que la práctica reformista ha obtenido estos resultados mejor que la seudorevolucionaria. Si se exige de un instrumento más de lo que puede dar, si se hace creer que un instrumento puede dar más de lo que permite su

naturaleza, se cometen tan sólo despropósitos, se explica una nación puramente demagógica. A menudo los sindicalistas seudorrevolucionarios de Italia son conducidos a discutir si no conviene hacer del sindicato (por ejemplo, del sindicato ferroviario) un círculo cerrado, que abarque sólo a los “revolucionarios”, la minoría audaz que arrastre a las masas frías e indiferentes; es decir que son conducidos a renegar del principio elemental del sindicalismo, la organización de toda la masa. Es que íntima e inconscientemente ellos influyen la inanidad de “su” propaganda, la incapacidad del sindicato para dar una forma concretamente revolucionaria a la conciencia del obrero. Es que nunca se han planteado con claridad y precisión el problema de la revolución proletaria; porque ellos, los partidarios de la teoría de los “productores”, no han tenido nunca conciencia de productores; son demagogos, no revolucionarios, agitadores de sangre puesta en tumulto por el fuego fatuo de los discursos; no educadores, no formadores de conciencia.

¿Acaso el movimiento de los comisarios nació y se desarrolló tan sólo para sustituir a Buozzi o a D'Aragnona por Borghi? El movimiento de los comisarios es la negación de toda forma de individualismo y de personalismos. Es el inicio de un gran proceso histórico, en el cual la masa trabajadora adquiere conciencia de su inescindible unidad basada en la producción, basada en el acto concreto del trabajo, y da una forma orgánica a esta conciencia suya, construyéndose una jerarquía, expresando esta jerarquía desde su más profunda intimidad, para que sea ella misma como voluntad consciente de un preciso fin que alcanzar, de un gran proceso histórico que irresistiblemente, pese a los errores que pueden cometer los individuos, pese a las crisis que pueden determinar las condiciones nacionales e internacionales, culminará irresistiblemente en la dictadura proletaria, en la Internacional Comunista.

La teoría sindicalista nunca expresó tal concepción del productor y del proceso de desarrollo histórico de la sociedad de los productores; nunca indicó que se debería imprimir esta dirección y este sentido a la organización de los trabajadores. Ha teorizado una forma particular de la organización, el sindicato por oficio y por industria, y ha construido, sí, sobre una realidad, pero sobre una realidad que tenía una forma impresa por el régimen capitalista de libre competencia de la propiedad privada de la fuerza de trabajo; ha construido, por ende, tan sólo una utopía, un gran castillo de abstracciones.

La concepción del sistema de los Consejos, basado en la potencia de la masa trabajadora organizada por lugar de trabajo, por unidad de producción, extrae sus orígenes de las experiencias históricas concretas del proletariado ruso, es el resultado del esfuerzo teórico de los camaradas comunistas rusos, no sindicalistas, sino socialistas revolucionarios.

REFLEXIONES PARA LOS ANARQUISTAS

Los anarquistas italianos son muy tercos porque son muy presuntuosos; siempre han estado convencidos de ser los depositarios de la verdad revolucionaria revelada; esta persuasión se ha vuelto “monstruosa” desde cuando el Partido Socialista, por influjo de la revolución rusa y de la propaganda bolchevique, se apoderó de algunos puntos fundamentales de la doctrina marxista y los divulga de manera elemental y pintoresca entre las masas obreras y campesinas. Desde hace un tiempo, los anarquistas italianos no hacen más que enjuagarse la boca satisfecha con esta comprobación: “¡Lo habíamos dicho siempre! ¡Teníamos razón!”, sin tratar jamás de plantearse estas preguntas: ¿Porqué, teniendo razón, no fuimos seguidos por la mayoría del proletariado italiano? ¿Porqué la mayoría del proletariado italiano siguió siempre al Partido Socialista y a los organismos sindicales y aliados del Partido Socialista? (¿Por qué el proletariado italiano siempre se dejó “engañar” por el Partido Socialista y los organismos sindicales aliados del Partido Socialista?) A esta pregunta, los anarquistas italianos podrían responder exhaustivamente sólo después de un gran gesto de humildad y contricción: sólo después de haber abandonado el punto de vista anárquico, el punto de vista de la verdad absoluta, y haber reconocido que se equivocaron cuando... tenían razón; sólo después de haber reconocido que la verdad absoluta no basta para arrastrar las masas a la acción, para infundir a las masas el espíritu revolucionario, sino que es necesaria una “verdad” determinada, después de haber reconocido que para los fines de la historia humana es “verdad” sólo la que se encarna en la acción, que llena de pasión de impulsos la conciencia actual, que ese traduce en movimientos profundos y en conquistas reales de parte de las propias masas. El Partido Socialista siempre ha sido el partido del pueblo trabajador italiano: sus errores, sus falencias son los errores y las falencias del pueblo italiano; las condiciones materiales de la vida italiana se han desarrollado,

se ha desarrollado la conciencia de clase del proletariado, el Partido Socialista ha adquirido una mayor distinción política, ha intentado lograr una doctrina científica propia. Los anarquistas se quedaron inmóviles, siguen estando inmóviles, hipnotizados por el convencimiento de haber estado en lo cierto, de estar siempre en lo cierto; el Partido Socialista se ha transformado junto con el proletariado, ha cambiado porque ha cambiado la conciencia de clase del proletariado; en este movimiento suyo está la profunda verdad de la doctrina marxista que hoy ha pasado a ser su doctrina, en este movimiento está contenida también la característica “libertaria” del Partido Socialista que no debería escapárseles a los anarquistas inteligentes y debería inducirlos a la meditación. Meditando, los anarquistas podrían llegar a la conclusión de que la libertad, entendida como desenvolvimiento histórico real de la clase proletaria, nunca se encarnó en los grupos libertarios, sino que siempre ha tomado parte por el Partido Socialista.

El anarquismo no es una concepción que sea propia de la clase obrera y solamente de la clase obrera: ésta es la razón del “triumfo” permanente, de la “razón” permanente de los anarquistas. El anarquismo es la concepción subversiva de toda clase oprimida y es la conciencia difusa de toda clase dominante. Puesto que toda opresión de clase ha tomado forma en un Estado, el anarquismo es la concepción subversiva elemental que pone en el Estado, en sí y de por sí, la causa de todas las miserias de la clase oprimida. Cada clase, al volverse dominante, ha realizado su propia concepción anárquica, porque ha realizado su propia libertad. El burgués era anarquista antes de que su clase conquistase el poder político e impusiese a la sociedad el régimen estatal idóneo para custodiar el modo de producción capitalista: el burgués continúa siendo anarquista después de su revolución porque las leyes de su Estado no son coerción para él; son sus leyes, y el burgués puede decir que vive sin ley, puede decir que vive literariamente. El burgués volver a ser anarquista después de la revolución proletaria: entonces advertir nuevamente la existencia de un Estado, la existencia de leyes ajenas a su voluntad, hostiles a sus intereses, a sus costumbres a su libertad advertir que Estado es sinónimo de coerción porque el Estado obrero quita a la clase burguesa la libertad de explotar al proletariado, porque el Estado obrero por ser el custodio de un nuevo modo de producción que desarrollándose logra destruir todo rastro de propiedad capitalista y toda posibilidad de que ella resurja.

Pero la concepción propia de la clase burguesa no ha sido el anarquismo; ha sido la doctrina liberal, así como la concepción propia de la clase obrera no es el anarquismo, sino el comunismo marxista. Cada clase determinada ha tenido una determinada concepción, suya propia y de ninguna otra clase: el anarquismo ha sido la concepción “marginal” de toda clase oprimida, el comunismo marxista es la concepción determinada de la clase obrera moderna y sólo de ésta; las tesis revolucionarias del marxismo se tornan cifra cabalística si se piensan fuera del proletariado moderno y del modo de producción capitalista cuya consecuencia es el proletariado moderno. El proletariado no es enemigo del Estado en sí y de por sí, como no era enemigo del Estado en sí y de por sí la clase burguesa. La clase burguesa era enemiga del Estado despótico, del poder aristocrático, pero era favorable al Estado burgués, a la democracia liberal; el proletariado es enemigo del Estado burgués es enemigo del poder en manos de los capitalistas y de los banqueros, pero es favorable a la dictadura proletaria, al poder en manos de los obreros y de los campesinos. El proletariado es favorable al Estado obrero como fase de la lucha de clases, fase suprema, en la que el proletariado tiene el predominio como fuerza política organizada; pero las clases subsisten todavía, subsiste la sociedad dividida en clases, subsiste la forma propia de cada sociedad, dividida en clases, el Estado, que está en manos de la clase obrera y de los campesinos, que es utilizado por la clase obrera y por los campesinos para garantizar la propia libertad de desarrollo, para eliminar completamente a la burguesía de la historia, para consolidar las condiciones en que ninguna opresión de clase pueda seguir determinándose.

¿Es posible llegar a un acuerdo en la disensión polémica entre comunistas y anarquistas? Es posible en cuanto a los grupos anarquistas formados por obreros con conciencia de clase; no es posible en cuanto a los grupos anarquistas de intelectuales, profesionales de la ideología. Para los intelectuales, el anarquismo es un ídolo; es una razón de ser de su particular actividad presente y futura: el Estado obrero debe ser efectivamente para los agitadores anarquistas un “Estado”, una limitación de la libertad, una coerción, igual que para los burgueses. Para los obreros libertarios, el anarquismo es un arma de lucha contra la burguesía; la pasión revolucionaria supera a la ideología, el Estado al cual ellos combaten es verdaderamente, y únicamente el Estado burgués capitalista, y ya no el Estado en sí, la idea de Estado; la propiedad que ellos quieren suprimir ya no es la propiedad genéricamente, sino el modo capitalista de propiedad. Para los obreros anarquistas, el advenimiento del Estado obrero es el advenimiento de la libertad de la clase y por ende también de su libertad personal, ser el camino abierto para toda experiencia y para todo intento de

concreción positiva de los ideales proletarios; el trabajo de creación revolucionaria los absorberá y hará de ellos una vanguardia de militantes abnegados y disciplinados.

En el acto positivo de creación proletaria, ninguna diferencia podrá subsistir entre obrero y obrero. La sociedad comunista no puede ser construida por autoridad, con leyes y decretos: surge espontáneamente de la actividad histórica de la clase trabajadora que ha logrado el poder de iniciativa en la producción industrial y agrícola y se encamina a reorganizar la producción de nuevos modos, con un nuevo orden. El obrero anarquista apreciará entonces la existencia de un poder centralizado que le garantice permanentemente la libertad lograda, que le permita no interrumpir a cada instante la tarea iniciada para acudir a la defensa de la revolución; apreciará entonces la existencia de un gran partido de la parte mejor del proletariado; de un partido fuertemente organizado y disciplinado que estimule la creación revolucionaria, que de el ejemplo del sacrificio, que con su ejemplo arrastre a las grandes masas trabajadoras y las lleve a superar más rápidamente el estado de envilecimiento y postración al que las ha reducido la explotación capitalista.

La concepción socialista del proceso revolucionario se caracteriza por dos rasgos fundamentales que Romain Rolland ha resumido con su consigna: “pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad”. Los ideólogos del anarquismo declaran en cambio que “les interesa” repudiar el pesimismo de la inteligencia de Carlos Marx (cfr. L. Fabbri, *Cartas a un socialista*) “en cuanto que una revolución llegada por exceso de miseria o de opresión requeriría instituir una dictadura autoritaria, que podría hacerlos llegar ojalá (!) a un socialismo de Estado (!?), pero nunca al socialismo anárquico”. El pesimismo socialista ha tenido una terrible corroboración en los acontecimientos: el proletariado ha sido lanzado al más puro abismo de miseria y de opresión que pudiera imaginar un cerebro humano. Los ideólogos del anarquismo no saben contraponer a tal situación otra cosa que una exterior y vacía fraseología seudorrevolucionaria, entrelazada sobre los más añejos motivos del optimismo populista; los socialistas le contraponen una enérgica acción organizativa de los elementos mejores y más conscientes de la clase obrera, los socialistas se esfuerzan de todas las maneras por preparar, a través de estos elementos de vanguardia, a las más amplias masas para lograr la libertad y el poder capaz de garantizar esta libertad misma.

La clase proletaria está hoy fortuitamente diseminada, en las ciudades y en el campo, en torno de las máquinas o sobre los terrones; trabajo sin saber el por qué de su trabajo, constreñida a la faena servil por la amenaza siempre pendiente de morir de hambre y de frío; se agrupa también en los sindicatos y en las cooperativas, pero por necesidad de resistencia económica, no por elección espontánea, no siguiendo impulsos libremente nacidos en su espíritu. Todas las acciones de la masa proletaria se mueven necesariamente en formas establecidas por el modo de producción capitalista, establecidas por el poder estatal de la clase burguesa. Esperar que una masa reducida a semejantes condiciones de esclavitud corporal y espiritual exprese un desarrollo histórico autónomo, esperar que espontáneamente ella inicie y continúe una creación revolucionaria, es pura ilusión de ideólogos, contar solamente con la capacidad creadora de semejante masa y no trabajar sistemáticamente para organizar un gran ejército de militantes disciplinados y conscientes, dispuestos a cualquier sacrificio, educados para ejecutar simultáneamente una consigna, listos para asumir la responsabilidad efectiva de la revolución, listos para pasar a ser los agentes de la revolución, es una verdadera traición a la clase obrera, es una contrarrevolución inconsciente por anticipado.

Los anarquistas italianos son tercos porque son presuntuosos. Se irritan fácilmente ante la crítica proletaria: prefieren ser adulados y lisonjeados como ejemplos de revolucionarismo y de coherencia teórica absoluta. Nosotros estamos persuadidos de que para la revolución, en Italia, es necesaria la colaboración entre socialistas y anarquistas, colaboración franca y leal de dos fuerzas políticas, basada en los problemas proletarios concretos; creemos necesario, sin embargo, que también los anarquistas sometan sus criterios tácticos tradicionales a una revisión, como lo ha hecho el Partido Socialista, y justifiquen con motivaciones actuales, determinadas en el tiempo y en el espacio, sus afirmaciones políticas. Los anarquistas deberían volverse más libres espiritualmente: es una pretensión que no debe parecer excesiva a quienes pretenden querer libertad y nada más que libertad.

