



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

**Trotsky acerca del psicoanálisis, la cultura y la filosofía. Encuentros y desencuentros con
Wilhelm Reich, Walter Benjamin y Herbert Marcuse**

**TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN FILOSOFÍA**

PRESENTA:

David Rodrigo García Colín Carrillo

Tutor: Dr. Stefan Gandler, Facultad de Filosofía y Letras

Comité tutor:

Dra. Mariflor Aguilar Rivero, Facultad de Filosofía y Letras

Dr. Mauricio Pilatowsky Braverman, Facultad de Filosofía y Letras

MÉXICO, D. F. SEPTIEMBRE 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE:

Palabras preliminares.....	1
Capítulo I Breve esbozo del pensamiento político de Trotsky.....	5
Los aportes de Trotsky a la teoría marxista	6
La Revolución Permanente	6
Acercas del bonapartismo proletario y “Sui géneris”	7
Trotsky como historiador	8
El materialismo histórico aplicado al surgimiento del stalinismo. Introducción teórica	8
El contexto histórico del surgimiento del stalinismo	10
Acercas de la naturaleza del Estado bajo el stalinismo	13
La postura de Trotsky: El Bonapartismo proletario	15
Otras posturas.....	18
Capítulo II Trotsky y la cultura	21
Una aproximación desde el marxismo al concepto de cultura	22
Trotsky, Breton y el Manifiesto por un Arte Revolucionario Independiente	27
Trotsky y Diego Rivera. Del entusiasmo a la ruptura.....	33
Malraux.....	39
A la historia se le combate a puñetazos. Trotsky contra el espíritu posmoderno a través de una crítica a Celine	42
León Tolstoi visto por León Trotsky.....	46
Nietzsche: el filósofo de la “casta exquisita.” Trotsky frente a Nietzsche	51
El arte y Octubre.....	61
Trotsky y la “Revolución Cultural”	75
Trotsky como crítico del arte proletario.....	82
“Una bofetada en la cara del gusto público” Trotsky acerca de Maiakovsky	84
Esenin	93
Blok, el poeta “místico” de la revolución.....	97
La contrarevolución stalinista en el arte	101
Capítulo III Benjamin y Trotsky.....	111
Introducción.....	111
Benjamin, Moscú y la oposición antistalinista	112
“El autor como productor”.	117
La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica	121
Convergencias entre Walter Benjamin y León Trotsky.....	121
Tesis sobre historia, tesis sobre la emancipación	123
De qué estamos hablando	123
Benjamin contra Benjamin	126

Capítulo IV La alienación en Marx no es un fenómeno absoluto sino dialéctico	135
Introducción	135
Antecedentes	135
La alienación en Hegel y en Marx	136
¿Había alienación antes de las clases sociales?	137
Los aspectos de la alienación capitalista	138
La progresión dialéctica en el estudio de la alienación en Marx	138
Terminología: forma y contenido	139
La alienación a través de los escritos de Marx.	140
La alienación en la crítica a Hegel y en La cuestión judía	140
Contra-tendencias ignoradas	140
La alienación en los Manuscritos Económico-filosóficos.	141
Contra-tendencias ignoradas	143
La alienación en el Manifiesto comunista	144
Contra-tendencias ignoradas	145
La alienación en los Grundrisse	145
Contra-tendencia ignoradas	147
La alienación en los textos preparatorios para El Capital	148
Contra-tendencias ignoradas	149
La Alienación en El Capital	150
El movimiento de las cosas domina el destino de los hombres	151
Fetichismo y misticismo	152
Contra-tendencias ignoradas	153
Conclusión	154
Unas palabras sobre la Escuela de Frankfurt	155
Horkheimer y Adorno, la “crítica” desde la “Torre de Marfil”	155
¿La dialéctica de la ilustración explica la modernidad o la modernidad explica la ilustración?	159
La ciencia y lo “instrumental”	162
El élan moral ante la persecución.	165
Las limitaciones unidimensionales del “freudomarxismo” de Marcuse	167
¿La sociedad de la abundancia o la igualación teórica de la desigualdad?	171
“Eppur si muove”	173
¿Contradicciones dialécticas o contradicciones lógicas?	175
Capítulo V Trotsky y el psicoanálisis	180
(Pavlov, Wilhelm Reich y la psicología de masas)	180
Los deslices y olvidos del último Freud, una crítica desde el marxismo	180
La castrante cultura	181

El Tótem desconocido.....	182
Thanatos: pulsión de muerte.....	184
Más allá de los límites del psicoanálisis, psicología de las masas y del rebaño	185
Enamorándose del caudillo y el porvenir del comunismo	187
Trotsky y Freud	189
Pavlov y Freud	190
Trotsky acerca de la relativa independencia de lo mental.....	192
El enlace Freud-Marx y los límites de los complejos freudianos	194
Un breve comentario sobre las tesis de Erich Fromm con respecto a los complejos masculinos y femeninos.....	198
No diluir lo concreto en lo abstracto ni lo abstracto en lo concreto. Los vínculos entre Freud y Marx no significan desdibujarlos.....	199
Qué es lo que Trotsky toma de Freud.....	202
El carácter ontológico de la locura	203
Sobre la terapia psicoanalítica.....	206
¿Es la terapia psicoanalítica intrínsecamente conservadora?.....	207
Trotsky y Wilhlem Reich.....	208
Psicología de Masas en Trotsky	212
¿Lenin condenó a Freud?	217
Acerca del “marxismo empalagoso” de Erich Fromm	219
Capítulo VI Ética, filosofía y ciencia	228
Trotsky y la ética de la revolución.....	228
El debate sobre el carácter ontológico de la materia desde el marxismo. La praxis como solución.....	235
El paso dialéctico del “fenómeno” a la “cosa en sí” por medio de la praxis.....	241
Trotsky y la filosofía	245
Trotsky y la ciencia	256
Conclusiones	259
Bibliografía:	266

Dedicado a los imprescindibles: a los que luchan, los que aman

Para mi amada Ninnette, a mis padres, para Aarón y Gaby

Gracias a mi alma máter: la UNAM; gracias a Stefan por el apoyo, gracias a los tutores de este esfuerzo

Trotsky acerca del psicoanálisis, la cultura y la filosofía. Encuentros y desencuentros con Wilhelm Reich, Walter Benjamin y Herbert Marcuse

Palabras preliminares

El papel de Lev Davidovitch Bronstein -mejor conocido como León Trotsky- en la Revolución rusa es más o menos accesible a todo aquél que esté interesado en la historia de las revoluciones del siglo XX. Afortunadamente la pesada y oscura bruma de la mitología stalinista se ha disipado lo suficiente como para derribar la mayor parte de la “montaña de perros muertos” en la que, a decir de Deutscher -parafraseando a Carlyle- estaba sepultado uno de los revolucionarios más grandes del siglo pasado. Existe material abundante de historiadores de primera línea como Ted Grant, Alan Woods, Victor Serge, Pierre Broue, Jean Jacques Marie y, a su manera, Isaac Deutscher¹—por mencionar a algunos de los más serios y destacados²- que el interesado puede consultar para

¹ La trilogía de Isaac Deutscher es ambivalente con todo y la maestría con la que está escrita. Tuvo un papel positivo al abrir una de las primeras brechas en el espeso bosque de las falsificaciones stalinistas al mismo tiempo que introducía toda clase de distorsiones; esta trilogía ha logrado atraer hacia las ideas de Trotsky a muchos revolucionarios y estudiosos de la revolución (por ejemplo la revolucionaria cubana Celia Hart, trágicamente fallecida en un accidente de tránsito, hija de Armando Hart: el veterano de la revolución cubana), sin embargo Deutscher escribía a menudo más como un literato que como un historiador y su trilogía está plagada de errores de fechas y lugares (algunas de ellas han sido expuestas en el libro de Heijenoort *Con Trotsky, de Prinkipo a Coyoacán*, quien recomienda al lector verificar las fechas y los datos de la trilogía antes de darlos por ciertos). Además las diferencias de Deutscher con Trotsky -tales como la creencia de aquél en que la burocracia stalinista se reformaría a sí misma- hacen que el autor soslaye en su biografía aspectos de la mayor importancia en la vida de su biografiado (por ejemplo los debates tácticos, la construcción de la IV Internacional) que ningún biógrafo serio de Trotsky, independientemente de sus ideas, debería dejar de lado; se trataba, de acuerdo con Trotsky mismo, de la tarea más importante de su vida. La caída del stalinismo demostró que la burocracia no se reformaría a sí misma, dando la razón a Trotsky. Tamara Deutscher —historiadora, colaboradora y viuda de Deutscher- reconoció, poco antes de morir (1990), que Trotsky había tenido la razón en este punto central.

² Recientemente salió a la luz, en su traducción al castellano, una nueva biografía de Trotsky escrita por el historiador liberal conservador Robert Service: *Trotsky, una biografía*, Ediciones b, Barcelona, 2010. Según el reporte del periódico londinense *Evening Standard* (del 22 de octubre del 2009) cuando el autor presentó su obra en Londres (en Holland Park) presumió que su biografía significaba el segundo asesinato de Trotsky: “[...] si el picahielos no acabó de hacer el trabajo de matarlo, espero haberlo conseguido yo”. Más allá de esta tétrica declaración, que dice mucho sobre la calidad y el enfoque del libro, es sabido que el autor material del asesinato fue recompensado por el stalinismo con la “Orden Lenin” y con recursos monetarios abundantes; por su parte el intento de asesinar moralmente a Trotsky le valió a Service el premio literario Duff Cooper y 5.000 libras esterlinas, a pesar de que su obra no tiene ningún mérito ni de orden literario ni científico. ¡Pero los asesinatos pagados por la clase dominante suelen recompensarse bien! Evidentemente Service no tiene obligación de compartir las ideas de su biografiado pero lo reprehensible es que no es capaz de realizar una evaluación seria y equilibrada de la vida e ideas de Trotsky ni rebatirlo teóricamente (una lectura de la biografía demuestra que el autor no maneja adecuadamente las tesis e ideas de Trotsky las que simplifica, falsifica o distorsiona a cada paso), en su lugar, intenta denigrarlo moralmente con ataques e insinuaciones de orden personal (por ejemplo la baja acusación de que trataba mal a su primera esposa y a sus hijos, se atreve a culpar a Trotsky de la muerte de sus hijos y familiares — “la mayoría de sus familiares inmediatos encontró la muerte por su causa” Op. cit. p. 639 - o señala que era presuntuoso e irascible —como si las características psicológicas del personaje, ya sean reales o inventadas, fueran centrales para evaluar la trayectoria de este revolucionario-), intenta disminuir la talla teórica de Trotsky sin conocer adecuadamente sus ideas, el libro se caracteriza por juicios sumarios y descontextualizados sobre situaciones coyunturales y por calumnias recicladas del basurero stalinista o tomadas de los prejuicios liberales a las que agrega nuevas calumnias, sobre todo, la inaudita de que Trotsky quiso ocultar su ascendencia judía; para tal aserto Service no repara en recurrir falsificaciones históricas (le cambia el nombre a Lev

percatarse de la dimensión de dicho papel. Más aún, cada uno de los momentos que componen la dramática y vertiginosa vida de León Trotsky quedó registrada en su monumental obra teórica y los miles de artículos y cartas que componen su correspondencia política, parecía que Trotsky escribía cuanto vivía, su vida es su obra y su obra expresa su vida; sobre todo, las revoluciones a las que dedicó su vida y en las que dejó su huella.

Sin embargo, aún hace falta explorar con algún detenimiento las esporádicas pero sustanciosas reflexiones de Trotsky sobre la cultura, el arte, el psicoanálisis, la ciencia y la filosofía. En términos generales son cuatro los libros de Trotsky que abordan directamente problemas relacionados con la cultura –haciendo a un lado el manifiesto de la Federación Internacional de Arte Revolucionario independiente (FIARI) y diversos artículos y cartas- *Literatura y Revolución* en donde plantea el papel del arte en el contexto de la Revolución rusa, *Problemas de la vida cotidiana* en donde explora los problemas cotidianos (culturales, sexuales, lingüísticos, del arte, etc.) del periodo de transición; estos dos libros se inscriben en el contexto de una revolución en un país atrasado, mayoritariamente campesino, culturalmente indigente y asediado por un cerco capitalista; sin embargo, el alcance de sus reflexiones rebaza por mucho a documentos puramente coyunturales y contienen reflexiones de carácter general. En libros escritos en las postrimerías de su asesinato -*Su moral y la nuestra* y *En defensa del marxismo*, así como en sus apuntes filosóficos, publicados de manera póstuma-Trotsky aborda problemas filosóficos vinculados con el análisis revolucionario, con la táctica, la estrategia, las perspectivas y problemas éticos. Finalmente, sus reflexiones con respecto al psicoanálisis están contenidas, además de otras breves referencias, en un extenso artículo llamado “Cultura y Socialismo” y en sus notas filosóficas póstumas. Estas reflexiones en su conjunto dan una interesante perspectiva sobre la riqueza del pensamiento de este gran revolucionario.

La necesidad de llenar el vacío dejado por la falta de estudios acerca del pensamiento de Trotsky sobre la cultura, el arte, el psicoanálisis, la filosofía y la ciencia es motivada, también, por una época de turbulencia. El capitalismo se encuentra en su crisis más trascendente desde 1929. Todos los presupuestos teóricos de los apologistas del capitalismo acerca de que el mercado se autorregula -cubriendo automáticamente las necesidades de la humanidad- han sido hechos añicos en la crisis del 2008 y, ahora, en las puertas de una nueva recesión económica mundial. Actualmente vemos a los gobiernos nacionales rescatando bancos con dinero público violando las tesis que estuvieron propagando durante las últimas tres décadas. Los que hablaban de la “mano invisible del mercado” y criticaban al “Estado obeso” han sido rescatados por el Estado. Se trata de “socialismo para los ricos y libre mercado para los pobres” (inimitable aforismo de Stiglitz, premio nobel de economía); la privatización de los beneficios y la socialización de las pérdidas. De las crisis de los bancos y las

Davidovich Bronstein por Leiba Bronstein –al parecer en base a una caricatura antisemita del anticomunismo nazi en donde lo nombran Leiba-, lo cual es una vulgar invención para fundamentar el supuesto antisemitismo de Trotsky quien, supuestamente, se habría deshecho de su antiguo nombre judío), comentarios frívolos y superficiales, distorsiones de las que está plagado su libro. Service dedica un capítulo completo para hablar de las aventuras amorosas de Trotsky –sean éstas reales o presuntas- y sus prácticas sexuales con su compañera Natalia mientras despacha en medio párrafo, en el capítulo sobre “Trotsky y sus mujeres”, el Manifiesto por un Arte Proletario independiente que escribió con el poeta surrealista André Breton sin ocuparse por las interesantes tesis contenidas en este brillante escrito. El texto resulta tan indignante que una serie de historiadores alemanes prestigiosos, encabezados por el Dr. Herman Weber y el Dr. Helmut Dahmer, firmaron una carta dirigida a la casa editorial (Suhrkamp) que en Alemania publicó la traducción del libro de Service para llamar la atención sobre el carácter difamatorio y anticientífico de la obra. Aparte de esta carta, que se encuentra fácilmente en internet, una muy buena refutación a algunas de las muchas distorsiones históricas contenidas en este nuevo intento de “asesinato por encargo” se puede leer en “Trotsky en la penumbra” del historiador peruano Gabriel García Higuera, ensayo publicado en La Jornada semanal Num: 859, 21 de agosto de 2011. Está, también, el libro de David North *In defense of Leon Trotsky* que refuta las falsedades vertidas por Service. Ni qué decir que por la nula seriedad de esta biografía, que se guía por los prejuicios y no por la búsqueda de la verdad histórica, no nos ha servido en la realización de este trabajo salvo para hacer algunas notas a pie de página.

empresas (2008) hemos llegado a la bancarrota de los Estados nacionales empezando por Islandia, llegando a Grecia y amenazando la existencia misma de la Unión Europea. La carga de la crisis se está poniendo sobre las espaldas de los trabajadores, de los campesinos pobres, de los estudiantes, de la clase media. La explicación de esta crisis mundial se puede encontrar en las páginas de El Capital. No existe hasta la fecha ningún análisis más profundo de la dinámica subyacente del capitalismo, sus contradicciones, la expansión del mercado mundial, la concentración de capital y sus crisis inevitables.

Nuestro trabajo se divide en una serie de ensayos agrupados en once eslabones encadenados (repartidos, a su vez, seis capítulos); como eslabones se pueden leer independientemente, pero existe un enlace que nos permite seguir esta cadena a través de un hilo conductor. Este hilo está formado por las reflexiones de Trotsky acerca de asuntos culturales: el arte, el psicoanálisis, la teoría crítica (mejor dicho la alienación, Trotsky no polemizó directamente con los exponentes de la Escuela de Frankfurt), la moral, la filosofía y la ciencia; estos últimos temas generales nos han servido como criterio para establecer los capítulos.

Empezamos por una síntesis del aporte teórico de Trotsky al arsenal marxista y con la discusión sobre el surgimiento del stalinismo y la parte de responsabilidad que Trotsky (y Lenin) tuvieron en el proceso de burocratización; el aporte de Trotsky al arsenal del marxismo es la piedra angular de la que fluyen sus reflexiones sobre la cultura y, por ello, su somera exposición, a manera de introducción, es necesaria; además el debate sobre el significado del stalinismo y del mal llamado “socialismo real” es relevante para entender el aplastamiento de las vanguardias artísticas que surgieron tras la revolución.

Hecho esto abordamos, como primer eslabón, la visión general de Trotsky acerca de la cultura y el arte. La perspectiva de Trotsky al respecto está orientada a la acción y está plasmada, entre otras facetas, en su intento de formar un frente artístico-revolucionario contra el totalitarismo stalinista y fascista; como un segundo eslabón abordamos este intento, incluida la vinculación y crítica que Trotsky entabló con artistas de izquierda como Breton, Rivera y Malraux; estos creadores de izquierda no fueron los únicos que fueron abordados y elogiados críticamente por Trotsky (haría falta Jack London, etc.) pero los que tratamos nos proporcionan una idea acerca del enfoque de la crítica literaria de Trotsky.

El tercer eslabón lo constituye la crítica literaria de dos clásicos: León Tolstoi y Nietzsche, aquí observamos a Trotsky haciendo un estudio que no desconoce los méritos artísticos y, al propio tiempo, trata de descubrir las bases de clase que condicionan el enfoque, sensibilidad y creación de estos autores; además ambos permiten establecer un contraste, a la luz de la teoría marxista, entre dos visiones individualistas: el anarquismo cristiano de Tolstoi y el “anarquismo” aristocrático de Nietzsche.

Luego, en un cuarto eslabón, abordamos el arte de la Revolución de Octubre, sus características, sus diversas corrientes y sus creadores; abordamos el debate cultural que se dio al calor de la revolución, la propuesta político-cultural que compartieron Lenin y Trotsky y, finalmente, la degeneración de la Revolución rusa, su trágica expresión en el terreno de la cultura y el arte.

Walther Benjamin fue, entre otras cosas, un crítico de arte y la cultura de izquierdas, además, fue un pensador que admiraba a León Trotsky por quien estaba unido intelectualmente en virtud de su interés común por la cultura y su rechazo al stalinismo; el análisis de sus convergencias y divergencias son aspectos poco estudiados que constituyen nuestro quinto eslabón.

En tanto Benjamin es relacionado con la Teoría Crítica estudiamos, en otro bloque (sexto eslabón), la alienación en Marx como puente introductorio para hacer una crítica —a partir de *Dialéctica de la ilustración*— a dos de los fundadores de la Escuela de Frankfurt: Adorno y Horkheimer; sostenemos que este tema es de actualidad en la crítica de la cultura y en la dilucidación de las diferencias entre, lo que nos parece, una postura pasiva y contemplativa y, por otro lado, la revolucionaria; este es nuestro séptimo eslabón.

La crítica de los fundadores de la Teoría Crítica abre la puerta para hacer una revisión de las ideas de Marcuse desde un punto de vista marxista. Trotsky, es obvio, no vivió lo suficiente para polemizar directamente con Horkheimer, Adorno, Marcuse y Fromm, pero sus ideas son una constante polémica cuyos ecos los impactan directamente, retomaremos estos ecos para hacerlos hablar.

Esta crítica plantea la vinculación entre marxismo y psicoanálisis –enlace frecuentemente vinculado con la Teoría Crítica- Trotsky fue uno de los primeros en tratar de establecer un enlace entre el marxismo y la teoría fundada por Freud; Wilhelm Reich fue otro, y entre ellos hubo un interesante diálogo e incluso un encuentro personal casi desconocidos. El abordaje de Trotsky sobre la teoría de Freud nos permite plantear toda una serie de temáticas relacionadas con el psicoanálisis que abren el cuestionamiento a las ideas de Erich Fromm y su intento de convertir al marxismo en una suerte de teoría de superación personal. El abordaje de Trotsky sobre Freud es nuestro noveno eslabón.

Fromm abre el puente entre psicoanálisis y ética así como el camino para plantear lo que para Trotsky debía ser la “ética de la revolución”, una ética basada en un criterio de clase y cuyo “imperativo categórico” es la revolución, la unidad de los explotados y la elevación de su consciencia. Las reflexiones sobre ética y revolución constituye el décimo eslabón.

Finalmente el abordaje dialéctico que Trotsky hace de la ética plantea la necesidad de estudiar su rica visión filosófica a partir de sus notas póstumas sobre filosofía, para culminar con el estudio de su visión de la ciencia y la técnica; con este onceavo eslabón culminamos nuestro estudio.

La cadena de temas es extensa, pero, confiamos, vale la pena el esfuerzo de seguirla ya que, injustamente, ha sido poco estudiada en la voluminosa bibliografía acerca de Trotsky y en la actual discusión sobre el futuro de la cultura en la sociedad capitalista. Si con ello logramos subrayar la enorme talla intelectual de Trotsky arrojando luz sobre la multiplicidad y sofisticación de sus intereses, estimulando la reflexión y la lectura directa de sus obras y trayectoria -por parte de todos aquellos interesados en transformar la realidad- habremos logrado nuestro objetivo.

No es nuestra intención afirmar que todas y cada una de las críticas literarias de Trotsky acerca de las vanguardias rusas y algunos clásicos literarios sean absolutamente correctas o sean las únicas posibles. Sin ser afines al eclecticismo, consideramos que en el terreno de la crítica de arte no existe una sola visión correcta. El que escribe estas líneas ha estudiado el pensamiento político de Trotsky durante muchos años – pensamiento que considero absolutamente imprescindible para la izquierda anticapitalista y socialista- pero no se ha dado la debida atención a otros aspectos del pensamiento de este gran revolucionario, para establecer la validez de algunas de sus críticas particulares primero hay que conocerlas y tratar de seguir el hilo de sus pensamientos para la actualidad.

Durante el desarrollo de este trabajo hemos tenido que leer y estudiar a creadores que desconocíamos. Aprendimos muchas cosas interesantes sobre la poesía de Maiakovsky, el simbolismo de Bloc, la poesía campesina de Esenin, y el arte de la Revolución rusa en general; nos sorprendió hondamente la honestidad, autenticidad y diversidad de estas corrientes y estos grandes artistas, muchos de los cuales, la mayor parte, fueron aplastados por la bota del burócrata. Sin duda los comentarios de Trotsky sobre la literatura arrojan luces reveladoras, sus críticas al “prolekult” estaban llenas de sensatez y sentido de la proporción; su intento de construir, en un espíritu de libertad, una plataforma de artistas revolucionarios en contra del totalitarismo y el capitalismo fue una iniciativa que debería ser retomada; mientras que observaciones particulares como, por ejemplo, su afirmación de que la poesía pre-revolucionaria, simbolista y mística de Bloc no sobreviviría al futuro resultó prematura –Trotsky contaba con una inminente revolución mundial que dejaría en el pasado muchas cosas-.

En cualquier caso nos interesa llamar la atención sobre los interesantes y valiosas críticas literarias y artísticas de este gran revolucionario; su apertura y la flexibilidad de su pensamiento que, al mismo tiempo, era firme en sus principios, característica que tanto contrastan con el dogmatismo stalinista. Queremos llamar la atención sobre la riqueza y la viabilidad de un análisis marxista de temas más alejados, aparentemente, de la lucha revolucionaria inmediata, pero que tienen un interés supremo pues se trata de rescatar los elementos valiosos de la cultura de la humanidad de las garras del lucro privado y de sus intérpretes interesados. No soy un crítico de arte. El intento no consiste en sostener todas y cada uno de sus comentarios, sino presentar al menos su pertinencia e invitar a un debate sobre ellos y a su lectura directa. En la mayoría de los casos nos hemos limitado a presentar una paráfrasis, complementación informativa y de contexto de las ideas de Trotsky acerca del arte. En el terreno del Psicoanálisis hemos tratado de respetar, conforme a las ideas de Trotsky, la relativa autonomía y lógica propias de la disciplina fundada por Freud, utilizando lo que creemos es pertinente de esta para el análisis marxista y, por otro lado, llamando la atención acerca de las tesis del marxismo que pudieran enriquecer la visión del psicoanálisis. Wilhelm Reich fue un pionero en este intento, la lectura de su obra es obligatoria.

Capítulo I Breve esbozo del pensamiento político de Trotsky

Lev Davidovitch a sus escasos 18 años fue organizador en la ciudad de Nikolaiev de la Unión de Obreros del Sur de Rusia, en 1903 fue polemista feroz de las concepciones organizativas de Lenin (aunque posteriormente sería un convencido defensor de las mismas), fundador y director de periódicos comunistas (Pravda, Golos, Nachalo, etc.), dirigente en 1905, con apenas 26 años de edad, del soviet de Petrogrado; observador político agudo durante la guerra balcánica y colaborador periodístico en temas políticos en diversos diarios socialdemócratas, militante crítico de la socialdemocracia europea (de la que absorbería parte de su cultura universal aunque se desmarcaría de su reformismo); sobre todo dirigente central, junto con Lenin, de la revolución de Octubre de 1917, agitador, propagandista y orador destacado, arquitecto de la insurrección y la toma del Palacio de Invierno, creador del Ejército Rojo que hizo frente a 21 ejércitos extranjeros en 12 frentes de guerra, el “tren blindado” que lo trasladó a los diferentes frentes de la guerra civil recorrió 100 mil kilómetros (el equivalente a dos vueltas y media al planeta Tierra); y, más importante aún, el más destacado oponente a la degeneración burocrática de la Revolución rusa y del régimen stalinista que estranguló y usurpó la revolución como resultado del aislamiento y el atraso; lucha por la que perdería la vida en agosto de 1940 en el México cardenista a manos de un oscuro gánster de Stalin. Perseguido, junto con su familia y seguidores, por la “izquierda” stalinista, expulsado de todos los países, execrado y calumniado por la burguesía, parecía ser el enemigo número uno de la humanidad entera. En un “planeta sin visado” para el revolucionario, nuestro país (México) sería el único donde se le otorgaría “visa”.³

Estas son algunas de las tareas que le cupo en suerte a este hombre y que normalmente *Clio* “encarga”, no a uno, sino a múltiples protagonista históricos. Por sí misma la labor titánica de este dirigente es suficiente para tener reservado un lugar relevante como protagonista de la historia del siglo XX. Pero Trotsky no sólo fue un dirigente revolucionario cuyo papel, haciendo abstracción de las condiciones de tiempo y lugar, es comparable al Oliver Cromwell en el terreno de la práctica o al de un Marat en el terreno de la oratoria, sino que fue, ante todo, un pensador multifacético en el que la teoría y la pluma juegan el mismo papel que la acción y la “espada”, su legado teórico es sólo superado por el de Marx, su maestro.

³ Esta síntesis muy somera de sus actividades se basa en biografías clásicas de este revolucionario empezando por *Mi vida* del propio Trotsky, siguiendo con *El joven Trotsky* de Max Eastman, *Vida y muerte de León Trotsky* de Victor Serge, La trilogía de Deutschner, *Trotsky* de Pierre Broue y *Trotsky revolucionario sin fronteras* de Jaques-Marie.

Los aportes de Trotsky a la teoría marxista

La Revolución Permanente

La aportación teórica de Trotsky, más allá de la opinión que al respecto podamos tener, abarca múltiples caras –muchas de ellas poco conocidas o muy poco estudiadas-. Es imposible hacerle “justicia” a la riqueza teórica de este revolucionario en los marcos de nuestro estudio, sin embargo, señalemos algunos de los puntos más relevantes: conocido es su desarrollo del pensamiento de Karl Marx –expuesto, por ejemplo, en *Revolución y contrarrevolución en Alemania*- acerca del papel contra-revolucionario de la burguesía, aplicado a países económicamente rezagados donde las tareas de la revolución democrático burguesa no han sido llevadas a la práctica de manera plena y en donde la propiedad terrateniente, el capital trasnacional y la burguesía nativa forman un bloque oligárquico creando, al mismo tiempo, enclaves de desarrollo industrial en un mar de marasmo semifeudal y dependencia colonial -características propias de los países del llamado “tercer mundo”-; Trotsky explica que este fenómeno es expresión de lo que llamó *Desarrollo desigual y combinado* fenómeno presente en un contexto donde el capitalismo es ya un modo de producción dominante a nivel global y en donde la burguesía ha llegado demasiado tarde a la escena histórica para aspirar a un papel independiente. Del *Desarrollo desigual y combinado* se desprende la teoría de la *Revolución permanente* que, de acuerdo con Trotsky, determina la dinámica interna de un proceso revolucionario en los países “semicoloniales” cuyas tareas pendientes incluyen la resolución de demandas democrático burguesas (revolución agraria, democracia, independencia nacional, etc.) pero las cuales la burguesía está imposibilitada de cumplir, inmovilizada por un proletariado relativamente fuerte; corresponde a los trabajadores, a la cabeza del resto de la población, dirigir el proceso revolucionario si es que la revolución ha de triunfar y no ser aplastada como Sísifo por la pesada roca que empuja penosamente; de acuerdo con ello la revolución es “permanente” en dos sentido interrelacionados: primero, porque las tareas de la revolución burguesa democrática se fusionan dialécticamente con las socialistas y, segundo, porque la revolución nacional en su forma debe ser internacionalista en su contenido para no aislarse y perecer (o deformarse horriblemente).⁴

Con base en la Teoría de la revolución permanente Trotsky prevé, con doce años de antelación, la mecánica social exacta de la revolución rusa de 1917. Es el primer marxista de la socialdemocracia rusa que afirma, ya desde 1904, que en la próxima revolución la hegemonía política debe corresponderle al proletariado apoyado por el campesinado pobre y que la revolución deberá atar las tareas de la revolución burguesa con las de la revolución socialista y la revolución internacional. En contraste, los mencheviques y Plejanov⁵ sostenían que en tanto las tareas inmediatas de la revolución eran burguesas, la dirección política le correspondía a la burguesía que debería establecer no una revolución socialista sino apenas una República Constitucional. Lenin, mucho más audaz, sostenía que la dirección no le correspondía a la burguesía, proclive a la traición, sino a un gobierno obrero y campesino sin aclarar a quién le debería corresponder la hegemonía política. Cuando en 1917 Lenin escribe sus *Tesis de abril* en contra de la política “menchevique” de la dirección bolchevique (Stalin, Kamenev, Zinoviev) Lenin es acusado de haberse vuelto “trotskista”.⁶

⁴ La explicación más acabada de esta Teoría (comprendida *El desarrollo desigual y combinado* como su base) se encuentra en el libro de Trotsky *La revolución permanente*. Los esbozos más tempranos de esta teoría se encuentran en *Resultados y perspectivas y 1905*.

⁵ Véase: Baron, Samuel H., *Plejanov, el padre del marxismo ruso*, México, Siglo XXI, 1976.

⁶ Véase: Grant, Ted, *Lenin y Trotsky, qué defendieron realmente*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2000.

Acerca del bonapartismo proletario y “Sui géneris”

Quizá más importante es su estudio de fenómenos especiales de poder estatal bautizados por Marx como bonapartistas –en referencia a los gobiernos de Luis Bonaparte en Francia y Bismark en Alemania- en relación al fenómeno totalmente nuevo de la degeneración burocrática stalinista que, siguiendo a Marx, Trotsky llamaría “Bonapartismo proletario”. Se trata de una forma de bonapartismo cuyo contenido de clase no podía ser previsto por los fundadores del marxismo por ser inédito en la historia. El Estado soviético había roto con la relaciones de propiedad capitalista al nacionalizar las palancas fundamentales de la economía y mantener el monopolio del comercio exterior, por ello, no era posible hablar de un Capitalismo de Estado en Rusia. Incluso con la NEP se mantuvo el control estatal de la mayoría de la tierra, la industria y la banca; sin embargo la sociedad soviética no era socialista; primero, porque la revolución se había dado en un país atrasado y semifeudal y no en Inglaterra o Francia como había supuesto Marx. Aun en los países avanzados Marx había planteado una etapa de transición al socialismo (dictadura del proletariado) que apenas representaba la primera fase de una revolución internacional y no un socialismo sin Estado y sin clases (o una etapa plenamente comunista). En segundo lugar, y no menos importante, Marx suponía que la “Dictadura del proletariado” significaría la “democracia” de una mayoría que vencería la resistencia a renunciar a sus privilegios de una minoría. El atraso de la Unión Soviética había generado un nuevo tipo de bonapartismo en el cual la burocracia expropió políticamente el control del Estado a los organismos de la democracia soviética (es decir a los trabajadores) y balanceándose entre los intereses contradictorios de la sociedad (entre el campesinado y el proletariado, entre la burocracia y el pueblo) protegía sus intereses de casta. La pertinencia de sus análisis con respecto al fenómeno del stalinismo se puede medir en parte con las perspectivas trazadas en *La revolución traicionada* que, entre otras variantes posibles, prevén la caída del stalinismo, e incluso prevén las consecuencias y las características sociales de ese derrumbe, con setenta años de antelación. Una previsión de esta catadura no puede pasar desapercibida.

Su contribución al respecto del fenómeno bonapartista se extiende al estudio del fascismo y su significado. De acuerdo a Trotsky se trata de un bonapartismo burgués imperialista que se apoya en la movilización de la clase media como medio para aplastar al movimiento obrero y a sus organizaciones, en base a este análisis Trotsky advirtió sobre la inminencia de la Segunda Guerra Mundial, en una época en que la izquierda “comunista” y socialdemócrata veía al nacionalsocialismo como un movimiento coyuntural sin mayor relevancia, hizo un llamado al frente único antifascista entre los comunistas y socialdemócratas que cayó en oídos sordos y que fue ridiculizado por la dirigencia del PC alemán.⁷ Menos conocido es su estudio de fenómenos bonapartistas “sui géneris” (término usado por Trotsky) en referencia al régimen cardenista y, a través de él, su estudio de la realidad mexicana en el último tramo de los años cuarenta del siglo pasado y de los llamados “populismos”. A este respecto Trotsky interpretó al cardenismo con un bonapartismo propio de un país excolonial que apoyándose en los trabajadores y campesinos lleva adelante las tareas de una revolución democrático-burguesa (reparto agrario, nacionalizaciones) sin salirse de los marcos del capitalismo. A diferencia de un bonapartismo militar de derecha, Cárdenas expresaba un bonapartismo que se apoyaba en las masas y hacía una revolución burguesa incluso contra la oposición impotente de la propia burguesía débil, senil y cobarde⁸ a la que “amamantaba”, a pesar de todo, con sus políticas.

⁷ La colección de sus artículos sobre el fascismo se encuentran en *Revolución y contrarrevolución en Alemania*, compilaciones menos amplias han sido publicadas con diversos títulos.

⁸ Olivia Gall hace una revisión de sus ideas en su libro: Gall, Olivia, *Trotsky en México*, México, Era, 1991. Los artículos originales se encuentran en: Trotsky, *Escritos latinoamericanos*, Argentina, CEIP, 2014. Compilación de los escritos de Trotsky en la revista “Clave” publicada en México.

Trotsky como historiador

“[...] ¿Se puede enfriar la historia al gusto de algunos fríos historiadores sentados sobre sus frías posaderas, en frías sillas de biblioteca?” [Paco Taibo II *El cura Hidalgo*]

Trotsky no sólo fue un “hacedor de historia”, además fue un historiador de primera línea que desarrollaba la teoría al calor de los acontecimientos vivos, fue precisamente a partir de los prolegómenos y las lecciones de la revolución rusa de 1905 que elaboraría su teoría de la *Revolución Permanente* y, del estudio de la realidad social del Imperio ruso, el *Desarrollo Desigual y Combinado* -fenómeno propio de los países coloniales o excoloniales-. Su *Historia de la Revolución Rusa*, constituye, de acuerdo a Isaac Deutscher, un clásico sin par de la aproximación marxista de la historia, el cual alcanza cumbres como las de *El 18 brumario de Luis Bonaparte* y *La guerra Civil en Francia* del propio Marx. Estas obras serían suficientes para destacar como historiador por derecho propio. Debemos agregar su estudio de la revolución alemana de 1923 y la de 1933 –vinculada a su análisis del fascismo–, la China de 1926, la huelga general en Inglaterra de 1927, y, destacadamente, la Revolución española del 31-39. Además no debemos soslayar los estudios que, con los pseudónimos de Diego Rivera y Octavio Fernández, publicaría en México (en la revista teórica *Clave*). Su obra como historiador está vinculada directamente a la táctica y estrategia que, a su juicio, debía adoptar el movimiento obrero frente a la amenaza del fascismo, el stalinismo y la inminencia de la Segunda Guerra Mundial.⁹

El materialismo histórico aplicado al surgimiento del stalinismo. Introducción teórica

Para tratar de entender el fenómeno stalinista desde un punto de vista marxista es necesario regresar a las tesis básicas de Marx acerca del desarrollo histórico, lo que se conoce como Materialismo Histórico; luego necesitamos estudiar el contexto histórico en el que surgió el stalinismo para discutir si las herramientas teóricas del marxismo permiten explicar el surgimiento de lo que ha venido malamente en llamarse “socialismo real”. Trotsky realizó un estudio clásico sobre este tema en su libro “La revolución traicionada” cuyas tesis confrontaremos con otros intentos que se hicieron posteriormente desde una perspectiva marxista, como son los de Max Shachtman, Tony Cliff y Paul Mattick.

La tesis fundamental del materialismo histórico la explica Marx en su célebre pasaje de la *Introducción a la Crítica de la Economía Política* diciendo que:

En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forman la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la estructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina sus ser, sino, el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución

⁹ Quizá uno de los mejores estudios de Trotsky como historiador se encuentra en el libro del historiador peruano: García Higuera, Gabriel, *Trotsky en el espejo de la historia*, México, Museo casa León Trotsky, 2005.

social. Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella.¹⁰

El objeto de estudio del Materialismo Histórico es, pues, la historia humana desde el punto de vista del desarrollo de las fuerzas productivas y la lucha de clases. De acuerdo con esta concepción de la historia la explicación del proceso histórico se encuentra en la producción y reproducción de la vida, reproducción basada, por un lado, en la reproducción sexual de la especie y, por el otro, en la producción de los medios de vida por medio de la producción de herramientas (y en general medios de producción), medios de producción con los cuales el hombre se relaciona con el medio natural y lo transforma. Pero el ser humano no sólo transforma su entorno natural creando un entorno humano sino que, al mismo tiempo, transforma sus relaciones sociales. El proceso de transformación social es dialéctico: contradictorio, genera oposiciones irreconciliables; a veces el cambio es gradual –mientras un modo de producción permanezca vigente- y en los momentos decisivos el cambio es abrupto, discontinuo. En el marxismo no existe una concepción lineal de los procesos históricos.

El desarrollo de las fuerzas productivas es un factor clave para entender el desarrollo histórico, sobre todo para entender el tránsito de una formación social a otra. Marx entendía por medios de producción la unión dialéctica entre fuerza de trabajo, instrumentos de trabajo y objeto de trabajo; la fuerza de trabajo – la fuerza productiva más importante-crea el instrumento de trabajo, éste revoluciona la fuerza de trabajo y permite el acceso a nuevos objetos de trabajo; las fuerzas productivas, a su vez, determinan, en última instancia, las relaciones sociales vigentes. Así por ejemplo, los instrumentos de “la edad de piedra” determinan –en última instancia- relaciones sociales igualitarias en virtud de la limitada productividad del trabajo y la naturaleza de su producto. La invención de la agricultura y la ganadería –la revolución neolítica- impulsa un cambio en las relaciones sociales (surgimiento de las clases sociales) y la división social del trabajo en virtud de la producción de un excedente por encima de las necesidades básicas, susceptible de ser acumulado por una incipiente casta privilegiada. El surgimiento de la agricultura intensiva, generalmente por medio de sistemas de regadío, tiende al surgimiento de lo que Marx llamaba *Despotismo asiático* en virtud del cual una casta privilegiada reclutaba, por medio de un Estado centralizado, a un ejército de hombres en la construcción de empresas estatales. En ciertas condiciones la existencia de estamentos privilegiados decantaba en el surgimiento de la esclavitud como modo de producción dominante (la existencia de condiciones privilegiadas para el comercio marítimo en el Mediterráneo, la difusión del hierro en la agricultura y la manufactura, posibilitaron el que la mano de obra esclava fuera una mercancía abundante que se volvió una relación social predominante en estados como el fenicio, griego y romano). La extensión de la producción agrícola (más extensiva que intensiva) a niveles sin precedentes durante el periodo romano y la existencia de la propiedad privada de la tierra, determinó las condiciones para el surgimiento del feudalismo: la existencia de señores feudales y siervos atados a la tierra y obligado a pagar tributo. La circunnavegación de África y el descubrimiento de América dieron un impulso al comercio desarrollando las ciudades y una nueva clase social –burguesía- que basaba su poder en nuevas fuerzas productivas (proceso que parte desde los gremios feudales y su estructura artesanal, hasta la manufactura y la gran industria moderna) hasta llegar a la fase imperialista y monopolista que domina el mundo.

En cada uno de estos casos observamos una revolución en las relaciones de producción en función del desarrollo de la ciencia y la técnica. Ésta es la base material de la sociedad que determina en última instancia a la superestructura ideológica e institucional (Estado e ideología); si bien una estructura socioeconómica no puede existir al margen de alguna ideología que la santifique, la causa última de la evolución de las culturas se encuentra en su base material. El desarrollo de las fuerzas productivas va evolucionando dentro de la estructura de ciertas relaciones de producción y de ciertos reflejos ideológicos e instituciones encargadas de mantener el estatus quo (un sistema socioeconómico dado), el desarrollo gradual de las fuerzas productivas llega a un punto crítico en el cual

¹⁰ Marx, K., *Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política*, en K. Marx, F. Engels *Obras escogidas en tres tomos*, Tomo I, Moscú, Progreso, 1976, pp. 517-518.

entra en contradicción con las relaciones de producción, la ideología dominante y las instituciones vigentes; entonces surge un periodo de revolución social en el que surgen nuevas ideas que indican el prelude de un nuevo modo de producción, en donde se pone a tono la superestructura con el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas. La revolución neolítica, el surgimiento de las primeras civilizaciones, el colapso del Imperio romano, la Revolución francesa, etc., son la expresión de que las relaciones sociales anteriores habían entrado en contradicción con el desarrollo de las fuerzas productivas, esa contradicción es resuelta por medio de una serie de revoluciones sociales que ponen más o menos en armonía las relaciones sociales, la superestructura institucional y la ideología (que había germinado en el seno de la ideología anterior ahora caduca) con dichas fuerzas productivas. Engels señaló que la historia la hacen los hombres, por tanto, su nivel de consciencia y organización -el factor subjetivo- juegan un papel importante; sólo –añade Engels- que la ideología y los hombres que hacen historia no flotan en el vacío, la acción histórica de los hombres se da en un contexto histórico que los conforma y determina su margen de acción.

Esta exposición sucinta y apretada de la teoría materialista de la historia nos sirve como preámbulo para plantear la siguiente cuestión: ¿Puede la teoría histórica de Marx arrojar luz sobre la naturaleza, surgimiento y desarrollo del stalinismo? Creemos que sí. El stalinismo puede explicarse como una forma política instituida para garantizar los privilegios de una casta privilegiada, su surgimiento puede entenderse como el resultado de una revolución aislada sin condiciones materiales –fuerzas productivas- que permitieran acabar con la lucha por el excedente de producción. El triunfo de Stalin sería la expresión de una correlación de fuerzas específica entre clases e intereses sociales. Se trata, no obstante, de un fenómeno muy complejo. Marx no vivió lo suficiente para estudiar esta forma de Estado. Fue Trotsky el primero en hacerlo desde esta óptica y, más allá de la opinión que tengamos acerca de sus tesis, es necesario estudiarlas para después polemizar con otros intentos que se han hecho al respecto. Para lo anterior habremos de referirnos constantemente al contexto del surgimiento del stalinismo, confiamos que el lector tenga paciencia para ello ¿pero acaso hay otro camino desde una óptica marxista que estudiar el contexto histórico?

El contexto histórico del surgimiento del stalinismo

Marx creía que la revolución socialista comenzaría en Francia, Inglaterra o Alemania. La perspectiva de Marx se basaba en que en aquellos países el desarrollo capitalista había alcanzado su nivel más alto y, por ende, las condiciones materiales para la revolución prevista por Marx también. No previó que la cadena capitalista comenzaría a romperse por sus eslabones más débiles. Los mencheviques extraían de las perspectivas de Marx la conclusión de que era imposible una revolución socialista en Rusia –lo cual era cierto- y que por lo tanto en la revolución por venir la burguesía debía tener la dirección política a la que se tenían que someter los trabajadores – lo cual ya era problemático-. Los bolcheviques sostenían que la burguesía liberal no podía dirigir ninguna revolución por sus vínculos políticos y económicos con los terratenientes y con las grandes potencias y, por tanto, los trabajadores debían confiar en sus propias fuerzas y llevar adelante la revolución por sí mismos desde una perspectiva internacionalista.

Al contrario de lo que la gente cree, la Revolución rusa –tanto la de 1905 como las de 1917 (hablamos de las de febrero y octubre)- no fue una simple creación bolchevique como afirmaban las agencias del Estado zarista y sus políticos; fueron las condiciones objetivas las que desencadenaron la revolución; los soviets no fueron invento bolchevique, su existencia no es prevista en ningún texto anterior a 1905, fueron las masas las que se organizaron de forma espontánea para llevar adelante el proceso en el que estaban implicadas. La revolución de 1905 no fue encabezada ni dirigida por el partido de Lenin, sino por un cura llamado Gapón (que además era agente del Estado zarista); la Revolución de febrero de 1917 no fue resultado de una convocatoria bolchevique sino desencadenada por una huelga de mujeres en Petrogrado el día internacional de la mujer trabajadora. Ni en 1905 ni en 1917 las masas se lanzaron inicialmente a la huelga o a la movilización por el llamado de un partido (como el bolchevique) que en febrero de 1917 contaba con unos 8 mil miembros.

Lo que sí hicieron los bolcheviques fue actuar dentro de las organizaciones de masas –comenzando por los soviets, los comités sindicales y de soldados- ganando a la mayoría y poniéndose a la cabeza de las organizaciones obreras en un tiempo record, en base a consignas como “pan, paz y tierra”; consignas que conectaban con el ambiente y mostraban una alternativa ante al fracaso del Gobierno Provisional el cual no resolvió el problema de la guerra, la reforma agraria, ni las demandas populares. El intento golpista del general Kornilov contra el inestable gobierno de Kerensky mostró que el atraso económico y social de la Rusia de 1917 dejaba pocas alternativas, no una bonita democracia estilo Suecia, sino una dictadura fascista (las bandas de Kornilov eran profundamente antisemitas y realizaban masacres a su paso, devolvían las tierras a sus antiguos dueños) o el triunfo de la revolución, aunque ésta se hiciera en un país atrasado y semifeudal. Resulta insostenible creer que si los ejércitos blancos aplastaban a la revolución impondrían una democracia burguesa con todos los derechos garantizados. El atraso económico, la inestabilidad y la revolución cerraban las puertas a esa posibilidad.

Incluso Kerensky –un líder socialrevolucionario al frente del gobierno- conspiraba para convertirse en dictador pero Kornilov se le adelantó en el intento. Para septiembre los bolcheviques son mayoría en los soviets de los centros industriales más importantes, deciden aplastar la Asamblea Constitucional –dominada por mencheviques y una fracción de socialrevolucionarios que se oponen al fin de la guerra y las expropiaciones- por considerarla un obstáculo. Hay quien ve en esta supresión –recuerdo una charla que tuve con mi amigo Paco Taibo II en la presentación de un libro sobre Stalin- el comienzo de la burocratización. Rosa Luxemburgo, desde una perspectiva favorable a los bolcheviques, condenó la disolución de la Asamblea Constituyente. A este respecto no hay opinión unánime entre grandes exponentes del marxismo como Luxemburgo, Lenin o Trotsky.

Una vez en el poder los bolcheviques proceden al reparto agrario, nacionalizan las exiguas industrias y la banca, instauran el monopolio del comercio exterior y firman la paz de Brest-litovsk, legalizan el aborto constituyéndose en el primer régimen de la historia que impulsa este derecho de la mujer. Los bolcheviques conocían las viejas perspectivas de Marx, contaban con que su revolución sería lo suficientemente contagiosa y poderosa como para extenderse a otros países. El contagio ocurrió pero el proceso no tuvo éxito. Las derrotas de la revolución china de 1917, la alemana de 1919, la húngara de 1919, de nuevo la alemana de 1923, de nuevo la china de 1926... dejaron en un aislamiento terrible a una revolución que fue invadida por 21 ejércitos en 12 frentes, en una guerra civil que durará tres años, que fue azotada por una hambruna en la que murieron millones de personas, donde se dieron, incluso, casos de canibalismo. La industria colapsó, la situación estaba al borde de un abismo espantoso; en 1919 el régimen soviético se limitaba al territorio del antiguo principado de Moscovia y el resto estaba ocupado por los ejércitos de intervención y los blancos. La intervención fue derrotada para sorpresa de todos –el gobierno alemán y Churchill no le concedían al poder soviético más que algunas semanas o meses de vida- pero el precio del triunfo fue demasiado alto.

Como resultado de la guerra civil, la derrota de la revolución europea y la hambruna; los soviets –los organismos básicos del poder soviético-dejaron prácticamente de existir. El poder se concentró cada vez más en el Partido Bolchevique; las medidas vistas como temporales por los bolcheviques, como la ilegalización de los partidos que se unieron a la contrarrevolución (incluidos los mencheviques y social-revolucionarios); y el terror rojo, se convirtieron en norma oficial. Durante la guerra civil se instauró el mal llamado “comunismo de guerra” que consistió en la requisita forzosa del excedente campesino para mantener alimentado al ejército ocupado en los diversos frentes de guerra. Muchos aspectos de la vida social fueron militarizados. La insurrección en Kronstandt (marzo de 1921) mostró que la política del “Comunismo de guerra” era ya insostenible. Después de la represión del amotinamiento se concede la principal demanda de los insurrectos: liberalización del comercio del grano, cierta liberalización del comercio y el fin de las requisitas en el campo, al mismo tiempo se continúa con el monopolio estatal de las principales industrias y el comercio exterior; la NEP se parece a un Capitalismo de Estado con la importante salvedad de que la gran burguesía ha sido expropiada y existe una planificación económica central. Es en este proceso de centralización y acumulación de poder donde encontramos las raíces del stalinismo. Algunas medidas administrativas que se implementaron con Lenin y Trotsky fueron el punto de partida legal para el futuro régimen. Sin embargo, el régimen bolchevique y el régimen de Stalin resultaron ser incompatibles, éste tuvo que

liquidar físicamente al partido de Lenin y a todos aquéllos que estuvieron a la cabeza de la Revolución de octubre, aunque no deja de ser cierto que es necesario estudiar el grado de responsabilidad de Lenin y Trotsky, de todo aquello que a la luz de la experiencia resultó reprehensible o erróneo en su política.

Antes de la consolidación stalinista, el partido intentó implementar medidas administrativas y políticas para luchar contra la burocratización (irónicamente Stalin –por sus capacidades organizativas- fue promovido por Lenin en puestos encargados de luchar contra la burocracia que aquél utilizó para afianzar su poder). Aunque los soviets menguaron y prácticamente dejaron de existir (el Congreso de los Soviets de toda Rusia sólo se reunió una vez entre 1918 y 1919), en lo político se creó la III internacional para extender la revolución, única garantía para no perecer (de acuerdo a la visión bolchevique hasta antes de 1924), inspirada en el internacionalismo revolucionario que caracterizó a la teoría marxista desde sus orígenes. Se garantizó la democracia al interno del partido y al interno de la III Internacional recién nacida (lo muestra el hecho de que los congresos del partido y la Internacional se hicieron año con año, incluso en medio de la guerra civil, con delegados de todo el mundo y con acaloradas discusiones sobre toda clase de temas). En lo administrativo ningún funcionario del partido podía recibir un salario superior a un obrero cualificado.

La última batalla de Lenin fue contra la burocracia como lo atestiguan sus últimos discursos, su “testamento” y su ofensiva final contra Stalin, en la que haría frente común con Trotsky. Lenin fue consciente de que el Estado soviético era un Estado obrero con deformaciones burocráticas incluso bajo su liderazgo. En el 11º Congreso del Partido de 1922 –el último que pudo presidir- Lenin afirmó: “[...] *la máquina se negó a obedecer la mano que la guiaba. Era como un coche que no iba en la dirección que quería el conductor, sino en la dirección que otro quería; como si fuera conducido por una mano misteriosa [...] dudo mucho que pueda decirse que los comunistas están dirigiéndola. A decir verdad no están dirigiendo, sino siendo dirigidos*”.¹¹ En una de sus últimas notas –conocidas como “El Testamento de Lenin”- se puede leer: “*El camarada Stalin, llegado a Secretario general, ha concentrado en sus manos un poder inmenso, y no estoy seguro de que sepa siempre utilizarlo con suficiente prudencia [unos días después escribió] Propongo a los camaradas que piensen la forma de pasar a Stalin a otro puesto y de nombrar para este cargo a otro hombre que se diferencie del camarada Stalin en todos los demás aspectos sólo por una ventaja, a saber: que sea más tolerante, más leal, más correcto y más atento con los camaradas, menos caprichoso, etc*”.¹² Sin embargo, las medidas administrativas impuestas –insuficientes en sí mismas para evitar la burocratización- se convirtieron en su contrario, en este sentido tanto Lenin como Trotsky no están exentos de responsabilidad.

El pesado Estado soviético ya estaba compuesto de más de cinco millones de personas en fechas tan tempranas como 1920. 30 mil oficiales zaristas fueron reclutados en la guerra civil dada la falta de cuadros militares. La derrota en 1923 de la Revolución alemana, de la Revolución china en 1926 –entre otras revoluciones- dio un duro golpe moral a las capas más avanzadas del pueblo ruso. Miles de los cuadros políticamente más avanzados de la revolución murieron durante la guerra civil. El partido renovó entre el 75-80% de su militancia después de 1923. Esos millones de burócratas crearon sus propios intereses, contrarios a los ideales bolcheviques originales.

Stalin fue el representante de una capa social, su papel no puede verse en términos maniqueos o refiriéndose únicamente al individuo como tal o a su indudable bajeza moral; para que las características individuales cobren las dimensiones que adquirieron en la dictadura de Stalin hay que considerar –desde un punto de vista marxista- que Stalin expresaba intereses sociales muy concretos, intereses de casta que tras la caída del muro se consolidaron hacia intereses de clase. Stalin fue el representante político de esta capa social. Salido de las sombras de la revolución y de los despachos organizativos del partido, encabezó los intereses de una burocracia que

¹¹ Grant, Ted, *Rusia de la revolución a la contrarrevolución*, Madrid, Fundación Federico Engels, 1997, p. 114.

¹² *Ibid.*, p. 116.

poco a poco se hacía consciente de sus propios intereses y aspiraciones pequeñoburguesas. Después de la muerte de Lenin, el triunvirato (Kamenev, Zinoviev, Stalin) se hacen del poder, apartando a Trotsky, mientras que Stalin – quien en realidad tenía los hilos a espaldas de Kamenev y Zinoviev (revolucionarios de mayor talla teórica y moral)-ponía a sus hombres en los puestos clave del aparato soviético.

La contrarrevolución política comenzó con la segregación política de los enemigos de Stalin, continuó con las expulsiones masivas, siguió con las deportaciones, para culminar, de forma sangrienta, con los fusilamientos y la exterminación física de todos aquéllos que habían tenido alguna relación con la revolución, que habían colaborado con Lenin o que simplemente “sabían demasiado” -junto con sus familiares, amigos y conocidos-. El “terror rojo” que la Chekas, en el contexto de la guerra civil, implementaron en contra de los “blancos” se volvió en contra de la revolución. El partido stalinista se creó con la eliminación total del Partido Bolchevique (del CC del partido en 1917 sólo sobrevivieron el mismo Stalin y la Kollontai como una gris embajadora en Suecia). Los campos de concentración fueron un invento de Stalin así como “la solución final”.

Durante las juicios farsa de Moscú (1936-1938) revolucionarios de toda la vida fueron denigrados por el fiscal Vyshinski (este oscuro personaje presidió los infames “Juicios de Moscú”; había sido el menchevique que encabezó las acusaciones hacia Lenin de ser “agente alemán”) quien gritaba insultos inenarrables: “muerte a los perros rabiosos”, “payasos”, “pigmeos”, “montón fétido de residuos humanos”¹³, insultarse y someterse a la infamia no los salvó de la ejecución. La purga fue de tal magnitud que una de las razones manifiestas que animaron a Hitler a invadir Rusia fue que Stalin había liquidado a los principales cuadros del Ejército Rojo. Jean-Jacques Marie hace un macabro recuento de los alcances de las purgas monstruosas de Stalin tan sólo en el periodo comprendido entre 1937-1940:

[...] En total, en 1937-1938, fueron detenidos 1.372.392 individuos de los que fueron fusilados 681.692. Entre ellos, más de 110.000 miembros del partido. En total, entre 1939-1940, 121.033 individuos fueron detenidos, de los que fueron fusilados 4.464. a estas cifras hay que añadir los millones de campesinos muertos durante la “deskulakización” y los cientos de miles de detenidos del gulag no condenados a muerte, pero fallecidos de hambre, de frío, de agotamiento y de enfermedad. Los siete millones de muertos de la hambruna de 1932-1933 son también víctimas de la política stalinista.¹⁴

La reacción sangrienta y brutal expresaba la inseguridad e incertidumbre de una burocracia que quería estabilizar sus privilegios y eliminar las amenazas reales, potenciales o imaginarias. Stalin no contaba con un “plan maestro” bajo el brazo; de manera empírica y brutal, dio bandazos “epilépticos” de derecha a izquierda y de izquierda a derecha, de acuerdo a las necesidades y emergencias del momento -del “socialismo a paso de tortuga” (hasta 1928) a la locura ultraizquierdista del “tercer periodo” (hasta 1934-35), del “tercer periodo” a los oportunistas “frentes populares” (a partir de 1935)-. La contrarrevolución teórica se expresó, entre otras muchas cosas, en la teoría del “socialismo en un solo país” (1924), el renacimiento del nacionalismo, el rompimiento deliberado de los topes salariales, el regreso de las condecoraciones y los privilegios obscenos de la alta burocracia ... todo esto empezó con la momificación de Lenin.

Acerca de la naturaleza del Estado bajo el stalinismo

El marxismo, antes del fenómeno stalinista, teorizó acerca de los siguientes modos de producción: el comunismo primitivo (sociedades cazadoras recolectoras que viven en bandas y aldeas), el “Despotismo asiático” (lo que Roger Bartra y Enrique Semo llamaron “sociedades tributarias” –sin duda un mejor término que elimina

¹³ Jean-Jacques Marie, *Trotsky, revolucionario sin fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 475.

¹⁴ Jean-Jacques Marie, *Stalin*, Madrid, Palabra, 2008, p. 608.

cualquier malinterpretación eurocentrista-), el feudalismo, el capitalismo y, por supuesto, el socialismo. Pero no había previsto un fenómeno como el stalinismo: ¿Qué es? ¿Cuál es su naturaleza? ¿Existen clases sociales? ¿Qué clase es la dominante? ¿Qué intereses representaba la burocracia stalinista? Son tan sólo algunas preguntas que surgen cuando abordamos este complicado problema. Casi todos los estudiosos marxistas de este tema –desde Trotsky hasta Tony Cliff- comparten la idea de que el stalinismo era en su origen la expresión de los intereses de la enorme mole burocrática que surgió tras la revolución. La discrepancia comienza al tratar de determinar su naturaleza de clase: ¿seguía siendo un Estado obrero, alguna vez lo fue, o era una nueva forma de Capitalismo de Estado o-incluso- se trataba de un modo de producción totalmente diferente tanto al capitalismo como al socialismo? Trotsky sostenía que se trataba de un Estado obrero deformado, una nueva forma de bonapartismo, esta tesis fue también sostenida a su manera por el gran escritor e historiador, Isaac Deutscher; Max Shachtman (en la década de los 30s) sostuvo que estábamos ante un nuevo modo de producción llamado “Colectivismo burocrático”, Tony Cliff (a finales de los 40s) argumentó que se trataba de un tipo de Capitalismo de Estado, Paul Mattick (a finales de los 60s) sostuvo, sin citarla, la misma posición de Tony Cliff. Como se ve el tema es en sí mismo polémico, aquí intentaremos sostener una postura acorde con la teoría marxista y polemizaremos con las principales tesis de estos autores.

Cuando Marx habló de la “dictadura del proletariado” pensaba en realidad en un “semi-Estado” –bajo el modelo de la Comuna de París- controlado por la mayoría de la población que tendría como objetivo central romper la resistencia de la vieja clase dominante que había sido expropiada del poder económico y político, antes de extinguirse, al acabar con la explotación de clase e instaurar nuevas relaciones sociales. Creía que este poder transicional se establecería, primero, en países industrializados como Inglaterra para conformarse, finalmente, como un sistema global. Sin embargo la revolución socialista se dio en un país como Rusia; donde, sobre una población de cien millones de habitantes, sólo unos cuatro millones eran proletarios y de éstos sólo unos 2 millones obreros industriales. Sobre esta base no se socializó la abundancia sino la escasez y con ella se reanudó la lucha por lo más indispensable. La burocracia al estar en la cúspide de la pirámide social, al detentar el control político y económico obtuvo la mejor parte del reparto del excedente económico, convirtiéndose en un grupo privilegiado indiscutible. El subdesarrollo de las fuerzas productivas no permitirá liberar de extenuantes jornadas de trabajo a la mayoría de la población, impedirá la participación en política de las masas a través de los soviets –que se fueron extinguiendo en el contexto de la guerra civil- y facilitará a la burocracia ganar la batalla en la lucha por el producto del trabajo, la lucha por la plusvalía.

Si Stalin acumuló el enorme poder político del que dispuso, desde una óptica marxista debemos preguntarnos ¿qué intereses representaba? Resulta evidente que si un ser humano adquiere un poder tan inmenso es sólo porque expresa los intereses de una clase o capa social. Si una idea encuentra un apoyo tan masivo es sólo porque expresa ciertos intereses sociales, ya sea de una clase en su conjunto, ya sea de un sector de una clase, ya sean los de cualquier grupo de interés que adquiere un peso considerable en una sociedad determinada. Los grandes personajes históricos –para bien y para mal- son la expresión de relaciones sociales objetivas, el caso de Stalin no puede ser la excepción. Ya hemos explicado que tras la Revolución rusa, producto del atraso y aislamiento, el poder se concentró en un ejército de millones de burócratas civiles y militares. Stalin fue su portavoz y para afianzar el poder de este grupo social tuvo que aplastar con su enorme peso a los antiguos revolucionarios.

Es verdad que tanto Lenin como Trotsky iniciaron un proceso que se les escapó de las manos y que los arrolló (es discutible hasta qué punto Lenin y Trotsky comparte responsabilidad por el ascenso del stalinismo), pero la eliminación física muestra que los intereses expresados por estos dirigentes eran diametralmente opuestos a los de Stalin; entre ellos no sólo se abre un abismo teórico (por ejemplo en el tema del internacionalismo, como en muchos otros) sino todo un abismo colmado de sangre donde chapoteaban miles de cadáveres. La Comisión Dewey que interrogó a Trotsky de México le hizo una interesante pregunta “¿podía Trotsky haber cambiado el carácter del Estado si hubiera continuado en el poder?” Trotsky respondió que sólo podía haber permanecido al mando del poder convirtiéndose en caudillo de la burocracia, eso era algo contra lo que se revelaba toda su biografía y sus ideas. Su apartamiento del poder no fue casual, fue la expresión de intereses materiales contrapuestos, o acaudillaba

a la burocracia o era expulsado del poder, como finalmente sucedió. No se trata de maniqueísmo, se trata de relaciones sociales objetivas. En este caso –como se observa en la Revolución francesa- el ascenso y descenso de los caudillos y los Partidos expresa la marea de la lucha de clases y el recambio en la correlación de fuerzas históricas.

Una aproximación marxista para tratar de desentrañar la madeja consiste en diferenciar tipo de Estado (que responde a cuál es la clase dominante) y forma de gobierno (que responde a la forma con la que se viste ese tipo de Estado). Es evidente que un mismo tipo de Estado puede adquirir las más diversas formas de gobierno. Un Estado burgués –que en última instancia defiende a la clase dominante- puede, por ejemplo, adquirir una forma democrática (y dentro de ésta, una democracia parlamentaria, un gobierno centralista, un gobierno de tipo federal, etc.), una forma de dictadura militar o una forma fascista (el fascismo se distingue de una simple dictadura militar por el apoyo de masas que consigue). Desde este punto de vista, el democrático Estado Sueco, la dictadura militar de Pinochet y la dictadura de Hitler coinciden en cuanto a los intereses de clase que defienden en última instancia: todos son diferentes formas de un Estado burgués. Lo que determina el tipo de Estado no es tanto la forma como el contenido, a saber, la clase social económicamente dominante en la sociedad, es decir, las relaciones de propiedad dominantes sobre los medios de producción. Incluso en un Capitalismo de Estado, donde ciertas ramas de la industria permanecen bajo control estatal, sigue siendo capitalismo en tanto las ramas nacionalizadas se orientan hacia el fortalecimiento del sector privado, a “amamantar” o proveer de servicios a una burguesía dominante. Tal fue el caso del Estado cardenista en México (con todo y sus loables conquistas sociales). Por ello podemos afirmar que la China actual es capitalista en tanto los sectores más dinámicos ya están en manos del capital privado y en tanto lo que perdura de la propiedad nacionalizada es el sector menos dinámico orientado a engordar a una élite de magnates salidos del “Partido Comunista”. El punto relevante aquí es el revelar las relaciones de producción dominantes para determinar el tipo de Estado que impera en una sociedad dada, más allá de la forma de Estado imperante. En virtud de estas relaciones de producción es posible distinguir a un Estado esclavista de uno feudal y otro burgués. Esta distinción sirve al marxismo para discernir fases históricas, diferentes modos de producción, diferentes tipos de sociedad. En conclusión: La clase social se define por su relación de propiedad frente a los medios de producción, el tipo de Estado se define por la clase social económicamente dominante en una sociedad determinada y la forma de Estado por la “vestidura” de gobierno que un Estado presenta.

Desde esta perspectiva el marxismo debe responder lo siguiente con respecto al Estado stalinista: ¿Cuáles eran las relaciones de producción dominantes? ¿Qué clases existían y cuál era la dominante? En función de esto ¿Qué tipo de Estado era el soviético? ¿Cuál era su forma de gobierno? ¿Qué permaneció y qué se perdió de la revolución bolchevique por el stalinismo?

La postura de Trotsky: El Bonapartismo proletario

Una aproximación para estudiar la naturaleza del Estado soviético consiste en abordar las relaciones de producción dominantes a partir de que, en 1918, los bolcheviques expropiaron a la gran burguesía. El capitalismo es un modo de producción que se basa en la propiedad privada de medios de producción sociales –que sólo pueden ser puestos en marcha de forma colectiva-, todo el análisis que Marx hace de este sistema en El Capital parte de la producción privada, es decir, de la producción de mercancías. El estado soviético mantuvo –hasta antes de la caída del muro de Berlín- el monopolio estatal de la industria, la banca, la tierra y el monopolio del comercio exterior; desde este punto de vista sería incorrecto hablar de la existencia de capitalismo –como una formación social dominante- en Rusia. La burocracia sería una capa privilegiada que acaparaba buena parte de la plusvalía generada por los trabajadores rusos, que tenía un enorme poder gracias a la centralización económica estatal, hablamos de una de las burocracias más poderosas que han existido. Trotsky escribió a este respecto:

Por la función de reguladora y de intermediaria, por el cuidado que tiene en mantener la jerarquía social, por la explotación, con estos mismos fines, del aparato del Estado, la burocracia soviética se parece a cualquier otra y, sobre todo, a la del fascismo. Pero también se distingue de ésta en caracteres de una

extrema importancia. Bajo ningún otro régimen, la burocracia alcanza semejante independencia. En la sociedad burguesa, la burocracia representa los intereses de la clase poseedora e instruida que dispone de gran número de medios de control sobre sus administraciones. La burocracia soviética se ha elevado por encima de una clase que apenas salía de la miseria y de las tinieblas, y que no tenía tradiciones de mando y de dominio [...] En este sentido, no se puede negar que es algo más que una simple burocracia. Es una capa social privilegiada y dominante, en el sentido pleno de estas palabras, en la sociedad soviética.¹⁵

Pero a diferencia de un capitalista, la burocracia no obtenía sus privilegios en virtud de la propiedad privada de bancos, industrias o cadenas comercial sino –por el contrario- del monopolio estatal de la economía. No era propietaria de los medios de producción, no los podía vender, no podía heredarlos; por ello la burocracia stalinista era –desde esta óptica- una casta, una capa privilegiada; no una clase social en el sentido marxista del término. Lo que la burocracia hizo después de la caída del muro fue estabilizar sus privilegios convirtiéndose en propietaria de los medios de producción, convirtiéndose en clase capitalista –lo hizo con la misma facilidad en que un fumador se pasa al vagón de no fumadores, cambiando sus carnets del Partido Comunista por acciones con un pasmoso cinismo-. Trotsky partía de aquí para definir el carácter de clase del Estado soviético como un Estado obrero degenerado o como un Bonapartismo proletario:

Las clases se definen por el sitio que ocupan en la economía social y, sobre todo, con relación a los medios de producción. En las naciones civilizadas, la ley fija las relaciones de propiedad. La nacionalización del suelo, de los medios de producción, de los transportes y de los cambios, así como el monopolio del comercio exterior, forman las bases de la sociedad soviética. Para nosotros, esta adquisición de la revolución proletaria define a la URSS como un Estado proletario” [más adelante abunda] “La burocracia no tiene título ni acciones. Se recluta, se completa y se renueva gracias a una jerarquía administrativa, sin tener derechos particulares en materia de propiedad. El funcionario no puede transmitir a sus herederos su derecho de explotación del Estado. Los privilegios de la burocracia son abusos. Oculta sus privilegios y finge no existir como grupo social. Su apropiación de una inmensa parte de la renta nacional es un hecho de parasitismo social. Todo esto hace la situación de los dirigentes soviéticos altamente contradictoria, equívoca e indigna, a pesar de la plenitud de poder y de la cortina de humo de las adulaciones.¹⁶

Este era, en esencia, el análisis teórico que servía de base a la estrategia de la Oposición de Izquierdas y, posteriormente, a la IV internacional que Trotsky encabezó. Su programa político se basaba en la idea de que era necesaria una revolución política en la URSS que –a diferencia de una completa revolución social, cuya característica es la transformación radical de las relaciones de propiedad- habría de derrocar a la burocracia, recuperar la democracia soviética sin trastocar las relaciones de propiedad instaurados tras la revolución de Octubre. Desde este ángulo, lo que permaneció de la revolución fue la economía nacionalizada y planificada, lo que se perdió fue la democracia partidaria y soviética, es decir, las conquistas políticas de la revolución. Así la diferenciación entre tipo de Estado y forma de gobierno, que hemos tratado de explicar anteriormente, es central para entender la postura de Trotsky. De la misma manera en que un Estado burgués (tipo de Estado) puede tomar diferentes formas de gobierno (democrático, fascista, militar, etc.) el Estado proletario surgido de la Revolución rusa tomó la forma de un Bonapartismo burocrático en virtud de su aislamiento y de la pobreza generalizada, que impulsó de nuevo la lucha entre los distintos sectores de la sociedad por la plusvalía producida por los trabajadores; en esta lucha la burocracia triunfó y aplastó toda oposición. El Estado post-capitalista no se extinguió –como había previsto Marx- sino que, por el contrario, se convirtió en una inmensa mole que arrolló todo a su paso.

¹⁵ Trotsky, *La revolución traicionada*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2001, pp. 211-212.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 211-212.

En esencia, la misma postura teórica fue defendida por el gran historiador Isaac Deutscher:

*“[...] toda la desigualdad que existe en la Rusia de hoy [esto lo escribió en 1960] entre el trabajador y el burócrata es una desigualdad de consumo. Ésta es indudablemente muy importante, irritante y dolorosa; sin embargo, con todos los privilegios que el burócrata defiende brutal y obstinadamente, carece del fundamental privilegio de poseer los medios de producción. Los círculos oficiales todavía dominan la sociedad y la gobiernan despóticamente; sin embargo, carecen de toda cohesión y la unidad que los convertiría en una clase independiente en el sentido marxista del término”.*¹⁷

Hay que recordar que ya Marx, en el Programa de Gotha, había explicado que en la “primera etapa del socialismo”, en la etapa transicional en donde los trabajadores debían constituir su propio Estado para romper la resistencia de las clases privilegiadas, existirían muchas características de la sociedad capitalista:

De lo que aquí se trata no es de una sociedad comunista que se ha desarrollado sobre su propia base, sino, al contrario, de una que acaba de salir precisamente de la sociedad capitalista y que, por tanto, presenta todavía en todos sus aspectos, en el económico, en el moral y en el intelectual, el sello de la vieja sociedad de cuya entraña procede. Congruentemente con esto, en ella el productor individual obtiene de la sociedad -después de hechas las obligadas deducciones - exactamente lo que ha dado. Lo que el productor ha dado a la sociedad es su cuota individual de trabajo [...]

Pero unos individuos son superiores, física e intelectualmente a otros y rinden, pues, en el mismo tiempo, más trabajo, o pueden trabajar más tiempo; y el trabajo, para servir de medida, tiene que determinarse en cuanto a duración o intensidad; de otro modo, deja de ser una medida. Este derecho igual es un derecho desigual para trabajo desigual. No reconoce ninguna distinción de clase, porque aquí cada individuo no es más que un trabajador como los demás; pero reconoce, tácitamente, como otros tantos privilegios naturales, las desiguales aptitudes individuales, y, por consiguiente, la desigual capacidad de rendimiento. En el fondo es, por tanto, como todo derecho, el derecho de la desigualdad. El derecho sólo puede consistir, por naturaleza, en la aplicación de una medida igual; pero los individuos desiguales (y no serían distintos individuos si no fuesen desiguales) sólo pueden medirse por la misma medida siempre y cuando que se les coloque bajo un mismo punto de vista y se les mire solamente en un aspecto determinado; por ejemplo, en el caso dado, sólo en cuanto obreros, y no se vea en ellos ninguna otra cosa, es decir, se prescindiera de todo lo demás. Prosigamos: un obrero está casado y otro no; uno tiene más hijos que otro, etc., etc. A igual trabajo y, por consiguiente, a igual participación en el fondo social de consumo, uno obtiene de hecho más que otro, uno es más rico que otro, etc. Para evitar todos estos inconvenientes, el derecho no tendría que ser igual, sino desigual.

Pero estos defectos son inevitables en la primera fase de la sociedad comunista, tal y como brota de la sociedad capitalista después de un largo y doloroso alumbramiento. El derecho no puede ser nunca superior a la estructura económica ni al desarrollo cultural de la sociedad por ella condicionado.¹⁸

Estas desigualdades heredadas del capitalismo se darían –según Marx- incluso en países como Francia donde Marx suponía comenzaría la revolución. Rusia resultó ser un país demasiado atrasado como para que los trabajadores preservaran el control de lo que se supone era su Estado y las viejas herencias del capitalismo

¹⁷ Deutscher, Isaac; *Las raíces de la burocracia*, Anagrama, Barcelona, 1978, pp. 51-52

¹⁸ Marx, K., *Crítica al programa de Gotha, Crítica al programa de Erfurt*, España, Fundación Federico Engels, 2004, pp. 29-30.

resultaron ser demasiado pesadas para la espalda de los trabajadores, herencias que terminaron sepultándolo bajo el cuerpo de un ejército de burócratas.

Otras posturas

La dificultad para abordar el fenómeno del estado soviético stalinista radica en las contradicciones latentes y formales de la sociedad soviética. Se supone que era un Estado obrero, pero los obreros no tenían voz y su voto era parte de una farsa decidida de antemano; la burguesía había sido expropiada pero la industria nacionalizada era controlada y administrada por un grupo privilegiado; la plusvalía producida en la producción había sido arrebatada como propiedad del burgués pero la burocracia seguía “mamando” de ella por medio de la distribución; etc. No es de sorprender, por lo tanto, que Trotsky no haya sido el único que desde un ángulo marxista intentó una explicación. Ya en la década de los cincuentas Bruno Rizzi y Max Shachtman plantearon la teoría del colectivismo burocrático. En su libro *La Bureaucratization du Monde*, Rizzi señala:

En nuestra opinión, la URSS representa un nuevo tipo de sociedad dirigida por una nueva clase social: ésta es nuestra conclusión. La propiedad colectivizada de hecho pertenece a esta clase que ha introducido un sistema de explotación nuevo y superior. Se transfiera la explotación del individuo a la clase [...] los propietarios son los burócratas, ya que ellos tienen la fuerza en sus manos. Son ellos los que dirigen la economía, tal y como era normal entre la burguesía; son ellos los que se apropian de los beneficios, tal y como era normal en todas las clases explotadoras, y son ellos los que fijan los salarios y los precios de las mercancías: una vez más son los burócratas [...] La explotación se da exactamente de la misma manera que en una sociedad basada en la esclavitud [...] la clase obrera rusa ya no es proletaria; son simples esclavos. Es una clase de esclavos en su sustancia económica y en sus manifestaciones sociales.¹⁹

El punto débil de la teoría de Rizzi y Shachtman se expresa en el hecho de que la burocracia stalinista no poseía a los obreros como un esclavista romano, evidentemente no podía venderlos ni comprarlos porque no eran su propiedad privada – relación de propiedad central para definir una relación social esclavista-. Es verdad que la burocracia explotaba la mano de obra rusa, pero el punto radica en determinar qué tipo de explotación era ésta, cuál era su sustancia; no basta detectar su existencia, hay que determinar su forma específica.

A mediados de los sesenta Tony Cliff sostuvo la tesis de que el stalinismo era en realidad un tipo de Capitalismo de Estado donde la “[...] con la introducción de los planes quinquenales, los ingresos de la burocracia consistían en gran medida en plusvalía”.²⁰ En el mismo sentido, a finales de los sesenta, Paul Mattick sostuvo la tesis de que la sociedad soviética era, en realidad, un caso extremo de Capitalismo de Estado, un caso extremo de keynesianismo:

Aunque llevadas adelante en nombre de Marx, las revoluciones de Capitalismo de Estado o de socialismo de Estado serían mejor definidas como “revoluciones keynesianas”. Lo que usualmente se designa como “revolución keynesiana” es el reconocimiento y aceptación de Keynes del hecho de las intensivas intervenciones del Estado en la economía. Solamente a causa de la preocupación de Keynes por el capitalismo “maduro” es que la aplicación de su teoría tiene una connotación más reformadora que revolucionaria. Pero como medida reformista, deteniéndose en la “economía mixta”, es autodestructiva, porque solamente hace más lenta, pero no evita, la destrucción del sistema de empresa privada. Surgiendo al mismo tiempo que la economía mixta, el sistema de Capitalismo de Estado puede ser considerado como keynesianismo en su forma más consistente y desarrollada. No es una economía mixta

¹⁹ Rizzi, Bruno; *La Bureaucratization du Monde* (1939): <https://www.marxists.org/archive/rizzi/bureaucratization/>

²⁰ Ibid., p. 210.

en el limitado sentido keynesiano de salvaguardar el capital privado mediante controles gubernamentales. Pero es una economía mixta en el sentido más amplio proyectado de una “socialización de las inversiones de gran alcance”, ligada a la promesa de aliviar la prevaeciente “distribución desigual de la riqueza y el ingreso”, dejando que “la voluntad de la comunidad, encarnada en la política del Estado”, determine “hasta qué punto se puede estimular la propensión promedio a consumir” en una economía de pleno empleo y libre de crisis. Por otra parte, el Capitalismo de Estado sigue siendo una “economía mixta” por formar parte de una economía mundial todavía determinada en gran medida por la producción para beneficio privado, y en virtud del hecho de que está marcada por todos los antagonismos que caracterizan a la producción de capital privado excepto el de la apropiación privada de las ganancias.²¹

Mattick no aclara cómo puede existir capitalismo si los sectores decisivos de la economía no están en manos privadas. El Capitalismo de Estado en régimen como el de Cárdenas o Perón se caracterizaba por la intervención estatal de la economía en aquellos sectores en que, aunque necesarios para la economía capitalista, la burguesía no estaba interesada en invertir ya sea porque eran demasiado caros o poco rentables. El petróleo sirvió para crear una burguesía nacional en un país donde la burguesía era débil y dependiente. En el Capitalismo de Estado el Estado nacionaliza estos sectores para fortalecer el interés privado capitalista de la economía. En el periodo de la segunda guerra mundial hasta los gobiernos conservadores británicos se vieron en la necesidad de llevar el control estatal hasta el extremo para garantizar la producción de armamentos y la economía de guerra, pero esto se hacía siempre para amamantar y sostener a la burguesía y sus intereses. En la Rusia stalinista la burocracia no estaba interesada en fortalecer a la burguesía –que de hecho ésta fue liquidada, junto a los pequeños propietarios, durante el Tercer Periodo impulsado por Stalin- el único interés de la burocracia era preservar sus privilegios aplastando alternativamente a los obreros o a los sectores privados que desafiaran su dominio.

La existencia de plusvalía, por otra parte, no es un factor que defina la existencia del capitalismo como modo de producción dominante. Marx –en Crítica al programa de Gotha- había señalado que en el periodo de transición del capitalismo al socialismo la producción de plusvalía por la clase trabajadora seguiría existiendo, la diferencia con el capitalismo consistiría en que la plusvalía no sería propiedad privada de la burguesía sino sería administrada por los trabajadores para impulsar obras o tareas de interés común. La existencia de la plusvalía –por sí misma- no define al sistema capitalista, sino la propiedad privada de los medios de producción modernos. La burocracia stalinista no podía vender, ni comprar, ni heredar la industria que administraba; la administración no equivale directamente a posesión privada. Un administrador puede abusar de su posición social pero este hecho no lo convierte en propietario. Si la burocracia era, como afirma la tesis de Cliff y Mattick, una clase capitalista haría falta explicar su conversión en poseedores privados tras la caída del muro de Berlín. Si la burocracia ya era burguesa ¿qué significó en realidad la caída de los países del este? ¿Acaso la Guerra Fría no fue más que un simple malentendido de dos facciones burguesas? Por otra parte el comportamiento de la economía soviética no presentaba los ciclos intrínsecos de boom y recesión que caracterizan al capitalismo. De ser cierta la teoría de Cliff y Mattick tendríamos que aceptar la existencia de un capitalismo sin propietarios privados de las empresas fundamentales de la economía y sin crisis económicas recurrentes de sobreproducción, un tipo de capitalismo esencialmente diferente al descrito por Marx en *El Capital*. Si esto es cierto aún estamos a las espera de los tres tomos que expliquen la dinámica de este nuevo capitalismo.

Sería, quizá, más correcto comparar al stalinismo como los regímenes antiguos tributarios –como el inca, egipcio o mesoamericano- donde, en general, era desconocida la propiedad privada de la tierra pero, sin menoscabo de la falta de propiedad, los productores directos –las comunidades- eran explotadas por una estructura burocrática en cuya cabeza estaba el tlatoani o faraón, casta que acumulaba y usufructuaba el excedente producido por los trabajadores. Aquí encontramos una coincidencia formal interesante con el stalinismo. No hay que olvidar, sin embargo, el hecho de que los regímenes tributarios de la antigüedad –como un modo de producción específico-

²¹ Mattick, Paul, *Marx y Keynes los límites de la economía mixta*, México, Era, 1979, p. 157

eran excepcionalmente estables, solían durar cientos de años y aún milenios –como el caso chino- mientras que el stalinismo apenas perduró poco más de setenta años. La diferencia radica –más allá de las similitudes en las relaciones sociales- en que el despotismo de la antigüedad se basaba en la tecnología de la edad de piedra, en la fuerza muscular humana congregada en ejércitos de trabajadores tributarios; mientras que el stalinismo se basaba en las fuerzas productivas modernas, con un desarrollo acelerado, que hizo que muy pronto el stalinismo entrara en crisis, colapsando finalmente. Curiosamente, por lo que sabemos, esta similitud no ha sido desarrollada por aquéllos que quieren encontrar en el stalinismo un modo de producción diferente al estudiado por Marx o por Trotsky.

Los “nudos gordianos” que son difíciles de desenredar por la vía teórica son, a menudo, desatados por el transcurso de la historia como una espada que corta el nudo de forma brutal. Es nuestra opinión que la caída del muro de Berlín resolvió en sí mismo el enigma del stalinismo: no se trató de un tipo de capitalismo puesto que la caída del muro de Berlín expresó la introducción del capitalismo en Rusia, una ofensiva privatizadora sin precedentes; es difícil sostener que se trataba de un modo de producción diferente a los descritos por Marx puesto que apenas tuvo setenta años de duración; el esclavismo antiguo imperó unos seiscientos años, el feudalismo en Europa duro más de mil años, el capitalismo lleva imperando durante los últimos doscientos años; si efectivamente con el stalinismo presenciáramos un nuevo y desconocido modo de producción (por ejemplo el “Colectivismo burocrático”) estaríamos ante el más breve de la historia de la humanidad, uno que sólo surgió a partir del capitalismo para volver a desembocar en capitalismo. Trotsky, cincuenta años antes de la caída del stalinismo, describió un posible desenlace que se ajusta sorprendentemente con lo que finalmente sucedió. Trotsky previó el desenlace histórico del stalinismo porque, sostenemos, acertó en su análisis de éste: se trató de una casta burocrática surgida de una sociedad que había expropiado a la burguesía pero cuyos recursos para instaurar el socialismo eran más que insuficientes, degenerando la revolución aislada en un bonapartismo proletario:

[...] admitamos que ni el partido revolucionario ni el contrarrevolucionario [refiriéndose al capitalista] se adueñen del poder. La burocracia continúa a la cabeza del Estado [...] Es evidente que no puede pensarse que la burocracia abdicará a favor de la igualdad socialista. Ya desde ahora se ha visto obligada, a pesar de los inconvenientes que esto presenta, a restablecer los grados y las condecoraciones; en el futuro, serán inevitable que busque apoyo en las relaciones de propiedad. Probablemente se objetará que poco importan al funcionario elevado las formas de propiedad de las que obtiene sus ingresos. Esto es ignorar la inestabilidad de los derechos de la burocracia y el problema de su descendencia. El reciente culto a la familia soviética no ha caído del cielo. Los privilegios que no se puede legar a los hijos pierden la mitad de su valor; y el derecho de testar es inseparable del derecho de propiedad. No basta con ser director del trust, hay que ser accionista. La victoria de la burocracia en ese sector decisivo crearía una nueva clase poseedora”.²² [En otra parte añade:] “la caída del régimen soviético provocaría infaliblemente la de la economía planificada y, por tanto, la liquidación de la propiedad estatizada. El lazo obligado entre los trusts y las fábricas en el seno de los primeros se rompería. Las empresas más favorecidas serían abandonadas a sí mismas. Podrían transformarse en sociedades por acciones o adoptar cualquier otra forma transitoria de propiedad, tal como la participación de los obreros en los beneficios. Los koljoses se disgregarían al mismo tiempo, y con mayor facilidad. La caída de la dictadura burocrática actual, sin que fuera reemplazada por un nuevo poder socialista, anunciaría, también, el regreso al sistema capitalista con una baja catastrófica de la economía y la cultura.”²³

²² Trotsky, *La revolución traicionada*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2001, p.215.

²³ *Ibid.*, p.212.

Capítulo II Trotsky y la cultura

Si bien Trotsky es, sobre todo, conocido por su “praxis” revolucionaria y sus aportes teóricos- los cuales hemos tratado de señalar someramente-, existen aportes mucho menos estudiados, quizá de carácter relativamente subordinado dentro de sus actividad, pero no por ello menos interesantes y que le dan a nuestro personaje un matiz y una profundidad humanas poco conocidos.

Trotsky fue uno de los hombres más cultos del partido bolchevique, políglota de múltiples intereses fue, como tal, un crítico de la cultura y la literatura de primer nivel y un historiador cuyas obras tienen, además de un nivel político y teórico excepcional, altos vuelos en cuanto estilo; sin duda, contienen una “vena” literaria inocultable. La vocación de escritor emergió muy pronto. Trotsky señala en su autobiografía que el interés por el arte surgió tempranamente a partir de la educación recibida en la escuela judía de Yanovka, provincia Ucraniana cercana al Mar Negro: “Apenas supe escribir se apoderó de mí la tentación de la escritura”,²⁴ el niño de aproximadamente diez años de edad se aficionó por la composición de poemas, la pintura y el dibujo. A los nueve años de edad Lev Davidovitch se trasladó desde su aldea natal Yanovka a la ciudad portuaria de Odesa para continuar con sus estudios. Fue recibido por el sobrino de su madre Moisei F. Spenzer -periodista y editor de libros para niños- en un ambiente culto y liberal en donde aprendió a hablar correctamente el ruso, los buenos modales y a apreciar la cultura universal. Durante esta etapa se aficionó al teatro y a la ópera italiana. Durante los siete años que vivió con los Spenzer se convirtió en un ávido lector. Leyó a Tolstoi, Pushkin, Nekrazov y Dickens.

Siendo un muy joven activista en las colonias obreras en Nikolaiev - a donde había ido, en 1896, para estudiar la carrera de matemáticas, carrera que abandonó para fundar en 1897 “La unión de Obreros del Sur de Rusia”²⁵- en una etapa de su biografía en que su pensamiento se debatía entre la corriente *narodniki* anarquista o el marxismo, expresó las contradicciones y tensiones que se expresaban en su desarrollo ideológico -catalizadas por su intervención en el movimiento obrero- por medio de una obra teatral en tres actos que relataba el debate entre un populista y un marxista; esta obra, escrita junto con Grigori Sokolovski, el hermano de la que sería su primera esposa Alejandra Sokolovskaya (quien jugaría un papel importante en ganarle a las ideas marxistas y quien moriría en los campos de concentración de Stalin), nunca sería representada; sabemos que sólo se finalizó el guión de los dos primeros actos y que el manuscrito se perdió.²⁶ Su primer encarcelamiento (1900) fue, para Trotsky, una verdadera universidad, tuvo la oportunidad de leer literatura clandestina en prisión. En sus orígenes su marxismo le debe mucho a Labriola, se esforzó por aplicar el materialismo histórico -teoría que lo conquistaría para toda la vida- en el estudio de la historia, orígenes y significado del movimiento masónico; aún, más de treinta años después, en su autobiografía, evocaría ese primer texto marxista con aprobación, lamentándose de haberlo perdido. “Devora” a los escritores rusos así como a Nietzsche, Zola, John Ruskin, Ibsen, Hauptmann, Maupassant.

Lenin conoció al joven Trotsky en Londres (1902)- después de la primera fuga siberiana de éste- con el nombre de “Pero” (Pluma), pseudónimo producto de su talento como escritor. A lo largo de su biografía, con motivaciones y en contextos diferentes, escribió sobre autores muy disímolos: Muy joven (1900) escribe sobre Nietzsche y posteriormente sobre León Tolstoi, Alexis Tolstoi, Gógol, Esenin, Gorki, Céline; comentó el *Talón de Hierro* de Jack London, *Los conquistadores* de André Malraux, *Fontamara* de Ignacio Silone, etc. Antes que Gramsci, reflexionó

²⁴ Trotsky, *Mi vida*, México, Cia, general de ediciones, 1960, pp. 52-53.

²⁵ La etapa de su juventud es reflejada en: Eastman, Max, *Il giovane Trotsky*, Italia, Massari, 2006. Texto escrito en 1925 a partir de entrevistas y testimonios recogidos por el autor.

²⁶ Broue, Pierre, *Trotsky, la rivoluzione perduta*, Italia, Bollati Boringhieri, 1991, p. 21

acerca del papel de la intelectualidad y la cultura en la revolución. Sus comentarios están marcados por su aproximación marxista del hombre y la cultura, y como tales tratan de estudiar el drama y el contexto de lucha de clases que reflejan, el punto de vista social que expresan; pero, a diferencia de otros estudiosos marxistas del arte (como Plejanov),²⁷ sus estudios dejan espacio para valorar en sus propios términos el fenómeno artístico en cuanto tal, dejan a salvo la especificidad propia del arte, no reduce el papel del arte a un simple documento histórico sino que reconoce que el arte apela al sentimiento humano, a sus emociones y estados de ánimo más profundos; es por ello que el arte de un pasado remoto sigue tocando las fibras más sensibles del hombre moderno; Trotsky sentiría el mismo rechazo que expresó el marxista italiano Antonio Labriola por aquéllos que sólo ven en el arte una expresión mecánica y desabrida de un periodo histórico –sin ignorar, no olvidarlo, que el arte también es expresión de una época-

Una aproximación desde el marxismo al concepto de cultura

La producción y reproducción de la sociedad humana, que transforma a la naturaleza, crea cultura. Bolívar Echeverría señaló que la cultura es el resultado de un proceso dialéctico entre lo social humano y lo natural.²⁸ León Trotsky nos ofrece una definición que coincide con esta perspectiva de raigambre marxista:

Cultura es todo lo que ha sido creado, construido, aprendido, conquistado por el hombre en el curso de su Historia, a diferencia de lo que ha recibido de la Naturaleza, incluyendo la propia historia natural del hombre como especie animal. La ciencia que estudia al hombre como producto de la evolución animal se llama antropología [...] Cuando hablamos de la cultura acumulada por las generaciones pasadas pensamos fundamentalmente en sus logros materiales, en la forma de los instrumentos, en la maquinaria, en los edificios, en los monumentos... ¿Es esto cultura? Desde luego son las formas materiales en las que se ha ido depositando la cultura -cultura material-. Ella es la que crea, sobre las bases proporcionadas por la Naturaleza, el marco fundamental de nuestras vidas, nuestra vida cotidiana, nuestro trabajo creativo. Pero la parte más preciosa de la cultura es la que se deposita en la propia conciencia humana, los métodos, costumbres, habilidades adquiridas y desarrolladas a partir de la cultura material preexistente y que, a la vez que son resultado suyo, la enriquecen.²⁹

La cultura consiste, según Trotsky, en la objetivación de las relaciones sociales (objetivación que se expresa de infinitas forma y contenidos: herramientas, vivienda, vestido, comida, sexo, artesanías, etc.) y el reflejo dialéctico de este proceso en la subjetividad (ideología, rituales, música, fiestas, etc.). La transformación cultural de la naturaleza (que se diferencia de la transformación instintiva de los topos) crea cultura material, y una cultura espiritual como su expresión social subjetiva, la transformación social de la naturaleza crea un medio

²⁷ Plejanov fue probablemente el primer marxista, si hacemos a un lado los esporádicos comentarios de Marx, en realizar una crítica de arte en base a la teoría marxista, no es extraño que estos primeros y notables intentos subrayaran sobre todo las raíces sociales de determinadas corrientes y autores; pero se debe reconocer que ya Plejanov llamaba la atención sobre los méritos específicamente estéticos de las obras de arte e incluso sugirió criterios para tal valoración. Véase la parte correspondiente a los estudios sobre arte de Plejanov en *Plejanov, padre del marxismo ruso*, de Baron que es la mejor biografía intelectual del mentor político de Lenin.

²⁸ Cf. Bolívar Echeverría, *Definición de la Cultura*, México, FCE, 2010, pp. 39-40.

²⁹ Trotsky, "Cultura y Socialismo" en: Trotsky, *La era de la revolución permanente (compilación)*, México, Juan Pablos, 1998, p, 309.

social que subsume a la naturaleza y crea una realidad con una dinámica y leyes propias, ésta nueva realidad social no está determinada por las leyes biológicas o puramente naturales.

El abordaje de Trotsky sobre la dimensión artística de la creación humana, como ya hemos señalado, lleva la impronta de la influencia del marxista italiano Antonio Labriola. Como éste, Trotsky se rehúsa a abordar las obras de arte desde un punto de vista puramente sociológico, desconociendo el plano estético que hace de las obras de arte (en todas sus manifestaciones) un producto peculiar. Trataremos de abordar las perspectivas multifacéticas que hace Trotsky en este terreno; cualquiera de las cuales, desvinculadas de las demás, mutilaría los diversos planos desde los que se puede estudiar el arte: partiendo de su efecto sensible (estético), social (expresión de un grupo social, de ciertas clases), histórico (testimonio de una fase histórica), pedagógico (como instrumento de difusión cultural y elevación del horizonte intelectual del receptor), epistemológico (como medio de conocimiento). Estos planos aunque interrelacionados, no se pueden confundir. La reducción a uno de ellos (sobre todo la reducción a lo histórico o lo sociológico), ignorando el plano estético, es un error común de los estudios marxistas al respecto. El marxismo, en tanto tiene la virtud de abordar su objeto de estudio desde una óptica dialéctica y materialista, no debería ignorar su lógica y dinámicas propias.

Debe subrayarse, sin embargo, que si bien Trotsky deja a salvo la especificidad de lo artístico, no cae en el error de ignorar las condiciones sociales, clasistas e históricas de las que se nutre (no se trata del arte por el arte). Sin embargo el reconocimiento de la naturaleza propia de este campo de la creación humana, es una de las características principales del abordaje marxista de este revolucionario e, igualmente relevante, el reconocimiento de los resortes inconscientes que se expresan en las obras artísticas. Trotsky, por lo que sabemos, ha sido el único marxista que ha reconocido el papel de los factores inconscientes en la producción artística, ese plano que había sido hipostasiado por la tradición romántica, pero que, sin duda, juega un papel que debe ser reconocido sin caer en el otro polo del reduccionismo.

En un debate con los teóricos del “arte proletario” (Prolektult) Trotsky reprocha a Raskolnikov- teórico de esta corriente y miembro del CC del Partido Bolchevique- el que:

En las obras artísticas, ignora precisamente lo que hace que sean artísticas, es lo que se deduce con la mayor claridad de su notable apreciación sobre Dante. Lo que da valor a la *Divina Comedia*, según él, es que permite comprender la psicología en una época determinada. Pero plantear el problema de ese modo, es sencillamente borrar la *Divina Comedia* del terreno del arte [...] Si digo que la *Divina Comedia* consiste en que me ayuda a comprender la mentalidad de clases determinadas en una época determinada, la transformo inmediatamente en un simple documento histórico, ya que, en tanto obra de arte, la *Divina Comedia* se dirige a mi propio espíritu, a mis propios sentimientos y debe decirles algo. La *Comedia* de Dante, puede tener un efecto deprimente, aplastante, alimentar mi pesimismo o mi melancolía, o al contrario reconfortarme, darme valor, entusiasmo ... Es ahí, en cualquier caso, donde reside fundamentalmente la relación entre el lector y la obra.³⁰

Así, pues, para Trotsky el arte es arte en tanto es capaz de generar una reacción emocional en las fibras más íntimas del ser humano; este factor, de acuerdo con Trotsky, es lo que es el “arte en tanto que arte, es decir, en tanto que sector particular, específico, de la actividad humana”,³¹ lo que define la reacción estética del ser humano. Esta relación del hombre hacia uno de los campos particulares de su creación es lo que establece la

³⁰ Trotsky, “El partido y los artistas” en: Trotsky, *Literatura y revolución, otros escritos sobre la literatura y el arte*, Tomo II, España, Ruedo Ibérico, 1969, pp. 4-5.

³¹ Ibid., p. 12.

universalidad del arte en virtud de la cual es capaz de atravesar diferentes modos de producción y épocas para seguir “pulsando las cuerdas del alma humana”. Si el arte del pasado fuera únicamente un medio para asomarse a la mentalidad de ciertas clases sociales en ciertas épocas determinadas no se podría explicar la reacción estética que aún genera en nosotros a través de los siglos.

[...] todas las sociedades de clase, por diversas que sean, poseen rasgos comunes. Obras de arte generadas en una ciudad italiana de la Edad Media pueden conmovernos hoy en día. ¿Qué hace falta para que esto ocurra? Poca cosa; basta que el estado de ánimo y los sentimientos que traducen hayan encontrado una expresión amplia, intensa, poderosa, capaz de elevarnos muy por encima de los estrechos límites de la vida de aquella época. Claro está, Dante es un producto de un medio social determinado. Pero también es un genio. Su arte lleva a una altura difícilmente alcanzada las emociones propias de su época. Y si hoy en día, consideramos como simples objetos de estudio a otras obras de la Edad Media, mientras vemos en la *Divina Comedia* una fuente de perfección artística, no es porque Dante era un pequeñoburgués florentino del siglo XIII, sino a pesar de ello.³²

En este punto, como de pasada, Trotsky nos proporciona una definición del genio. El genio en el arte es aquél que es capaz de llevar las emociones de una época hasta cimas que la rebasan. Podríamos extender esta definición y afirmar que los genios son aquéllos que son capaces de sentir, pensar, resolver y descubrir necesidades o problemas de una época de una forma tal que la trascienden. El genio es “hijo de su tiempo” –no lo olvidemos- pero también lo rebasa, no porque éste sea un ser separado de su contexto social y de las necesidades que éste le impone al pensamiento creativo, sino precisamente por lo contrario: el genio resuelve desafíos y contradicciones que socialmente claman por resolverse y que requieren revolucionar las categorías y formas de pensamiento con los que se aborda la realidad; por ello, al crear, el genio trasciende los prejuicios de su tiempo en un campo determinado, eso le da a sus soluciones o propuestas un carácter universal. Einstein, por ejemplo, resolvió problemas planteados en su época por los matemáticos y físicos Henri Poincaré y Hendrik Lorentz pero su genialidad radicó en pensar de manera diferente lo que otros físicos pensaban de manera ordinaria. Marx desarrolló los problemas y las contradicciones planteadas por Adam Smith y David Ricardo acerca de la teoría del valor, pero su genio está—entre otras cosas tales como haber puesto sobre sus pies a Hegel- en haber llevado hasta sus últimas consecuencias una teoría -la teoría del valor trabajo- que nadie más quiso o pudo pensar hasta el final.³³

Pero Trotsky, como excepcional marxista, no se olvida nunca que el arte, después de todo, es una caja de resonancia (una caja singular eso sí) de una época, de ciertas clases y de determinados intereses; por ello es que

³² Ibid., p. 5.

³³ La música de Bach es absolutamente genial no por el contenido religioso que expresa si no por la intensidad emocional e intelectual que trasmite. Si lo único que nos dejara la música de Bach fuera la certeza de su convicción religiosa su arte no tendría qué decirnos nada a los ateos o a aquéllos que profesan una fe diferente. La efusión religiosa de Bach alcanza alturas artísticas sin par precisamente porque los sentimientos que expresa son tan poderosos que adquieren un estatuto universal perceptible en todas las épocas, precisamente porque la capacidad de conmoción emocional es una característica común que atraviesa diversas épocas históricas. No sabemos si, en este caso, llegará una época en la cual los seres humanos estemos tan acostumbrados a nuevas cimas artísticas, las cuales dejen muy por debajo a Bach, en donde su música será un simple documento histórico que no sea capaz de conmover a nadie. Señalemos de paso que quizá la prueba científica de la capacidad conmovedora del arte esté en los estudios de tomografía de positrones que han mostrado que la misma música activa diferentes áreas del cerebro dependiendo del sujeto que la escucha; lo cual significa que, mientras las matemáticas activan la corteza cerebral frontal, el arte activa las vivencias y emociones más íntimas de las personas. Probablemente un investigador de la música que esté particularmente interesado en la estructura matemática de una pieza musical activará su cerebro de manera diferente que si se dispone a percibirla de forma artística.

para él los estudios históricos, sociológicos, etc., del arte son perfectamente válidos, legítimos y necesarios. Trotsky señala que para hacer un estudio sobre el origen social del arte un marxista debe responder de forma concreta, ante todo, las siguientes cuestiones:

Al permanecer en el plano de la investigación científica, el marxismo busca con la misma seguridad tanto las raíces sociales del arte “puro” como las del arte “tendencioso”. No incrimina en absoluto a un poeta por los pensamientos y los sentimientos que éste expresa, sino que se plantea interrogantes de una significación mucho más profunda: ¿a qué orden de sentimientos corresponde una forma dada de arte en todas sus particularidades? ¿A qué condiciones sociales se deben esos pensamientos y esos sentimientos? ¿Qué lugar ocupan en el desarrollo histórico de la sociedad, de la clase? Y además, ¿cuáles son los elementos de la herencia literaria que han participado en la elaboración de la nueva forma?³⁴

Si bien es cierto que no se requiere ser un historiador del arte para establecer una relación estética con una obra, Trotsky señala que en la medida en que el sujeto tenga una mayor cultura y conocimientos acerca de la época en la que nace la obra seguramente su sensibilidad artística logrará un mayor relieve. Trotsky apunta que:

Es evidente que abordar a Dante desde un punto de vista histórico es perfectamente legítimo y necesario y que eso influye en nuestra reacción estética frente a su obra, pero no se puede remplazar una cosa por otra [...] un viejo marxista italiano, Antonio Labriola, escribía más o menos esto: “Sólo los imbéciles pueden tratar de interpretar el texto de la *Divina Comedia* utilizando las facturas que los mercaderes de tejidos florentinos enviaban a sus clientes” [...] Antonio Labriola ha dicho con todo vigor necesario lo que había que pensar de esa caricatura.³⁵

Marx señaló que el arte es todo producto humano realizado de acuerdo a las “leyes de la belleza”. Esta idea implica que el arte tiene leyes y dinámicas propias que no se pueden reducir a lo económico o a lo político. Es verdad, no obstante, que el contexto histórico es el marco que nutre y abona al arte, por tanto, necesariamente expresa ese subsuelo. Trotsky fue también un crítico literario que sabía abordar al arte como expresión de la lucha de clases y de periodos históricos. Pero también fue uno de los pocos marxistas que ha tratado de descubrir la dinámica propia de lo artístico, “las leyes de la belleza” señaladas por el viejo Marx. De manera audaz Trotsky encuentra en el inconsciente parte esencial que explica los resortes que se expresan en el arte y que explican su naturaleza:

El arte y la política no pueden ser abordados del mismo modo. No porque la creación artística sea una ceremonia religiosa y una mística [...] sino porque tiene sus reglas y sus métodos, sus propias leyes de desarrollo, y sobre todo, porque en la creación artística los procesos inconscientes juegan un papel considerable, y esos procesos son más lentos, más indolentes, más difíciles de controlar y dirigir, precisamente porque son inconscientes.³⁶

Esta era una de la razones –el resto de la cuales comentaremos en el capítulo correspondiente- por la cual Trotsky se oponía a la idea sectaria del arte proletario. Había que transformar una realidad social de atraso milenario, de aislamiento y de incultura bárbara antes de que siquiera se pensara en transformar los resortes más profundos del inconsciente los cuales juegan un papel importante en la creación artística y en la posibilidad de un arte nuevo, universal y socialista:

³⁴ Chemouni, Jacqy, *Trotsky y el psicoanálisis*, Buenos Aires, Signo, 2004, p. 194.

³⁵ Ibid., p. 7.

³⁶ Ibid., p. 13.

La creación artística, debido a su propia naturaleza, está retrasada en relación a los otros medios del espíritu humano y aún más si se trata de la expresión de una clase social. Una cosa es comprender tal o cual hecho y expresarlo lógicamente, y otra muy diferente el asimilar orgánicamente lo nuevo, el reformar completamente la estructura de sus propios sentimientos y encontrar una expresión artística para esa nueva estructura. Este último proceso es más orgánico, más lento, se somete más difícilmente a una acción consciente, deliberada, y por consiguiente se encuentra siempre retrasada en relación con el resto. El pensamiento político de la clase obrera avanza sobre zancos, mientras la creación artística va renqueando detrás con muletas. Al fin y al cabo, Marx y Engels han expresado admirablemente el pensamiento político del proletariado en una época en que la clase obrera ni siquiera se había despertado como tal.³⁷

El verdadero artista objetiva en su obra sus resortes inconscientes. Esta tesis, que recuerda al pensamiento romántico, se diferencia de éste en el hecho de que los románticos y el movimiento surrealista tratan de liberar, de manera intencional, el caudal de lo inconsciente, lo onírico y lo irracional. Trotsky señala que la naturaleza del arte es emocional y que no puede dejar de expresar la subjetividad más íntima y orgánica del autor, independientemente de la corriente a la que pertenezca; esta es la única forma en la que el autor puede ser fiel a sí mismo, fiel a su propio carácter y a sus sentimientos, razones y pasiones –conformadas, no olvidarlo, histórica y socialmente-. Esta autenticidad se refleja en la multiplicidad de corrientes artísticas que pugnan por expresar la forma estética peculiar del carácter que las define. Por ello, señala Trotsky, Boris Pilniak era menos artista mientras más racionalmente intentaba que sus obras fueran más “comunistas”. Trataba de pensar como marxista pero seguía sintiendo como pequeñoburgués ilustrado, no hay nada que reprocharle por ello puesto que sus obras son arte en tanto expresan libremente lo que realmente es “[...] Pilniak, el racionalista, va más lejos, y deja tras de sí a Pilniak, el artista”.³⁸ Trotsky no reduce las cualidades humanas que se ponen en juego a lo puramente inconsciente; cuando hablemos de su definición de inspiración veremos que para él ésta vincula orgánicamente toda su subjetividad (lo inconsciente y lo racional) en una obra creativa.

Quizás las consideraciones precedentes nos permitan comprender por qué fueron los poetas, especialmente los románticos, los que intuyeron (sólo intuyeron) el trasfondo inconsciente del alma humana; los artistas estaban en condiciones de presentir lo que sería descubierto por el pensamiento científico de Freud porque su actividad creadora se apoya en gran medida en una capa inconsciente de la consciencia. Las “musas” de las que hablaban los griegos no eran más que la expresión mística de la estructura contradictoria de la mente humana. Lo mismo podemos decir del intuicionismo nietzscheano aunque era necesario explicar racionalmente lo que los románticos sólo intuían; sólo de esta forma la intuición puede ser objeto del pensamiento científico y proveer un conocimiento más profundo de la mente. Este mérito le corresponde Freud. La inspiración es el inconsciente que se abre, en una obra creadora, a lo consciente de golpe. Trotsky señala que éste fenómeno no sólo es propio del arte sino, incluso, de ciertos momentos de la política:

Todo verdadero escritor conoce momentos de creación en que alguien más fuerte que él guía su mano. Todo verdadero orador ha conocido momentos en que algo más fuerte que él en sus horas comunes y ordinarias se expresaba a través de sus labios. Esto es la “inspiración”. Surge de una suprema tensión creadora de todas las fuerzas. El inconsciente sube desde su profunda madriguera y se subordina al trabajo consciente del pensamiento, se lo asimila en una suerte de unidad superior.³⁹

³⁷ Ibid., p. 4.

³⁸ Ibid., p.14

³⁹ Ibid., pp. 209-210.

El arte, en suma, es un espacio de la creación humana que para generarlo y percibirlo, de acuerdo a su lógica, debe abordarse en términos de su capacidad para apelar a las emociones humanas. Este es un campo que sólo florece en un marco de libertad de creación, de la fidelidad propia, de la intuición creativa, etc. La poesía, la pintura, la música requieren de la libre expresión de las musas emocionales. Así como no se puede confundir el plano estético con el puramente político o sociológico no creemos, por otro lado, que sea fructífero abordar el campo de la filosofía, mucho menos el de la ciencia, en términos puramente emocionales. El romanticismo ha dado al arte genios como el de Tchaikovsky (con su obra musical que reboza un “pathos” conmovedor que va de la potencia y fuerza extremas a la belleza sublime) y poetas como Breton, pero también ha generado extravíos como los del pensamiento filosófico posmoderno que pugna por eclipsar al pensamiento científico con la pesada losa de lo emocional (el miedo a la muerte, la angustia, el vértigo, la intuición). Los resultados han sido muy negativos para la comprensión y la transformación del mundo capitalista en el que vivimos. El mundo es complejo y las emociones humanas también, más vale aplicar las diversas capacidades humanas a los campos que corresponden más a su naturaleza.

Trotsky, Breton y el Manifiesto por un Arte Revolucionario Independiente

“He aquí lo que queremos:

La independencia del arte-por la revolución;

la revolución –por la liberación definitiva del arte” [Manifiesto por un Arte Revolucionario Independiente]

“Transformar el mundo dijo Marx; cambiar la vida, dijo Rimbaud: estas dos consignas no son para nosotros más que una” [André Breton]

La visita a México de André Breton y su encuentro con Trotsky –quien se encontraba bajo la hospitalidad del general Cárdenas- en mayo de 1938, dio la oportunidad para que el fundador del surrealismo y el fundador del Ejército Rojo intercambiaran opiniones acerca del psicoanálisis y, sobre todo, la suerte del arte en el mundo capitalista. Fue la oportunidad para que Trotsky proyectara una plataforma artística revolucionaria con el fin de atraer a la *inteligencia*, a los artistas y creadores críticos, en torno a un manifiesto que fue redactado por ambos personajes y editado, por motivos de propaganda, con las firmas de André Breton y Diego Rivera. La intención del “Manifiesto por un arte revolucionario independiente” era hacer contrapeso a las plataformas artísticas del stalinismo (como la stalinista “Asociación de Escritores y Artistas Revolucionarios”) y aglutinar a los artistas progresistas, tanto en contra del stalinismo como del capitalismo, la guerra mundial en ciernes y el fascismo.

Breton había leído en 1925 el *Lenin* de Trotsky, lectura que le impactó profundamente, dándole forma a sus confusas ideas –desde un punto de vista político- sobre la revolución; lectura que le convenció de que el movimiento surrealista debía adherirse a la causa socialista.⁴⁰ En el “Segundo manifiesto surrealista” (1929) Breton y su grupo manifestaron su acuerdo con las tesis defendidas por Trotsky en *Literatura y revolución*. A un folleto del grupo surrealista titulado *La planète sans visa*, que se pronuncia contra la expulsión de Trotsky del territorio francés, se debe la errónea atribución a Breton de la famosa frase “planeta sin visado” que proviene, en realidad, de la autobiografía de Trotsky. La voz de Breton es una de las pocas, dentro del mundo de la intelectualidad, que se alzan contra los procesos de Moscú (1936-1938) y que señalan a Stalin como “*el gran*

⁴⁰ Cf. Bonnet, Marguerite, “Trotsky y Breton”, en: Trotsky, *Lenin*, Argentina, CEIP, 2009. El libro de Trotsky no sólo impresionará a Breton sino a su círculo intelectual surrealista. Éluard, quien leyó el *Lenin* de Trotsky a recomendación de Breton, le escribirá a éste: “Este libro es uno de los más grandes que jamás haya leído”. Ibid., p. 386.

*negador y principal enemigo de la revolución proletaria [...], el principal falseario de hoy [...] y [...] el más inexcusable de los asesinos”.*⁴¹

El ambicioso proyecto impulsado por Trotsky, en sus debates con Breton y Diego, era ni más ni menos que formar una organización llamada Federación Internacional de Arte Revolucionario Independiente (FIARI), una instancia democrática en donde los intelectuales de izquierda debatieran en congresos y foros las tareas de los artistas y del arte en la época de decadencia del capitalismo. El primer paso consistiría en agrupar a nivel internacional a un grupo de escuelas artísticas o corrientes críticas en torno a las ideas del manifiesto, generar congresos y asambleas como un paso intermedio a un congreso mundial fundacional. Se trataba de un proyecto de plataforma que no debía confundirse con un partido revolucionario bolchevique (o con la IV internacional) – con ideas marxistas definidas- sino una federación en donde los marxistas tendrían el mismo derecho a expresar sus ideas como cualquier otra corriente de izquierda preocupada por el destino del arte y opuesta a la reacción en todas sus formas.

En una carta de Trotsky a Gerard Rosenthal fechada el 27 de Octubre de 1938, Trotsky sostiene que no se le puede exigir a Breton que subordine su revista *La Revolution Surrealist* -en donde éste defiende los principios de su escuela surrealista (el dadaísmo)- a las ideas de la FIARI. En la federación proyectada, tanto los surrealistas como los marxistas tendrán el mismo derecho de defender sus ideas acerca del arte y de su relación con la revolución y la política. La IV internacional no se adhiere en particular a ninguna escuela vanguardista. Tratará de ganar a los creadores a la idea de la transformación social mediante el establecimiento de un frente común en defensa del arte y en oposición a los regímenes totalitarios. Toda escuela artística debe tener el derecho a defender sus propias ideas.

[...] Él representa la escuela surrealista. Nosotros no nos hacemos mínimamente responsables por él. En el terreno del arte, que para él es el más importante, tiene naturalmente el más absoluto derecho a hacer lo que quiera. No es nuestra competencia adherir a determinadas tendencias artísticas sino unirnos a ellas en la medida en que se oponen a los ataques totalitarios al arte. Cualquier intento por parte nuestra de subordinar las tendencias artísticas como tales a determinados intereses políticos sólo traerá como consecuencia nuestro desprestigio ante los verdaderos artistas.⁴²

Esta notable aclaración hecha a Rosenthal, es la misma que Trotsky hace al mismo Breton en una carta a éste escrita el 27 de octubre de 1938.

[...] En una de mis cartas a *Partisan Review* aconsejo guardar una actitud crítica, expectante y “eclectica” hacia las distintas tendencias artísticas. Esto último le extrañará, porque generalmente soy muy poco partidario del eclecticismo. Pero hay que explicar el sentido de este consejo. *Partisan Review* no es la publicación de una escuela artística. Es una revista marxista que se dedica a los problemas del arte. Tiene que mantener una actitud crítica y amistosa hacia las distintas escuelas. Pero toda escuela artística tiene que ser fiel a sí misma. Por eso sería absurdo proponerles, por ejemplo, a los surrealistas que sean eclécticos. Toda tendencia artística tiene el derecho absoluto de disponer de sí misma. Este es, por otra parte, el sentido de su manifiesto.

Mis más afectuosos saludos,

⁴¹ Ibid., p. 387.

⁴² Trotsky, *Escritos (Doce tomos, 24 volúmenes)*, Bogotá, Pluma, 1977, Tomo IX, Vol. 1, p. 131.

León Trotsky.⁴³

Cuando Trotsky se entera de la visita de Breton y la posibilidad de un encuentro con él (en total hubo unos ocho o diez encuentros)⁴⁴ buscó la manera de aterrizarlo en la acción, de ahí surgió la idea del Manifiesto. Manda traer el *Manifiesto del surrealismo*, *Nadja*, *los vasos comunicantes*, entre otras obras del gran poeta. Breton afirmará que “el propio Trotsky apenas tenía una comprensión mediocre del problema artístico”.⁴⁵ Lo que sí es cierto es que Trotsky tenía una “comprensión mediocre” de la corriente fundada por Breton. El juicio de Breton quizá tenga relación con la defensa de Trotsky por la narrativa realista de Zola tan despreciada por el movimiento surrealista:

Cuando leo a Zola [afirma Trotsky] descubro cosas nuevas que no conocía, penetro en una realidad más vasta. Lo fantástico es lo desconocido”. Breton, bastante sorprendido, se puso tenso [...] “Sí, sí, sí, estoy perfectamente de acuerdo, hay poesía en Zola”. Trotsky continuó: “Usted invoca a Freud pero ¿no es para una tarea contraria? Freud hace surgir al inconsciente en lo consciente. ¿No quiere usted ahogar lo consciente por el inconsciente?” Breton respondió, “No, no, evidentemente que no”. Luego hizo la inevitable pregunta: “¿Freud es compatible con Marx?” Trotsky respondió: “¡Oh! Usted sabe... Esas son cuestiones que Marx no había estudiado. Para Freud, la sociedad es un absoluto, excepto quizás en *El porvenir de una ilusión*; ella asume la forma abstracta de coacción. Hay que penetrar en el análisis de la sociedad.”⁴⁶

El debate no carece de interés pues se trata de la visión de un vanguardista de primera línea y un revolucionario marxista de primera línea, en el manifiesto Trotsky propone la consigna: “Toda libertad para el arte”, Breton intenta corregir a Trotsky, quizá en un arrebato de ímpetu radical, señalando que la consigna debe ser: toda la libertad “excepto lo que atente contra la revolución”. Trotsky había sostenido una tesis similar en *Literatura y revolución*,⁴⁷ pero la experiencia posterior le hará renunciar resueltamente a cualquier “cláusula de excepción”. A pesar de las reservas que, durante el trascurso de la revolución, Trotsky creyó necesarias con respecto a la libertad para el arte –expuestas en *Literatura y revolución*- la actividad polémica-artística de Trotsky, mientras ocupa altos cargos en el Estado soviético, se orientó a garantizar la libertad de creación y luchar, en el terreno de las ideas, contra aquéllos que pretendían el monopolio del arte. En esta lucha hizo frente común con Lenin. Así en 1924 “treinta y seis escritores, entre ellos Pilniak, Esenin, Mandelstam, Babel, Zóshchenko y Aleksei Tolstoj, respaldan en una carta colectiva su combate [el de Lenin y Trotsky] por la libre expresión de las distintas

⁴³ Ibid., p. 132.

⁴⁴ De acuerdo con los recuerdos de Van Heijenoort secretario y guardaespaldas de Trotsky: Jean Van Heijenoort, *Con Trotsky de Prinkipo a Coyoacán*, México, Nueva Imagen, 1979. p. 131.

⁴⁵ Citado en: Jean-jaques Marie, *Trotsky, revolucionario sin fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 523.

⁴⁶ Jean Van Heijenoort, *Con Trotsky de Prinkipo a Coyoacán*, México, Nueva Imagen, 1979, p. 131.

⁴⁷ Trotsky en *Literatura y revolución* sostiene que la libertad creadora que debe promover la revolución no puede ser irrestricta con respecto a las tendencias artísticas que atentan contra la revolución: “Si la revolución tiene derecho a destruir, en caso de necesidad, puentes y monumentos, menos vacilará en intervenir en cualquier tendencia artística, por grandes que sean sus realizaciones, que amenace con introducir fermentos disgregadores en los medios revolucionarios, o enfrentar internamente las fuerzas revolucionarias, es decir el proletariado, los campesinos y los intelectuales. [...] Para expresar más claramente mi idea, diré que en el terreno artístico y de un régimen de atento control revolucionario, debemos mantener una política amplia y flexible, alejada de todas las querellas de los círculos literarios”. (Trotsky, Op. cit..Ruedo Ibérico, Tomo I, pp. 150-151.).

corrientes literarias".⁴⁸ Por otra parte, la "cláusula de excepción" a la libertad del arte no se aplicó nunca puesto que los intelectuales y creadores que adoptaron un punto de vista abiertamente favorable a los "blancos" se callaron, se dedicaron a escribir versos intrascendentes (de estos escritores Trotsky decía: "sería mejor, maldecir y rabiarse; esto al menos sería algo vivo") o emigraron derramando las "copas de su odio" allende las fronteras soviéticas. Trotsky los vapulea en *Literatura y revolución* con ironía, sarcasmo y sentido del humor. Aun así, había que desechar esas reservas de manera definitiva. La experiencia de la contra-revolución stalinista en el terreno del arte fue tan profunda que cualquier limitación a las alas de la creación artística no podía ayudar a la causa de la revolución.

Para Trotsky la fuerza de una auténtica revolución se mide, entre otros factores, por la emergencia del espíritu creador, a la "musa del arte" sólo se le puede ganar al campo revolucionario por medio de la persuasión, la libre experimentación y el debate abierto; las nuevas ideas y corrientes artísticas no pueden ser decretadas por un burócrata ignorante sino surgir del fragor de nuevas condiciones y aspiraciones generadas por la revolución y de los debates entre los creadores mismos. Esta posición no implica una especie de *laissez faire* pasivo sino un debate vivo como el que existió, de hecho, durante los primeros años de la Revolución rusa (recuérdese el debate en torno al "Arte proletario"), antes de que los Jdanov del arte impusieran sus criterios a los artistas verdaderos. Por supuesto, si en virtud de su defensa una revolución se ve obligada a reprimir los intentos de restaurar el viejo estado de cosas, esa represión necesaria no era lícita en el terreno de la creación artística y científica.

Justo antes de la partida de Breton a Francia, en julio de 1938, Trotsky entrega el manuscrito final a Breton. Éste escribió un poco más de la mitad, Trotsky organizó lo escrito por Breton y agregó el resto. No es difícil notar en una lectura atenta la confluencia de dos estilos literarios en el manifiesto. La emoción con la cual Trotsky entregó el texto a Breton fue, según Heijenoort, "*un gesto inusitado [...] único en todo el periodo que me tocó vivir con él*".⁴⁹

El manifiesto se apoya en la idea de que el arte es por naturaleza, lo sepa o no el artista, revolucionario. En el arte se expresa el anhelo de "*armonía y plenitud de la existencia, es decir, de los bienes más preciosos que le niega la sociedad de clases. Por ello toda obra de arte auténtica implica una protesta contra la realidad, protesta consciente o inconsciente, activa o pasiva, optimista o pesimista*".⁵⁰ Por ello el manifiesto llama a que los artistas sigan la lógica misma de su actividad y se revelen contra todo aquello que impide o bloquea la libertad para crear con honestidad. Las ideas del joven Marx, acerca del oficio de escritor, son retomadas para llamar a la lucha por un mundo en el que el arte no sea un medio para un fin- la sobrevivencia egoísta y el cálculo- sino un "fin en sí mismo". Esto implica la sublevación contra el ambiente hostil, mezquino, que significa el capitalismo para la creación artística, para la libertad de todo arte; implica la necesidad de luchar por un régimen que garantice un nuevo florecimiento del arte, una sociedad planificada racional y democráticamente que acabe con la esclavización y alienación, el hambre, la miseria material y espiritual, las guerras que deshumanizan a la mayor parte de la humanidad; la libertad del arte, la libertad para imaginar, la libertad para crear de acuerdo a criterios intrínsecos a las convicciones e inclinaciones del creador, debe estar garantizada; un régimen, en fin, de anarquía para la creación intelectual:

Si para el desarrollo de las fuerzas productivas materiales, la revolución se ve obligada a erigir un régimen socialista de planificación centralizada, para la creación intelectual ésta debe, desde el principio,

⁴⁸ Jean-Jaques Marie, *Trotsky, revolucionario sin fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 311-312.

⁴⁹ Heijenoort, Jean van, op. cit., p. 137.

⁵⁰ Trotsky "El arte y la revolución" en *Literatura y revolución, otros escritos sobre la literatura y el arte*, (dos tomos), España, Ruedo Ibérico, 1969, Tomo II, p. 185.

establecer y asegurar un régimen anárquico de libertad individual. Ninguna autoridad, ninguna constricción, ni la más mínima traza de órdenes. Las diversas asociaciones de hombres de ciencia y los grupos colectivos de artistas que trabajarán para resolver tareas que nunca habían sido tan grandiosas, pueden surgir y desarrollar una tarea fecunda solamente sobre la base de una libre amistad creadora, sin la más mínima constricción externa.

No se trata del vacío arte por el arte que expresa un elitismo burgués que puerilmente intenta aislar del entorno social a la creación artística, “tenemos una idea muy elevada de la función del arte para rehusarle una influencia sobre el destino de la sociedad”⁵¹ dice Trotsky. Se trata de un llamado para que el creador participe activa, consciente y libremente en la transformación de la sociedad en beneficio de los intereses propios del arte. Se trata de comprender que los intentos aislados de los creadores, intelectuales, científicos y artistas de aislarse y trascender por la senda individual el ambiente mercantilista, vano, frívolo y criminal de la sociedad capitalista no pueden llevar a ningún lado. Todas las corrientes críticas, independientemente de sus antagonismos en torno a los temas artísticos, deberían unirse en contra del fascismo, el capitalismo y el burocratismo.

El manifiesto no pretendía imponer -al estilo del stalinismo y su horrible bazofia del “realismo socialista”- ningún dogma o ideas preconcebidas, ni siquiera las ideas expuestas por el manifiesto debían ser adoptadas acríticamente, se trataba un llamado a la unidad y al debate con todos los artistas revolucionarios:

No tenemos, por otra parte, la intención de imponer ninguna de las ideas contenidas en este manifiesto que nosotros consideramos solamente como un primer paso en el nuevo camino. A todos los representantes del arte, a todos sus amigos y defensores que no pueden dejar de comprender la necesidad del presente manifiesto, les demandamos que eleven inmediatamente sus voces. Dirigimos idéntica proposición a todas las publicaciones independientes de izquierda que estén dispuestas a tomar parte en la creación de la Federación Internacional y a examinar sus tareas y sus métodos de acción.⁵²

La relación de Trotsky con Breton fue una especie de “frente único” de corta duración. Como afirma Heijenoort, “surrealistas y trotskistas vivían en mundos diferentes”.⁵³ La confluencia entre estos “dos mundos” no estuvo exenta de episodios que resultarían francamente chuscos si no fuera porque podrían haber traído consecuencias más serias para la estancia de Trotsky en México o porque mostraban una falta total de sensibilidad por parte del poeta surrealista. Breton era un coleccionista empedernido de artesanías; su afición, al parecer, no conocía reparos morales:

Una tarde [relata Heijenoort] en una de esas excursiones con Breton y Jacqueline, nos detuvimos en una aldea para visitar una iglesia. Era del lado de Puebla, tal vez Cholula, no recuerdo exactamente. Ni Rivera ni Frida estaban con nosotros. La iglesia era, en el interior, baja y sombría. A la izquierda, el muro y los pilares estaban cubiertos de retablos, muy conocidos en México [se trata de los conocidos “milagritos”]. Son pequeñas placas de metal, cuyo origen a menudo son latas viejas, en las cuales artistas populares pintan escenas de sucesos dramáticos, generalmente accidentes graves de consecuencias funestas de los que quien pinta el retablo ha podido escapar, gracias a la divina providencia. Como esos retablos se acumulan, hay algunos que se remontan a 50 u 80 años. En mi opinión, es la forma de arte popular más notable de México. Breton estaba maravillado. Tan maravillado que comenzó a deslizar cierta cantidad de

⁵¹ Ibid., p. 198.

⁵² Trotsky, Manifiesto por un arte revolucionario independiente, en: *Literatura y revolución*, México, Juan Pablos, 1973, p. 238.

⁵³ Heijenoort, Op cit. p. 138.

esos retablos bajo su chaqueta, tal vez una media docena. No tenía muchos escrúpulos por cuanto se encontraba en una iglesia y consideraba sin duda su acto como una forma de lucha anticlerical. Trotsky estaba muy irritado, lo percibí inmediatamente en su cara. No era ése el tipo de su anticlericalismo. Además, la situación de dejaba de ser peligrosa para él. En México, todos los bienes eclesiásticos pertenecen al Estado. Si las autoridades locales se hubieran dado cuenta del robo podría haberse producido un escándalo del que los stalinistas, entonces tan furiosamente encarnizados por comprometer la estadía de Trotsky, se habrían podido valer y haciendo vibrar la cuerda del patriotismo mexicano, acusar a Trotsky y a sus amigos de atentar contra el patriotismo nacional. Las consecuencias de todo eso podrían ir muy lejos. Trotsky salió de la iglesia sin decir una palabra. Debo decir que en esa ocasión dio prueba de un gran control de sí mismo.⁵⁴

A pesar de los juicios divergentes sobre el tema artístico; en el debate con Trotsky, Breton se impresionaría profundamente con la talla teórica, política y moral del revolucionario – al que ya admiraba aún antes de conocerlo personalmente - Breton expresaría esto en una emotiva carta a Trotsky escrita en el barco que lo llevó de regreso a Francia, vale la pena citarla:

Mi querido León Davidovitch, me es más fácil llamarlo así ahora que no estoy en su presencia. Sin embargo, he deseado hacerlo varias veces, y si se lo digo es para que usted mida el grado de inhibición de que he sido víctima cada vez que se trata de hacer algo bajo su dirección y su mirada. Esta inhibición revela ante todo, y a toda costa quiero que lo comprenda, la admiración sin límites que experimento por usted. Ésta no se ha manifestado en estos últimos tiempos más que solapadamente. Me he preguntado con frecuencia qué sucedería si por un golpe del azar me encontrara frente a uno de los hombres sobre el cual he modulado mi pensamiento y mi sensibilidad, digamos por ejemplo Rimbaud o Lautréamont. Me sentía repentinamente privado de medios, presa de una suerte de necesidad perversa de disimular. Es lo que en secreto llamo, acordándome del rey Lear, mi complejo de Cordelia. No se burle de mí, es absolutamente fundamental, orgánico, temo que indesarraigable. Usted es precisamente uno de esos hombres, quizá también, no estoy seguro a causa de Freud, el único viviente. Más no seguiré aburriéndolo con mis explicaciones sentimentales. Espero solamente que ellas hagan justicia al malentendido de la carretera a Guadalajara, que usted con razón trató de poner en claro.⁵⁵

Maurice Nadeau, militante Trotskista y amigo de Breton, describe la curiosa condición de Breton, señalada en la carta de Breton:

Se volvió afásico por unos días, paralizado, no podía expresarse, ni siquiera escribir, estaba desamparado; era el constreñimiento, el soplo de Trotsky en la nuca, como decía Jean Van Heijenoort. La demora de la que Breton fue culpable a los ojos del Viejo provocó un día un breve y violento incidente entre ambos.⁵⁶

Es interesante señalar las respuestas al llamado del manifiesto de algunas personalidades que le hicieron eco, se abstuvieron o lo rechazaron:

En los primeros días de 1939, apenas Breton volvió a París montó la Federación Internacional del Arte Independiente, de la cual Maurice Nadeau asumió la secretaría. Benjamin Péret, Jean Giono, Marcel Martinet, Henri Poulaille, Ignazio Silone y Jef Last ingresaron a ella, otros lo esquivaron, como Roger

⁵⁴ Heijenoort, Op cit. pp. 132-133.

⁵⁵ Boue, Pierre (compilador), Trotski, México 1937-1940, México, Siglo XXI, 1992, p.47.

⁵⁶ Ibid., p.46.

Martin du Gard, y Breton se entristeció por la defección de Gastón Bachelard, quien se declaró incompetente en la materia.⁵⁷

El asesinato de Trotsky, a los pocos meses de que Breton regresara a Francia y, sobre todo, el estallamiento de la Segunda Guerra Mundial, evitará darle seguimiento a la iniciativa del manifiesto; y aunque Breton agrandó sus diferencias críticas frente a algunas de las ideas de Trotsky, mantuvo siempre su admiración por la figura de éste y por la confluencia que le tocó protagonizar entre su arte y el pensamiento del revolucionario marxista. El discurso de Breton ante las cenizas de Natalia Sedova –que reposan junto a las cenizas de Trotsky bajo una estela funeraria, obra de Juan O Gorman, en la casa de la avenida “Viena” Coyoacán- no deja lugar a dudas sobre ello:

[...] Sin que por esto se necesita ninguna plegaria, la unión de la cenizas de Natalia Sedova con las de León Trotsky, [...] al mismo tiempo bajo el ángulo de la revolución y del amor, aseguran un nuevo despliegue del ave Fénix [...] al término del proceso irreversible, no solamente le rendirá toda justicia a Trotsky, sino que incluso las ideas por las que dio su vida serán llamadas a tomar completa firmeza y amplitud.⁵⁸

Trotsky y Diego Rivera. Del entusiasmo a la ruptura

“Cárdenas me ha dado asilo no porque esté de acuerdo con mis ideas, sino porque está de acuerdo con la suyas” [Trotsky]

Lenin y Trotsky evaluaban, a menudo, la salud y el vigor de una revolución por su capacidad de atraer a los sectores más sanos y vivos de la sociedad; incluidos los artistas e intelectuales que, sin renunciar totalmente a puntos de vista ajenos al marxismo, intentaran dar expresión a una nueva época. A estos intelectuales Trotsky los llamó “compañeros de viaje” porque se subirían al tren de la revolución para acompañar al proletariado en parte de su trayecto pero no llegarían hasta el final del viaje, se bajarían del tren en alguna de sus estaciones transitorias; sin embargo, jugarían un papel al contribuir con su cultura y su sensibilidad a darle una expresión imperfecta pero valiosa a la revolución y sus aspiraciones; a elevar la autoridad moral de la organización revolucionaria. Tal fue el caso del famoso escritor Maximo Gorki quien en los momentos decisivos- por ejemplo la toma del poder por los bolcheviques- se opuso al partido de Lenin y Trotsky; sin embargo, estos, especialmente Lenin, siempre procuraron mantener relaciones amistosas con Gorki pues, en sus propias palabras: *“a causa de su popularidad artística, Gorki podría proporcionar a la causa de la revolución un beneficio superior al daño que pudieran producir sus declaraciones y actos erróneos, que por otra parte el partido podría siempre corregir con tacto en el momento oportuno”*.⁵⁹ El servicio a la revolución que tanto Trotsky, como Lenin, valoraba en Gorki no se reducía a su evidente atractivo para el partido en términos de propaganda sino en el servicio que su cultura y obra literaria podría traer a la elevación cultural de las masas y para atraer hacia la revolución a la intelectualidad de izquierda. Así, Marx afirmó: “Los poetas son seres especiales” a quienes el partido debía cuidar e incluso, cuando se integran o contribuyen a la organización revolucionaria, otorgarles “privilegios” tales como tolerar su individualismo dentro del marco de una organización colectiva (estas fueron las consideraciones que Marx tuvo

⁵⁷ Ibid., p.49

⁵⁸ Citado en: Bonnet, Marguerite, “Trotsky y Breton”, en: Trotsky, *Lenin*, Argentina, CEIP, 2009, p. 392.

⁵⁹ Trotsky, “Respuesta a Martin Glee, Harris Ross y M. Morris”, en: *Literatura y Revolución*, México, Juan Pablos, 1973, p.173.

para Feligrath). No se les debía apartar de su obra creadora.⁶⁰ La valiosa relación que Marx estableció con Feligrath y Lenin con Gorki, Trotsky la establecería, por un breve periodo, con Diego Rivera.

El interés de Trotsky hacia la obra artística de Rivera no representó un oportunismo producto del papel de Rivera en su asilo en México, la autenticidad de la admiración por el arte monumental de éste queda clara cuando leemos la carta que Trotsky envió a Rivera antes de que supiera que la brutal represión stalinista lo enviaría, junto con su compañera Natalia Sedova, al “exótico México”. Los murales del pintor los admirará por primera vez en 1928. No podía saber que el propio Rivera (junto con el trotskista mexicano Octavio Fernández) le agregaría a su vida 43 meses (tres años y medio) al hacer las gestiones con el General Lázaro Cárdenas para su exilio en México. En esa carta, enviada desde su exilio en Turquía el 7 de junio de 1933 -escrita en Francés, recuperada en 1986 de casa de una amiga cercana a Fida Kalho- Trotsky escribe las siguientes palabras de genuino respeto a Diego:

Quiero dirigirle algunas palabras de saludo cariñoso. Conozco su pincel sólo mediante reproducciones, naturalmente. En 1928, cuando me encontraba en Alma Ata, Asia Central, me topé por primera vez con algunas fotografías de sus obras en un suplemento ilustrado de una publicación americana cualquiera. Sus frescos me impresionaron por su mezcla de virilidad y calma, casi ternura, por su dinámica interna y el tranquilo equilibrio de las formas. Y con todo ello, esa frescura magnífica para abordar al hombre y al animal. Jamás imaginé que el autor de esas obras fuera un revolucionario que se haya bajo la bandera de Marx y Lenin. Apenas recientemente supe que el maestro Diego Rivera y el otro Diego Rivera, el amigo cercano de la oposición de izquierda, son una sola y la misma persona. Ello me agradó infinitamente, porque la fuerza de las grandes ideas se verifica también en el hecho de que ellas atraen hacia sí todo lo que hay de mejor en los diversos ámbitos de la creación humana.

Mantengo aún viva la esperanza de visitar América, de ver los originales de sus obras y de conversar personalmente con usted. ¿O quizá en un futuro cercano visitará Europa vía Estambul o Prinkipo? Me daría mucho gusto. Estrecho su mano fuerte y cordialmente. Mi esposa le envía cálidos saludos.

Suyo.

León Trotsky.⁶¹

En la primavera de 1938, conociendo en persona a Diego Rivera, Trotsky envió una carta a la Conferencia Panamericana (instancia de la IV Internacional encargada de dar seguimiento al trabajo político en América Latina) para que ésta invitara a Rivera a integrarse en ella, muestra el entusiasmo, e incluso fervor, de Trotsky hacia Rivera y la importancia política que daba a la militancia de Diego en la organización fundada por el revolucionario:

En la carta de invitación, habría que subrayar que la IV Internacional valora profundamente el contar en sus filas con el mayor artista de la época contemporánea y con un revolucionario impecable. Debemos mostrar hacia Diego Rivera por lo menos la misma atención que Marx tuvo hacia Freiligrath y Lenin hacia Gorki. Diego rebasa por mucho a Freiligrath y a Gorki en virtud de su importancia en el terreno artístico y, cosa que es absolutamente un caso único en la historia, este gran pintor es un verdadero revolucionario,

⁶⁰ “Sería ridículo y criminal asignar a un gran artista tareas superficiales y cotidianas, apartándolo de su creación”. Trotsky, *Problemas de la sección mexicana*, en: *Escritos Latinoamericanos*, Argentina, Ceip, 1999, p. 131.

⁶¹ Gall, Olivia, *Trotsky en México*, México, Era, 1991, p. 206.

mientras que Freiligrath no era más que un pequeño burgués simpatizante y Gorki un compañero de ruta equívoco.⁶²

Si consideramos sus reflexiones sobre los efectos del capitalismo en el arte, era inevitable que Trotsky apreciara el arte monumental de Rivera: aquél señaló las consecuencias que la extrema división del trabajo, la extrema parcelación de la producción y la desvinculación de los diversos aspectos de la cultura traen a la producción artística; para Trotsky el capitalismo sólo puede conservar al arte en “campos de concentración” de la misma forma en que los nativos americanos fueron enviados a reservas por los blancos inmigrantes:

Visitar las exposiciones de arte es un acto violento que perpetramos sobre nosotros mismos. Esta forma de experimentar el placer artístico expresa el terrible barbarismo capitalista [...] Tomemos un paisaje, ¿qué es? Un pedazo de naturaleza, amputada arbitrariamente, colgado en una pared. Entre estos elementos, la naturaleza, el lienzo, el marco y la pared, existe una relación simplemente mecánica: el cuadro no puede ser infinito, por tradición y consideraciones prácticas le han condenado a ser un cuadrado. No se debe doblar ni torcer, está enmarcado y para que no yazca en el suelo, las personas clavan un clavo en la pared, fijado a un cordón y cuelgan el cuadro de su cuerda. Después, cuando todas las paredes están cubiertas de cuadros, algunas veces colocados en dos o tres filas, lo llaman galería de arte o exposición. Y después tenemos que verlo todo de una vez: paisajes, escenas de género, marcos, cuerdas y clavos...

Pero lo que yo quiero, es que la pintura renuncie a su absolutismo y restablecer su vínculo orgánico con la arquitectura y la escultura, del cual hace mucho tiempo se ha independizado. Esta separación no se produce por casualidad ¡oh no! Desde ese momento, la pintura ha emprendido un camino muy largo e instructivo. Ha conquistado el paisaje y ha desarrollado una técnica asombrosa. Pero... Yo quiero pinturas que estén relacionadas por cuerdas, sino por significado artístico, a las paredes o a una cúpula, adecuadas para un edificio o el carácter de una habitación... y no colgadas como un sombrero en un perchero. Las galerías de arte, esos campos de concentración de colores y belleza, son como algo monstruoso a nuestra realidad cotidiana incolora y fea.⁶³

Diego, junto con los integrantes del movimiento muralista, había desarrollado tesis hacia el arte de notable similitudes con las del exiliado ruso. Antes de acercarse al trotskismo, Rivera se había afiliado a un recién nacido Partido Comunista Mexicano en 1922, partido que a pesar de su corta edad (fue fundado en 1919) ya había tenido su prueba de fuego durante la oleada huelguística de inicios de los años 20s y la lucha inquilinaria en Veracruz y el D.F. Su militancia comunista se expresaba, más que en su actuar dentro del PCM, en la creación pictórica titánica a la que se entregó –junto con otros como Charlot, Siqueiros y Revueltas- en los muros de la SEP y la Escuela Nacional Preparatoria, en la creación y confección de *El Machete* –tarea que compartió con Siqueiros y Xavier Guerrero- y en la fundación – junto con los pintores Siqueiros, Charlot, Orozco, Revueltas, Alva de la Canal, Emilio García Cabrero, Carlos Mérida, Xavier Guerrero y Fernando Leal- del “Sindicato de Obreros Técnicos, Pintores y Escultores”, de efímera existencia (el sindicato se disolvió en 1925); organización que enarbolaba, de acuerdo a la reconstrucción hecha por Paco Taibo II, los siguientes principios político-artísticos:

- a) Una definición antiimperialista y revolucionaria.

⁶² Citado en: Ibid., p. 206.

⁶³ *Culture and revolution in the Thought of Leon Trotsky*. Citado por Woods, Alan, en “El marxismo y el arte”, Madrid, Fundación Federico Engels, 2000. p. 11.

- b) Adhesión a la Tercera Internacional y a sus principios: abolición del capitalismo y dictadura del proletariado.
- c) Una concepción del trabajo artístico como producción artesanal, realizada por trabajadores del andamio y de la brocha, <obreros del arte>.
- d) Una concepción del trabajo artístico como reflejo de la sociedad en la que se vive y como una toma de posición frente a esta.
- e) La proposición de un desarrollo del arte por un camino social, nacionalista y conectado íntimamente con las corrientes internacionales del arte moderno.
- f) Establecimiento del sentido de la <utilidad> de sus pinturas para las clases desposeídas. Vincularlas a la lucha de clases. <Socialización del arte>.
- g) Prioridad al trabajo mural ante la pintura de caballete. <Obras monumentales de dominio público>.
- h) Aprendizaje en el proceso de trabajo.
- i) Promoción del trabajo colectivo. <destrucción del egocentrismo, remplazándolo por el trabajo disciplinado de grupo>.
- j) Creación de la Cooperativa Francisco Tresguerras, para buscar nuevos trabajos y administrar financieramente los resultados.⁶⁴

Diego viaja a la URSS en 1927 –como parte de una delegación del PCM- y de alguna manera conoce las posturas de la Oposición de Izquierda (tal vez por mediación de Lunacharski); es expulsado del PCM en 1935 por “colaborar por medio de sus murales con el gobierno burgués”. El poder corruptor del stalinismo –que tanto daño hizo al PCM y que destruyó los logros de su etapa heroica- alcanzó a otro de los miembros más notables del muralismo mexicano: Siqueiros, uno de los fundadores del Sindicato de Pintores y Escultores –cuyas tesis, como hemos observado, tanto coincidían con las ideas de Trotsky- comandará el primer asalto, el 24 mayo de 1940, a la casa de Coyoacán, operativo para asesinar a Trotsky que si no logró sus objetivos magnificadas fue sólo porque la veintena de asaltantes se había “dado valor” con demasiados tragos de tequila y los asaltantes omitieron verificar que los cientos de disparos realizados hubieran dado en el blanco, y porque Natalia y Trotsky se resguardaron a un costado de su cama, salvándose milagrosamente –el nieto de Trotsky, Sieva Volkov, fue el único herido por un rozón de bala en un pie-. Aun así sobre Siqueiros recaerá siempre el señalamiento, olvidado o ocultado por la mayoría, de haber sido participe del asesinato del guardaespaldas de Trotsky,⁶⁵ Robert Sheldon Harte, quien fue ejecutado cobardemente–mientras dormía- por Luis Arenal,⁶⁶ cuñado de Siqueiros, con dos tiros en la cabeza; su cuerpo fue encontrado en una casucha en la carretera al Desierto de los Leones (se confirmó posteriormente que Sheldon Harte era un infiltrado stalinista que colaboró en el primer atentado dando acceso a los asaltantes y huyendo con ellos, quizá fue asesinado porque mostró algo de culpa o porque sabía demasiado. Trotsky mandó

⁶⁴ Taibo II, Paco, *Arcángeles, doce historias de revolucionarios herejes del siglo XX*, Barcelona, Ediciones b, 2008, p. 77.

⁶⁵ Véase: Gorkin, Julian, *El asesinato de Trotsky*, Barcelona, Ayma, 1970, pp. 97-98. Gorkin realiza su investigación con, además de cientos de documentos, los testimonios y pesquisas del coronel Leandro Sánchez Salazar quien fue encargado por Cárdenas para realizar las investigaciones del primer atentado y del asesinato de Trotsky. Existe una versión preliminar de este libro publicada por “La Prensa” en 1955 bajo el sensacionalista título: *Así asesinaron a Trotsky*.

⁶⁶ Páparov, Yuri, *Trotsky sacrificado (confesiones de Rivera y Siqueiros)*, México, Grupo editorial siete, 1992, p. 34.

poner una placa en su memoria –que aún se puede observar en el Museo Trotsky- y se negó a creer que su guardaespaldas era cómplice). Siqueiros jamás mostrará signos de arrepentimiento por su ignominia; tras su fuga a Chile -con la colaboración del stalinista Pablo Neruda- y gracias a sus vínculos con la burocracia estatal mexicana, que le permitirán regresar a México al final del gobierno de Ávila Camacho, podrá evadir sus responsabilidades por el homicidio y por intento de asesinato.

Pero regresemos a la confluencia entre Trotsky y Rivera. En el arte monumental de Rivera se conjuntaba la pintura de gran formato con la arquitectura monumental, un arte destinado no a las elitistas galerías de arte sino a espacios públicos, recuperando la historia de las luchas sociales, la idiosincrasia nacional de México, el pasado indígena,⁶⁷ la efectiva sátira contra el elitismo burgués, un arte de vanguardia orientado a las masas populares; el arte de Rivera coincidía, al menos en germen, con la liberación del arte y su fusión con la vida cotidiana que Trotsky plantea en el texto que hemos citado escrito en 1908. Contraponiendo los murales de Rivera a la hagiografía stalinista que pasaba por “Realismo Socialista” Trotsky escribió, en junio de 1938, lo siguiente:

En el terreno de la pintura, la revolución de octubre ha encontrado su mejor intérprete no en la URSS, sino en el lejano México; no entre los *amigos* oficiales, sino en la persona de un *enemigo público* notorio, que la Cuarta Internacional está orgullosa de contar en sus filas. Impregnado de la cultura artística de todos los pueblos y todas las épocas, Diego Rivera ha sabido permanecer mexicano en las fibras más profundas de su genio. Lo que lo ha inspirado en sus frescos grandiosos, lo que lo ha elevado por encima de la tradición artística, por encima del arte contemporáneo, y, en cierta medida, por encima de sí mismo, es el aliento poderoso de la revolución proletaria. Sin octubre, su capacidad creadora para comprender la epopeya del trabajo, el avasallamiento y la rebelión no hubieran podido alcanzar jamás tal potencia y profundidad. ¿Quieren ver ustedes con sus propios ojos los resortes secretos de la revolución social? ¡Miren los murales de Rivera! ¿Quieren saber lo que es un arte revolucionario? ¡Miren los murales de Rivera! Acérquense un poco a esos murales y verán en algunos de ellos rasguños y manchas hechas por vándalos vengativos: católicos y otros reaccionarios, entre los cuales, evidentemente, los stalinistas. Esos golpes y esas heridas dan a los murales de Rivera una vida aún más grande. No tenemos ante nosotros sólo un cuadro, objeto de contemplación estética pasiva, sino un trozo vivo de la lucha social. Al mismo tiempo es una cumbre del arte. Sólo la juventud histórica de un país que aún no ha superado el estadio de la lucha por la independencia nacional ha permitido al pincel socialista revolucionario de Rivera decorar los muros de los establecimientos públicos de México.⁶⁸

Las relaciones entre Trotsky y Rivera, antes de su ruptura, estaban llenas de familiaridad, calidez y contenido político e intelectual. En una de las variadas excursiones colectivas con Rivera, Frida, Breton, Trotsky y Natalia –entre otros amigos- a la provincia mexicana (visitaron el Popocatepetl, Cuernavaca, la Pirámide de Xochicalco,⁶⁹ etc.) se visitó la isla de Pátzcuaro en Michoacán. En las noches se discutía de arte y política –discusiones que desesperaban a Frida y Jacqueline Breton quienes no estaban hechas para la teoría-. Se pensó en

⁶⁷ Trotsky mismo se vería atraído por la cultura típica del “exótico México”. Su casa de Viena estaba decorada con motivos mexicanos, en la cocina se preparaban los alimentos en ollas tradicionales de barro, su jardín estaban sembrados “los viejitos” –Agaves y cactáceas que el mismo Trotsky recolectaba laboriosamente en sus excursiones al pedregal y al campo mexicano y que eran, para él, símbolo de fortaleza y supervivencia- se preparaba el alimento en base a los conejos y gallinas cuyo cuidado servía de distracción a Trotsky. Dispuso que su nieto Sieva adoptara la nacionalidad mexicana.

⁶⁸ Trotsky, “El arte y la revolución” en: Trotsky, *Sobre arte y cultura (Compilación)*, Madrid, Alianza Editorial, 1971, pp. 206-207.

⁶⁹ Glockner, Julio, *Un retrato para Trotsky*, México, Educación y cultura, 2011, pp. 50-51.

publicar las charlas bajo las firmas de Breton, Rivera y Trotsky con el título *las charlas de Pátzcuaro*. Muy lamentablemente no se concretó el proyecto. Sabemos el contenido de las charlas por las memorias del Heijenoort. Trotsky, a quien le tocó introducir el tema en uno de los encuentros, desarrolló la tesis de que en la sociedad comunista el arte se fusionaría con la vida:

No habría más danza, ni bailarines, ni bailarinas, sino que todos los seres se desplazarían de una forma armoniosa. No habría más cuadros: las habitaciones serían decoradas. La discusión fue remitida a la siguiente velada y Trotsky se retiró bastante temprano, según su costumbre. Yo me quedé a charlar con Breton en el jardín. “¿No cree usted que siempre habrá gente que querrá pintar sobre un cuadrito de tela?” me dijo.⁷⁰

En otra oportunidad, Trotsky, pretendiendo mantener cierta distancia con las corrientes artísticas de Breton y Rivera, se entrevistó con el gran pintor mexicano José Clemente Orozco quien, por aquel entonces, mantenía una rivalidad artística con aquél. El encuentro se dio en Guadalajara (Trotsky ve los frescos de Orozco en el Palacio Municipal, la Universidad y el orfanato)⁷¹ durante otro de los viajes al interior de México. Sólo sabemos que el encuentro fue amistoso pero sin la calidez que tenían los encuentros con Rivera. Al salir de su encuentro Trotsky exclama a Natalia Sedova y Heijenoort “¡Es un Dostoievsky!”⁷² No sabemos si se trataba de un cumplido o un reproche al gran pintor⁷³. Parece ser que también conoció al famoso compositor mexicano Carlos Chávez, autor de la conocida marcha nacionalista “Chapultepec (Obertura republicana)”⁷⁴.

Lamentablemente, de acuerdo a Natalia Sedova, los Rivera (Tanto Diego como Frida Kalho) serían sus únicos amigos, militantes de la IV internacional, que se pasarían al bando stalinista. A pesar de la profunda admiración de Trotsky hacia Diego, las inconsistencias teóricas de éste, los malos entendidos producto del afán de Diego por imponerse como un dirigente y militante activo de la Sección Mexicana de la IV internacional (a pesar de no contar con talento organizativo) y los intentos infructuosos de Trotsky por mantenerle dentro de la organización (interpretador por Diego como maniobras organizativas), orientaron a Diego a una deriva política que lo llevaría -además de sus experimentos anarquistas en la Casa del Obrero Mundial- a apoyar al derechista Juan Almazán como candidato a la presidencia para suceder a Cárdenas y, finalmente, integrarse al campo stalinista.⁷⁵ La correspondencia de Trotsky a Frida Kalho, a sus camaradas y sus acercamientos a Diego son

⁷⁰ Heijenoort, Jean van, Op cit. p. 136.

⁷¹ Es Trotsky mismo el que relata esto, junto con su experiencia de la calidez y hospitalidad del pueblo mexicano. Véase Trotsky “Mis conspiraciones” en: *Escritos latinoamericanos*, Argentina, CEIP, 2014, p. 77.

⁷² Ibid., p. 134.

⁷³ “Decía que Orozco era el Dostoievsky mexicano, por su vigor, hasta por su violencia”. Entrevista al ingeniero Esteban Volkov (nieto de Trotsky), por el periodista Walter Goobar, 20/12/2006, en: www.waltergoobar.com.ar

⁷⁴ Alfred Rosmer, “Sobre el planeta sin visado”, en: Trotsky, *Mi vida, intento autobiográfico*, Argentina, CEIP, 2012, p. 628.

⁷⁵ Las memorias de Heijenoort contienen un detallado relato del rompimiento, véase en: op. cit.. pp. 141-148. Además véase la correspondencia de Trotsky, con Diego, con sus camaradas de la organización e incluso con Frida, en donde hace todo lo humanamente posible por evitar la ruptura. Las cartas están recopiladas en el Tomo X, volumen 2, de *Escritos*, pp. 388-439. Así, en una carta a Frida Kalho Trotsky escribe: “(...) Hace unos pocos días Diego renunció a la Cuarta internacional. Espero que esa renuncia no sea aceptada. Por mi parte, haré todo lo que esté a mi alcance para solucionar, al menos la cuestión política, aun cuando no tenga éxito en el problema personal. Sin embargo creo que su ayuda es esencial para resolver esta crisis (...) Ahora, estimada Frida, usted conoce la situación. No puedo creer que no haya solución. De todos modos, sería el último en abandonar los esfuerzos por restablecer la amistad política y personal y espero sinceramente que

testimonio de todos sus esfuerzos por mantener las relaciones políticas con este último. “Mientras cree ser capaz de convencer, mantiene relaciones cordiales. [Así, por ejemplo] en tanto estima posible ganar a Boris Souvarine, discute pacientemente con él. Pero cuando Souvarine le dice que el marxismo está superado, Trotsky anota *hombre al agua* y pasa a otra cosa”.⁷⁶ El rompimiento con Rivera se tornó inevitable. Se trató de un golpe duro y doloroso para Trotsky, que había puesto tantas esperanzas en el artista. Diego Rivera, ensuciando su honor y honestidad, afirmará posteriormente que había ayudado a Trotsky en su asilo en México “[...] a fin de que Stalin pudiera arreglar las cuentas con él en suelo mexicano”.⁷⁷ En la casa donde alguna vez se hospedaron los Trotsky se exhibe un tosco retrato de Stalin pintado por Frida. Ninguna placa ni referencia recuerda que en “La casa azul” de Coyoacán se realizó el contra-proceso presidido por el filósofo John Dewey que encontrará a Trotsky inocente de las acusaciones del régimen stalinista.

Malraux

En su estancia en la residencia *Les embruns*, cerca de Saint- Palais, Francia; país al que llegó en julio de 1933 después de su salida de Turquía, Trotsky recibiría el 7 y 8 de agosto de 1933-entre más de 45 visitantes- a André Malraux.

Malraux nació el 3 noviembre de 1901 en París. En 1923 radica en Indochina donde entra en relación con los comunistas y comienza su actividad política. De regreso a Francia escribe, entre 1928 y 1933, *Los Conquistadores* y *La Condición Humana* novelas dedicadas a la revolución china de 1926. A pesar de sus simpatías “platónicas” por Trotsky (“el utópico” frente a Stalin “el práctico”) y la oposición de izquierdas, simpatías expresadas en su obra *La Condición Humana*, su relación con el partido comunista “stalinizado” se estrecha a partir de 1934; en 1936 participa en la Guerra Civil Española al lado de los republicanos y bajo la dirección de la política *Frente populista* que ya había mostrado sus terribles resultados en la experiencia China. A su participación en España le dedicaría su obra *La Esperanza*. En 1940 es hecho prisionero por los nazis, logra escapar y participa en la resistencia, vuelve a ser apresado en Toulouse en 1944 pero, nuevamente, se salva de ser ejecutado. En 1945 se convierte en burócrata (ministro de información) en el gobierno posterior a la liberación, abandona el puesto junto con De Gaulle del que se convertiría en ferviente admirador; regresará con él a un cargo de gobierno en 1958 como ministro de Cultura en el que permanecerá hasta 1969. Ni siquiera “El Mayo francés”, en donde 10 millones de trabajadores sacudirán los cimientos del régimen del que formaba parte - en la huelga general más masiva de la historia- mellará la admiración de Malraux por el político liberal. Malraux muere el 23 de noviembre de 1973.⁷⁸

Tres años antes del encuentro Malraux-Trotsky, éste había escrito una crítica literaria, en el “Boletín de Oposición”, a propósito de la aclamada obra de Malraux *Los conquistadores*; queda impresionado por la calidad artística de la obra y por los cuadros geniales que pinta acerca de la Revolución china de 1926: “El estilo denso y bello, la precisa visión del artista, la observación original y sagaz, todo confiere a la novela una importancia

colabore conmigo en ese sentido. Natalia y yo le deseamos lo mejor en cuanto a salud y éxitos artísticos y la abrazamos como nuestra buena y sincera amiga”. Para conocer la perspectiva de Diego se puede consultar el libro de Olivia Gall *Trotsky en México*.

⁷⁶ Jean-jaques Marie, *Trotsky, revolucionario sin fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 379.

⁷⁷ Citado en: Garmabella, José Ramón, *Operación Trotsky*, México, Diana, 1972, p.18. Después de la última expulsión de Rivera del Partido Comunista negará haber dicho tales palabras. Loc. Cit.

⁷⁸ Vease: Broue, Pierre, “Cahiers Léon Trotsky”, Francia, # 31.

excepcional”, el libro reboza de talento, señala Trotsky, pero sobre todo es “una fuente de enseñanzas políticas de incalculable valor”. Las enseñanzas políticas de la obra se imponen, a pesar de Malraux, de la lógica misma de los acontecimientos narrados y de las “pequeñas pinceladas, según el método puntillista”⁷⁹ y a pesar de la perspectiva externa desde la que el autor observa a la huelga general en Cantón. Malraux logra, por momentos, expresar en el lenguaje artístico de la literatura el despertar de los *Culies* (campesinos) tras siglos de humillación. Gerard, personaje de la novela de Malraux, explica así el despertar de las masas: “*La Revolución francesa, la Revolución rusa fueron fuertes porque dieron a cada uno su tierra; esta revolución está dando a cada uno su propia vida. Contra esto, ninguna potencia occidental podrá hacer nada... ¡El odio! Se pretende explicarlo todo por el odio. ¡Qué manera de simplificar! Nuestros voluntarios son fanáticos por muchas razones, pero en primer término porque ahora desean una vida tal que...que no pueden por menos de escupir sobre la que tenían*”.⁸⁰

La perspectiva de la huelga en Cantón expresada en *Los Conquistadores* no sólo es externa sino que, en general, la revolución se describe como se le percibe desde arriba: “*Los europeos no tienen su desayuno, los europeos se sofocan de calor (los chinos han abandonado las cocinas y no hacen funcionar los ventiladores). No se lo reprochamos al autor: sin duda alguna, el artista extranjero no hubiera podido enfocar el tema de distinto modo. Pero sí se le puede hacer otro cargo, que es de importancia: falta en el libro una afinidad natural entre el escritor, pese a todo cuanto sabe y comprende, y su heroína, la revolución*”.⁸¹ Trotsky no duda de la sincera simpatía de autor por los insurrectos pero la ironía protectora contra la chusma revolucionaria empaña la comprensión de la importancia de los acontecimientos: “*Los acontecimientos chinos [...] son incomparablemente más importantes para los destinos de la cultura humana, que el vano y lamentable alboroto de los parlamentos europeos y las montañas de productos literarios de las civilizaciones estancadas. Malraux parece experimentar cierta timidez que le impide darse cuenta de ello*”.⁸²

Los intensos pasajes de la novela, sostiene Trotsky, “[...] merecerían ingresar en la *Antología de la Revolución*, si Malraux hubiera abordado a las masas populares con más libertad y atrevimiento, si no hubiera introducido en su estudio un leve toque de cansada superioridad, como excusándose de su concomitancia pasajera con la insurrección del pueblo chino, probablemente ante sí mismo como tanto ante los mandarines académicos de Francia y los traficantes de opio del espíritu”.⁸³

A propósito del libro de Malraux, Trotsky subraya las lecciones políticas, que había señalado en 1926 en sus *Lecciones de octubre* (mismas que desencadenarían la primer ofensiva pública de la burocracia contra Trotsky, y la invención del “trotskismo”, como una corriente supuestamente opuesta al leninismo, por parte de la troika – Kamenev, Zinoviev, Stalin-), de la derrota de la insurrección y su aplastamiento por Shan Kai Shek (dirigente del Kuomintang) como resultado de la estrategia stalinista que subordinó al joven Partido Comunista Chino a las directivas de la burguesía liberal. Las simpatías políticas de Malraux son diametralmente opuestas a las de Trotsky. Para aquél la burocracia stalinista que allanó el camino para el aplastamiento sangriento de los insurrectos es el caudillo que encabeza la revolución triunfante, los comunistas no tenían otro camino que disolverse en el Koumitang, Malraux se convierte así en “abogado en la literatura” de la política stalinista. La heroína de su novela no son las masas insurrectas sino la burocracia dirigente encarnada en Borodín; pero la

⁷⁹ Trotsky, *Literatura y revolución*, México, Juan Pablos, 1973, p. 189.

⁸⁰ Malraux, André, *Los Conquistadores*, México, Para leer en libertad, 2000, p. 18.

⁸¹ Trotsky, *Literatura y revolución*, México, Juan Pablos, 1973, *Ibid.*, p. 190.

⁸² *Ibid.*, p.190.

⁸³ *Ibid.*, p. 190.

burocracia heroica de *los Conquistadores* en la vida real “nada han conquistado”,⁸⁴ “Malraux no extrae estas deducciones. No parece capaz siquiera de pensar en ellas. Pero no por ello dejan de resaltar muy claramente sobre el fondo de su libro notable”.⁸⁵

A pesar de la polémica, Malraux visita a Trotsky en Saint –Palais, las memorias de Malraux al respecto son reseñadas por Jean- Jacques Marie:

El relato de su visita a “uno de los últimos grandes destinos del mundo”. A quien incluye ya en su museo imaginario, chorrea énfasis. Tras llegar en automóvil, el escritor ve aparecer de improviso en la luz de los faros “unos zapatos blancos, un pantalón blanco, una chaqueta de pijama cerrada hasta el cuello [...]. La cabeza se mantenía en la sombra nocturna”. Luego, “este deslumbrante fantasma de gafas” se convierte en una “estatua asiática”, que “reía para hacer sentirse cómodo a un camarada”. Malraux exclama: “Su pensamiento sólo espera del destino implacable su propio triunfo”. Y para completar ese galimatías, afirma que “la presencia de Trotsky plantea al pensamiento uno de los interrogantes más fuertes: la relación del carácter y el destino”, informa al lector que Trotsky se ha moldeado “su propio mundo” y culmina su reportaje con una visión teatral de éste como un fatalista grandioso o “judío errante de la revolución”.⁸⁶

Puede que el reportaje de Malraux “chorreara énfasis” y enviara a Trotsky al “museo heroico de los recuerdos” pero no deja de ser interesante. En los dos días en los que Malraux visita Royan los temas de conversación pasan una rápida revista a una multitud de temas: al cine soviético, al futuro de la danza, la evolución de la moral, el individualismo y el comunismo, a la invasión soviética a Polonia, las tácticas de guerra, la emergencia del imperialismo norteamericano, sobre algunos aspectos de la personalidad de Lenin (sus muestras de ternura hacia los niños y “todo lo que era pequeño”); sobre el comunismo y “el hombre nuevo”, y sobre el psicoanálisis.

En lo referente a la caducidad de algunos géneros artísticos Malraux opina que “lo que ha muerto a la danza es la escritura. Hay en el cine una manera de escribir que no se hace con palabras, que podría muy bien matar a la misma escritura: la palabra, matando a la danza; la imagen, matando a la palabra”. Trotsky refuta el ingenioso pero forzado argumento de Malraux: “Me es difícil responderle exactamente en lo que a danza se refiere; tenga en cuenta que conozco muy poco este asunto técnicamente. Pero me parece que la danza se ha conservado y lo que sí ha hecho es evolucionar. Y creo más: Creo que muy bien podría renacer, aún con todo lo que poseyó en otras épocas, pero enriquecido. La humanidad no abandona aquello que conquistó una vez”. Malraux aprovecha esta última idea y pregunta: “¿No será posible admitir la persistencia del individualismo en el comunismo: de un individualismo comunista, tan distinto del individualismo burgués, por ejemplo, como éste lo es del comunismo cristiano?”. Trotsky no cree que el comunismo, una sociedad basada en la abundancia, vaya a suprimir a un sano individualismo que no entre en contradicción con la colectividad y responde: “[...] aquí, como en todo, habrá que partir de lo económico. Los cristianos han podido vivir en función de la vida eterna y no conceder gran importancia al individualismo porque eran muy pobres [...] Una ideología puramente colectiva,

⁸⁴ Ibid., p.200

⁸⁵ Ibid., p. 200.

⁸⁶ Jean-Jaques Marie, *Trotsky, revolucionario sin fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 429.

únicamente colectiva, es inconcebible con el mínimo de libertad material que implica el mundo moderno y el comunismo”.⁸⁷

En torno “al hombre nuevo” Trotsky reflexiona sobre la importancia de la claridad de visión que, prevé, resultara de la liberación del hombre del imperio de la cotidianidad capitalista y la relación de esto último con el psicoanálisis (que trataremos más adelante) y el factor “miedo a la muerte”: “Mire [...] lo importante es ver claro. Lo que se puede expresar del comunismo es, ante todo, más claridad. Hay que librar al hombre de todo aquello que le impide ver. Liberarle de los hechos económicos que le impiden pensar. Y de los hechos sexuales, que también se lo impiden. Aquí, creo yo que la doctrina de Freud puede ser muy útil. Veo en Freud, a la vez que un detective genial, el hombre que ha abierto uno de los dominios más grandes de la psicología, y un filósofo desastroso. ¿Pero cree usted [pregunta Malraux] que cuando la humanidad logre liberarse [...] no ha de encontrar resistencia la presencia de la muerte. Yo creo que la muerte es, ante todo, [responde Trotsky] producto del uso. De una parte uso del cuerpo; de otra parte, del espíritu. Si se logra que este uso se produzca de una manera armónica, efectuándose al mismo tiempo, la muerte será un fenómeno muy simple...No encontrará resistencia...”.⁸⁸ En su diario Trotsky escribe otra reflexión sobre la muerte: “Sobre este arco de circunferencia inexorable que va desde el nacimiento hasta la tumba, se disponen todos los acontecimientos y todas las experiencias de la vida. Este arco de circunferencia constituye la vida. Sin este arco no habría vejez, pero tampoco juventud. La vejez es necesaria porque es experiencia y sabiduría. La juventud, en resumidas cuentas, si es tan bella es porque existen la vejez y la muerte. Quizás todos estos pensamientos vienen porque la TSF [radio] transmite la *Götterdämmerung* de Wagner”.⁸⁹

Durante la Guerra Civil Española Malraux se alineará con el Kremlin y en una declaración pública afirmaría que los procesos de Moscú, que liquidaron a los compañeros de Lenin y a cientos de miles de personas, eran un problema personal para Trotsky; éste rompe definitivamente con Malraux: “*Malraux es orgánicamente incapaz de independencia moral. Sus novelas están impregnadas de heroísmo, pero él mismo carece por completo de esa cualidad*”.⁹⁰

A la historia se le combate a puñetazos. Trotsky contra el espíritu posmoderno a través de una crítica a Celine

“Os lo digo, infelices, jodidos de la vida, vencidos, desollados, siempre empapados de sudor; os lo advierto: Cuando los grandes de este mundo empiezan a amarnos es porque van a convertirnos en carne de cañón”.
[Celine]

“La vida es hermosa. Que las futuras generaciones la libren de todo mal, opresión y violencia y la disfruten plenamente”. [Testamento de Trotsky]

El capitalismo expresa dos tendencias contradictorias: la racionalización y tecnificación de la producción por medio de la ciencia y, al mismo tiempo, la irracionalidad del afán de lucro, la imposibilidad de controlar a un

⁸⁷ André Malraux, “Encuentros con León Trotsky”, en: Churchill, Winston (entre otros), *Trotsky*, Argentina, Colección perfiles, 1969, pp. 13-14.

⁸⁸ Ibid., p.18

⁸⁹ Trotsky, *¿Adónde va Francia?, A dónde va Francia, Diario del exilio*, Obras, Tomo 5, Buenos Aires, CEIP, Museo casa Trotsky, 2013, p.246.

⁹⁰ Trotsky, “*Declaración a la prensa sobre André Malraux*”, en *Escritos*, Vol 13, Bogotá, Pluma, 1977, p. 50.

sistema que se convulsiona en sus crisis periódicas. En estas crisis el capitalismo arrastra a millones de personas hacia la barbarie y enriquece grotescamente a una minoría. La tendencia a la irracionalidad se vuelve más visible conforme el sistema capitalista se globaliza en su fase imperialista. De estas manifestaciones contradictorias se han extraído conclusiones unilaterales. Es sabido que los sofistas tomaban un aspecto de la realidad y lo contraponían a todo lo demás como la verdad absoluta. De la misma forma uno puede tomar la cara “cruz” de una moneda como la única verdad y ver la cara “sol” como lo absolutamente falso. Un observador superficial que manifiesta, en el fondo, diversas ópticas de una misma clase –en este caso la burguesía- puede enfocar su atención en algún polo de la contradicción razón-sinrazón presente en la dinámica del capitalismo. La burguesía de la época de la Ilustración y el libre cambio tendía a ver la racionalización del sistema como el triunfo de la razón sobre la historia; en contraparte, la burguesía en su senilidad –en la época de los monopolios transnacionales y el mercado mundial- tiende a ver la decadencia e irracionalidad de su sistema como la prueba última del dominio de la sinrazón en la historia. No es difícil ver en estas dos concepciones complementarias –funcionales para el sistema capitalista- la lucha entre “modernidad” y “posmodernidad”. Aunque el observador que adopta una u otra sombra no sepa realmente los intereses que está expresando, ambas sombras son proyectadas por la burguesía. Por eso ambas son ideología en el sentido que el marxismo da a este término.

Las sombras ideológicas parecen cobrar vida propia, en su descontento con el status quo la intelectualidad puede tomar esas sombras como “caballo de batalla” contra el sistema que, en realidad, las proyecta. Cuando se afirma, como lo hace la posmodernidad, que no existe progreso alguno en la historia y que ésta está más allá de toda comprensión, cuando se afirma que el “proyecto ilustrado” ha fracasado y en su lugar se intenta situar la subjetividad y arbitrariedad, existe una protesta ahogada y estéril contra la realidad. Pero protesta al fin. En la ambigüedad entre rebeldía y aceptación, en la que se debate la posmodernidad (inclinándose, la mayoría de la veces, por la misántropa aceptación) es posible encontrar los polos derecho e izquierdo del pensamiento posmoderno, como se pueden encontrar los “chichones” derecho e izquierdo en la cabeza de una burguesía maltrecha: así tenemos a la derecha posmoderna del nazi Heidegger y el aristócrata Nietzsche y, por otra parte, a la izquierda posmoderna del militante comunista Sartre o el anarquista Foucault.⁹¹ Pero al final contraponer metafísicamente razón y sinrazón en los marcos del capitalismo es como querer enfrentar a Satán contra el Diablo.

El pensamiento posmoderno se motiva en la repugnancia y el hastío de una vida sin sentido, en una serie de acontecimientos irracionales, en la barbarie de la existencia humana, la angustia ante la muerte y el absurdo. Más que una filosofía es un estado de ánimo. La posmodernidad es el arte de deprimirse con estilo y distinción. Como Pirrón de Elis, el escéptico griego que ante el inminente naufragio del barco recomendaba a los histéricos tripulantes la actitud impasible del puerco que comía despreocupado, observa esos acontecimientos de manera pasiva – a lo más con una mueca de pedante desaprobación-su hastío es improductivo y estéril. Trotsky rechaza la impotencia del pesimista en un pensamiento de unas cuantas líneas – se trata de una carta a una comunista desmoralizada-que nos parece un manifiesto completo en contra del pensamiento posmoderno:

⁹¹ Foucault parece afirmar – pues los posmodernos son seres escurridizos y uno nunca puede estar seguro de lo que realmente quieren decir- que la historia no tiene sentido, el investigador sólo puede aspirar a comprender los sucesos de la historia en términos de las estrategias y tácticas de poder de los combatientes, es decir, en términos de la subjetividad de los campos en lucha, por ello, Foucault no puede sustraerse al pensamiento posmoderno. “[...] La historia no tiene sentido, lo que no quiere decir que sea absurda o incoherente. Al contrario es inteligible y debe ser analizada hasta su más mínimo detalle: pero a partir de la inteligibilidad de las luchas, de las tácticas y las estrategias. Ni la dialéctica (como lógica de la contradicción), ni la semiótica (como estructura de la comunicación) sabrían dar cuenta de la inteligibilidad intrínseca de los enfrentamientos” (Foucault, M. *Microfísica del poder*, España, Ediciones de la piqueta, 1992. pp. 179-180)

¿Indignación, ira, repugnancia? Sí, y también cansancio momentáneo. Todo esto es humano, muy humano. Pero me niego a creer que usted ha caído en el pesimismo. Eso equivale a ofenderse, pasiva y lastimeramente, con la historia. ¿Cómo es posible? Hay que tomar a la historia tal como se presenta, y cuando ésta se permite ultrajes tan escandalosos y sucios, debemos combatirla con los puños.⁹²

El posmoderno “está descontento de los hombres y de sus actos” –dice Trotsky refiriéndose al sombrío dibujo de la humanidad que pinta Luis Ferdinand Celine en su novela *Viaje al fin de la noche*-, el pensamiento posmoderno no deja lugar para ninguna clase de optimismo, en su crítica sombría del devenir irracional de la humanidad se puede entrever una cruel condena al mundo burgués, en esa descripción decadente nadie sale bien parado; por ello el posmoderno aparece tan radical. Trotsky destaca la despiadada manera en que Celine enjuicia al mundo de la primera guerra mundial. La descripción horrible de un mundo cínico y demente no deja ser uno de los morbosos legados de la posmodernidad, acaso la posmodernidad – expuesta en sus más dotados exponentes- no deja de tener mérito por ello, sobre todo en la forma artística de los escritos de Nietzsche o Celine:

Mediante procedimientos artísticos profana paso a paso todo lo que habitualmente goza de la más alta consideración: los valores sociales bien establecidos, desde el patriotismo hasta las relaciones personales y el amor [...] La guerra de Dantón no es más noble que la de Poncaire: en ambos casos la “deuda del patriotismo” ha sido pagada con sangre. El amor está envenenado por el interés y la vanidad. Todos los aspectos del idealismo no son más que “instintos mezquinos revestidos de grandes palabras”. Ni la imagen de la madre queda a salvo: Cuando se entrevista con el hijo herido **“lloraba como una perra a quien le han devuelto sus cachorros, pero ella era menos que una perra, pues había creído en las palabras que le dijieran para arrancarle al hijo”**.⁹³

Pero el radicalismo se torna falso y estéril cuando es incapaz de levantarse contra la demencia que denuncia. El posmodernismo eterniza esa demencia cuando ésta se declara la esencia misma de la condición humana. Dice Trotsky que *“Una rebelión activa va unida a la esperanza. En el libro de Celine [y en el posmodernismo, agregamos nosotros] no hay esperanza [...] Una visión pasiva del mundo, con una sensibilidad a flor de piel, sin aspiración hacia el futuro. Tal es el fundamento psicológico de la desesperación, una desesperación sincera que se debate en su propio cinismo”*.⁹⁴ El desgarramiento entre pesimismo y cinismo le permite prever a Trotsky el paso de Celine al campo conservador: *“Revolucionario de la novela [...], Celine estremece de arriba abajo el vocabulario de la literatura francesa [...] Al rechazar no sólo lo real, sino también lo que podría sustituirlo, el artista sostiene el orden existente”*. Trotsky descubre en el *Viaje...* una disonancia que *“debe resolverse: o el artista se adapta a las tinieblas, o verá la aurora”*. El biógrafo de Trotsky, Jaques Marie, agrega, con respecto a las proféticas palabras de Trotsky, la siguiente frase mordaz: Celine *“se adaptará a las tinieblas y a Pétain”*.⁹⁵

El 4 de abril de 1935 –en medio de una desesperante situación de aislamiento en su asilo en Francia (Domene), en medio de la agonizante incertidumbre por la desaparición en Rusia de su hijo “Seriosha” Sedov de quien sólo sabe que ha sido arrestado por órdenes de Stalin- Trotsky escribe en su diario: “La vida no es fácil...Uno no puede vivirla sin caer en la postración o el cinismo; si no la domina una gran idea, que se eleve por encima de

⁹² Carta de Trotsky a Angélica Balabanof, 3 de febrero de 1937, en: Trotsky *Escritos*, Tomo VIII, Vol.2 (compilación digital), Argentina, CEIP, 2004.

⁹³ Trotsky, “Celine y Poincaré”, en *Literatura y revolución, otros escritos sobre la literatura y el arte*, Tomo II, España, Ruedo Ibérico, 1969. p. 165. (el subrayado es mío)

⁹⁴ Ibid., pp. 164, 165.

⁹⁵ Jean Jacques Marie, *Trotsky, revolucionario sin fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 421.

la miseria personal, por encima de la debilidad y de todas las deslealtades y las imbecilidades...".⁹⁶ Se requiere una gran idea para elevarse sobre el fango y enfrentarse a él pero el posmodernismo no tiene ninguna gran idea – rechaza esta posibilidad- y por eso se arrastra en la postración y el cinismo. Sin una convicción profunda el pensamiento se deshace en fragmentos, en la casuística, en episodios desconectados, en pequeños pedazos sobre los que se “teoriza” o, mejor dicho, se llora. El rechazo a los llamados “metarelatos” (a toda teoría explicativa) es resultado de una perspectiva pedestre; se queja porque el águila vuela y contempla desde lo alto: ¡No deberías volar, renuncia a las alturas y arrástrate conmigo! ¡Esta es la única opción en los tiempos posmodernos! Es la actitud de la zorra ante las uvas en la fábula de Esopo.

Los horrores del mundo capitalista son para el revolucionario el anuncio de un nuevo amanecer que deber ser parido a puñetazos. Trotsky admiraba de Lenin, entre otras cosas, el que el interés de su vida “*no era lamentarse sobre la complejidad de la existencia, sino reconstruirla de otra manera*”.⁹⁷ Para el posmoderno “la complejidad de la existencia” es el motivo para regodearse con la decadencia y retorcerse en ella. La ironía es que pocos como Trotsky, y su fiel compañera Natalia, sufrieron tantos “ultrajes” por parte de la historia. Sus colaboradores, amigos, camaradas y familiares fueron asesinados. Y sin embargo, no sucumbió en el abismo morbosos del pensamiento decadente. Su actitud se parecería al estoicismo si no fuera porque no tenía el cariz de sufrimiento resignado de éste y porque fue el mismo Trotsky quien escogió su destino libremente y con satisfacción; al estoico el destino es el que lo “escoge por el cuello”. Normalmente los posmodernos llevan una vida apacible escribiendo maldiciones contra derecha e izquierda sin la necesidad de quitarse la pijama o sin tener que traspasar las puertas de un café parisino.⁹⁸ En su diario Trotsky describió una actitud opuesta ante la adversidad:

Reflexionando sobre los golpes que nos ha tocado recibir, le recordé a Natalia el otro día la vida del arcipreste Avakuum [éste fue un rebelde contra la Ortodoxia griega del siglo XVII, que fue deportado dos veces antes de morir en la hoguera]. El rebelde sacerdote y su fiel esposa, juntos en Siberia, caminaban dando tumbos. Sus pies se hundían en la nieve y la pobre mujer exhausta caía una y otra vez. Avakuum relata: "Y yo me le acerqué y ella, la pobre, empezó a reprocharme, diciendo: ¿Hasta cuándo, arcipreste, habrá de durar este sufrimiento? Y yo dije: `Hasta nuestra muerte, Markovna.' Y ella, con un suspiro, contestó: Así sea, pues, Petrovich; prosigamos nuestro camino".⁹⁹

Hasta Sísifo rodaría gustosamente cuesta arriba su pesada roca si estuviera convencido de que su penosa tarea no es vana, esta convicción transformaría su martirio. Si el pensamiento posmoderno hubiera sido dominante en la historia aún viviríamos en el paleolítico. Un joven Trotsky, que apenas superaba los veinte años, dispuesto a enfrentar a la historia a puñetazos- ¡Y vaya que lo hará durante el resto de su vida!- escribió desde su prisión siberiana las siguientes palabras henchidas de optimismo.

Dum spiro spero! [¡Mientras haya vida hay esperanza!] ... Parece como si el nuevo siglo, este gigantesco recién llegado, estuviera destinado desde el mismo momento de su surgimiento a llevar al optimista al pesimismo absoluto y al nirvana cívico...

⁹⁶ Trotsky, *A dónde va Francia, Diario del exilio*, Obras, Tomo 5, Buenos Aires, CEIP, Museo casa Trotsky, 2013, p. 256.

⁹⁷ Trotsky “Verdades y mentiras sobre Lenin”, en *Lenin (compilación)*, Argentina, CEIP, 2009, p. 336.

⁹⁸ Por supuesto, existen notables excepciones como la del activista Sartre.

⁹⁹ Citado en: Deutscher, Isaac, *El profeta desterrado*, México, Era, 1976, p. 267.

-¡Muera la utopía! ¡Muera la fe! ¡Muera el amor! ¡Muera la esperanza! Truena el siglo veinte con salvas incendiarias y con el golpeteo de las ametralladoras.

-Ríndete, patético soñador. Aquí estoy, yo, tu largamente esperado siglo veinte, tu “futuro”.

-No, responde el optimista invencible: Tú, tú eres sólo el *presente*.¹⁰⁰

León Tolstoi visto por León Trotsky

“Y admiraremos siempre en él no solamente al genio, que vivirá tanto como el arte mismo, sino también el valor moral indomable que no le ha permitido quedarse en el seno de *su* Iglesia hipócrita, de su sociedad y de *su* Estado, y que lo condenó a seguir aislado entre sus incontables admiradores” [León Trotsky acerca de León Tolstoi].

“Las contradicciones de las ideas de Tolstoi no son las de su pensamiento estrictamente personal; son el reflejo de las condiciones y las influencias sociales, de las tradiciones históricas, altamente complejas y contradictorias, que determinaron la psicología de las diferentes clases y de las diferentes capas de la sociedad rusa en la época *posterior* a la reforma, pero *anterior* a la revolución” [Lenin]

A los 82 años de edad el conde León Tolstoi, el más grande exponente de la literatura rusa y uno de los escritores más notables de la historia –autor de *Guerra y paz*, *Ana Karenina* y *La muerte de Ivan ilich*-, abandonó furtivamente su hacienda en la noche, con una maleta que contenía algunos libros y poca ropa; tratando de huir de los fútiles y vacíos lujos de la nobleza y de la presión de su familia que le exigía abandonar sus ideas radicales. Su familia se había negado a deshacerse de sus bienes para entregarlos a los pobres como era el deseo de Tolstoi. Durante su fuga el anciano moralista y genial artista morirá el 20 de noviembre de 1910 en la lejana estación de tren *Asatapóvo* por insuficiencia pulmonar acompañado de una de sus hijas, de su médico y de su mujer. Afirma la leyenda que de sus labios salieron estas últimas palabras: "Hay sobre la tierra millones de hombres que sufren: ¿por qué estáis al cuidado de mí solo?"; seguramente se trata de una mitificación literaria de la muerte de Tolstoi, pero la leyenda no deja de expresar las verdaderas y profundas convicciones del gran escritor.

Treinta años antes de su muerte –más o menos en la época de la redacción de *Ana Karenina*-, Tolstoi había sufrido una crisis moral que lo llevaría a reivindicar una especie de anarquismo religioso y moralizante, a rechazar la vida burguesa, aprender el oficio de zapatero, idealizar la comunidad campesina, oponerse al Estado y a la Iglesia oficial por medio de la resistencia pasiva y la desobediencia civil. La sinceridad de sus convicciones se expresó en su elaboración de una pedagogía orientada al pueblo basada en el respeto; en su muerte, digna de un santo (hipocresías aparte), y en la excomunión por la iglesia ortodoxa rusa (con ello, la hipocresía religiosa rendía un homenaje involuntario). Su influencia literaria es inmortal mientras que su influencia política y filosófica es variopinta y contradictoria: abarca al campo del anarquismo (Kropotkin), el del pacifismo (Gandhi, Luter King) y el vegetarianismo.

Dos años antes de la muerte del autor, en un artículo escrito el 15 de septiembre de 1908 para la publicación socialdemócrata alemana *Neue Zeit* -con motivo del 80 aniversario del nacimiento del escritor- bajo el

¹⁰⁰ Citado en: Trotsky, *La era de la revolución permanente, (compilación)*, México, Juan Pablos, 1998, pp. 43-44.

título de “León Tolstoi, poeta y rebelde”,¹⁰¹ Trotsky realiza un agudo análisis de las bases sociales del pensamiento estético y político de León Tolstoi tratando de mostrar sus contradicciones al mismo tiempo que rendirle el merecido tributo. Este artículo es una fina muestra de la capacidad de Trotsky para desentrañar las contradictorias aspiraciones sociales de las que fluía el genio artístico de Tolstoi sin menoscabo alguno de su reconocimiento como artista genial. Más aún: Trotsky intenta demostrar que la genial forma artística estaba vinculada con los resortes aristocráticos y campesinos que anidaban en el inconsciente del autor.

Son raras las ocasiones en las que podemos encontrar en un solo análisis los íntimos nudos en los que se unen los factores históricos, psicológicos y estéticos. Resultan llamativas las coincidencias entre el artículo de Trotsky con otro escrito en 1908 por Vladimir Ilich Ulianov (Lenin) –quien era un voraz lector de la literatura clásica y particularmente de la obra de Tolstoi–, con motivo del ochenta aniversario de Tolstoi bajo el título “León Tolstoi, Espejo de la Revolución rusa”. A pesar de que durante el periodo comprendido entre 1903 a febrero de 1917 Trotsky y Lenin estuvieron distanciados por los intentos del primero de unificar a mencheviques y bolcheviques, políticamente sus cauces coincidían en lo fundamental. El artículo de Trotsky destaca, quizá, sobre el de Lenin por su estilo literario y por su mayor acento en el plano estético, mientras que el de Lenin por la precisión austera pero admirable. Más allá de la opinión que podamos tener del artículo de Trotsky merece ser leído cuidadosamente.

“El ser social determina la consciencia” escribían los jóvenes Marx y Engels en *La ideología alemana*. Incluso la genial consciencia artística de Tolstoi no puede escaparse de su “ser social”; este factor determinó, en última instancia, la cristalización de su genio, de sus simpatías y antipatías:

Tolstoi tenía 33 años cuando la servidumbre fue suprimida en Rusia. Había crecido y se había desarrollado como el descendiente de “diez generaciones no humilladas por el trabajo”, en la atmósfera de la vieja nobleza rural rusa, con su distinción señorial, en medio de los campos heredados de padres a hijos, en la vasta mansión feudal, a la sombra apacible de las hermosas avenidas de tilos. Las tradiciones de la nobleza rural, su carácter romántico, su poesía, en fin todo el estilo de su vida, Tolstoi lo había asimilado a tal punto que se volvía parte integrante, orgánica de su personalidad. Aristócrata era al momento del despertar de su consciencia, aristócrata hasta la punta de sus uñas sigue siendo hoy, en las fuentes más profundas de su genio creador, a pesar de toda la evolución posterior de su espíritu.¹⁰²

Parece contradictorio que el Tolstoi aristócrata retratado por Trotsky haya sido el paladín del amor al prójimo y el defensor de la comunidad agraria, y que haya encontrado el patético y trágico final; pero para Trotsky la “evolución posterior de su espíritu” consiste en la idealización peculiar de las relaciones sociales feudales. En la historia rusa del siglo XIX, junto a Tolstoi, encontramos toda una generación heroica de jóvenes aristócratas (los “narodnikis”) que asqueados de la corrupción, la futilidad de la vida de la nobleza y la explotación del “mujik” dieron la espalda a sus cómodas vidas para dirigirse, vestidos con ropas harapientas, a los pueblos, tratando de despertar al campesinado con el objetivo de crear “comunidades” en base en la propiedad comunal campesina (que paradójicamente era la base del régimen zarista). Trágicamente en la mayoría de los casos los

¹⁰¹ En la edición en dos tomos de *Literatura y revolución otros artículos sobre la literatura y el arte*, publicada por editorial *Ruedo ibérico*, el artículo aparece con el simple título “León Tolstoi”; en la edición de editorial *pluma*, presentada en un tomo y con una menor cantidad de artículos, el artículo citado aparece con el título “León Tolstoi, poeta y rebelde” retomamos este título porque expresa mejor su contenido, aunque se debe advertir que no sabemos cuál era el título original. Las citas, por otra parte, han sido tomadas de la edición en dos tomos.

¹⁰² Trotsky, L. “León Tolstoi”, en *Literatura y revolución otros escritos sobre la literatura y el arte*, Tomo II, España, Ruedo Ibérico, 1969, p. 19.

campesinos los echaban como invasores o, incluso, los entregaban a la policía zarista. Ante su impotencia el movimiento se orientó al terrorismo (el movimiento “Narodnaia voila”). De los escombros de este heroico movimiento surgirían las primeras semillas del marxismo ruso (grupo “Emancipación del trabajo” fundado por el ex narodniki Plejanov –padre del marxismo ruso-). Se trataba de un movimiento que idealizaba las relaciones feudales en el campo y pretendía depurarlas de sus aspectos negativos conservando su base social.¹⁰³ En el movimiento populista, dominante en la intelectualidad, Tolstoi representó el ala moderada¹⁰⁴ y apolítica. La muerte llena de patetismo de Tolstoi fue la de toda una generación de rebeldes y revolucionarios que ofrendaron sus vidas al “mujik”.

La vida idealizada del “mujik” está en los resortes más íntimos de la creación de Tolstoi, estos constituye la “decantación espiritual” de la vida aristocrática. Trotsky lo explica en un lenguaje figurado:

Un camino recto y corto lleva del dominio señorial a la casa del campesino. Ese camino, Tolstoi, el poeta, lo ha recorrido frecuentemente con amor, antes de que el Tolstoi, el moralista, le haya convertido en camino de salvación. Aún después de la abolición de la servidumbre, sigue considerando al campesino como de su propiedad, como parte integrante de su contorno exterior y de su ser íntimo. Tras su “amor indiscutible por el verdadero pueblo trabajador”, se ve asomar su igualmente indiscutible antepasado feudal colectivo, aunque transfigurado por su genio artístico.¹⁰⁵

Como muchos de los jóvenes aristócratas de los que se nutriría el movimiento populista, Tolstoi quedaría asqueado de la lujosa vida de libertinaje de la nobleza y de la vida burguesa europea de la que él había tomado parte:

En 1857 efectuó un viaje a Alemania, Francia y Suiza, del que regresó bastante decepcionado. Hasta entonces había gozado de todas las emociones que podía ofrecerle su condición social: la vida campestre, la guerra, el trato con el gran mundo, los viajes, etc., [...] un nuevo viaje por al extranjero modificó el curso de sus ideas y lo indujo a concentrar sus esfuerzos a la educación del pueblo. Fue la época en que empezó a publicar artículos pedagógicos y a dedicarse con ardor a la enseñanza de sus convecinos.¹⁰⁶

Ante la decadencia moral de la vida fabril y urbana, ante el caos maloliente y tumultuoso de las ciudades Tolstoi “se apartó moralmente de ese proceso formidable, negándole de una vez para siempre su aprobación como artista”.¹⁰⁷ Así Tolstoi da la espalda al desarrollo capitalista y vuelve su mirada al pasado campesino que se desvanece como agua entre los dedos, vertiginosamente absorbido por las metrópolis. En la vida campesina Tolstoi veía las condiciones sociales en donde encontraba “la sabia sencillez y [...] la perfección artística”.

Allí, la vida se reproduce de generación en generación, de siglo en siglo, en una constante inmutabilidad, bajo el reino todopoderoso de la santa necesidad. En esas condiciones todos los actos de la vida están determinados por el sol, la lluvia, el viento, el crecimiento de la siembra. En ese orden de cosas no hay

¹⁰³ Véase: Woods, Alan, *Bolchevismo, el camino a la revolución*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2007.

¹⁰⁴ Trotsky, L. “León Tolstoi”, en *Literatura y revolución otros escritos sobre la literatura y el arte*, Tomo II, España, Ruedo Ibérico, 1969, p. 22

¹⁰⁵ Ibid., p. 20.

¹⁰⁶ Del esbozo biográfico publicado en el prólogo de: Tolstoi, Lev, *Guerra y paz*, Tomo I, España, Bruguera, 1981, p. 12.

¹⁰⁷ Trotsky, “León Tolstoi”, en *Literatura y revolución otros escritos sobre la literatura y el arte*, Tomo II, España, Ruedo Ibérico, 1969, p. 22, p. 21.

lugar para la razón y la voluntad personal y, por consiguiente, tampoco para la responsabilidad personal. Todo está regulado, justificado, santificado de antemano [...] Y -¡oh, milagro!- esta dependencia servil, sin reflexiones y sin errores y, por consiguiente, sin remordimientos, es precisamente la que crea “la felicidad” moral de la existencia bajo la dura tutela de la “espiga de centeno [...]”.¹⁰⁸

Este rechazo a la vida burguesa determina la aproximación literaria de su obra máxima *Guerra y paz* (así como en el resto de sus obras más significativas).¹⁰⁹ Esta monumental y épica obra –cima de la literatura universal- constituye una pintura realista, detallista y genial de la vida social rusa en las postrimerías de la invasión napoleónica (1805-1815) a través del retrato de cinco familias aristocráticas en el que se realizan profundos retratos psicológicos. De los más de 550 personajes que desfilan por *Guerra y paz* los más indefinidos son los que están más alejados de la inmediatez campesina: Napoleón y Alejandro I por ejemplo.

El latifundista y el campesino, tales son, a fin de cuentas, los únicos tipos que Tolstoi haya acogido en el santuario de su trabajo creador. Nunca, ni antes ni después de su crisis, se ha liberado ni ha tratado de liberarse del desprecio verdaderamente feudal por todos los personajes que se interponen entre el latifundista y el campesino o que ocupan un lugar cualquiera fuera de esos dos polos sagrado del viejo orden de cosas: el intendente alemán, el comerciante, el preceptor francés, el médico, el “intelectual, y en fin el obrero de fábrica, con su reloj y su cadena. No siente jamás la necesidad de estudiar esos tipos, de mirar en el fondo de sus almas, de interrogarlos sobre sus creencias; pasan ante sus ojos de artista como personajes sin importancia alguna y, la mayoría de las veces, cómicos [...].¹¹⁰

Así como en el “eterno retorno” de la vida rural todas las “criaturas de Dios” están sometidas a la “madre tierra” y sólo ella es bella en sus infinitos matices, Tolstoi se acerca a todos sus personajes, con la paciencia de un campesino que arroja la cimiento y espera con estoicismo el momento de la cosecha o con el esmero de un artesano virtuoso que trabaja delicadamente los detalles más finos de su obra. Nos dice Trotsky que se trata de “[...] la verdadera estética rural, implacablemente conservadora por su naturaleza, y que acerca a la obra épica de Tolstoi al *Pentateuco* y a la *Iliada*”.¹¹¹

Esta aproximación, expresión de la vida campesina y su paciencia monumental, se plasma en la amorosa atención de Tolstoi a los episodios y los detalles.

Con calma olímpica, con un verdadero amor homérico por los hijos de su espíritu, presta atención a todos y a todo: al general en jefe, a los servidores del dominio señorial, al caballo del simple soldado, a la nieta del conde, al mujik, al zar, al piojo de la camisa del soldado, al viejo francomasón; ninguno de ellos tiene privilegios ante él y todos reciben su parte. Paso a paso, rasgo por rasgo, crea un inmenso cuadro cuyas partes, todas, están unidas entre sí por un nexo interior indisoluble. Sin apresurarse, Tolstoi crea y desarrolla ante nosotros como la vida misma [...] No esconde nada y no se calla nada [...] La pequeña

¹⁰⁸ Trotsky, L. “León Tolstoi”, en *Literatura y revolución otros escritos sobre la literatura y el arte*, Tomo II, p. 20.

¹⁰⁹ Por ejemplo en *Ana Karenina*, se contrasta el deseo adultero de la ciudadana Ana hacia el oficinista Vronsky con el amor pleno que sienten Kitty y Constantin en su vida en el campo. *La muerte de Iván Ilich* relata la conversión moral de un hombre moribundo.

¹¹⁰ Trotsky, “León Tolstoi”, en *Literatura y revolución otros escritos sobre la literatura y el arte*, Tomo II, España, Ruedo Ibérico, 1969, p. 20.

¹¹¹ Ibid., p. 23.

Natacha Rostov, tan conmovedora en su delicadeza de corazón casi infantil, la transforma, con una ausencia total de piedad, en una mujercita limitada con las manos llenas de pañales sucios [...].¹¹²

Con su genio de artista Tolstoi logra iluminar la épica oculta en la horrible fealdad de la vida feudal rusa, su atraso y su incultura.

¡Qué miserable es en el fondo esa vieja Rusia, con su nobleza tan maltratada por la historia, sin altivo pasado de casta, sin cruzadas, sin amor caballeresco y sin torneos, y hasta sin expediciones románticas de bandidaje en los caminos reales! ¡Qué pobre en belleza interior, qué profundamente degradada la existencia carneril y semianimal de las masas campesinas!¹¹³

Pero de este empobrecido sustrato Tolstoi arranca una inmortal obra maestra. Y se aferra a este sustrato cada vez con mayor fuerza. En la segunda mitad de la década de los setentas del siglo XIX el mundo feudal inmutable comienza a tambalearse con el progresivo (pero desigual) desarrollo industrial en los centros urbanos como los de Moscú y Petrogrado. Entonces el viejo Tolstoi, de cincuenta años de edad, sufre su crisis moral y abraza las enseñanzas de Cristo con tanto mayor ahincó como cuestionado se hallaba, por el desarrollo objetivo, el viejo orden de cosas. Tolstoi preconiza la necesidad de dar la espalda al Estado, la resistencia pasiva, la no violencia, la idealización del campesinado, la regeneración moral y religiosa del individuo.

La clase dominante se desconcierta por la actitud de uno de sus “hijos pródigos”, algunos ven en Tolstoi la expiación de sus pecados clasistas así como veían en Cristo la expiación del pecado original; es como si dijeran “Tolstoi nos ha salvado ahora podemos seguir en nuestra orgía egoísta”; otros, veían a un aristócrata que había perdido la razón pues “para estos mendigos, la locura comienza donde acaba la ganancia”¹¹⁴ —señala satíricamente Trotsky- pero la ambivalencia en la interpretación derivaba de las contradicciones contenidas en la postura de Tolstoi: se oponía a la sociedad burguesa pero pretendía volver atrás las manecillas del reloj de la historia, despreciaba al Estado pero oponía a éste al individuo aislado y su pasividad, a la emergencia implacable del capitalismo oponía la impotente prédica moral tan edificante para la clase dominante, despreciaba la hipocresía religiosa pero pretendía llenar el vacío con la prédica moral religiosa. Por eso el Tolstoi “político” encuentra simpatías tanto dentro del anarquismo radical como dentro de los vegetarianos seguidores de Gandhi, entre los pedagogos progresistas como entre los píos cristianos, entre los hippies pacifistas como entre los violentos populistas rusos. No es extraño entonces que el mismo Tolstoi guardara cálidas simpatías por el anarquismo de Prohudon (es posible que el título *Guerra y paz* haya sido concebido como homenaje al escrito *La Guerre et la Paix* del este último) y al mismo tiempo se carteara como el Zar Nicolas II¹¹⁵ —que sería derrocado y fusilado por los bolcheviques- y Mohandas Gandhi. El amor desligado de su base clasista alumbró a todos como el Sol de la mañana.

Esta incompreensión total que manifiesta Tolstoi con respecto a la historia, explica su impotencia infantil en el campo de las cuestiones sociales. Su filosofía es una verdadera pintura china. Las ideas de las más distintas épocas no son clasificadas por él según la perspectiva histórica, sino que aparecen todas a la

¹¹² loc. cit.

¹¹³ loc. cit.

¹¹⁴ Ibid., p. 26.

¹¹⁵ Tolstoi, Lev, *Correspondencia 1880 1910*, México, Era, 2007, p. 244. Aunque hay que señalar que incluso en su famosa carta a Zar Nicolas II Tolstoi sigue siendo fiel a su credo moral y nunca se traiciona a sí mismo. En ella Tolstoi trata de persuadir a Zar de lo terrible del régimen monárquico y conmooverlo acerca de la vida de sufrimiento del mujik.....por supuesto, el Zar no se conmooverá.

misma distancia del espectador. Se eleva contra la guerra por medio de argumentos sacados de la lógica pura, y para darles mayor fuerza, cita al mismo tiempo a Epicteto y a Molinari, a Lao-tsé y a Federico II, al profeta Isaías y al folletinista Hardouin, el oráculo de los tenderos de París. Los escritores, los filósofos y los profetas no representan a sus ojos épocas determinadas, sino las categorías eternas de la moral. Confucio es puesto por él en el mismo plano que Harnack, y Schopenhauer se ve emparejado no sólo con Jesucristo sino hasta con Moisés.¹¹⁶

Pero las contradicciones de Tolstoi no invalidan su obra sino que, por el contrario, explican la fuente consciente e inconsciente de su genio creador. Tolstoi como su obra inmortal es producto de su tiempo y circunstancias. Por ello Trotsky termina su ensayo notable con las siguientes cálidas palabras llenas de admiración:

No le condenaremos por ello. Y admiraremos siempre en él no solamente al genio, que vivirá tanto como el arte mismo, sino también el valor moral indomable que no le ha permitido quedarse en el seno de su Iglesia hipócrita, de su sociedad y de su Estado, y que lo condenó a seguir aislado entre sus incontables admiradores.¹¹⁷

La sensibilidad filantrópica de Tolstoi, el “aristócrata” anarquista amigo del pueblo, contrasta con la misantropía aristócrata del “anarquista de derecha enemigo del pueblo”: Friedrich Nietzsche, a quien Trotsky dedico también su reflexión y pensamiento.

Nietzsche: el filósofo de la “casta exquisita.” Trotsky frente a Nietzsche

[...] lo esencial de toda buena y sana aristocracia es que ésta no se autoconsidere como cumplidora de una función [...] que acepte por tanto, con buena consciencia el sacrificio de un gran número de seres humanos que, por causa de ella, han de ser rebajados y disminuidos hasta llegar a ser hombres incompletos, esclavos, instrumentos. [Nietzsche, Más allá del bien y del mal]

¡Los débiles y los fracasados deben perecer!, es la primera proposición de nuestro amor a los hombres. Y se les debe ayudar a morir. [Nietzsche, El anticristo]

“[...] Con la dialéctica quien impera es la chusma” [Nietzsche, Cómo se filosofa a martillazos]

“¿No habéis oído mi respuesta de cómo se cura a una mujer, de cómo se salva? Haciéndole un hijo. La mujer necesita tener hijos, y el hombre no es más que le medio para ese fin. Así hablaba Zaratustra. Emancipación de la mujer es el nombre que toma el odio instintivo de la mujer fracasada, es decir de la incapaz de maternidad, contra la mujer que posee esa cualidad. La lucha contra el hombre no es más que un medio, un pretexto, una simple táctica” [Nietzsche, F. Ecce homo]

El pensamiento de Nietzsche representa una paradoja. Por su estilo literario y sus “formas distinguidas”,¹¹⁸ por la riqueza de sus aforismos que se prestan como ninguno a la libre interpretación, se trata de uno de los pensadores más destacados de la historia, uno de los más grandes representantes de las letras

¹¹⁶ Ibid., p. 29.

¹¹⁷ Ibid., p. 30.

¹¹⁸ Nietzsche mismo define por sus formas, modales y valores distinguidos a la “raza superior”. Visto de este modo la forma poética de Nietzsche es una manifestación formal de su pensamiento aristocrático. La paradoja es aparente.

alemanas; pero por el hilo conductor de su pensamiento, por el contenido de sus posiciones políticas y filosóficas, se trata de uno de los filósofos más reaccionarios, misóginos,¹¹⁹ cínicos¹²⁰ y aristocráticos. El contenido de su filosofía se ha eclipsado bajo el manto del estilo estético que lo sobrepasa. Desde el punto de vista artístico Nietzsche brilla en la constelación de la historia de la filosofía pero es difícil pensar que ocuparía ese lugar al margen del poeta: la tesis del “eterno retorno” proviene de los tiempos antiguos (los estoicos), y el resto de su contenido es poco más que la expresión literaria y poética de los prejuicios aristocráticos y clasistas de un sector de la clase dominante; ninguno de los aristócratas burgueses que expresaron más o menos las mismas ideas ocupan un lugar en el Olimpo de la filosofía, ni tendrían por qué ocuparlo (tenemos en mente el pensamiento del último Wagner- racista y aristocrático- o el anarquismo conservador de Max Stirner que desprecia también a la masa).

Muchos de los intérpretes de Nietzsche han explotado la veta sugerente y rica de sus aforismos. En la mayoría de los estudios dominan las interpretaciones libres que soslayan el pensamiento político del autor,¹²¹ su biografía¹²² y su contexto; se interpreta a Nietzsche con el método posmoderno que representa: con el método de la intuición y la arbitrariedad, o mejor dicho con la ausencia total de método. Para el posmoderno Gilles Deleuze el mérito de Nietzsche radica en haber disuelto todo sistema filosófico, en otras palabras, en el hecho de que

¹¹⁹ “¿Vas a juntarte con mujeres? Pues, ¡no te olvides del látigo! Así habló Zaratustra” *Así hablaba Zaratustra*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2002, p. 50. Estos desatinos los escribió un hombre que fue incapaz, salvo algunas excepciones, de establecer relaciones estables con mujeres que no fueran su madre y su hermana –a quienes pocas veces contrarió-, es más probable que esto fuera otra fuente de su machismo. Nietzsche fue, desde los 4 años de edad, educado por su madre y su abuela, era el único hombre en la familia; pero, como frecuentemente sucede, su machismo y misoginia fueron inculcados por las mujeres que lo educaron y lo idolatrarón ... y por aquellas otras que lo rechazaron.

¹²⁰ Que no se nos reproche la injuria contra el filósofo puesto que Nietzsche se define a sí mismo de la misma forma: “Mis libros (...) Llegan en todas partes al máximo de la elevación terrena: al cinismo (...)” Nietzsche, F. *Ecce homo*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2002, p. 69.

¹²¹ El hecho de que no militara en ninguna organización política no niega el contenido político de sus ideas –como las almas ingenuas han querido señalar-. Si no militaba activamente es sólo porque “únicamente después de mí empezará la gran política”(Nietzsche *Ecce homo*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2002, p.149.) El que Nietzsche se haya ofrecido como voluntario en la guerra franco-prusiana (del lado prusiano por supuesto) habla mucho de la tradición aristocrática de su familia. En esta guerra sólo pudo ser camillero porque su nacionalidad adoptiva (Suiza), neutral en el conflicto bélico, le impidió tomar las armas. Su germanofobia se debe a su odio a la cobardía, postración, al idealismo alemán y a la frialdad con que sus compatriotas acogieron su genialidad; pero Nietzsche abogaba por un imperialismo de un cariz muy superior al puramente alemán, su sueño era el de una Europa unificada que dominara al mundo, su odio a los alemanes se debía también a que, según él, ellos impidieron esa unificación paneuropea con su cobardía idealista. (véase: *Ibid.*, p. 140); esto es un programa político acabado, serán los Nazis quienes intentarán llevarlo a cabo.

¹²² Nietzsche señala la supuesta estirpe aristocrática de su familia “(...) mis antepasados formaban parte de la alta nobleza polaca, y yo heredé de ellos el instinto de la raza, casi podría decir que el *liberum veto*” Nietzsche, F. *Ecce homo*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2002, p. 22 (si bien, según Penella, la estirpe noble y polaca de Nietzsche no fue más que un cuento de la abuela de Nietzsche, que éste gusto de presumir durante toda su vida). Acerca de su vocación contra-revolucionaria Nietzsche señala la influencia de su padre quien “(...) estaba a cargo de cuatro princesas (...) su protector, el rey de Prusia Federico Guillermo IV, fue quien le nombró para semejante cargo, y siendo como era agradecido, los sucesos de 1848 le apenaron hasta un extremo inconcebible”. (*Ibid.*, p. 23.) Es muy instructiva la biografía escrita por Manuel Penella: *Nietzsche, la utopía del Superhombre*; ésta tiene la virtud de vincular, aunque muy someramente, la vida profana de Nietzsche (sí, Nietzsche vivió en un contexto histórico aunque muchos se resistan a aceptarlo) con su pensamiento aristocrático y elitista, además hace agudos comentarios sobre la psicología megalómana de Nietzsche y sus posibles fuentes. Ello se agradece y hace de esta biografía la única seria que conocemos.

globalmente no dice nada (una buena definición de la posmodernidad). En la medida en que se trata de poemas y aforismos, estas interpretaciones más o menos arbitrarias pueden tener su razón de ser y explican el que el pensamiento de Nietzsche siga siendo una veta de la que se extraen todo tipo de “objetos” disímbolos. En la recepción de la obra de arte, como señalaba Trotsky, lo fundamental es la evocación al plano emocional y no cabe duda de que en Nietzsche hay arte y poesía. Así, se pueden leer los aforismos oscuros de Nietzsche con el objetivo de recibir de ellos un placer estético, disfrutar de la maestría en el uso de la lengua, para encontrar en ellos sensaciones exacerbadas, frases ingeniosas, observaciones agudas que sacuden o sorprenden. Es verdad que Nietzsche sabía “cómo se filosofa a martillazos” de la ironía, el sarcasmo y la provocación. Se pueden leer como los horóscopos en los que encontramos una proyección y confirmación de nuestros deseos y convicciones, o como literatura de superación personal. En la medida en que se trata de arte –insistimos– los abordajes líricos están justificados por sí mismos. Según Thomas Mann, a Nietzsche hay que disfrutarlo como una obra de arte, pero es una obra a la que no hay que creerle, ni tomársela muy en serio: “no sólo es arte -arte también es leerlo; y ninguna torpeza y rigidez son permisibles, mientras que todo tipo de astucia, ironía y reserva son indispensables para su lectura. Quien toma a Nietzsche en sentido estricto, literalmente quien le cree, está perdido”.¹²³ ¡Buen consejo para distraerse con Nietzsche y no terminar perturbado! Pero Nietzsche asumía su filosofía con total seriedad –para él no sólo se trataba de arte–, de verdad creía que su pensamiento partiría la historia de la humanidad en dos “[...] soy lo bastante fuerte [decía en una carta] como para partir en dos la historia de la humanidad”;¹²⁴ caía en profundas depresiones cuando sus obras –como si sus contemporáneos hubieran hecho caso a Thomas Mann– eran ignoradas o malentendidas: “Los que creen entender algo de mi obra se forman una idea a su propia imagen y semejanza, una imagen que la mayor parte de las veces está en absoluta contradicción conmigo”.¹²⁵ Por lo tanto, en este ensayo nos tomaremos las ideas de Nietzsche en serio.

Y si bien la obra de Nietzsche se presta como ninguna otra a interpretaciones abiertas y libres, no se puede ignorar que Nietzsche tenía posiciones filosóficas y políticas definidas que dotan a su obra de una consistencia que pocas veces se le reconoce; si no estamos ante un sistema filosófico, por lo menos existe un hilo conductor, una tendencia aristocrática. Penella ha escrito una biografía crítica sobre Nietzsche que vincula sólidamente la vida, obra y pensamiento del escritor alemán,¹²⁶ demostrando que su filosofía es bastante coherente, aunque lo que resulta de ello no sea del gusto de los que buscan un Nietzsche adocenado y progresista. Las interpretaciones literarias no deben hacernos perder de vista las ideas anti-humanistas de Nietzsche.¹²⁷ Éstas quedan patentes si leemos de corrido sus obras (sobre todo a partir de *Aurora*), estudiando su biografía y su contexto. Para entender a Nietzsche hay que desmitificar a Nietzsche. Si, como señalaba Trotsky, en la lectura de la *Divina comedia* de Dante es fundamental no suprimir su dimensión artística, en la obra de Nietzsche, por el contrario, es fundamental no suprimir su dimensión política y filosófica ya que en la mayoría de sus lectores las interpretaciones líricas son las dominantes. Además, después de todo, se supone que estamos ante un filósofo.

¹²³ Citado por Herbert Frey, en: “El otro Nietzsche: su legado cien años después” ITAM. <http://biblioteca.itam.mx/estudios/60-89/75/HerbertFreyElotroNietzsche.pdf>

¹²⁴ Citado en: Penella, Manuel, *Nietzsche y la utopía del superhombre*, Ediciones Península, Barcelona, 2011, p. 419.

¹²⁵ Ibid., P. 66.

¹²⁶ Penella, Manuel, *Nietzsche y la utopía del superhombre*, Ediciones Península, Barcelona, 2011.

¹²⁷ “Mi “humanismo” no consiste en simpatizar con el prójimo, sino en soportarlo junto a mí. Mi humanismo es una constante auto-victoria” (Nietzsche, F. *Ecce homo*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2002, p. 33.)

En tanto los escritos de Nietzsche hacen una crítica satírica brutal del filisteísmo, cobardía e hipocresía de la clase dominante de su tiempo (sobre todo la alemana) muchos comentaristas de tendencia liberal o de izquierda han querido ver un Nietzsche revolucionario o, al menos, progresista de alguna manera.¹²⁸ Es verdad que Nietzsche desnuda los valores burgueses que se disfrazan con mimbres de la más inmaculada santidad, tales como el amor al prójimo, la bondad, la caridad, la compasión y la igualdad humana; en el camino plantea tesis que coinciden con ideas izquierdistas o, incluso, marxistas. Así el amor al prójimo oculta el egoísmo,¹²⁹ la filantropía oculta el sacrificio de los débiles en beneficio de los fuertes.¹³⁰ Esto es verdad, pero si Nietzsche señala la doble moral no es para liquidar la base material de esos intereses (que por otra parte Nietzsche identifica con la naturaleza y los instintos de los hombres superiores), sino para que “la raza superior” se percate de la naturaleza de sus verdaderos intereses y los asuma hasta sus últimas consecuencias.¹³¹ Los críticos cortesanos de Rasputín coincidían con los revolucionarios en que éste era un personaje nefasto y degenerado -incluso terminaron asesinandolo-, pero la coincidencia en la apreciación se daba por motivos y objetivos de clase totalmente opuestos. Si en algunas afirmaciones encontramos algunas coincidencias entre Marx y Nietzsche es porque son opuestos; de la misma manera el polo norte y sur se parecen en la intensidad de su oposición. Posmodernos como Paul Ricoeur pretenden inventar un Nietzsche que se daría la mano con Marx –en el saco se mete también al pobre Freud- bajo la absurda y arbitraria categoría de: “filósofos de la sospecha” que supuestamente los hermana, sospechosa invención difícil de sostener con un filósofo que se declaraba explícitamente antisocialista hasta la médula:

“El problema obrero. La estupidez que, en última instancia, no es más que la degeneración de los instintos y que hoy es la causa de todas las demás estupideces, consiste en el hecho de que haya un problema obrero. El primer imperativo del instinto es que haya ciertas cosas que no se cuestionan. [Remata más adelante con la siguiente sentencia lapidaria] Si se quiere esclavos, es de idiotas educarlos para amos”.¹³²

No se debería olvidar que la crítica de Nietzsche a la clase dominante, lo que se ha venido en llamar pomposamente “crítica a la modernidad”, es una crítica desde la derecha y desde la óptica de la clase dominante misma (mejor dicho de un sector específico). Lo que Nietzsche reclama a la clase dominante de su época es la adopción de los códigos morales destinados a los esclavos, a la masa, al pueblo; el sometimiento de la “raza superior” a la religión creada por los oprimidos. La filantropía oculta el altivo sentimiento de superioridad de los nobles; estos deberían reconocerlo y renunciar a la doble moral que adormece su certeza de superioridad y desgarrar la comprensión de su preciada individualidad. Por eso exige una transmutación de los valores en donde el “superhombre” (Übermensch) se forme su propia moral aristocrática que no se detenga en escrúpulos para dominar y esclavizar al resto de la humanidad. Se trata de imponer “la voluntad de poder” de la minoría a la totalidad del cosmos, el egoísmo supremo debe ser su “non plus ultra” –incluso, a decir de Nietzsche, debe ser llevado hasta un grado poético-. Para que los poetas disfruten de los delicados y exquisitos frutos, de los placeres de la vida y de los sentidos –todo eso que niega hipócritamente el cristianismo degenerado- se requiere del

¹²⁸ En su libro *Nietzsche y la filosofía*, Deleuze subraya el sentido “crítico” de la filosofía de Nietzsche, pero omite señalar desde qué lado del espectro político se hace esa “crítica”.

¹²⁹ “(...) Pero yo les digo que su amor al prójimo es un mal amor a su propia persona.” (Nietzsche, F. *Así hablaba Zaratustra*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2002, p. 45.)

¹³⁰ Véase, por ejemplo, el libro primero de *La Gaya Ciencia*.

¹³¹ Esta es la tesis fundamental de su magnum opus *Así habló Zaratustra*.

¹³² Nietzsche, *Cómo se filosofa a martillazos*, México, Grupo Editorial Tomo, 2004, pp. 128-129.

sufrimiento y la privación de las almas vulgares, ¡así lo dictan las leyes de la naturaleza! Ha llegado el momento en que el “Superhombre” deje de sufrir penas y sentir emociones que les corresponden a otros.

El espíritu dionisiaco - aquél que acepta el instinto y disfruta de la vida- no es la ética que promueve el goce para todos los hombres –como muchas veces se ha afirmado queriendo ver un Nietzsche humanista o uno que pregona lugares comunes de carácter liberal-, sino la afirmación instintiva de la “raza superior” que es la única que tiene posibilidad de un verdadero goce –los vulgares ni siquiera sabrían reconocer el buen gusto aunque tuvieran acceso a sus frutos ¡por eso la “chusma” se burló de Zaratustra cuando éste se dignó a bajar de su montaña!-. La ideología de Nietzsche es, según sus propias palabras, “antiliberal hasta la maldad”¹³³ y profundamente antisocialista. Por eso Sócrates, según Nietzsche, es un decadente ya que pretendió que los esclavistas reprimieran sus instintos aristocráticos por medio de la razón, fue el ser decadente, perteneciente a la chusma, que inventó la moral occidental.¹³⁴ Nietzsche retoma la figura de Zoroastro (Zaratustra) por su admiración explícita por el espíritu de castas de la Persia antigua y de la India.¹³⁵

El sufrimiento¹³⁶ de Nietzsche fue el camino en el que se decantó su egoísmo y su megalomanía patológicos; en su enfermedad, sus depresiones y en su crisis existencial Nietzsche se percató que había desperdiciado su vida en la polvosa erudición de la lectura –o en fugarse de la realidad por medio de la música wagneriana-, cuando el verdadero objeto de su vida no era otro que Nietzsche mismo (Zaratustra es en la obra de Nietzsche un pseudónimo de Nietzsche, lo mismo Schopenhauer y Wagner)¹³⁷ y la afirmación de sí mismo y de sus

¹³³ Ibid., p. 126.

¹³⁴ En *Cómo se filosofa a martillazos* –libro también conocido como *Crepúsculo de los ídolos*- Nietzsche somete a Sócrates a un juicio tan implacable como revelador del pensamiento de filósofo alemán: “Por su origen, Sócrates pertenecía a lo más bajo del pueblo: Sócrates era chusma. Se sabe, e incluso hoy se puede comprobar, lo feo que era. Pero la fealdad, que sí era una objeción, era entre los griegos casi una refutación. ¿Fue Sócrates realmente un griego? Con bastante frecuencia, la fealdad se debe a un cruce que entorpece la evolución. En otros casos, es signo de una evolución descendente.” [Nietzsche, Op cit. p. 23]

¹³⁵ “[en la Ley de Manú de la India] se plantea la tarea de criar a un mismo tiempo nada menos que cuatro razas: una sacerdotal, otra guerrera, otra de comerciantes y labradores, y otra de siervos (los sudras) [...] si venimos de respirar de ese aire de hospital y de cárcel que es el aire del cristianismo, respiramos aliviados al respirar este mundo más sano, más elevado y más amplio.” [Nietzsche, *Cómo se filosofa a martillazos*, México, Grupo Editorial Tomo, 2004, pp. 67-68.]

¹³⁶ Sus enfermedades gástricas, dolores de cabeza, problemas de visión y sus padecimientos emocionales lo condenaron de forma cíclica al ostracismo. No obstante, no parece haberla pasado del todo mal; la otra constante en su vida es del siguiente tenor: la meditación en las playas del mediterráneo, en los bosques de pino de Génova, la pesca en Suiza, recuperación en balnearios, Venecia, un viaje solitario en un velero, etc. sus preocupaciones existenciales se reducían en muchos casos a elegir el mejor clima y el mejor país para mudarse o para pasar las vacaciones tratando de mejorar su ánimo (por ejemplo a la misma casa donde, en Turín, se había hospedado Carlos Alberto VI); las molestias que le generaban el sonido de las olas rompiendo contra las rocas (que lo distraían en la composición de su *Zaratustra*), a la disertación exquisita sobre la mejor forma de alimentarse o el mejor clima, a la especulación sobre los caracteres nacionales relacionados con el clima y a la supuesta constitución sanguínea, al cultivo de las formas altivas, exquisitas y nobles, a la frustración por sentirse un genio incomprendido (sus obras encontraron una gélida recepción, sus clases semivacías) y a su desprecio frente a todo lo alemán.

¹³⁷ “En todos los pasajes que tienen una significación psicológica, no se habla más que de mí. Podría sustituirse impunemente el nombre de Wagner por el mío o por la palabra Zaratustra (...) Wagner es el único que se dio cuenta de esto: le fue imposible reconocerse en la obra” (*Ecce Homo*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2002, p. 83.)

propios valores.¹³⁸ Sus libros son un monólogo de la autoafirmación. Ya no se trataba de una renovación cultural y artística impulsada por los hombres superiores (los artistas como Wagner), sino de la creación de un nuevo tipo de hombre que tenga “voluntad de guerrear [...] voluntad de poder”,¹³⁹ un hombre que esté por encima de los artistas y que tenga aspiraciones superiores, aspiraciones de dominio. Bien podríamos definir a la filosofía nietzscheana como literatura de superación personal para uso exclusivo de aristócratas. Si el resto de la humanidad no lo comprendía pues peor para la humanidad (“No hablo para las masas” dice Nietzsche). Su modelo de Superhombre será el “genio militar” -Napoleón o Cesar Borgia-, su modelo de Estado: el Imperio Romano, con su voluntad de poder. Cesar Borgia –obedeciendo su “voluntad de poder”- asesinó a su hermano y a su propio padre para lanzarse a una serie de conquistas militares.

“La guerra divide a las masas caóticas en estamentos militares; sobre la capa inferior –la de los esclavos– se levanta, en forma piramidal, la sociedad guerrera. La finalidad del conjunto impone su yugo a cada uno, originando en las naturalezas más heterogéneas una especie de transformación química, que hace todos afines. En las clases altas, se percibe bastante mejor de qué se trata, o sea, del advenimiento del *genio militar*, fundador del Estado (...) Yo diría que el hombre guerrero es un medio para el advenimiento del genio militar, y que su trabajo no es sino un medio para que ese mismo genio obre”.¹⁴⁰

Si bien el modelo nietzscheano de hombre superior no será un Charles Manson –demasiado vulgar– tal vez se le parezca más a Hannibal Lecter¹⁴¹ –mezclado, eso sí, con Goethe y da Vinci–, en todo caso se trata de un psicópata épico, metafísico. La cultura alemana de su tiempo es, para Nietzsche, decadente, enferma al estar subordinada a una moral de esclavos, una cultura democrática y liberal, una moral que impidió que Alemania impusiera su control en Europa; lo que le criticaba a Bismark no era el régimen totalitario sino su pequeña y estrecha política, Nietzsche quería algo más grande y portentoso.¹⁴² El carácter de las guerras deseadas por Nietzsche (idealizadas grotescamente pues, al mismo tiempo, no quiere guerras por dinero o por capital) queda

¹³⁸ Nietzsche esboza su egoísmo como un proyecto político que debe ser retomado en el futuro, cuando haya seres capaces de comprenderlo: “Ese nuevo partido, que será el partido de la vida y que emprenderá la más hermosa misión de todas las misiones: la disciplina y el perfeccionamiento de la humanidad, destruyendo implacablemente cuanto presente caracteres degenerativos o parasitarios. Ese partido volverá a hacer posible la presencia sobre la tierra del excedente vital, de donde saldrá indudable y renovada la condición dionisiaca. Yo anuncio el advenimiento de una época trágica. Cuando la humanidad tenga detrás de sí la consciencia de las guerras más cruelmente necesarias, pero sin que haya sufrido, entonces aparecerá el arte más elevado, afirmativo de la vida.” Nietzsche, F. *Ecce homo*, pp. 82-83. Su idea de política consiste en una “trasmutación de los valores” en donde el egoísmo aristocrático sea considerado como la verdad, la “voluntad de poder” deberá imponerse a cualquier costo: “Habrán guerras de una crueldad y de un valor desconocido en la tierra” *Ibid.*, P. 149. Propugna por un Estado “antiliberal hasta la maldad” (Penella, *Op cit.* p. 406).

¹³⁹ “Voluntad de guerrear” es, según las memorias de la hermana de Nietzsche, la primera formulación del superhombre que a éste se le ocurrió cuando vio a un contingente de soldados dispuestos morir en el frente. (Cf. Penella, Manuel, *Nietzsche, la utopía del super-hombre*, pp. 99-100, en las notas a pie.)

¹⁴⁰ Conferencia de Nietzsche citada en Penella, Manuel, *Nietzsche, la utopía del superhombre*, Barcelona, Ediciones Península, 2011p. 130.

¹⁴¹ En su lectura de Dostoievski encontró a los tipos criminales como “bestias más enteras”, no por otra razón acabaron encarceladas. Cf. Penella, *Op.cit.* p. 364.

¹⁴² [...] una época en la que el espíritu alemán, que no hacía aún mucho tiempo que había tenido la voluntad de dominar sobre Europa, la fuerza de guiar Europa, acababa de presentar su abdicación definitiva e irrevocable, y, bajo la pomposa excusa de fundar un Reich, realiza su tránsito a la mediocrización, a la democracia y a las “ideas modernas”! [Nietzsche, F. “Ensayo de autocrítica” en *El nacimiento de la tragedia*, México, Grupo Editorial Tomo, 2010, p. 16.]

definido por la necesidad de crear las condiciones para que la “raza superior” se afirme y desarrolle todas sus potencialidades. Para “la superación personal” se requiere la esclavitud:

“Y si fuera cierto que los griegos han sucumbido por culpa de su esclavismo, más cierto es que nosotros sucumbiremos a causa de su defecto”.¹⁴³

A partir de *Aurora* y hasta *Ecce Homo* Nietzsche será, más claramente, el profeta del individualismo egoísta (ya lo era antes, sólo que a partir de aquí renuncia a una renovación puramente artística-cultural y anuncia la “aurora” de un nuevo hombre). Tal vez haya tomado algo del anarquismo individualista de Max Stirner con quien Marx rompe sus lanzas en *La ideología alemana*.

Nietzsche creyó que su filosofía abriría las puertas para una nueva época de la humanidad (a partir del punto donde hubieran seres superiores capaces de entenderlo), pero no se trata más que de la idealización de los valores de la aristocracia que se han enraizado en el modo de producción capitalista, su filosofía no expresa a una sociedad diferente a la que criticó sino es la decantación de los “valores” morales de una casta que surge de la producción capitalista en cierta etapa de su desarrollo. Mientras que Proudhon idealizaba a la producción mercantil pretendiendo depurarla de sus lados negativos (en una filosofía orientada a la izquierda –precursora del anarquismo-); Nietzsche idealizaba el individualismo del sector más parasitario de la clase dominante para pretender depurarlo de sus prejuicios humanistas y filantrópicos (anarquismo de derecha). La filosofía de Nietzsche no explica nada, sólo idealiza al orden existente desde la derecha. Nietzsche cree que su filosofía se opone al idealismo ilustrado y racional pero a éste opone un idealismo basado en los anti-valores que son antípodas de los dogmas de la ilustración; es decir el mismo idealismo moralizante vuelto al revés o de polaridad contraria, se trata de la misma “gorra burguesa” (frigia) vuelta al revés mostrando sus costuras. Al humanismo opone el egoísmo, a la filantropía el individualismo exacerbado, al amor al prójimo el amor a sí, al ideal de igualdad humana el ideal de la “raza superior”, a la “paz perpetua” las guerras de dominación, etc. Nietzsche sigue siendo un idealista (en el sentido de que cree que la moral ha sido la base de las relaciones sociales) sólo que sus ideales son los de la burguesía sin la “barba postiza” del profeta misericordioso, son los de un Moloch cruel y despiadado. Pretende romper las “tablas” de Moisés para crear “nuevas tablas” apropiadas para el sector más especulador de la burguesía. Nietzsche nunca se sustrajo de la pueril teoría histórica según la cual la historia la hacen “los grandes hombres”.

No deja de ser irónico que Nietzsche, filósofo endiosado en nuestros días en las universidades públicas, odiara profundamente la educación pública y tuviera como proyecto educativo una “pedagogía” aristocrática. No se trataba de una manía accidental, sino una parte integrante de su pensamiento:¹⁴⁴

“La educación generalizada conduce a la barbarie. Surge la “cuestión social”, ya que el pueblo instruido reclama para sí el bienestar que disfrutaban unos pocos [...] ¿Por qué necesita el Estado una cultura y una ilustración generalizadas? Porque con ello se hace creer a las masas que, bajo la égida del Estado, encontrarán por sí mismas-sin necesidad de un *Führer* –el camino correcto. Pero el espíritu alemán escapará de esta pseudocultura”.¹⁴⁵

¹⁴³ Ibidem.

¹⁴⁴ “Educación superior y gran número, son dos cosas contradictorias a priori entre sí. Toda educación superior corresponde sólo a las excepciones: hay que ser privilegiado para tener derecho a un privilegio tan elevado. Nada grande ni bello puede ser nunca patrimonio común. Lo bello es cosa de pocos hombres.” (Nietzsche, *Cómo se filosofa a martillazos*, México, Grupo Editorial Tomo, 2004, p. 79.)

¹⁴⁵ Conferencia citada por Penella, Op. cit..p. 121.

Algunos se han dejado engañar por el libro *Schopenhauer, como educador -Tercera consideración intempestiva-* en donde Nietzsche afirma que un buen educador no enseña nada, sólo permite que el educando se afirme en sus propias potencialidades. Esto suena muy bonito –digno de cualquier libro de autoayuda-, se olvida que Nietzsche lo escribía explicando lo que Schopenhauer le enseñó a él (habla de su “auto-superación”) y, en todo caso, es aplicable a la raza superior y en ningún caso a las masas. Como dice Penella, muchas de las contradicciones aparentes en el pensamiento de Nietzsche –que sirven para ocultar al Nietzsche reaccionario- se desvanecen en cuanto ubicamos lo que se dice en su contexto.

Los ditirambos de Nietzsche (siempre ditirambos de sí mismo o elogios de su propio Yo) son tan oscuros como los acertijos de la esfinge; pero aquellos donde expone la médula de su “filosofía”, es decir el egoísmo aristocrático, racismo nobiliario, individualismo exacerbado, nihilismo, narcisismo, una homérica megalomanía, etc.¹⁴⁶ son notablemente cristalinos. Algunos de ellos son un pequeño fractal de la totalidad de su pensamiento; aquí Nietzsche habla por sí mismo:

“[...] Los industriales y los grandes negociantes del comercio han carecido probablemente, hasta ahora, de todas esas formas y señales distintivas de la *raza superior* que son indispensables para hacer interesantes a las personas. Si hubiesen tenido en la mirada y en el gesto la distinción de la nobleza hereditaria, no existiría tal vez el socialismo de las masas, pues, en el fondo, las masas están dispuestas a admitir la *esclavitud* bajo todas sus formas, con tal de quién esté encima de ellas muestre continuamente su superioridad y la legitime por el hecho de haber nacido para mandar, revelado en la nobleza de sus modales. El más vulgar de los hombres comprende que la nobleza no se improvisa y que hay que honrar en ella el fruto de largos periodos; pero la falta de formas distinguidas y la famosa vulgaridad de los fabricantes, con sus manos encarnadas y sucias, despierta en el hombre del pueblo la idea de que el azar y la suerte son los que han puesto el uno encima del otro, y en su interior piensan: “pues bien, tentemos también nosotros alguna vez al azar y a la fortuna”, y el socialismo comienza”.¹⁴⁷

Leamos esta otra “perla” de desprecio altivo a las masas:

¹⁴⁶ En *Ecce homo* la megalomanía y el egoísmo culto alcanzan cimas delirantes. Paul Rée, amigo de Nietzsche y aristócrata como él, dijo en alguna ocasión que Nietzsche no filosofaba ...deliraba. Se ha dicho que esta obra, publicada póstumamente, refleja ya la locura de Nietzsche, así que no se debería tomársele demasiado en serio; no obstante cualquiera que conozca la obra de Nietzsche sabrá identificar que el estilo es el mismo (quizá contenga unos grados más de narcisismo); que el contenido -a pesar de su megalomanía enfermiza- es coherente, consistente, el ingenio punzante del estilo sigue intacto; de tomarse en serio a aquellos que pretenden tomar por loco a Nietzsche antes de tiempo, se debería ignorar también libros como *Así hablo Zaratustra* porque el estilo y el contenido permanecen: “no he dicho ahora una sola palabra que no dijera ya hace cinco años por boca de Zaratustra” aclara el mismo Nietzsche. Lo que irrita o pone incómodos a algunos intérpretes de Nietzsche es que en *Ecce homo* aquél es tan claro que impide las interpretaciones humanistas e ilustradas; Nietzsche acaba con este intento cuando explica sus ideas obra por obra. Durante sus últimos 11 años -a partir de que Nietzsche perdió la razón (1889)- dejó de escribir; es evidente que en *Ecce homo* –aun cuando padeciera de delirios de grandeza- estaba tan lúcido como en cualquier otra de sus obras. *Ecce Homo* es más bien, una especie de testamento, una autobiografía literaria, una síntesis de sus principales ideas, se precavía de cualquier interpretación pía y “degenerada” de su obra. Este libro no tiene desperdicio porque es el mismo Nietzsche quien refuta cualquier interpretación a la izquierda de sus ideas. Si se nos permite una vulgar analogía, los intentos de declarar demente a Nietzsche antes de tiempo recuerdan el episodio donde se intentó declarar loco a Miguel de la Madrid Hurtado pues éste había hablado demasiado y ello resultaba altamente inconveniente.

¹⁴⁷ Nietzsche, F. *La gaya ciencia*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2001, p. 81.

“Lo primero que me pregunto al escrutar a la persona que tengo delante, es si posee el sentimiento de la distancia, si ve en todo el rango, los grados, las jerarquías de hombre a hombre, si sabe distinguir, en fin. Si posee todo eso es gentilhombre. Pero si no, pertenece irremisiblemente a la categoría tan vasta, tan bonachona de la canalla”.¹⁴⁸

¡Que los intérpretes del supuesto Nietzsche humanista se encarguen de encontrarle a esta apología de la esclavitud otra interpretación! (existe toda una industria editorial dedicada a ello).¹⁴⁹ A nosotros nos basta con Nietzsche mismo.

La magnitud del odio de Nietzsche a la plebe sólo se puede comparar con la colosal arrogancia que se alternaba con sus profundos periodos de depresión:

“La vida es una fuente de placer; pero donde también la chusma bebe, quedan contaminadas todas las fuentes [...] Y volví la espalda a los gobernantes al comprobar lo que ahora llaman gobernar: ¡regateo por el poder –con la chusma! [...] Y tapándome las narices caminé, fastidiado, por todo el ayer y el hoy; ¡qué mal huele todo el ayer y el hoy a chusma chupatinta!¹⁵⁰ [...] Lo que tiene mentalidad de mujer y de siervo, y sobre todo la plebe vil, pretende hoy regir todo destino humano –¡oh asco! ¡asco! ¡asco!”¹⁵¹

A propósito de los aristócratas cultos que derramaban su bilis sobre las masas que protagonizaron la revolución de Octubre, Trotsky escribió las siguientes palabras que *mutatis mutandis* se podrían haber escrito sobre Nietzsche

“Cierta cadete, cultor de la estética, obligado a viajar en un vagón, contaba después, rechinando los dientes postizos, que él, el cultísimo europeo y brillante conocedor de la técnica coreográfica de los egipcios, había sido tan maltratado por la revolución del populacho, que tuvo que viajar con los piojosos cargadores de bolsas. Al escucharlo sentimos un asco indecible por las dentaduras artificiales, la estética de la coreografía y toda esa cultura almacenada en los escaparates europeos. Así nació en nosotros la firme convicción que el último de los piojos del sucio cargador, tiene mucha más importancia y es, por decirlo así, más necesario en el proceso histórico, que aquel ilustradísimo y por muchos conceptos estéril panzudo”.¹⁵²

Trotsky reconoce al Nietzsche poeta: “Los dolores de Nietzsche, se le presentan como el reflejo del sufrimiento del viajero solitario, *filósofo en poesía, poeta en filosofía...*”.¹⁵³ No podía ser de otro modo puesto que Trotsky fue también un escritor de gran estilo –aunque otro muy diferente-. Pero Trotsky no se deja embriagar por el literato perdiendo de vista el contenido. A propósito de la muerte del filósofo en 1900, un joven Trotsky (conocido entonces con el pseudónimo de Anti-doto) de apenas unos 20 años de edad, escribe, en su destierro en Siberia, un artículo titulado “A propósito de la filosofía del *Super-hombre*” para un diario populista, artículo que trata de desentrañar el contenido y las bases sociales del pensamiento aristocrático de Nietzsche; en él no sólo se

¹⁴⁸ Nietzsche, *Ecce homo*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2002 p. 143.

¹⁴⁹ Por ejemplo, Fernando Savater hace a Nietzsche heredero de la ilustración y el humanismo, véase de este autor: *Idea de Nietzsche*, Ariel, Barcelona, 2000.

¹⁵⁰ Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2002, p. 73.

¹⁵¹ Ibid., p. 218.

¹⁵² Trotsky, *Literatura y revolución*, México, Juan Pablos, 1973, p. 25.

¹⁵³ Serge, V. *Vida y muerte de León Trotsky*, México, Juan Pablos, 1971.

intenta identificar la base social de Nietzsche sino incluso la casta especial en el seno de la burguesía que expresa: se trata del sector de la burguesía que ya ni siquiera participa en las “labores” gerenciales de la producción, sino de aquélla que únicamente se dedica al consumo privado de lujos obscenos, la burguesía rentista: la burguesía financiera o especuladora, aquella que, a decir de Marx, únicamente se dedica a cortar los cupones de sus acciones a la alza:¹⁵⁴ el sector más parasitario de la burguesía, a la que le perecen vulgares no sólo las costumbres del populacho sino incluso las actividades comerciales e industriales. La moral que emana de esta casta choca con la moral filistea e impotente del pequeño-burgués, por ello Nietzsche choca con la moral de un sector de su propia clase social, desprecia su falsedad y su pía impotencia, por eso odia a los alemanes de su tiempo (que según Nietzsche impidieron, con su idealismo filisteo y cristiano, la unidad, el poderío de Europa y el dominio del mundo). La muerte del poeta estaba demasiado cercana como para que se hubiera olvidado el contenido verdadero de sus ideas. El artículo no ha sido publicado en castellano (tenemos en las manos la traducción francesa) citemos algunos fragmentos:

“El eje social de su sistema (si se nos permite ofender los escritos de Nietzsche con un término vulgar a los ojos del autor, como el de ‘sistema’), es el reconocimiento del privilegio acordado a aquellos ‘elegidos’ para gozar libremente de todos los bienes de la existencia: estos felices elegidos no sólo están exentos del trabajo productivo sino también del ‘trabajo de la dominación [...]”

Nietzsche ha devenido el ideólogo de un grupo que vive como un ave rapaz a costa de la sociedad, pero en condiciones mucho más dichosas que el miserable lumpenproletariado: se trata de unparasitenproletariat [parasito del proletariado]de un calibre superior [...] lo que vincula a todos los miembros de este orden disparatado de caballería burguesa es la expoliación abierta, y al mismo tiempo (en general, evidentemente), impune, a una escala inmensa, de los bienes de consumo, sin ninguna (insistimos) participación metódica al proceso organizado de la producción y distribución [...] al mismo tiempo que desprecia las normas jurídicas y éticas de la sociedad burguesa, no tiene nada en contra de las condiciones creadas por su organización material”. [...] nada es verdad y todo está permitido [...] el burgués medio es un individuo razonable. Él va mordisqueando cautelosamente, siguiendo el sistema, acompañándose de sentencias emocionantes, de sermones moralizantes, de declaraciones sentimentales sobre la misión sagrada del trabajo. Un “superhombre” burgués no se comporta de ninguna manera de este modo: él acapara, toma, expolia, come todo hasta el hueso y encima dice: sin comentarios eh!”.¹⁵⁵

Pero la liquidación de las clases a la que aspira el marxismo ¿no implica, acaso, la liquidación de la individualidad, de la diversidad, de la diferencia?, ¿No implica, como decía Nietzsche, el descenso de las cumbres

¹⁵⁴ La posición social de Nietzsche no puede calificarse realmente como de “rentista” puesto que no era dueño de capital en sentido estricto. Sin embargo sus relaciones sociales estaban estrechamente vinculadas con la elite intelectual y social aristocrática-rentista: Su padre fue pastor de Röcken por gracia del rey Federico IV (quien fue derribado por la revolución de 1848, lo que impactó hondamente a un Nietzsche de 4 años); su círculo social estaba compuesto por duquesas, barones, baronesas, terratenientes y la realeza. Además de su temprana jubilación (¡a los 34 años!), vivió durante años de una pensión y de los favores de gente acomodada (como el mismo Wagner cuyo mecenas era el rey Luis II de Baviera), sus amigos le recomendaban cazarse “por interés” con alguna duquesa aunque apenas y pudo relacionarse, aparte de Cosima - mujer de Wagner-, con algunas mujeres (Malwida aristócrata de quien rechazó su oferta de matrimonio, una tal Louise Ott y Lou Salome de la que Nietzsche se enamoró perdidamente y quien también rechazó los lances matrimoniales del “filósofo del futuro”). El que fuera profesor no debe llamarnos al engaño respecto a su posición social, la docencia ocupaba un puesto muy marginal en sus intereses, pudo jubilarse con poco más de 10 años de trabajo y a menudo su “semana laboral” era de apenas 6 horas. En sentido estricto Nietzsche pertenecía a una aristocracia parasitaria que no debía preocuparse por nada más que de sí misma.

¹⁵⁵ “A propos de la philosophie du surhomme”, en Cahiers Leon Trotsky, vol. I, pp. 105-120.

al nivel de planos y mediocres valles? ¿No será la aristocracia un mal necesario, preferible a la homogenización de la mediocridad, a la estandarización del pensamiento? ¿No será preferible -con todo y su cinismo- la filosofía de Nietzsche, con su exaltación de la individualidad que el “socialismo de las masas” de Trotsky? Muchos años después del artículo sobre Nietzsche que hemos citado, en los años heroicos del poder bolchevique, Trotsky respondió a estas interrogantes en referencia explícita al pensamiento de Nietzsche y a los burgueses que oponían el individualismo a la revolución. La revolución socialista no significaba, para él, la liquidación de la individualidad, sino por el contrario, la precondition para llenar de contenido pletórico a las inclinaciones y las sanas aspiraciones individuales, para que el individualismo deje de ser una abstracción que oculte la más humillante anulación de la individualidad de la inmensa mayoría.

“¿[...] no corremos el riesgo de que un exceso de solidaridad produzca, como temen los nietzscheanos, la degradación del hombre en un animal sentimental, pasivo y gregario? De ningún modo. La fuerza poderosa de la emulación, que en la sociedad burguesa adquiere la forma de una competencia de mercado, no desaparecerá en la sociedad socialista, sino que, usando el lenguaje psicoanalítico, se sublimará, es decir revestirá una forma más elevada y fecunda. Existirá en el plano de la lucha por las opiniones, los proyectos, los gustos. En la medida en que las luchas políticas serán eliminadas –y en una sociedad en que no haya clases no habrá tales luchas- las pasiones liberadas se dirigirán hacia la técnica y la construcción, y aquí hay que incluir al arte. El arte se hará entonces más abierto, más maduro, más fuerte; será la forma más alta de edificación progresiva de la vida en todos los terrenos, y no sólo en el de lo “bello”, como algo accesorio sin relación con lo demás [...] La gente se dividirá en partidos sobre la cuestión de un nuevo canal gigantesco o de la distribución de Oasis en el Sahara [...], de la regularización del clima, de un nuevo teatro, de una nueva hipótesis química, de escuelas musicales opuestas o del mejor sistemas deportivo. Tales divisiones no estarán por ningún egoísmo de clase o casta [...] En ella no habrá nada de persecución del propio interés, no habrá mezquindades, traiciones, sobornos ni ninguna de estas cosas que son esenciales a la “competencia” en la sociedad dividida en clases. No por eso será la lucha menos excitante, dramática y apasionada [...] Realmente, no tenemos motivo alguno para temer que en la sociedad socialista la personalidad decaiga o se empobrezca”.¹⁵⁶

Para Trotsky la transformación de las relaciones sociales es el prerrequisito para el surgimiento del “Superhombre”; pero la vía es la opuesta a la propugnada por Nietzsche. El principio de casta es hostil al surgimiento de ese nuevo hombre; ese hombre producto de una sociedad donde el arte, la poesía, la belleza y la verdad sean sus motores y no los accesorios exclusivos de una capa de parásitos. Fue el surgimiento de una casta burocrática, producto del atraso y el aislamiento de la revolución, el que impediría el surgimiento de ese “superhombre” anticipado por Trotsky. El “espíritu de casta”-la pesada burocracia- abortó su nacimiento. Si se le quiere dar algún sentido progresista al Superhombre imaginado por Nietzsche hay que invertirlo, “transmutarlo” o mejor dicho: revolucionarlo.

El arte y Octubre

La revolución de octubre dio un impulso magnífico al arte soviético en todos los campos. Por el contrario, la reacción burocrática ha aplastado el renacimiento artístico con su mano totalitaria. No debemos sorprendernos.

El arte es fundamentalmente una función de los nervios y exige una sinceridad total. [Trotsky, “El arte y la revolución”]

¹⁵⁶ Trotsky, L. *Literatura y revolución otros escritos sobre la literatura y el arte*, España, Ruedo Ibérico, 1969, pp. 158-159.

El arte que surgió al calor de Octubre tuvo una vida contradictoria, turbulenta y desigual como lo fue la misma revolución. La toma del poder por parte de los bolcheviques fue un acontecimiento bastante pacífico.¹⁵⁷ Se dice que murieron más personas en el rodaje de una de las películas de Serguei Einsestein (Octubre), con motivo de la Revolución de Octubre, que en la toma del Palacio de Invierno. Inmediatamente después de la toma del poder la sociedad era un inmenso torbellino de debates callejeros, polémicas y discusión apasionados inspirados en la idea de que la revolución mundial estaba al alcance de la mano. Un mundo efervescente y vanguardista, llenó de inspiración a poetas, dramaturgos, escritores, escultores, creadores plásticos, –desde los obreros y campesinos amateurs con sus toscos poemas hasta creadores del más alto nivel- en infinidad de corrientes que luchaban por la hegemonía en el arte con la misma pasión con la que los bolcheviques lucharon por ganar a las masas. Incluso durante la guerra civil el arte de la revolución no se extinguió del todo. La NEP de la post-guerra civil dio un nuevo respiro a la revolución aunque el proceso de burocratización ya había comenzado; un proceso que terminaría por estrangular al arte de la revolución en “su propia cuna”. Alan Woods señala la rica mezcla heterogénea, ecléctica y experimental de la que se nutrió la vanguardia artística que se inspiró en la revolución, antes de que ésta fuera traicionada:

Los artistas revolucionarios que emergieron de Octubre se basaron en una tradición muy rica. Había influencias de los cubistas franceses y futuristas italianos, simbolistas, constructivistas, Proletkult y una miríada de otras escuelas compitiendo unas con otras en una desconcertante variedad artística. Incluso antes de la Revolución rusa ya existía un semillero de creación artística, experimento y vanguardismo. Artistas rusos pre-revolucionarios como Valentín Serov, Mijail Vrubel y Victor Borisov-Musatov, que ya habían experimentado con nuevas formas artísticas, son los que pavimentaron el camino. Los artistas soviéticos estaban motivados por la búsqueda de la verdad y aunque los resultados con frecuencia fueron desiguales, en todos ellos había honestidad e integridad. Sólo en los últimos años se le ha prestado la atención debida a este período artístico tan destacado, tanto en Rusia como en Occidente.

La revolución dotaba al artista de material en abundancia. En palabras de Maiakovsky, "de una vez por todas se pintará de color la vida monótona" [...] ¹⁵⁸

Era el mundo de las vanguardias artísticas que pretendían romper con un rancio academicismo dogmático, con sus reglas rígidas, a favor de la libre y audaz experimentación. Romper con el pomposo y aristocrático arte del zarismo y de la burguesía. El espíritu general era expresado por la consigna constructivista: "un arte constructivo que no decora, pero organiza la vida". En un mundo lleno de tensión, emoción y pathos todos los que hasta entonces habían permanecido expropiados culturalmente querían expresarlo todo, aprenderlo todo, criticarlo todo. Los cerca de 500 palacios que componen San Petersburgo de Pedro el Grande fueron nacionalizados y convertidos en escuelas, museos (de todo tipo: desde el museo de naipes reales hasta el museo de las rocas), viviendas, oficinas públicas; con las colecciones privadas nacionalizadas, por ejemplo, se cuadruplicó el acervo del Museo Hermitage, de tal suerte que incluso hoy es el museo más grande del mundo: si uno invirtiera de forma ininterrumpida 30 segundos en cada obra expuesta requeriría ocho años para admirarlo todo; esta riqueza pública es lo único que se conserva del legado revolucionario en la Rusia burguesa actual. Como una inmensa plaza pública la revolución estaba llena de oradores, actores, poetas ambulantes, músicos de

¹⁵⁷ Véase, por ejemplo, de Victor Serge *El año I de la revolución rusa*, (México, Siglo XXI, 1999.) especialmente el capítulo dedicado a la incruenta toma del palacio de invierno. (pp. 66-67.) O también del mismo autor *De Lenin a Stalin* donde se relata la ingenua clemencia y humanismo que caracterizó al régimen bolchevique antes de que fuera endurecido por la guerra civil.

¹⁵⁸ Art of the October Revolution. Mijail Guerman. p. 17. En la edición inglesa, citado por Alan Woods en “El marxismo y el arte”, Madrid, Fundación Federico Engels, 2000, p. 14.

toda clase, sátiros y cómicos que ridiculizaban la vieja y decadente vida que trataban de destruir para crear algo enteramente nuevo, cometiendo no pocos excesos irresponsable y nihilistas en el camino. En términos de la “jerga” artística actual se podría decir que las calles se habían convertido en un inmenso “performance”. Victor Serge -testigo presencial y sobreviviente de los campos de concentración de Stalin- relata en sus memorias la intensa vida artística que se dio incluso en los breves interludios de la etapa más cruenta de la guerra civil (1919); relata que en las calles de Moscú:

Había varios cafés de poetas en la calle Tvérskaia; era la época en que Serguei Essenin se revelaba escribiendo a veces con tiza versos magníficos en las paredes del exmonasterio de la Pasión [...] Al salir de allí, me detenía delante de los escaparates, algunos quebrados por las largas hendiduras de las balas del año pasado, donde Maiakovski pegaba sus carteles de agitación contra la *Entente*, el Piojo, los generales blancos, Lloyd George, Clemenceu, el capitalismo encarnado por un ser barrigón, con sombrero de copa y fumando un enorme puro [...] Lunacharski, comisario del pueblo para la instrucción pública, había dado permiso a los pintores futuristas para decorar Moscú, y habían transformado los puestos de un mercado en flores gigantescas. El gran lirismo, hasta entonces confinado en los círculos literarios, buscaba para sí mismo nuevas vías en las plazas públicas. Los poetas aprendían a declamar o a salmodiar sus versos ante grandes auditorios venidos de la calle. Su acento quedaba renovado por ello, las cursilerías cedían su lugar al poder y al ardor.¹⁵⁹

Era una corriente de opinión muy extendida el que la titánica obra revolucionaria exigía un arte titánico y monumental. Algunos monumentos fueron construidos, pero a menudo estos ambiciosos proyectos trataban de alcanzar por medio de la imaginación lo que el aislamiento y el atraso semifeudal le impedía a la Rusia post revolucionaria.¹⁶⁰

Diderot decía que la musa de la escultura era "silenciosa y esquiva". Pero los monumentos de la revolución era todo menos eso. Entre los nuevos monumentos tenemos obras la escultura de Victor Sinaisky de Lassale, el Stepan Razin de Konionkiv y su Hombre, y el monumento torre imaginativo e impresionante de Tatlin a la Tercera Internacional, que nunca se construyó y que sólo existe en madera y alambre. Pretendía que fuera una gigantesca torre de cristal y metal que empequeñeciera al rascacielos más alto del mundo [...]¹⁶¹

Si la toma del poder fue un acontecimiento incruento el verdadero baño de sangre comenzó con la guerra civil en donde la joven revolución fue invadida por veintidós ejércitos extranjeros en doce frentes de guerra. Trotsky observó que “los cañones de la guerra civil tienden a acallar a las musas del arte”. La revolución debía luchar a muerte por su derecho a la supervivencia antes de que los artistas tuvieran el espacio y el tiempo para el desarrollo cualitativo de la creación estética. Sin embargo, incluso en este periodo, se cultivó, con cierto éxito, la poesía y la novela épica que tendía a inflamar el espíritu de lucha que caracterizó a la gesta heroica en la cual los esclavistas fueron derrotados. El poster y el teatro (dos de las formas más accesibles del arte) fueron de las manifestaciones artísticas más relevantes del periodo de la guerra civil.

¹⁵⁹ Serge, Victor, *Memorias de mundos desaparecidos*, México, Siglo XXI, 2003, pp. 90-91.

¹⁶⁰ Trotsky anota, en *Literatura y Revolución*, la siguiente reflexión: “El intento de arrancar al porvenir una construcción arquitectónica, sólo condujo a una arbitrariedad personal más o menos dotada de espíritu. Y si con algo entrará en pugna el nuevo estilo es con la arbitrariedad personal”. (México, Juan Pablos, 1973, p. 56.)

¹⁶¹ Alan Woods, “El marxismo y el arte”, Madrid, Fundación Federico Engels, 2000, p. 14.

“El póster estimulaba el pensamiento, expresaba la indignación, bullía de entusiasmo, provocaba risa, respondía al instante a los acontecimientos y comunicaba si retraso las noticias. Los posters se sacaban por la noche, para empapelar las calles a la mañana siguiente. Aun sabiendo que la vida del poster sería de solo un día, con los años, han perdurado en la historia del arte. Han perdurado no sólo como testigos de los grandes acontecimientos, sino también por su gran y rigurosa perfección [...] Estos posters tienen el derecho a ser considerados auténtico arte. Si es pop art, entonces es su categoría más elevada. Los posters tenían forma verdaderamente artística, los de Maiakovsky, Dmitri Moor, Mijail Cheremnykh y muchos más, muchos de sus nombres se han perdido, aunque su arte sobrevive. El teatro también alcanzó nuevas cotas con la obra de genios como Meyerhold y Maikavovsky”.¹⁶²

Aquí uno de los carteles más conocido (“Libros” 1925, abajo) de Rodchenko. Además de diseñador, fue pintor abstracto-impresionista y fotógrafo. Desempeñó cargos en el joven Estado soviético como el de director de museos.



Rodchenko convirtió la fotografía en un arte, no se trataba de retratar lo real sino de captar artísticamente lo real por medio de una cámara fotográfica. Aquí una de sus fotografías más conocidas: “Escalera de emergencia” (1926)

¹⁶² Guerman, Mijail, *Art of the october revolution*, p. 17, citado por, Alan Woods, “El marxismo y el arte”, Madrid, Fundación Federico Engels, 2000, p. 14.

¹⁶³ Tomada de Tomadas de: Tomás Llorens, et al, *Las vanguardias rusas*, Museo Thyssen-Bornemisza, Madrid, 2006, p. 274.



164

Aunque muchos de los carteles estaban limitados por los fines propagandísticos impuestos por la terrible guerra civil, su contenido artístico no queda aclipsado –al menos no del todo– por el contenido político. Aquí un cartel de Adolf Strakhov conmemorativo del día internacional de la mujer trabajadora: “¡mujer, ahora eres libre!, ayudanos construyendo socialismo” (1923).



165

La valoración que los bolcheviques tuvieron por el arte se puede juzgar, en parte, por el hecho de que incluso en los años más duros de la guerra civil se promovieron masivas exposiciones de arte.

¹⁶⁴ Tomadas de: Tomás Llorens, et al, *Las vanguardias rusas*, Museo Thyssen-Bornemisza, Madrid, 2006, p. 98.

¹⁶⁵ Tomado de: Guerman, Mikhail; “Art of the October Revolution”, Aurora Art Publishers, Leningrad, 1979, p.241.

Se nacionalizó las mayores colecciones de arte, como la galería Tretyakovsky y las colecciones de Sergei Shchukin e Ivan Morozov". El "Tren de Cultura y de Instrucción" recorrió entre 1918 y 1921 las vías férreas poniendo el arte al alcance de las masas campesinas y analfabetas. Sus vagones, transformaban las estaciones en museos y escenarios a cielo abierto con espectáculos teatrales, exposiciones de cine, de pintura, etc. En 1920, por ejemplo, se reproduce el ataque al palacio de Invierno con ocho mil actores y quinientos músicos y con el mismo buque Aurora tirando salvas como en 1917. Isadora Duncan bailó también al aire libre con cinco grados bajo cero, hacía tanto frío que se escarchaban los instrumentos de la orquesta que la acompañaba.¹⁶⁶

Cada soviets intentaba organizar su propia sección teatral. Cuando a Lunacharski –primer comisario para la Educación del régimen soviético- le llegaron rumores sobre la destrucción de la iglesia de San Basilio por la artillería bolchevique, se decidió a romper con su Partido en protesta por semejante crimen al arte; afortunadamente "a la iglesia de San Basilio no sufrió daño durante la insurrección de Moscú".¹⁶⁷ Trotsky recuerda en su autobiografía que, como comisario de guerra, tuvo que debatirse con su compañera Natalia Sedova quien se desempeñaba como directora de Museos y Monumentos históricos, en el Comisariado de Instrucción Pública.

Le cupo en suerte bajo las condiciones de vida de la guerra civil los monumentos del pasado. Y por cierto que no era empresa fácil. Ni las tropas blancas ni las rojas sentían gran inclinación a preocuparse del valor histórico de las catedrales, de las provincias, ni de las iglesias antiguas. Esto daba origen a frecuentes conflictos entre el ministerio de la Guerra y la dirección de los Museos. Los encargados de proteger los palacios y las iglesias echaban en cara a las tropas su falta de respeto a la cultura; los comisarios de guerra reprochaban a los protectores de los monumentos de arte el dar más importancia a objetos muertos que a hombres vivos. El caso era que, formalmente, yo tenía que estar a cada paso debatiéndome en el terreno oficial con mi propia mujer. Este tema ha dado lugar a buen número de chistes y bromas.¹⁶⁸

Adolfo Sánchez Vázquez resumió el contenido de los primeros decretos soviéticos:

Los primeros decretos del poder soviético, firmados por Lenin, tienden precisamente a asegurar el disfrute de los bienes de la educación, la ciencia, la literatura y el arte por las grandes masas [...] Hacer de la cultura un dominio público, un patrimonio social: he ahí la primera tarea del socialismo, doblemente primordial en un país atrasado culturalmente.¹⁶⁹

La poesía quebraba las reglas de la academia y generaba nuevas formas y medios de expresión de la mano de creadores como el gran Vladimir Maiakovsky, Alexander Blok, Andrei Biely y otros. Maiakovsky no sólo fue poeta sino pintor, director de teatro y de cine. Su poesía es revolucionaria hasta excesos nihilistas por los que sería criticada por Trotsky. Frente a un pueblo que requería romper con su indigencia cultural tanto como con su pobreza material Mayakovsky, en un mecanicismo burdo, llamaba a acabar con los clásicos en la literatura, así como la revolución acababa con los ejércitos blancos.

¹⁶⁶ Charla del catedrático de la UBA Miguel Vedda titulada "Literatura y revolución rusa", 25/10/2007, vi en: http://www.pts.org.ar/spip.php?page=imprimir_articulo&id_article=8266

¹⁶⁷ Trotsky "Anatole Vasiliévich Lunacharski", en *Perfiles de revolucionarios*, México, El caballito, 1978, p. 185.

¹⁶⁸ Trotsky, *Mi vida*, Argentina, CEIP, 2012, pp. 371-372.

¹⁶⁹ Sánchez Vázquez, Adolfo, *Sobre arte y revolución*, México, Grijalbo, 1979, pp. 32-33.

Habéis disparado contra los guardias blancos [...]

¿Y por qué no hacerlo también contra Pushkin

y los otros generales clásicos?¹⁷⁰

La audacia de Maiakovsky y su búsqueda de nuevas formas serían fructíferas para el arte a pesar de sus excesos perniciosos y sus infantilismos ultraizquierdistas.

La poesía de Mayakovski tiene ante todo la necesidad y búsqueda de la oralidad, estaba hecha para ser oída, hablada, cantada, gritada. Buscaba, que lejos de los planteamientos puramente literarios y en cierta forma elitistas del futurismo de Marinetti, encontrar la forma de que sus ideas y sus frases fueran escuchadas por el pueblo, de esta forma conjugaba sus dos pensamientos teóricos, el artístico y el político. Los ejemplos más claros, por la necesidad que tenía el poeta de llegar a la gente, a remover sus conciencias, a agregarlos a la revolución fue en 1917 sus poemas se llenan de palabras malsonantes, lejanas al concepto usual de la palabra poética. [...] La inmediatez de la poesía era su rasgo más característico, estaba escrita a pie de calle, al momento, como un periodista armado de versos y poemas, como un soldado de lápiz y papel. [...] El mundo semántico que llena la poesía de Mayakovski está lleno de ideas utópicas, de búsqueda de un mundo futuro distinto, Su propia técnica literaria se basaba en dejar de lado cualquier forma de literatura, por tanto poesía, clásica, romper los cánones que encorsetaban el poema, sea en la forma o en el contenido, un concepto nuevo para un mundo nuevo, nada era ni sería igual al pasado, por lo tanto el pasado sobra.¹⁷¹

En general la producción artística de la Revolución rusa no era de tendencia figurativa o “realista”; era abstracta, simbolista, impresionista. No lo era sólo porque tratara de fugarse del mundo como frecuentemente sucede con estas tendencias subjetivistas (aunque dado el atraso de la Unión Soviética el elemento de “fuga” no puede desdeñarse), sino porque pretendía transformarlo, porque no se conformaba con él, quería trascenderlo y no simplemente representarlo. Aunque las tendencias principales, sobre todo en la pintura, no eran “realistas” su diversidad y variedad eran impresionantes. Sin duda estos artistas, en su intento de romper con el arte anterior, no hacían sino recuperar la herencia de tendencias que, como el futurismo o el surrealismo, eran una expresión estética de la crisis o exacerbación de la individualidad (burguesa por supuesto). Pero también es cierto que al atar sincera y apasionadamente su genio creativo con la revolución estos artistas encontraban, de forma contradictoria, la realización objetiva y social de sus intuiciones estéticas dando un enorme impulso al desarrollo del arte. Las pinturas de Marc Chagall, Filónov, el suprematismo de Kazimir Malevitch e incluso Kandinsky son evidencia clara de que en la pintura las vanguardias rusas no eran seguidoras del “realismo” al que, en realidad, consideraban académico, conservador y reaccionario.

Chagall pinta escenas surrealistas llenas de magia, como la de El paseo. A Kandinsky le preocupa el color. Lo utiliza como forma de expresión de sentimientos por encima de la representación de objetos materiales. Filónov también deja en sus cuadros a un lado la realidad para hablar de realidad. Por

¹⁷⁰ Fragmento del poema “Es demasiado pronto para alegrarnos”, publicado en 1918 en el órgano oficial de la Sección de las Artes Plásticas de la Comisaría de Cultura. Citado en PCE(r) *Vladimir Maiakovsky, Vida y obra literaria*, p. 23, en: <http://www.antorcha.org/liter/maiakovski.htm>

¹⁷¹ Tomado de: <http://atlasdepoesia.blogcindario.com/2006/10/00167-vladimir-mayakovski.html>

ejemplo, en *Fórmula de la Revolución* un entramado de formas irreconocibles de distintos tamaños refleja la diversidad del pueblo ruso.¹⁷²



173

[Kandinsky "Dos óvalos", 1919]

Malevich funda el "suprematismo" en el cual las figuras y los colores son simplificados para cobrar mayor fuerza expresiva. Sus temas son la vida campesina y el primitivismo de la vida rusa.¹⁷⁴ Veía en el socialismo la búsqueda de Dios, la nueva iglesia es la fábrica y los mártires son los trabajadores que aspiran a encontrarse con el reino de Dios en la tierra¹⁷⁵.

¹⁷² Tomado de "La revolución rusa en el arte: las vanguardias", reportaje sobre la exposición con el mismo nombre en el museo El Thyssen en Madrid; en: <http://www.lahuelladigital.com/epocas/numero20/culturajoven12.htm>

¹⁷³ Tomás Llorens, et al, *Las vanguardias rusas*, Madrid, Museo Thyssen-Bornemisza, 2006, p. 191

¹⁷⁴ Cf. *Ibid.*, p. 28.

¹⁷⁵ Cf. *Ibid.*, p. 29.



¹⁷⁶ [Malevich "Taking in the harvest", 1912]

Marc Chagall pinta el mundo con el crisol colorido de aquél que lo ve a través de un cristal semitraslúcido



¹⁷⁷ [Chagall, "La casa gris", 1917]

Pavel Filónov fue el fundador de la "pintura analítica" en la que la realidad es descompuesta en sus elementos individuales y luego vuelta a integrar – en un "síntesis" donde las fronteras entre descomposición y recomposición son prácticamente borradas- una imagen que revela una realidad no evidente. Con ésta tesis compone cuadros verdaderamente fascinantes. Condenado por el stalinismo muere de hambre en 1941. Aquí sus increíbles obras "Fórmula del proletariado" de 1921 y "Fórmula de la revolución" de 1920.

¹⁷⁶ Stedelijk Museum, Amsterdam.

¹⁷⁷ Tomadas de: Tomás Llorens, et al, *Las vanguardias rusas*, Madrid, Museo Thyssen-Bornemisza, 2006, p. 164.



FÓRMULA DEL PROLETARIADO DE
PETROGRADO 1920-1921



FÓRMULA DE LA REVOLUCIÓN 1920

178

Frecuentemente creadores e intelectuales honestos se asustan con el fantasma de las revoluciones que “todo lo destruyen”. Pero incluso en la atrasada Rusia la revolución generó un campo creativo y de libertad para los intelectuales bastante notable. Anatole Vasílievich Lunacharski fue el primer comisario del Pueblo para la Educación. Aunque incapaz en tareas administrativas tuvo un papel muy importante en atraer a la intelectualidad hacia el régimen soviético. En un retrato-homenaje ante su muerte, en 1934, Trotsky escribió:

Como comisario del pueblo de educación Lunacharski era irremplazable en las relaciones con los viejos círculos universitarios y pedagógicos en general, convencidos de que de los "ignorantes usurpadores" no se podía esperar otra cosa que la liquidación total de la ciencia y el arte. Sin esfuerzo y con entusiasmo le demostró a este medio tan cerrado que los bolcheviques, además de respetar la cultura, no eran enemigos de ella. Más de un druida académico tuvo que quedarse con la boca abierta ante este vándalo que leía sin dificultad media docena de lenguas modernas y dos clásicas y, al pasar, desplegaba inesperadamente tan formidable erudición que alcanzaba de lejos como para diez profesores. A Lunacharski le corresponde gran parte del mérito por la reconciliación de la intelectualidad patentada y diplomada con el poder soviético [...]¹⁷⁹

La revolución hizo lo posible, con sus inmensas limitaciones culturales y económicas, por involucrar o poner a la cabeza de las instituciones culturales a todos los intelectuales y creadores que no huyeron de la revolución y que estuvieran dispuestos a participar sin que ello implicara renunciar a sus visiones particulares sobre el arte –muchos de ellos buscaban una nueva religión o el elemento subyacente místico de la realidad-, tal fue el caso del famoso fundador de la pintura abstracta-lírica Wassily Vasílievich Kandinsky quien se desempeñó –a pesar de que su arte y filosofía tendían al misticismo- dentro del Comisariado para la educación en tareas de reforma de las escuelas de arte. Fue fundador del Instituto para la Cultura Artística. Chagall y Malevich –quienes

¹⁷⁸ Tomadas de: Tomás Llorens, et al, *Las vanguardias rusas*, Madrid, Museo Thyssen-Bornemisza, 2006, pp, 175, 177 respectivamente.

¹⁷⁹ Trotsky, “Anatole Vasílievich Lunacharski”, en *Perfiles de revolucionarios*, México, El caballito, 1978, pp.185-186.

se inspiraban en una mística afín a la religión ortodoxa-también se desempeñaron en responsabilidades estatales, aquél como Comisario de Arte para la región de Vitebsk y éste como jefe del Departamento de Arte del Soviet en Moscú, sin renunciar a su libertad de creación y de crítica (se producían manifiestos artísticos como los hongos después de la lluvia).¹⁸⁰ El gran director de teatro Mayerhold tuvo altos cargos en el Consejo de Teatro Bolchevique. Filónov, Gorki, Maiakovsky y muchos otros creadores tuvieron puestos importantes en materia cultural. Comprometerse con la revolución y participar en instituciones estatales no equivalía a someterse ante la autoridad, como sucede frecuentemente con los intelectuales que se fusionan con el Estado burgués; por el contrario, las duras condiciones de aislamiento y asedio de la revolución significaban más privaciones y sacrificios que privilegios para los artistas comprometidos, pero por fin podían participar en una tarea que pretendía fusionar el arte con la vida en un ambiente de libertad creativa y honestidad. De hecho existían constantes choques pero no entre el Estado y las “sectas vanguardistas” sino entre éstas mismas: entre el constructivismo y el suprematismo, entre el abstraccionismo y el arte monumental, entre el primitivismo y el futurismo, etc.¹⁸¹

En la música el movimiento vanguardista ruso encontró algunos de sus más sublimes exponentes. Shostakovich y Prokofiev desarrollaron formas no tradicionales y vanguardistas de composición y estructura musical, como el caso de la ópera atonal “La nariz”, de Shostakovich, basada en la obra de Gógol.

Grandes cineastas se unieron de manera entusiasta a las causa de la revolución produciendo obras maestras del ahora llamado “séptimo arte”: “La madre” [Pudovkin, 1924], “La huelga” [Eisenstein, 1924], “El acorazado Potemkin” [Eisenstein, 1925], “Soviet, avante!” [Vertov, 1926] y “Octubre” [Eisenstein, 1927] fueron obras pioneras. Eisenstein revolucionó la cinematografía con la técnica del montaje –usado y abusado en el vacío cine hollywoodense- pero su contribución va mucho más allá del aspecto técnico: en su más célebre rodaje “El acorazado potémkin” el protagonista no es un individuo sino la masa que lleva adelante la revolución, no existen actores “profesionales” sino las masas recreando el drama del que fueron protagonistas. Las imágenes no son sólo crudas representaciones de lo real sino símbolos y metáforas de la revolución, contienen una idea filosófica profundamente dialéctica: producir en el espectador una idea sugerida implícitamente por dos imágenes asociadas como la síntesis producto del choque entre la tesis y la antítesis. Hoy la narrativa de películas como “La huelga” puede parecer lenta –sobre todo para espectadores acostumbrados a la vertiginosa dinámica del cine de

¹⁸⁰ Malevitch, por ejemplo, fundó el periódico de su corriente llamado “Anarquía” donde llamaba a los artistas a unirse a la revolución y apoyar “el giro radical del antiguo estilo de vida”.

¹⁸¹ No sólo las corrientes artísticas chocaban entre sí en sus desconcertantes manifiestos, sino que algunas corrientes, que se subdividían dentro de sí, llegaban al extremo de la autodestrucción. Algunas lo hacían conscientemente para subrayar su radicalismo anarquista. Al respecto vale la pena citar una entrevista a Larionov y Zdanevich, ambos artistas futuristas rusos: -¿Sois futuristas?

-Sí, lo somos.

-¿Rechazáis el futurismo?

-Sí, lo rechazamos. Puede desaparecer de la faz de la tierra.

-¿Pero no es esto una contradicción?

-Sí. Lo es, pero nuestra misión consiste en contradecirnos.

-¿Sois unos charlatanes?

-Sí, lo somos.

-¿Carecéis de talento?.

-Sí, carecemos.

-¿Se puede hablar con vosotros?

-No, no se puede hablar con nosotros.

-¿Y cuáles son vuestros propósitos para el año que va a comenzar?

-Ser fieles a nosotros mismos (citado en Tomás Llorens, et al, *Las vanguardias rusas*, Madrid, Museo Thyssen-Bornemisza, 2006, p. 32).

nuestros días- pero su mensaje vanguardista, el drama que expresan (mucho más actual que el del 99% del cine contemporáneo) y recursos innovadores siguen siendo vigentes.

Dziga Vertov, por su parte, fue un cineasta revolucionario que en 1919 llamaba a subvertir las reglas del cine. Fue impulsor del “Cine-ojo” que consistía en una idea de cine documental que arrancara su material de la vida real sin guiones, actores o escenografías artificiales. El cine debía cortar su “cordón umbilical” que lo unía a la literatura y el teatro adquiriendo su propia lógica y lenguaje. Durante el stalinismo a este cineasta se le acabaría el marco para su experimentación pues era la época de hacer cine sobre la mentira y no sobre la verdad de la vida. No había espacio para los documentales. En un cine que, hasta hoy, es dominado por el género masculino en la Rusia de Lenin Y Trotsky destacaron cineastas femeninas como Elizaveta Svilova, Olga Preobrazhenskaya, Esfir Shub.

Novelas de calidad desigual fueron inspiradas por los años heroicos de la revolución. Algunas de ellas son verdaderas obras de arte:

Este período también dio novelas notables, como Chapayev de Dimitri Furmanov, que fue comisario político con los célebres partisanos de Chapayev, Isaak Babel y su Caballería roja, una de las mejores obras en prosa de la Rusia soviética de los años veinte. Pero la contrarrevolución stalinista acabó con todo este maravilloso potencial.¹⁸²

Vladímir Yevgráfovich Tatlin fue fundador en 1914 de la vanguardia artística conocida como el “Constructivismo” que tendría un gran impacto en el arte de Octubre y más allá (en la educación), fue pintor, escultor y arquitecto. Pasará a la posteridad, sobre todo, por su increíble proyecto arquitectónico conocido como la “Tercera internacional” que la guerra civil y la pobreza impedirían materializar más allá de la maqueta. Se trataba de un enorme edificio habitable que sería sede de la Tercera Internacional -encargada de impulsar la revolución socialista más allá de la fronteras rusas (en esas fechas a nadie, mucho menos a Stalin, se le había ocurrido la antimarxista idea del “socialismo en un solo país”)-, de comedores públicos y la oficina de correos. De cuatrocientos metros de alto superaría a la Torre Eiffel y su construcción sería de hierro, acero y cristal. Lo increíble y artístico del proyecto consistía, entre otras cosas, en su diseño “dialéctico” en espiral (como la estructura del desarrollo contradictorio) conteniendo en su interior diferentes estructuras geométricas en rotación: un cubo que completaría su giro en un año, una pirámide que rotaría en un mes, el cilindro haría lo propio en un día y la media esfera en una hora. Trotsky no fue muy entusiasta con el proyecto de la Torre Tatlin, reprochó a Tatlin pretender “encerrar” al “Consejo Mundial de Comisario del Pueblo” en una “botella de cerveza”: *“Podíamos aceptar el cilindro y su rotación, si ello se combinara con una construcción simple y ligera, es decir, si los mecanismos para hacerlo girar no aplastasen toda la construcción”*.¹⁸³

¹⁸² Woods, Alan, “El marxismo y el arte”, en: <http://www.centromarx.org/index.php/documentos/filosofia/arte-literatura>

¹⁸³ Trotsky, *Literatura y revolución*, Tomo I, (dos tomos), España, Ruedo Ibérico, 1969, p. 170.



En 1943 Stalin enterró a la III internacional –el principal proyecto político de Lenin- sin siquiera convocar a un congreso. El audaz planteamiento de Tatlin nunca fue recuperado excepto por la monstruosa distorsión de la burocracia stalinista que, al igual que los faraones egipcios, pretendía construir para su gloria y culto una estructura enorme, que no pasó de la cimentación, conocida como “El palacio de los soviets” que pretendía ser el edificio más alto del mundo (415 m de altura) rematada con una enorme escultura de Lenin de cien metros de envergadura. La burocracia no se había conformado con disecar a Lenin querían aplastar su memoria e ideas con una enorme estatua de un hombre que siempre rechazó el culto a la personalidad.¹⁸⁵ El inicio de la Segunda guerra Mundial haría que el edificio monumental no pasara de un inmenso foso para sus cimientos¹⁸⁶ que recordaba la “oquedad” monstruosa donde se habían arrojado las ideas originales del bolchevismo y el marxismo.

¹⁸⁴ Guerman, Mikhail; *Art of the October Revolution*, Aurora Art Publishers, Leningrad, 1979, p. 295.

¹⁸⁵ Dice el menchevique David Shub: “De todos los grandes dirigentes políticos de la historia moderna, ninguno ha estado tan desprovisto de vanidad personal como él, y ninguno ha deseado menos que él dar a conocer su propia persona antes que sus ideas”. Citado por Jean Jacques-Marie en *Lenin*, Madrid, POSI, 2008, p. 90.

¹⁸⁶ King, David, *The commissar vanishes*, Canongate books, UK, 1997, p. 155.



¹⁸⁷ [aquí una recreación computarizada

de cómo luciría el “Palacio de los soviets”]

La policrómica y desconcertante expresión artística de los primeros años de la revolución son la mejor respuesta a la burda caricatura stalinista según la cual Lenin abogaba por el control total del Partido sobre la literatura y el arte. La manipulación grosera del artículo de Lenin “Sobre literatura del partido”-que se refería exclusivamente a la literatura destinada a los órganos del Partido Bolchevique- es uno de los ejemplos más grotescos de la distorsión de sus ideas. Sánchez Vásquez observa que

Lenin no se pronuncia a favor de la supresión o la limitación de ninguna corriente artística o estética ni adopta medidas oficiales para favorecer una de ellas y obstaculizar las otras; es decir, en la batalla estética y artística de los años veinte, en la que confrontan sus principios y realizaciones las más variadas tendencias en un verdadero clima de libertad de expresión y creación.¹⁸⁸

En realidad los gustos estéticos de Lenin eran bastante conservadores y aunque no carecía de una cultura literaria notable (además de las viejas canciones populares revolucionarias, gustaba de Tolstoi, Pushkin, la pintura representativa, la Ópera y, en general, de los clásicos) él mismo aceptaba su incompetencia en temas artísticos. El arte de vanguardia de la revolución (Mayakosky por ejemplo) le parecía a Lenin incomprensible. Por cuestiones teóricas de principio, en la misma línea que Trotsky, se opuso al izquierdismo infantil del Prolekult –que pretendía desechar la cultura del pasado y crear una “nuevecita” puramente proletaria- pero nunca pretendió convertir sus gustos estéticos particulares en norma universal. Trotsky criticó duramente los excesos irresponsables del Prolekult y Maiakovsky pero hubiera sido impensable que sus ideas fueran prohibidas.

¹⁸⁷ Imagen tomada de: http://www.sentadofrentealmundo.com/2009/11/el-palacio-de-los-soviets_20.html

¹⁸⁸ Sánchez Vásquez, A. *Sobre arte y revolución*, México, Grijalbo, 1979, p. 39.

[...] En más de una ocasión, Lenin reconoce que el arte no es un dominio en el que él se sienta seguro. “Con gran asombro”-cuanta Lunarcharsky- “se detuvo ante un monumento de corte futurista, pero cuando le pidieron su opinión, dijo Yo no entiendo nada de eso: pregunte a Lunarcharsky”.¹⁸⁹

Y sin embargo esta gran revolucionario con gustos estéticos conservadores se preocupó por fomentar esas expresiones artísticas que le desconcertaban o que simplemente no terminaba de entender.

Trotsky y la “Revolución Cultural”

A pesar de la impresionante explosión artística inspirada por la revolución, la recién creada Federación de Repúblicas Socialistas Soviéticas seguía siendo una nación extremadamente, atrasada, inculta y analfabeta. Sólo el 10% de la población pertenecía a una clase obrera recién salida del campesinado, la mayoría no sabía leer ni escribir. La situación económica empeoró aún más a raíz de la guerra civil a grado tal que el proletariado industrial prácticamente desapareció. Quizá no nos equivoquemos al afirmar que la forma surrealista, impresionista y, en general, vanguardista del arte soviético se debía, en parte, al contraste entre un espíritu creador exuberante que se debatía contra una realidad indigente. Este arte no era ni socialista ni proletario y no podía serlo. Era un arte que trataba de fugarse de la realidad porque ésta era demasiado pobre, prosaica y atrasada. La necesidad de superar la indigencia cultural de las masas fue una de las razones por las cuales Lenin y Trotsky se opusieron a la pretenciosa y fantástica teoría del “Arte proletario” que idolatraba el atraso cultural en lugar de aspirar a superarlo.

En 1923, después de terminada la guerra civil y a comienzos de la lucha de Trotsky y Lenin contra la burocracia, aquél se dio tiempo escribir un libro *–problemas de la vida cotidiana–* sobre la necesidad de emprender una ofensiva por el aumento del nivel cultural de los trabajadores en todas las manifestaciones de la vida; desde los problemas más triviales hasta la necesidad de un lenguaje culto. Se podría decir, si se quiere, que se trataba de emprender una “Revolución Cultural”, aunque este término no es el más adecuado –no fue por cierto el utilizado por Trotsky quien hablaba, más bien, de reformar la vida una vez que la revolución se había realizado, de apropiarse del legado cultural del pasado más que de “revolucionarlo”- a la luz de los excesos de la “Revolución Cultural” (1966-1976) en la China de Mao, en donde Shakespeare era condenado por burgués¹⁹⁰ – junto con la música de Beethoven- el término ha caído en el oprobio. Lo que Trotsky planteaba era exactamente lo contrario de los excesos del “Arte proletario” y su posterior versión china; se trataba de emprender con los obreros y campesinos soviéticos – en base a su propia movilización y experimentación- las tareas culturales que en los países capitalistas avanzados se habían llevado a cabo, de manera contradictoria, en los marcos de la sociedad burguesa e impulsarlos más allá con las posibilidades propias de una economía planificada: aprender a leer y escribir, superar una vida cotidiana dominada por la barbarie, liberar a la mujer de la esclavitud del hogar, generar nuevas fiestas y tradiciones que arrebataran a los trabajadores del púlpito y la superstición; generar

¹⁸⁹ Citado por Sánchez Vásquez en *Sobre arte y revolución*, México, Grijalbo, 1979, p. 41.

¹⁹⁰ Véase, por ejemplo, de Deutscher, Isaac, *El maoísmo y la Revolución Cultural China*, pp.73-79. La Revolución China fue un golpe de una fracción del Partido Comunista chino encabezada por Mao y Lin Piao para recuperar la dirección política basándose en la movilización de la juventud y en los fermentos de descontento contra la burocracia. Un típico movimiento bonapartista en el cual Mao se apoyó en un movimiento de masas pero manteniendo, al mismo tiempo, un control burocrático. Se emprendió una campaña contra la intelectualidad, contra sectores que podían dotar de ideas a ese movimiento, con el pretexto de acabar con la “ideología burguesa” en el arte y la ciencia. No pocos burócratas caídos en desgracia desfilaron ridiculizados públicamente en escenas que recordaban las procesiones de la Inquisición. Uno de los episodios más oscuros de la, sin embargo, gloriosa Revolución China.

nuevas relaciones entre padres e hijos, esposa y esposo; arrebatarse a la población de la taberna para llevarla a los museos, al cine; etc.

Esta tarea, para Trotsky y Lenin, no podía ser vista al margen de la revolución socialista factor sin el cual se trataría de una utopía sin sentido. Se enmarcaba en la necesidad de mantener las palancas fundamentales de la economía en manos estatales —es decir en la liquidación del capitalismo—, en el desarrollo de la economía, en el mantenimiento del poder obrero, en la defensa de la revolución asediada por un cerco capitalista y, sobre todo, en la extensión de la revolución más allá de las fronteras soviéticas. Pero aparte de ello “las nueve décimas partes de nuestra tarea” —afirmaba Trotsky— “desembocan en el plano cultural”.¹⁹¹ Ante esta magnífica tarea, que ya no le sería dado a Trotsky impulsar pues algunos años después sería expulsado por la burocracia, toda charlatanería que pretendiera crear una cultura de la nada y puramente proletaria no podía más que resultar nociva. Así escribió: “Esta búsqueda de la piedra filosofal resulta de la desesperación ante nuestro atraso, al mismo tiempo que de la creencia en milagros que, ya de por sí, es un índice de atraso”.¹⁹²

Por lo anterior las reflexiones de Trotsky acerca de la “renovación cultural” en lo relativo al cine, el lenguaje, las relaciones familiares, etc. plasmadas en *Problemas de la vida cotidiana*, no plantean una cultura “maravillosa, comunista” enteramente nueva inventada por el genio revolucionario de Trotsky, como quizá algunos desearían en un libro sobre “cultura socialista”, pero hacen que el libro en cuestión tenga una dimensión práctica y concreta que lo hace más interesante. Trotsky pretende partir de lo concreto (desde el punto de vista del nivel cultural de la Rusia de 1923) para superarlo y elevar el nivel cultural de las masas no en la fantasía sino en la realidad. Su libro es un llamado al Partido Bolchevique para llevar adelante una “Gran Política” entendida como la realización de las medidas necesarias para “orientar la actividad colectiva en todos los campos de la vida pública”,¹⁹³ para despertar la actividad creativa de las masas y apoyarla en la creación de una nueva vida cultural más digna y más humana, sin burocratismos ni ocultamientos de la verdad. Se trata de un libro, escrito un poco antes que *El nuevo curso*, que marca el comienzo de la lucha abierta de la oposición llamada “trotskista” contra la burocracia.¹⁹⁴ Esto es evidente en el título y el contenido del último capítulo del libro: “Contra la burocracia, progresista y no progresista” que se opone a la sofocación burocrática de la iniciativa creadora de las masas en la formación de nuevas formas más solidarias de vida.

La revolución, por definición, representa el despertar de la consciencia de grandes capas de la población. Pero el despertar político de un sector ni siquiera significa para éste un despertar automático en su nivel cultural, en sus costumbres, en el trato a la mujer, en el alcoholismo, en la limpieza, la “civilidad”, etc. —mucho menos para las capas más atrasadas o apáticas—. El atraso y poca diferenciación del proletariado ruso facilitó su cohesión política en la revolución de Octubre pero dificultó su elevación cultural una vez en el poder. Así observa Trotsky que “La historia no nos da nada gratuitamente: la rebaja que nos concede en un campo —el de la política— se la cobra en el otro—el de la cultura—”.¹⁹⁵ Por su atraso la “edificación socialista” le resultará tan difícil a los trabajadores soviéticos como fácil le fue la toma del poder....la historia del stalinismo le dará la razón.

¹⁹¹ Trotsky, *Problemas de la vida cotidiana*, Buenos aires, Cuadernos de pasado y presente, 1974, p. 169.

¹⁹² Ibid., p. 169.

¹⁹³ Ibid., p. 170.

¹⁹⁴ Antecedentes más tempranos de oposición a la burocracia dentro del Partido Bolchevique los podemos encontrar en la “Oposición obrera de Alejandra Kollontai” y la “carta de los 23”.

¹⁹⁵ Trotsky, *Problemas de la vida cotidiana*, Buenos aires, Cuadernos de pasado y presente, 1974, p. 172.

Si en lo político los trabajadores dan un salto de consciencia ¿Cómo llevar ese salto a la vida diaria? La cuestión no es nada sencilla. De hecho resultará imposible para una revolución aislada más allá de algunas medidas preparatorias “profilácticas”. Guardemos la siguiente reflexión en la memoria porque resulta de gran relevancia en el debate sobre la alienación, en lo que Trotsky llamó “proceso molecular de la revolución” y en las reminiscencias de Freud en el pensamiento de Trotsky:

Es en la vida diaria donde se percibe mejor hasta qué punto el individuo es el producto y no el creador de sus condiciones de vida. La vida, es decir, las condiciones y los modos de vida, se crean, mucho más aún que la economía, “a espaldas de los hombres” (la expresión es de Marx). En el plano de la vida diaria, la creación consciente ocupa un lugar insignificante en la historia de la humanidad. La vida diaria resulta de la acumulación de las experiencias espontáneas de los hombres, cambiando con igual espontaneidad, bajo el efecto de la técnica o de los golpes ocasionales asestados por la lucha revolucionaria, reflejando, en resumidas cuentas, mucho más el pasado de la sociedad humana que el presente.¹⁹⁶

No se nos olvide, cuando evaluamos estas tesis, que los bolcheviques contaron siempre con que su revolución sería el primer episodio de un drama mundial que acabaría con la extensión de su revolución a los países capitalistas avanzados. Dados los éxitos impresionantes de la planificación económica soviética sólo hace falta un poco de imaginación para representarse los resultados culturales y las dificultades que se hubieran evitado si la revolución alemana de 1923 no hubiera sido derrotada. Pero Trotsky en su libro se abstrae momentáneamente de las tareas de la revolución mundial para proponer qué es lo que el régimen soviético puede hacer mientras tanto para elevar el nivel cultural de la población.

En primer lugar se debe abordar la vida tal cual es sin idealizaciones de ningún tipo; por eso Trotsky llama a los periodistas y a los literatos a “Mostrarnos la vida tal como sale de la fragua de la revolución”.¹⁹⁷ Como decía Espinoza “la libertad es el conocimiento de la necesidad”. No se puede transformar aquello que no se conoce o se oculta deliberadamente. Trotsky pide retratar la vida de las masas tal cual es, en todas sus contradicciones y en toda su fealdad. Retratar la vida en la taberna, en la fábrica, en el sindicato, en el comité, en la calle, etc. Lo contrario al futuro “realismo socialista” que en lugar de ser “realismo” era idealismo panegírico de la peor especie. Hay que promover en el obrero la reflexión crítica sobre su vida y exponerla en los medios periodísticos y literarios. Claro que estas reflexiones no constituyen más que el diagnóstico pero son de suma utilidad para sustraer la vida a la barbarie al mismo tiempo que se desarrollan las fuerzas productivas de una economía que ha roto con el capitalismo.

Los ilustrados burgueses trataron de racionalizar todos los aspectos de la vida, someter a la existencia a los cánones de la razón humana, pero sus brillantes reflexiones resultaban utópicas ya que el capitalismo es altamente irracional, anárquico y el factor consciente juega en él un papel ínfimo subordinado a la lógica del capital. Por ello la economía planificada es un instrumento de primer orden para la racionalización real de la vida: “La vida no puede racionalizarse, es decir, transformarse de conformidad a las exigencias de la razón, sin racionalizar la producción, pues la vida se basa en la economía [...] y el socialismo equivale a una poderosa expansión de la cultura, de una cultura auténtica, humana, de una cultura del hombre liberado de las relaciones de clase”.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Ibid., p. 178.

¹⁹⁷ Ibid., p. 181.

¹⁹⁸ Ibid., pp. 183-184.

Con la reducción de la jornada laboral en un tercio (las ocho horas de trabajo) y la prohibición del alcohol el régimen bolchevique debía poner las bases para sustraer al obrero del alcoholismo y de los dogmas religiosos para llenar su “tiempo libre” de actividades que eleven sus horizontes, su consciencia y su cultura:

El deseo de divertirse, de distraerse, de contemplar espectáculos y reír, es un deseo legítimo de la naturaleza humana. Podemos y debemos conceder a esa necesidad satisfacciones artísticas cada vez mayores, sirviéndonos al mismo tiempo de esa satisfacción como medio de educación colectiva, sin ejercer tutela pedagógica o constreñimientos para imponer la verdad.¹⁹⁹

El llamado “séptimo arte” estaba apenas naciendo. Trotsky llama a adoptarlo de forma decidida para llenar la vida de la población de nuevas formas de percepción estética.

[...]La pasión del cine se basa en el deseo de distraerse, de ver algo nuevo, inédito, de reír hasta de llorar, no sobre la propia suerte sino sobre la de otro. El cine ofrece una satisfacción óptica totalmente viva e inmediata todas esas necesidades sin exigir nada del espectador, ni siquiera la capacidad de leer. De ahí la afición y la gratitud del espectador hacia el cine, fuente inagotable de impresiones y de sensaciones. He ahí el punto, no solamente el punto, sino la vasta superficie donde pueden comenzarse los esfuerzos en vista a la educación socialista²⁰⁰ [...] El cine divierte, instruye, sorprende la imaginación con imágenes y quita las ganas de ir a la iglesia. Es el instrumento del que tenemos que apoderarnos a toda costa.²⁰¹

El Estado Obrero debe hacerle la competencia a la taberna y a la iglesia para que el tiempo libre de los trabajadores sea tiempo de “calidad” aportándole algo que le haga crecer espiritualmente. Evidentemente el régimen bolchevique garantizó la libertad de culto pero no dejó de propagar las ideas ateas, ilustradas y materialistas como un medio para superar el embrutecimiento cultural.

La Iglesia es importante en la vida de las personas no sólo porque en ella encuentren el “opio” que les asegura una vida mejor cuando hayan muerto, no sólo porque, como decía Marx, la religión sea “el lamento de la criatura agobiada” que intenta fugarse de una realidad de miseria transfigurando su vida en su imaginación. También lo es por el peso de ceremonias, reforzadas por la costumbre, que azucaran una vida amarga por medio de imágenes, cantos, rituales, comuniones, fiestas; es decir, dan un poco de color a una vida gris. Los campesinos no son religiosos tanto por “respeto” a la jerarquía eclesiástica (las “Jaqueries” campesinas han empezado muchas veces por la destrucción de las iglesias y el asesinato de los curas) sino por la fuerza de la tradición y el apego a el ritual y las fiestas.

El elemento de distracción, de entretenimiento, de pasatiempo, desempeña un papel enorme en la ceremonia religiosa. A través de la escenificación, la iglesia actúa sobre los sentidos: la vista, el oído, el olfato (el incienso), sobre la imaginación. La afición de los hombres al teatro-ver y oír algo nuevo brillante, que los saque de lo ordinario- es muy fuerte, indestructible e insaciable desde la infancia hasta una edad avanzada. Para que las amplias masas renuncien al formalismo, al ritual de la vida diaria, no basta la propaganda antirreligiosa. Ésta, evidentemente, es indispensable. Su resultado práctico inmediato se aplica a una minoría intelectualmente valiente.²⁰²

¹⁹⁹ Ibid., pp. 186-187.

²⁰⁰ Ibid., p. 187.

²⁰¹ Ibid., p. 190.

²⁰² Ibid., p. 189.

Entonces hay que echar la cimiento para que la población genere sus nuevos pasatiempos, nuevas imágenes, nuevos sonidos, nuevos colores y nuevas tradiciones.

Promover el surgimiento de un nuevo tipo de estructura familiar diferente a la tradicional es aún más complejo que impulsar formas de esparcimiento. El proceso de crisis social que implica una revolución, al mismo tiempo que crea las bases para nuevas formas de relaciones sociales, destruye las arcaicas con mayor velocidad. Esto es aún más cierto en las relaciones familiares que tienden a disolverse sin que nada nuevo las sustituya de manera inmediata. Las necesidades de la guerra civil separaron a millones de hombres de sus unidades domésticas por periodos de tiempo prolongados, no sólo la mujer tuvo que hacerse cargo de tareas que tradicionalmente le correspondían al varón sino que la revolución conmovió prejuicios (en hombres y mujeres), atentando contra las antiguas costumbres familiares, generando toda clase de contradicciones y conflictos. La historia de la Revolución mexicana no fue muy diferente. Los hombres se unieron a los ejércitos revolucionarios, muchas mujeres se convirtieron en “soldaderas” llevando a sus hijos en sus espaldas, ayudando en la preparación de las armas y alimentos (en el Ejército Libertador del Sur algunas mujeres ocuparon puesto de mando) o, en la mayoría de los casos, quedándose en sus jacales al cuidado de sus tierras.

El desigual cambio psicológico que implicó la revolución de octubre, la inmensidad de las tareas pendientes frente al atraso no menos inmenso, originó toda clase de “tragedias” familiares que tendían a desmoronar a ésta: el soldado comunista que regresa al “hogar” con una mentalidad totalmente diferente, desestructurando dinámicas previas; parejas cuyos miembros son ambos comunistas y la mujer exige el mismo derecho para participar en las asambleas, en los sindicatos y en la vida pública, volviendo prácticamente inexistente la vida hogareña, generando conflictos y discordias; el hombre es comunista pero la mujer se dedica solamente al hogar, las nuevas ideas del esposo, impías a ojos de la mujer, se convierten en una catástrofe familiar; el hombre es comunista en la vida pública pero sigue siendo un déspota en la intimidad del hogar “las mujeres son para él tan sólo *hembras* que en ningún sentido son tomadas en serio”;²⁰³ la mujer es comunista pero el esposo es un devoto de la familia tradicional, la mujer quiere participar en una nueva vida cívica que le despierta un nuevo sentido de dignidad, el abismo que separa los puntos de vista genera un desmoronamiento de los lazos maritales.

La crisis de la vieja estructura familiar presentaba retos inmensos para el nuevo régimen. En todo caso la intervención del Estado, para Trotsky, no debe significar la interferencia burocrática en la vida privada del individuo: “su intervención debe tener como único fin acordar a la familia condiciones de vida más normales y dignas; debe garantizar las necesidades sanitarias y otros intereses de los trabajadores, creando de este modo las bases para generaciones futuras más sanas y felices”.²⁰⁴ En este ámbito, como en ningún otro, no bastan los decretos que en muchas ocasiones, dice Trotsky, degeneran en demagogia, hipocresía o doble moral. Será imposible el surgimiento de relaciones familiares más dignas sin las bases materiales para su florecimiento y desarrollo. En este terreno el desarrollo económico propio de una economía nacionalizada debe orientarse hacia la construcción masiva de hogares dignos (dado el atraso esta tarea aún está lejos en el horizonte), el establecimiento de lavanderías públicas, educación pública, comedores comunitarios de calidad, guarderías dignas, casas cuna, etc. que liberen a la mujer de la esclavitud hogareña. Pero - como lo demostrará el desarrollo posterior de la economía soviética- sin la participación democrática de los trabajadores es imposible generar nuevas formas pues de lo que se trata es de la vida de las masas.

²⁰³ Ibid., p. 214.

²⁰⁴ Ibid., p. 225.

Trotsky propone que, aún con el atraso de la sociedad soviética de aquellos años, es posible promover las asociaciones civiles de familias que experimenten en “unidades colectivas para el gobierno del hogar”²⁰⁵ con apoyo y financiamiento del Estado y que puedan servir como una semilla que muestre el camino a seguir a otras unidades familiares. La propuesta no es tan descabellada como pudiera parecer, Trotsky relata los debates que se daban entre vecinos muchos de los cuales no estaban especialmente politizados pero sí estaban interesados en mejorar sus condiciones de vivienda: Un vecino proponía medidas para construir una vivienda comunal: “¿Por qué no formar una comunidad más grande, el distrito, y reunir nuestras fuerzas para la consumación de nuestro proyecto?” las sugerencias empezaron a fluir: un vecino propuso derribar los cercos de un predio baldío y hacer el pozo para los cimientos: “Podemos instalar en medio un patio de juegos para niños [...] y ¿qué acerca de una cocina común y una guardería? Ustedes los hombres sólo piensan en sí mismos [...] para nada piensan en nosotras”.²⁰⁶ Trotsky señala, a propósito de esta anécdota, que “Si en realidad queremos transformar las condiciones de vida debemos aprender a mirarlas a través de los ojos femeninos”.²⁰⁷ En todo caso no se trata de que el Estado imponga compulsivamente tales o cuales modalidades, éstas deben germinar de manera natural de la libre asociación y de la libre experimentación. Lo mismo se aplica en las relaciones entre padres e hijos, a este respecto Trotsky hace la siguiente reflexión:

[...] los padres, como es natural, tienen derecho a interesarse por el destino de sus hijos e influir sobre el mismo con su experiencia y consejo, pero los jóvenes no tienen ninguna obligación de someterse a la voluntad paterna, particularmente en la elección de sus amigos o conyugue; el despotismo de los padres no debe ser combatido mediante el suicidio, sino por la reunión de los jóvenes por una acción vigorosa, por la tolerancia mutua etc.²⁰⁸

La religión mantiene su arraigo en las exequias, los bautismos, los cumpleaños y la ceremonia matrimonial. La revolución ha traído nuevas tradiciones (la bandera roja, la Internacional, los aniversarios, etc.) pero no ha extendido su influencia en fiestas más íntimas asociadas con las fases de la vida (nacimientos, cumpleaños, la muerte). “La costumbre se resiste a aceptar el mero matrimonio, no santificado por una ceremonia espectacular”²⁰⁹ ¿Qué nuevas formas surgirán? ¿Qué de lo viejo permanecerá?

“La creación de nuevas formas de vida y ceremoniales de uso avanzará más deprisa a medida que se extienda la educación y crezca la seguridad económica. Tenemos muchos motivos para atender a este proceso con el máximo cuidado. Por supuesto no debe existir ningún tipo de compulsión que venga desde arriba, sea por ejemplo, la burocratización de los nuevos modos de vida. Sólo mediante la creatividad de las grandes masas del pueblo, asistidas por la iniciativa artística y la imaginación creadora, podremos en el curso de años y tal vez décadas, descubrirnos el camino para el logro de formas de vida más nobles y elevadas. Sin llegar a regular este proceso creativo, nosotros debemos, sin embargo, impulsarlo cada día [...]”²¹⁰

²⁰⁵ Ibid., p. 199.

²⁰⁶ Ibid., pp. 222-223.

²⁰⁷ Ibid., p. 223.

²⁰⁸ Ibid., p. 228.

²⁰⁹ Ibid., p. 203.

²¹⁰ Ibid., pp. 204-205.

En el terreno del trato humano y digno la sociedad soviética debía aún aprender de la “civilidad” desarrollada en los países democráticos burgueses pero despojándola de toda su hipocresía, formalismo y falsedad. En los países capitalistas la civilidad es un “lubricante” de las relaciones sociales que oculta la explotación y el mezquino interés privado, sin embargo, contiene la forma de un trato más digno y humano en comparación con el despotismo señorial del vasallaje. Es indispensable un trato digno entre las personas sin confundirlo con la doble moral propia de las sociedades de clase. Al respecto vale la pena citar las palabras de Trotsky

En todos los países democráticos civilizados la burocracia “sirve” por supuesto, al pueblo. Esto no impide, sin embargo, que se eleve por encima de éste como si se tratara de una compacta casta profesional. Actualmente ya sea en Francia, Suiza o EE.UU; sólo es útil a los magnates capitalistas, más aún se comporta servilmente con ellos, mientras que trata arrogantemente a los trabajadores y campesinos. Pero en las “democracias” civilizadas este hecho está revestido de ciertas formas de civilidad y cortesía, de mayor o menor grado según los diferentes países. Pero cuando es necesario (y esto ocurre diariamente) la excusa de la civilidad es fácilmente echada a un lado por el puño de la policía; los huelguistas son apaleados en las secciones de la policía de París, Nueva York, y otros centros del mundo. Como quiera que sea, la civilidad “democrática” en las relaciones entre la burocracia y el pueblo, es en lo esencial un producto y herencia de las revoluciones burguesas. La explotación del hombre por el hombre conserva su vigencia, ahora menos “brutal” y adornada con el pretexto de la igualdad y la urbanidad de las costumbres. En tanto contiene junto a los gérmenes de nuevas relaciones humanas tradiciones provenientes de distintas épocas, nuestra máquina burocrática soviética es única y compleja. Entre nosotros, como regla general la civilidad no existe.²¹¹

El desarrollo del nivel cultural de los trabajadores se debe expresar, entre otras cosas, en la exigencia de un trato digno, cortés y civilizado. En la rotación y remoción de los cargos, en la crítica por medio de la actividad periodística, etc.

Otro frente en la lucha por una mayor cultura está en la promoción de un lenguaje correcto, despojado de las excrecencias del lenguaje soez y vulgar herencia de una vida bárbara y brutal, del sometimiento indigno y de la sexualidad reprimida sublimada en el lenguaje que degrada e insulta la dignidad humana. Es necesario impulsar la expresión literaria en la cual los trabajadores descubran las sutilezas, la riqueza y el refinamiento en la expresión, el engrandecimiento de los medios y formas de expresión y comunicación. No se trata sólo de una cuestión formal sino de la expresión formal de un contenido culto y digno:

El lenguaje también tiene necesidad de una higiene. Y no en menor grado, sino mucho más que las otras, la clase trabajadora necesita un lenguaje sano, ya que, por primera vez en la historia, comienza a pensar independientemente acerca de la naturaleza, acerca de la vida y sus fundamentos; y el instrumento indispensable de todo pensamiento correcto es la claridad y agudeza en el lenguaje.²¹²

La lucha por promover un lenguaje “correcto” es la lucha por desprenderse de un pasado dominado por la brutalidad, la degradación, la humillación y la opresión. Por un lado de la desesperación ante la opresión y, por el otro, la altivez del opresor.

El lenguaje insultante y las blasfemias constituyen un legado de la esclavitud, de la humillación y la falta de respeto por la dignidad humana, tanto la propia como la de los demás. Esto es exactamente lo que

²¹¹ Ibid., pp. 206-207.

²¹² Ibid., p. 216.

ocurre en Rusia respecto de las blasfemias. Me gustaría que nuestros filólogos, lingüistas y especialistas en el folklore me dijeran si conocen en cualquier otro idioma términos tan disolutos, vulgares y bajos como los que tenemos en ruso. Hasta donde yo sé nada o casi nada parecido existe fuera de nuestro país. El lenguaje blasfemo en nuestras clases socialmente inferiores era el resultado de la desesperación, la amargura y, sobre todo, de la esclavitud sin esperanza ni evasión. El lenguaje blasfemo de nuestras clases altas, el lenguaje que salía de las gargantas de la aristocracia y de los funcionarios, era el resultado del régimen clasista, del orgullo de los propietarios de esclavos y del poder inconvencible.²¹³

Da la impresión que si un filólogo o un experto del folklore hubiese asesorado a Trotsky, le habría aclarado que las blasfemias proferidas en México superan, quizás, a las humillaciones propias del lenguaje ruso. Nos parece que los estudiosos de la lengua no han explorado cómo en las expresiones del lenguaje se manifiesta la opresión. Trotsky, por lo que sabemos, no conoció el “albur” y el lenguaje soez del “mexicano” pero en él se expresa con todo relieve las marcas de la conquista, la violación masiva de mujeres y la degradación del indígena. “Hijo de la chingada” es el recordatorio de que los primeros mestizos de Mesoamérica-como señaló Octavio Paz en el *Laberinto de la Soledad*- fueron resultado de una violación, literalmente “hijos de la chingada”. Un hombre valiente es un “chingón”, es decir, un violador. La manera insultante de referirse a la mujer como “manchada” o “chorreada” expresa la idea humillante de que la mujer se vuelve impura durante la menstruación. “No te rajes” expresa la idea machista de que tener vagina es sinónimo de ser cobarde. Los proverbios mexicanos están tan llenos de “sabiduría popular” como de resignación ante la status quo: “quien nace pa maceta no sale del corredor” idea racista de que las clases bajas no puede aspirar a nada mejor. ¡Incluso el lenguaje muestra las llagas purulentas producidas por la sociedad de clases!

Trotsky como crítico del arte proletario

Trotsky fue crítico de las vanguardias, las diversas “capillas” artísticas y los principales figuras del arte surgidos en la fragua de la revolución (El “arte proletario”, el Futurismo, Maiacovsky, Alexis Tolstoi, Esenin, Blok, etc.) subrayando sus lados positivos pero rechazando su pretensiones de erigirse como los únicos y verdaderos heraldos del “arte proletario”; la opinión de Trotsky, acerca de que en el arte debía regir el principio de la máxima libertad,²¹⁴ se complementaba con una aguda crítica al sectarismo y el dogmatismo de algunos miembros del partido bolchevique, especialmente dura fue su crítica a los teóricos del “Arte proletario” (Bojdanov, Lunarcharski, Bujarin, etc.), corriente también criticada severamente por Lenin, quienes en nombre del rechazo al “arte burgués” pretendían, con un irresponsable nihilismo, tirar por la borda la preciosa herencia cultural del pasado para sustituirla por un fantasmagórico e inexistente “Arte proletario” (teoría precursora inconsciente de los excesos de la “revolución cultural” china).

Alan Woods explica la influencia y el impacto que tuvo la corriente del arte proletario en los primeros años posteriores a la Revolución rusa:

²¹³ Ibid., p. 211.

²¹⁴ Resulta particularmente monstruosa la calumnia que Robert Service lanza a Trotsky: “[...] en resumidas cuentas, fue Trotski quien sentó las bases filosóficas para el stalinismo cultural” (Op cit. p. 417). Podríamos decir que “en resumidas cuentas” el libelo de Service tiene sus bases filosóficas en la escuela stalinista de la falsificación, esperamos demostrar con abundantes referencias a la obra y acciones de Trotsky –obra y vida que Service parece desconocer- que esta calumnia es una más de las que abundan en su pésima biografía.

El movimiento cultura proletaria surgió en los difíciles años de la Guerra Civil. Después de 1920, estas organizaciones llegaron a tener 400.000 miembros. Publicaban quince periódicos diferentes. En cierto sentido, era algo positivo, pero en general padecían la inmadurez que caracterizaba a muchos aspectos del pensamiento de la época. Después de Octubre, la mente estaba abierta a nuevas ideas. Predominaba un espíritu de experimentación. Pero no todos los experimentos terminaron en éxito. Mezclada con un puñado de especulaciones maravillosas, coexistía una gran cantidad de escoria. Era una necesidad separar ambas. Pero para determinar qué era verdaderamente valioso, y establecer un criterio artístico nuevo en consonancia con la nueva realidad social y cultural surgida de la revolución, era necesaria la experiencia y el debate libre. La idea de que el arte y la literatura podían ser algo forzado y disciplinado, era totalmente ajena al joven estado obrero con su espíritu de democracia revolucionaria. Lenin, y en particular Trotsky, intentaron convencer con ideas, pero nunca se les pasó por la mente que el partido se impusiese por la fuerza o la coerción.²¹⁵

De acuerdo con los bolcheviques la Revolución rusa pondría las condiciones para que la clase obrera, inculta, analfabeta y apenas despierta a la vida política tras siglos de barbarie, absorbiera críticamente todo lo valioso de la herencia cultural de la sociedad burguesa y del pasado. El proletariado, y en general las masas oprimidas por el capitalismo, no sólo están expropiadas materialmente sino, también, culturalmente.

A diferencia de la burguesía que luchaba por su hegemonía cuando ya tenía los medios materiales para generar una cultura, el proletariado estaba materialmente imposibilitado de generar una cultura artística; ni siquiera con la toma del poder el proletariado estaría en condiciones de crear una “Cultura proletaria”. La toma del poder por el proletariado era, tanto para Marx como para Trotsky, una etapa transitoria que debía dar lugar a una sociedad donde no pudieran existir las clases sociales ni, por tanto, ningún “Arte proletario”; la dominación del proletariado generada por la Revolución rusa era radicalmente distinta a la revolución burguesa, porque a diferencia de ésta, el proletariado no tomaba el poder para establecer un dominio de clase permanente sino para generar las condiciones para la desaparición de las clases; como fenómeno transitorio la dominación del proletariado -sobre todo de un proletariado apenas salido de la sumisión feudal- no estaba en condiciones de generar una cultura propia digna de medirse con la cultura burguesa de, por ejemplo, el Renacimiento; en cambio tiene la tarea de expropiar culturalmente a la burguesía para difundir todos los elementos de la cultura universal en las masas del pueblo y posteriormente generar una cultura verdaderamente universal en una sociedad que no conozca las humillaciones de clase, y cuyos horizontes culturales se alcen muy por encima de las mayores cumbres artísticas de la “prehistoria” clasista. Respecto a esta idea Trotsky escribió una nota en su diario, el 9 de marzo de 1935: “Para que el completo cambio radical de los cimientos sociales, las costumbres y las concepciones, legue a una cristalización artística sobre nuevos ejes, hace falta tiempo. ¿Cuánto? No se podría decir al azar, pero mucho tiempo. El arte siempre va en el convoy de una nueva época. Y el gran arte-la novela-es un equipaje particularmente pesado”.²¹⁶

Trotsky, por supuesto, sabía que el despertar político del pueblo se expresaba en una sed de aprender y de expresarse culturalmente, en forma de canciones populares, versos inspirados (aunque torpemente escritos), tradiciones y fiestas con contenidos nuevos, y en una multitud de intelectuales honestos que daban expresión a esos anhelos. Trotsky observaba en esas expresiones –muchas veces rupestres- un valioso síntoma del calado hondo de una verdadera revolución que llegaba a las fibras más sensibles de las masas y la intelectualidad progresista, pero ello era el síntoma de un despertar que debía apropiarse del pasado para cobrar plena consciencia en una futura cultura universal. Incluso en las más grandes obras de los artistas y creadores que

²¹⁵ Woods, Alan, “Marxismo y el arte”, Madrid, Fundación Federico Engels, 2000, p. 16.

²¹⁶ Trotsky, *¿Adónde va Francia?*, *Diario del exilio*, Argentina, CEIP, 2013p. 236.

habían aunado sus talentos al tren de la revolución (Maiakovski, Pilniak, Pasternak, Esenin, etc.) Trotsky veía la experimentación, las semillas valiosas de un porvenir cultural pero no el roble formado y robusto de una cultura diferenciada del atraso campesino y los sentimientos legados de un pasado burgués. En conclusión: Los creadores que se inspiraban en la revolución proletaria no eran creadores de “arte proletario” sino “artistas de la revolución” que no es lo mismo.

“Una bofetada en la cara del gusto público” Trotsky acerca de Maiakovsky ²¹⁷

“La poesía es un arma cargada de futuro” [Gabriel Celaya]

El futurismo, corriente en la que se comprometió el poeta ruso Vladimir Maiakovsky,²¹⁸ pretendía romper con la tradición, reivindicaba el dinamismo, el movimiento, la exaltación y, por tanto, la máquina. En el *Manifiesto du futurisme* (1909) el poeta italiano Tommaso Marinetti afirmaba: “...*un automovil rugiente, que parece correr sobre la metralla, es más bello que la Victoria de Samotracia*”. No obstante su izquierdismo de juventud, Marinetti terminaría como comandante del ejército fascista. Maiakovsky, en contraste, como poeta de la Revolución rusa. ¿Es posible explicar las bases objetivas que expliquen por qué el Futurismo de Marinetti y Maiakovsky se desarrolló en las atrasadas y nada “futuristas” Italia fascista y la Rusia soviética? Y ¿por qué el futurismo se desarrolló en regímenes políticos tan profundamente antagónicos?

La teoría del *Desarrollo Desigual y Combinado* puede arrojar un poco de luz al respecto. Bajo el dominio del capital imperialista se da una peculiar interrelación dialéctica entre los llamados “países del primero mundo” y los países del “tercer mundo”. Una dialéctica de saqueo. El dominio del gran capital en estos últimos se mantiene mediante la formación de una oligarquía compuesta de una débil burguesía y la gran propiedad terrateniente, y mediante el sometimiento de la burguesía local como sucursal del capital trasnacional. Mientras que, a nivel general, las relaciones de producción pre-capitalistas mantienen a los países “periféricos” en el atraso semi-feudal; al estar estas relaciones subsumidas dentro de la lógica capitalista, el capital trasnacional desarrolla “enclaves” de desarrollo industrial, introduciendo tecnología de punta, sin trastocar en lo general las formas de explotación más brutales, propias del feudalismo. Esta dinámica de intercambio desigual de valor, de explotación intensiva, de sometimiento colonial y de atraso -combinado con el desarrollo industrial y formas de trabajo asalariado- es, a grandes rasgos, la dinámica propia del *Desarrollo Desigual y Combinado* explicado por Trotsky.

El desarrollo contradictorio de la historia, expresado en esta ley del desarrollo capitalista, puede ser aplicado -guardando las proporciones- al desarrollo contradictorio de las ideas filosóficas y estéticas. Efectivamente Marx y Engels habían ya señalado el desarrollo desigual y contradictorio entre la infraestructura y la ideología en el

²¹⁷ Este era el provocativo nombre del manifiesto futurista de Maiakovsky, Burliuk, Kruchenij, Velimir Jlebnikov firmado en 1912.

²¹⁸ Nuevamente Service ofrece una ofrenda a la escuela de la falsificación en lo referente a las relaciones de Trotsky con Maiakovsky, en general el capítulo supuestamente dedicado al frente cultural es uno donde Service comete los más grandes atropellos a la verdad histórica. No señala las tesis centrales que se ofrecen en *Literatura y revolución*, por ejemplo su polémica con respecto al prolekt, pero miente o distorsiona casi en cada línea. El análisis complejo y contradictorio que Trotsky hace de la obra de Maiakovsky es escamoteado, sus comentarios positivos acerca de su creación son eliminados por Service, como si Trotsky se hubiera condenado sumariamente al poeta futurista. Llega al extremo monstruoso de insinuar que Maiakovsky se suicidó por culpa de Trotsky, con lo cual Service se supera así mismo en el arte de la distorsión histórica (Cf. Service, op cit. 415). Esperamos que esta parte de nuestro trabajo demuestre palmariamente las inauditas mentiras de Service en este tema.

marco de un sistema de interdependencia internacional. Desde la perspectiva de Marx la filosofía clásica Alemana -desde Kant hasta Hegel (por lo menos)- puede explicarse, en parte, porque los pensadores alemanes desarrollaron en la Teoría filosófica lo que países más avanzados económicamente habían afirmado en la práctica. Mientras que en Inglaterra y Francia la burguesía realizó su revolución burguesa de facto, los pensadores alemanes, en un contexto de atraso económico y político –y, por tanto, de impotencia social-, llevaron adelante la revolución burguesa.... en el pensamiento. Así Marx señala en *La Ideología alemana* que la filosofía kantiana es la expresión de la revolución Francesa a la “alemana”, es decir, sólo teóricamente (por eso Engels plantea que el marxismo, con la filosofía de Feuerbach como eslabón transitorio, representa “el fin de la filosofía clásica alemana”). Estaríamos ante una expresión peculiar de Desarrollo desigual y combinado en el terreno del pensamiento. La grandeza de la filosofía clásica alemana se debe, en parte, a la pobreza de sus relaciones económicas y la cobardía filisteas de su burguesía.

Trotsky señala que un fenómeno similar se observa con las vanguardias rusas, especialmente con el *Futurismo*. No es casualidad que esta corriente artística se haya desarrollado, sobre todo, en dos países subdesarrollados (Italia y Rusia) a la sombra tanto del fascismo como de su antípoda bolchevique.

Se dio entonces un fenómeno varias veces repetido en la historia: los países retrasados, si disponen de cierto grado de cultura intelectual, expresan en su ideología, más clara y poderosamente que los otros, las conquistas de los países adelantados [...] No es en los Estados Unidos ni en Alemania donde el futurismo alcanza su máxima expresión, sino en Italia y Rusia. Descontando la arquitectura, la subordinación del arte a la técnica material es insignificante; las disciplinas literarias suministran la mejor prueba de ello. El poema que ensalza los rascacielos y los aeroplanos, puede escribirse en mal papel y a lápiz en cualquier aldea del gobierno de Raizán.²¹⁹

El futurismo deseaba superar el subdesarrollo ruso e idealizaba, por ello, el turbulento y dinámico mundo moderno. Si en la Italia fascista el Futurismo se unió al movimiento de Mussolini fue, paradójicamente, por las mismas razones por las que el movimiento Futurista se unió al movimiento bolchevique: en ambos casos la bohemia intelectual pequeñoburguesa fue atraída, como el polvo de hierro hacia el imán, por poderosos movimientos de masas, no obstante que los objetivos políticos de ambos fueran totalmente opuestos. La pequeña burguesía tiende a girar hacia el movimiento social que le da más garantías de triunfo, si los partidos de izquierda no muestran decisión la pequeña burguesía girará hacia la derecha.

El rechazo del academicismo, de la poesía intimista, romántica y cursi; del formalismo sin contenido, de la pereza y la inmovilidad feudales llevó a los futuristas a ensalzar la técnica, el movimiento, la transformación y la ciencia que se aplica y transforma la vida social. El ánimo exaltado e hiperbólico llamaba a rechazar el pasado y todo lo que fuera conservador, cursi y romántico. “*Su enemigo de clase no era el terrateniente ni el capitalista*” - nos dice Deutscher- “*era más bien Konstantin Belmont, el simbolista exquisito, o Dimitri Mereshkovski, el místico decadente. La esfera en que aspiraba a lograr una transformación radical era la técnica de la versificación y el vocabulario del poeta [...] El estilo de Belmont, Sologub y Mereshkovski estaba tan acabado, pulimentado y liso como la tranquila superficie de un estanque dormido. El joven Maiakovsky estaba tratando desesperadamente de agitar aquella superficie tirándole piedras de futurismo*”.²²⁰ Pero, desde el punto de vista de Trotsky -al mismo tiempo que el Futurismo desarrollaba nuevas formas de expresión, ritmo y sintaxis- contenía un elemento nihilista que podía resultar pernicioso para la revolución de Octubre. Cuando Maiakovsky, en sus versos, hacía llamados a los trabajadores tales como:

²¹⁹ Trotsky, *Literatura y revolución*, México, Juan Pablos, 1973, p. 50.

²²⁰ Deutscher, Isaac; “El poeta y la revolución”, en *El marxismo de nuestro tiempo*, México, Era, 1975, pp. 223-224.

“Habéis disparado contra los guardias blancos [...]

¿Y por qué no hacerlo también contra Pushkin

y los otros generales clásicos?”²²¹

Trotsky respondía enfáticamente que el proletariado, por el contrario, no tenía que “disparar” contra los clásicos sino aprender de ellos, llevárselos a la escuela (si se quiere a “punta de pistola”) y elevar su cultura. El llamado de Maiakovsky expresaba el rompimiento de una casta literaria aristocrática que tenía un pasado cultural burgués con el cual podía pretender romper, una pretensión sectaria que elevaba a ley universal.

Pero esa clase de llamados resulta insustancial cuando es la clase obrera quien los recibe. Ella no necesita ni puede romper con las cadenas de una tradición literaria que está lejos de sufrir. Desconoce la antigua literatura, que aún hoy debe asimilar. Antes de romper con Puschkin, es necesario conocerlo. La ruptura futurista con el pasado no es en último extremo más que una tempestad en un vaso de agua, desatada por intelectuales que han crecido con Puschkin, Feth, Tiutschev, Briusov, Balmont y Block.²²²

Los Futuristas querían ser revolucionarios pero sólo lo eran en la superficie. Al rechazar la tradición ignoraban que las ideas revolucionarias, que llevaron al triunfo a la Revolución rusa, se apoyaban en una rica tradición teórica: la de la Economía Política inglesa, la del socialismo utópico francés, la de la filosofía clásica alemana; además de las experiencias revolucionarias de 1848 y la Comuna de París. Los bolcheviques previeron y prepararon la revolución con la teoría y la práctica; los futuristas, en cambio, “se precipitaron de cabeza”²²³ en la revolución sin prever nada (sólo presintiendo poéticamente) y entendiendo poco.

Trotsky señala, en el comienzo de su ensayo sobre Maiakovsky, que más de una vez en la historia sucedió que corrientes artísticas y literarias empezaron como herejías para terminar sacralizadas como modas por el establishment de la academia y la “sociedad”. Tal sucedió con el romanticismo francés que empezó anatemizando la vida burguesa a la que los románticos pertenecían. Los románticos, como pavos rebeldes, se ponían melenas y se embadurnaban con colores verdosos el rostro para protestar contra la venalidad y superficialidad burguesas. “*La chaqueta amarilla de los futuristas, es sin duda, la nieta de aquel chaleco romántico que aterraba a los papás y a las mamás*”.²²⁴ Pero Maiakovsky no alcanzó a ser absorbido por el Olimpo literario de la academia “[...] *la Revolución rusa*” dice Deutscher “*estalló antes de que el acto de reconciliación llegara a realizarse*”.²²⁵

La tesis constructivista “fusionar el arte con la vida” era, sin duda, muy saludable y progresista. El problema se presentaba en el momento en que una buena idea se transformaba en ultimátum que debe ser cumplido al instante. La escuela de Maiakovsky –por medio de su revista Left- llamaba al artista a “*abandonar el torno (es decir, el taller del artista) y fundíos con la vida*”.²²⁶ Pero la impaciencia semi-anarquista destruía irresponsablemente el puente que une el presente con el porvenir. En el puente que une ambos extremos es

²²¹ Fragmento del poema “Es demasiado pronto para alegrarnos”, publicado en 1918 en el órgano oficial de la Sección de las Artes Plásticas de la Comisaría de Cultura.

²²² Trotsky, *Literatura y revolución*, México, Juan Pablos, 1973, p. 52.

²²³ Trotsky, *Literatura y revolución*, México, Juan Pablos, 1973, p. 53.

²²⁴ Ibid., p. 51.

²²⁵ Deutscher, Isaac, *El profeta Armado*, México, Era, 1976, p. 224.

²²⁶ Trotsky, *Literatura y revolución*, México, Juan Pablos, 1973, p. 57.

necesario que las masas asimilen el uso del “torno del alfarero” antes de abandonarlo al museo de antigüedades. *“Se nos dice que el arte no es un espejo, sino un martillo; que no refleja sino que forma [señala Trotsky] Pero hoy en día se aprende a manejar el martillo con la ayuda de un “espejo”, o sea una placa sensible a la luz, que retiene todas las fases de un movimiento [...] Para afeitarse hace falta un espejo. ¿Cómo se puede, pues, transformar y reorganizar la vida sin mirarse en el espejo de la literatura?”.*²²⁷ Los futuristas encabezaron una rebeldía bohemia contra el arte exclusivista burgués y con ello presintieron la revolución como las hojas de los árboles que con su movimiento anuncian la tormenta.

No obstante los reproches y las críticas a los excesos (y toda revolución es un exceso) Trotsky reconocía el mérito estético de Maiakovsky y el futurismo. *“[...] Es difícil negar rotundamente los éxitos artísticos de los futuristas, sobre todo en cuanto a poesía se refiere. Con muy pocas excepciones, directa o indirectamente, la moderna poesía rusa ha tenido que someterse a la influencia del futurismo, Es visible el sello de Maiakovsky sobre numerosos poetas proletarios”.*²²⁸ ¿En qué consisten tales méritos artísticos? La respuesta de Trotsky a esta pregunta permite poner de relieve que en el futurismo el dirigente soviético veía algo más que una oportunidad de hacer un análisis sociológico.

En la innovación en el ritmo y la rima los futuristas, según Trotsky, realizaron aportes notables. La rima es una necesidad social introyectada en la psique humana: *“La psiquis humana, que ha absorbido ritmos biológicos y sociales, busca su imagen idealizada en el sonido, en la luz y en la palabra artística. Mientras perdure esta necesidad psicológica, los ritmos y rimas futuristas -más elásticos, atrevidos y multiformes- representan un indudable valor estético, que ya trasciende los límites de la escuela que los ha creado”.*²²⁹ La poesía de Maiakovsky está llena de un ritmo y una melodía que, seguramente, sólo puede apreciarse en su lengua original.

La búsqueda de nuevas palabras y nuevos instrumentos para la lírica fue otro de los aportes del futurismo. Ello tendía a dotar de más riqueza expresiva al lenguaje humano:

No siempre dispone la palabra de suficiente elocuencia para expresar el concepto, en el sentido concreto en que el hombre, en cada caso particular, lo concibe. Por otra parte, el color y la sonoridad de un término no impresionan únicamente la vista y el oído, sino también el intelecto y la imaginación. El pensamiento se hace más preciso sólo por medio de una escogida selección de sus palabras, por el estudio de sus formas más artísticas y de sus más acertadas combinaciones. Atropelladamente y con descuido no puede hacerse nada en este terreno, en el que se necesitan instrumentos microscópicos. [...]²³⁰

Sobre Maiakovsky, como gran artista, Trotsky escribe:

Maiakovsky es un gran talento, o, según la expresión de Block, en “talento violento”. Tiene el arte de representar cosas que está uno harto de ver, como si fueran completamente nuevas. Domina la palabra y la riqueza del léxico como un atrevido maestro que trabaja con arreglo a leyes que él mismo se ha creado, sin preocuparse de si su maestría agrada o no. Muchas de sus imágenes, contracciones y giros han

²²⁷ Ibid., p. 58.

²²⁸ Ibid., p. 61.

²²⁹ Ibid., p. 63.

²³⁰ Ibid., p. 63.

entrado en la literatura y en ella permanecerán para siempre, o al menos por mucho tiempo. Tiene su construcción propia, sus formas, su ritmo y su rima.²³¹

En su Poema “Ahí tienen” de 1913 Maiakovsky demuestra el profundo desprecio que sentía por la “sociedad oficial”, odio entrañable que lo unió a la revolución:

¡Ahí tienen!

Dentro de una hora, a ese limpio callejón
fluirá vuestra adiposidad hombre a hombre como gotas de grasa.
Usted, señor, por ejemplo, tiene col en el bigote
de una sopa dejada a medias en alguna parte.
Usted, señora, por ejemplo, con su cara repintada de blanco
parece una ostra que asoma entre la concha del vestido.

Todos ustedes, tan sucios, con chanclos o sin ellos,
se han trepado a la mariposa del corazón poético.
La turba se restriega enfurecida
y eriza sus patitas de pulga multicéfala.

Y si a mí, un huno rudo,
no me dan ganas hoy de mostrarme simpático,
lanzaré una carcajada y los escupiré,
les escupiré a la cara alegremente,
yo, prodigo derrochador de palabras sin precio.²³²

La violencia señalada por Blok se expresa, por ejemplo, en una de las estrofas de su gran poema “La nube en pantalones” que describe su poesía potente y estridente como el trueno:

Los delicados
Tocan el amor con tiernos violines!
Pero el rudo se sirve de timbales.²³³

²³¹ Ibid., p. 66.

²³² Citado en: <http://unapieza.wordpress.com/2009/12/18/vladimir-maiakovski-la-nube-en-pantalones/>

No obstante, de acuerdo a Trotsky, su estilo grandioso y exaltado transforma al exceso de dinamismo en una monótona repetición de “maximums”; en una especie de “calma gritona”:

El defecto principal de la poesía futurista, aún en sus mejores obras, es la carencia de sensibilidad para la justa medida: ha sobrepasado el tono adecuado a los salones,, sin encontrar todavía el que conviene a los lugares públicos [...] Maiakovsky grita demasiado con hasta frecuencia, allí donde sólo debería hablar, y por eso, cuando debe gritar, parece insuficiente su voz, de la que sin necesidad abusó. Los gritos y la ronquera se encargan de minar el terreno al énfasis del poeta.²³⁴

Al desear en la poesía una tensión permanente Maiakovsky logra una inmovilidad permanente como aquel que no puede mover la espalda por una tensión muscular extrema provocada al intentar estar en éxtasis perpetuo: *“Maiakjovsky pretende que cada párrafo, cada giro y cada una de sus imágenes sea un máximo, un límite, una cumbre y por esto precisamente no tiene la “cosa” como conjunto ese máximo deseado”*.²³⁵ Para disfrutar las cumbres es necesario escalar la montaña partiendo desde abajo. Si la cima es permanente, la cima se desvanece. La dialéctica es necesaria para una composición exacta. Estrofas completas de sus poemas se convierten en impertinentes gritos desgañitados.

Y bien,

Nadie

es

el autor

de este poema mío.

Solo tiene una intención,

brillar en un mañana auténtico.

En ese mismo año,

en ese mismo día y hora,

bajo la tierra,

sobre ella,

en el cielo

y aún más alto

aparecieron estos carteles,

volantes

²³³ Citado en: <http://lejosdeltiempo.wordpress.com/2014/06/06/la-nube-en-pantalones-vladimir-maiakovski/>

²³⁴ Trotsky, *Literatura y revolución*, México, Juan Pablos, 1973, p. 69.

²³⁵ Ibid., p. 70.

y afiches:

¡A TODOS!

¡A TODOS!

¡A TODOS!

¡A todos

los que no pueden soportar más!

¡Juntos,

Salid

Y marchad!

Firman:

La venganza-Jefe de Ceremonia.

El hambre-El Director

La Bayoneta.

La pistola.

La bomba.²³⁶

El camino de Maiakovsky a la revolución es el camino del poeta bohemio individualista. *“La revolución es para él un acontecimiento legítimo, vivido, que deja profundas huellas en el alma, porque ha fulminado y herido con sus rayos y truenos todo aquello que Maiakovsky odiaba a su modo y rechazaba. [...]”*²³⁷ A Maiakovsky le atrae la rudeza y el dinamismo de la revolución porque corresponden el dinamismo y la violencia de su propia personalidad. *“La revolución el espectáculo futurista más gigantesco que el poeta pudiera soñar. La historia misma estaba tirando por la borda el modo de vida anticuado y, por los tanto, el modo anticuado de escribir, pintar y edificar”*.²³⁸ En los poemas en donde Maiakovsky pretende retratar al proceso revolucionario se “tutea” con la historia como si el Yo del artista estuviera al mismo nivel que el proceso social.

No se puede hablar de ampulosidad ni de zancos literarios, porque sería quedarse cortos. Maiakovsky, semejante al coloso de Rodas, se apoya con un pie en el Chimborazo y con el otro en el Monte Blanco. Su voz ahoga el estampido del trueno [...] desaparecen las proporciones de las cosas terrestres y no se puede trazar una línea divisoria entre lo grande y lo pequeño”.²³⁹

²³⁶ Maiakovsky, “150 000 000”, en *Cinco escritores de la revolución*, Editorial arte y literatura, La Habana, 2009, pp. 217-218.

²³⁷ Trotsky, *Literatura y revolución*, México, Juan Pablos, 1973, p. 67

²³⁸ Deutscher, Isaac; “El poeta y la revolución”, en *El marxismo de nuestro tiempo*, México, Era, 1975, p. 224.

²³⁹ Trotsky, *Literatura y revolución*, México, Juan Pablos, 1973, p. 68.

El individualismo hipostasiado que se habla de tú a tú con las convulsiones sociales revela los orígenes sociales de la sensibilidad artística de Maiakovsky y su abordaje poético de lo histórico y lo social. No se le puede reprochar a Maiakovsky la forma en que siente -un sentimiento auténtico y profundo- pero sí se pueden encontrar en sus raíces sus límites. Señala Trotsky que

[...] La vida diaria, el ambiente personal y el círculo de experiencias individuales, ejercen [...] una influencia determinada sobre las creaciones poéticas [...] Así sucede que hay hombres que, pensando como revolucionarios, sienten como pequeñoburgueses. Por este motivo, en el futurismo, aun cuando se haya entregado por completo a la revolución, se encuentra más el espíritu revolucionario de la bohemia que el del proletariado”.²⁴⁰

Maiakovsky intenta dar voz a la revolución proletaria; y lo hace, por cierto; pero desde una óptica individualista ajena al proceso social que llena su poesía; es como si un espejo quisiera reflejar una realidad ajena a su estructura. Así Maiakovsky pretende que 150,000,000 de personas hablan por su boca. El poeta se convierte a fuerza de hipérboles en una suerte de profeta o mesías, desvirtuando la naturaleza social de la revolución, malogrando el poema.

150.000.000 es el autor de este poema.
 La bala
 Es su ritmo
 Su rima,
 el fuego rodando de edificio en edificio.
 150.000.000 hablan por mis labios.
 Este libro se acaba de imprimir.
 Por millones de pasos en la rotativa adoquinada de las plazas.
 ¿Quién le preguntará a la luna?
 ¿Quién le exigirá al sol
 su explicación?
 ¿Por qué
 remiendan los días y las noches?

¿Quién le dirá a la tierra el nombre del autor genial?²⁴¹

Quizá esta sea la razón por la que en la poesía prerrevolucionaria de Maiakovsky (por ejemplo la “Nube en pantalones” -extenso poema en cuatro partes que escribiera el poeta, entre 1904 y 1905 con apenas 22 años de edad-) se encuentre mayor equilibrio y proporción que en los poemas “proletarios” de Maiakovsky (como el poema “150,000,000”) en donde se encuentra arbitrariedad a borbotones; falta proporción y adecuación de las metáforas heroicas con el contenido que aspira a transmitir. En la “Nube en pantalones” Maiakovsky presiente la revolución de 1905 y convoca a pisotear a la falsa sociedad, la labor del poeta está con el pueblo. El dolor y la furia son catalizados por el desdén de un amor:

¡No es posible dejar de un salto el corazón!

²⁴⁰ Trotsky, *Literatura y revolución*, México, Juan Pablos, 1973, p. 66.

²⁴¹ Maiakovsky, “150 000 000”, en *Cinco escritores de la revolución*, Editorial arte y literatura, La Habana, 2009, p. 217.

[...]

Más seguros que los rezos son los tendones y los músculos

¿Por qué habríamos de rogar una limosna al tiempo?

¡Nosotros,

cada uno de nosotros,

sostenemos en nuestras cinco

las correas de transmisión del mundo!

[...]

Y cuando,

proclamando con una revuelta

su arribo, salgan a recibir al salvador,

yo

me sacaré el alma,

la pisotearé

¡para hacerla más grande!,

y así ensangrentada se las daré como estandarte

[...]

Hoy hace falta

pegarle duro al cerebro del mundo

con una manopla

[...]

Sáquense, transeúntes, las manos de los bolsillos:

cojan una piedra, un cuchillo, una bomba.²⁴²

Trotsky ve en “150,000,000” una posible etapa de transición en el desarrollo artístico e intelectual del gran poeta. El régimen burocrático orillará al suicidio a Maiakovsky antes de haber logrado la hipotética transición. No obstante Maiakovsky será semilla valiosa de un porvenir que no hemos logrado alcanzar.

En este no próximo porvenir, en el que la educación cultural y estética de las masas activas habrá zanjado el profundo precipicio que existe entre la inteligencia creadora y el pueblo, será el arte muy distinto de lo

²⁴²

Citado en: <http://unapieza.wordpress.com/2009/12/18/vladimir-maiakovski-la-nube-en-pantalones/>

que es actualmente. En la cadena de las circunstancias que lo preparen, el futurismo habrá desempeñado el papel de eslabón indispensable. ¿No es suficiente eso?²⁴³

Maiakovsky se suicida de un disparo al corazón el 14 de abril de 1930. Trotsky, ya en el destierro en Prinkipo, escribe en el Boletín de Oposición, un homenaje que es, a la vez, un ataque a la *“pornografía, de cortesanas revolucionarias, producida por una colectividad anónima”*²⁴⁴ que había sepultado a los verdaderos artistas. Después de haberlo condenado por “formalista” Stalin lo “rehabilita” en 1935 (ya no era peligroso porque estaba muerto). Su amigo Boris Pasternak señalará el hecho como su “segunda muerte”. Maiakovsky estaba hecho para “cantar” la etapa heroica de la revolución, pero no podía soportar su mezquina y gris burocratización... y la prohibición de gritar los vicios de la nueva casta. Intentó adaptarse al stalinismo -tres meses antes de su muerte se unió a la stalinista “Asociación de Artistas proletarios”- pero no pudo. Años antes de su suicidio –mutilados sus poemas por órdenes de burócratas- le había dicho a Serge “[...] *un día me voy a levantar la tapa de los sesos. ¡Todos los hombres son unos cerdos!*”²⁴⁵ La emotiva despedida de Maiakovsky a Esenin, ante el suicidio de éste, es extensiva a su propia y trágica muerte:

¡Para la alegría,

Nuestro planeta

Está poco preparado!

Debemos arrancar

La alegría

A los días venideros.²⁴⁶

Esenin

La revolución, ante todo, conquistará, en dura lucha para cada individuo no solo el derecho al pan, sino también el derecho a la poesía. [León Trotsky].

Te has ido ahora,

Como dicen

Hacia el otro mundo

¡Qué vacío...!

²⁴³ Trotsky, *Literatura y revolución*, México, Juan Pablos, 1973, p. 77.

²⁴⁴ Trotsky, “El suicidio de Maiakovsky”, en *Literatura y revolución, otros escritos sobre la literatura y el arte*, (dos tomos), Tomo II, España, Ruedo Ibérico, 1969, p. 132.

²⁴⁵ Serge, Victor, *memorias de mundos desaparecidos*, México, Siglo XXI, 2003, p. 205.

²⁴⁶ Maiakovsky, “150 000 000”, en *Cinco escritores de la revolución*, Editorial arte y literatura, La Habana, 2009, pp. 245-246.

Vuela usted,

Hasta incrustarse en las estrellas²⁴⁷

[Poema-despedida de Maiakovsky ante el suicidio de
Esenin]

El destino del poeta ruso Esenin, autor de *Pugachev* y *Las baladas de los veintiséis*, fue trágico. Víctima de una revolución que lo inspiró pero que no terminó de comprender, el estrangulamiento de la revolución tuvo entre una de sus millones de víctimas al alma sensitiva y delicada de Esenin. Serguéi Alexandrovich Esenin, nació en el poblado campesino de Riazán, en 1895 (se desconoce la fecha exacta de su nacimiento). Después de cursar su “educación básica” en escuelas religiosas estudió 3 años para ser maestro. Para entonces ya leía la poesía de Aleksander Pushkin y Lérmontov, componía sus propias poesías de forma autodidacta las cuales declamaba ante sus compañeros y a los viajeros en las estaciones de tren. En 1912 trabaja en Moscú en un almacén pero continúa cultivando su verdadera pasión en el círculo literario del poeta campesino Súrikov; al comienzo de la Primera Guerra Mundial escribe, para el periódico de influencia populista “El amigo del pueblo” su *Papamosca* obra que ensalza al mujik, censurada por el régimen y que no se conservó. Después de la universidad radica en Petrogrado donde recibe la protección artística de Gorki y se codea con la inteligencia rusa. Sus simpatías políticas estaban con el campesinado, se encontraban en el desaparecido movimiento narodniki que idealizó al campesinado y trató de levantarlo con el estruendo de las bombas y los atentados terroristas; sin embargo su delicadeza lírica ya no retenía de los narodnikis su heroísmo violento sino su añoranza de la primitiva vida campesina.

A pesar de todo, su producción poética encontró su inspiración en la Revolución rusa:

¡Oh Rusia, lánzate

hacia un nuevo horizonte!

Bajo otros nombres late

una nueva estepa.²⁴⁸

Pero la “musa de la poesía” que hablaba a través de Esenin se inspiraba en el campesino, ahí radica la contradicción de este poeta que se subió al tren de una revolución obrera. Sus poemas transmiten imágenes campiranas y populares reflejando una realidad dominada por el campesinado (90% de la población rusa):

Tranquilo, en el matorral de enebro, cerca del barranco

El otoño, yegua alazana, sacude sus crines.²⁴⁹

Esta contradicción no impedía a Esenin apoyar a los Bolcheviques:

El cielo es como una campana,

como el tiempo mis palabras,

²⁴⁷ Maiakovsky, “A Serguei Esenin” en *Cinco escritores de la revolución*, Editorial arte y literatura, La Habana, 2009, p. 241.

²⁴⁸ Citado en: http://www.poeticas.com.ar/Directorio/Poetas_miembros/Serguei_Esenin.html

²⁴⁹ Citado por Trotsky, “En memoria de Esenin” en: *Sobre arte y cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 1971, 47.

como mi madre la patria,
y yo me siento bolchevique.²⁵⁰

Aun sabiéndose compañero de viaje:

Y ahora, en la tierra soviética,
Soy el más ardiente compañero de viaje.²⁵¹

Por esta contradicción Trotsky ubicaría al joven y sensible Esenin en la categoría de “compañero de ruta” de la revolución. En *Literatura y Revolución* escribe lo siguiente:

Entre el arte Burgués que se agota, repitiéndose o callando, y el arte nuevo, que todavía no existe, surge un arte de transición, que aunque más o menos relacionado con la revolución, no es, sin embargo, el arte de la revolución. Boris Pilniak, Vsevolod Ivanov, N. Tichonov, los *hermanos de Serapio*, Esenin, el grupo de los “imaginistas” y en parte también Kluev, son todos ellos en conjunto y cada uno en particular, inconcebibles sin la revolución. [...] No aceptan la revolución en su conjunto, su fin comunista les es desconocido. Todos están más o menos dispuestos a pasar por encima de los trabajadores y cifrar sus esperanzas en el mujik. No son artistas de la revolución proletaria, sino sus compañeros de ruta [...] la labor creadora de los “compañeros de ruta” constituye una especie de “naturalización” soviética de los anteriores narodnikis, sin sus tradiciones y por tanto sin perspectivas políticas. Pensando en ellos se nos ocurre preguntar: ¿hasta qué estación nos acompañarán?, lo que ni aún hoy puede contestarse con plena certidumbre, porque su respuesta depende, no sólo de las cualidades subjetivas de éste o aquel literato, sino principalmente de la marcha objetiva de los acontecimientos en el próximo decenio.²⁵²

Lamentablemente “la marcha objetiva de los acontecimiento” obligaría al “compañero de ruta” Esenin a bajarse del tren de la revolución descarrilada y controlada por los burócratas... por medio del suicidio. Durante el desarrollo XIV congreso en 1926 de un Partido “Bolchevique” ya controlado por el stalinismo, el espíritu creador de Esenin, sofocado por el peso muerto de la ignorante y conservadora burocracia, protestaría contra el régimen de manera trágica, y a la vez tranquila como el otoño:

“[...] el poeta Serguéi Esenin se corta las venas en el hotel Astoria, escribe su último poema con sangre y luego se ahorca. Trotsky le dedica un artículo en Pravda del 19 de enero de 1926. Al referirse a una poesía cuya “grosería fingida a medias” encubre “la ternura de un alma sin defensa ni protección”, procura poner de relieve las relaciones del poeta y la revolución: “Esenin era un ser interior, tierno, lírico; la revolución, por su parte, es pública, épica, está llena de desastres”. Aunque acostumbrado a la calumnia, Trotsky se habría sentido sin duda azorado ante el título que atraviesa la parte inferior del Komsomolskaia Pravda del 11 de septiembre de 1927: “Esenin no se ahorcó: los trotskistas de la GPU asesinaron al poeta”.²⁵³

Deja escritas en sangre desgarradores versos dirigidos a su amigo el poeta Volf Ehrlich:

²⁵⁰ Citado en Wikipedia.

²⁵¹ Citado por Trotsky: “En memoria de Esenin”, en: *Sobre arte y cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 1971, p. 147.

²⁵² Trotsky, *Literatura y revolución*, México, Juan Pablos, 1973, pp. 33-34.

²⁵³ Ibid., p. 34.

Adiós, amigo mío, adiós
tú estás en mi corazón.
Una separación predestinada
promete un encuentro futuro.

Adiós, amigo mío,
sin estrechar la mano ni palabra
no te entristezcas y ninguna
melancolía sobre las cejas

morir en esta vida no es nuevo,
pero tampoco es nuevo el vivir.²⁵⁴

Sobre este conmovedor poema Trotsky escribiría el siguiente homenaje:

Sus últimas palabras tienen una admirable ternura y dulzura; ha dejado la vida sin clamar contra esa afrenta, sin hacer protestas, sin dar un portazo, sino cerrándola suevamente con una mano por la que corría la sangre. Con este gesto, la imagen poética y humana de Esenin aparece rodeada de un inolvidable resplandor de despedida.²⁵⁵

El “resorte lírico” del alma de Esenin fue destruido por la bruta y torpe “alma” del burócrata y la implacable marcha de la revolución:

Su resorte lírico -señala Trotsky- no hubiera podido desarrollarse hasta el fin más que en una situación en que la vida fuera armoniosa, feliz, llena de cantos, en una época en que no reinase como señor el combate violento, sino la amistad, el amor, la ternura. Está época llegará [...] Entonces el individuo podrá desarrollarse, como podrá desarrollarse la poesía, como las flores. *La revolución, ante todo, conquistará, en dura lucha para cada individuo no solo el derecho al pan, sino también el derecho a la poesía.* En su última hora, ¿a quién escribió Esenin su carta de sangre? ¿No se dirigía quizá a un amigo que no ha nacido aún, al hombre del futuro que algunos preparan con sus luchas y Esenin con sus cantos? El poeta ha muerto porque no era de la misma naturaleza que la revolución. Pero en nombre del porvenir, la revolución lo adoptará para siempre [...] ¡El poeta ha muerto, viva la poesía! Un hijo de los hombres indefenso se ha despeñado por el abismo. ¡pero viva la vida creadora en la que Sergio Esenin ha entrelazado hasta el último momento los hilos preciosos de su poesía.²⁵⁶

²⁵⁴ Citado en Wikipedia.

²⁵⁵ Trotsky, “En memoria de Sergio Esenin”, en *Sobre arte y cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 1971, p. 144.

²⁵⁶ Trotsky, “En memoria de Sergio Esenin” en *Sobre arte y cultura*, pp. 147-148.

Blok, el poeta “místico” de la revolución

¡Camarada, no seas cobarde. Contra Rusia apunta el fusil! ¡Contra la Santa Rusia contra su podredumbre ... [Los doce Alexander Blok]

Usted ignora que Inglaterra, Francia y Alemania dejarán de existir. Que el viejo mundo se ha desvanecido. Que está naciendo un nuevo mundo . [carta de Blok a una emigrada]

La evolución de la poesía simbolista de Alexander Blok representa, quizá, una de las trasmutaciones sufridas por un poeta, más asombrosas en la historia del arte. Miembro de una familia aristocrática, en la que se fragua -durante su infancia y juventud- su melancólica y mística sensibilidad estética, el simbolismo de Blok es a la vez romántico, apocalíptico, mórbido, religioso e íntimo:

La muerte vendrá hasta ti,
Y nunca más serás esclavo de la vida,
Esperando la piedad de un amanecer,
En la noche de miseria y tribulación.²⁵⁷

Pocos estilos poéticos expresan un modo de sentir más alejado del “espíritu” social, prosaico y terrenal de una revolución como la rusa. “Sostiene con Bieli y con Viacheslav Ivánov que el simbolismo es una mística religiosa donde el poeta es el sumo sacerdote [...] comparte con los demás simbolistas la idea de las “correspondencias” y el uso de los símbolos para enlazar el mundo visible con las formas del mundo invisible”.²⁵⁸ Su poesía aristocrática canta la fatiga del paso del hombre por la tierra, espera el advenimiento del reino de Dios y utiliza metáforas terrenales para evocar lo inmaterial, el *Topos Uranus* de Platón. Blok presiente el colapso de la sociedad en la que vive y por ello se aferra más a su misticismo religioso. Así, en sus poemas, convierte a su amada esposa Liubov Mendeleyeva (hija del famoso químico ruso Dimitiv Medeleyev) en el arquetipo platónico de la belleza femenina:

La Musa, adornada de primavera, tocó a la puerta del poeta,
Cubierta por las tinieblas de la noche, susurraba palabras [confusas];
Olían los pétalos de las flores, traídas por el viento
Al lecho del rey terrenal y de la mensajera del cielo;
Al volar con el alba primera, al subir, puso ella
Una rosa amarilla sobre los negros rizos del hombre:
Que se corrompa el cuerpo y el alma volará sobre el desierto.

²⁵⁷ Alexander Bolk, fragmento de “No temas a la muerte”. Citado en la web: arte-y.literatura-gótica.blogspot.mx/2010_07_01_archive.html

²⁵⁸ De la Paz, Jorge, “La poesía de Alejandro Blok”. En la web: publicaciones.anuies.mx/pdfs/Revista53_S4A1ES.pdf

Serás para siempre triste y joven, comprometido con la diosa.²⁵⁹

Sin embargo, cosa notable, un sentimiento confuso dormitaba en el espíritu de Blok, algo que despertó en la revolución de 1905 y a lo que se entregaría en 1917: su sensibilidad social y sus simpatías por el pueblo. En una carta a la señora Hippus (poeta intimista que huye de la revolución y se exilia en Francia) Blok afirma, quizá exageradamente, que lo secundario en su personalidad, lo que lo unía con los místicos simbolistas, era lo que lo dominaba en los años de reacción, pero lo esencial de su personalidad fue lo que lo separó de la casta literaria, algo que siempre estuvo en él, lo esencial que fue “invocado” por la revolución:

Nuestros más gratos encuentros tuvieron lugar durante los años de reacción, cuando lo esencial dormitaba en nosotros y sólo lo secundario se manifestaba. No he cambiado- es trágico para mí y también para usted-; pero, junto a lo secundario, lo esencial ha despertado en mí [...]²⁶⁰

Este notable poeta “espiritista” saludó a su manera a la revolución y compuso para ésta uno de los poemas más sobresalientes, “Los doce”, obra cumbre de Blok como lo reconocería el propio autor. En este notable poema (escrito dos meses después de la revolución de Octubre) Blok sigue siendo simbolista – rompiendo, al mismo tiempo, con su simbolismo aristocrático- y místicamente canta y saluda la fuerza elemental, brutal y creadora que representa, para él, la revolución (que en su poema es representada por una tormenta de nieve). Blok sintió la revolución y en su notable ensayo “Los intelectuales y la revolución” convocó a la intelectualidad a sentirla y unirse a ella:

*Escuchad la música del futuro, esa música que llena el aire que nos rodea. No busquéis notas falsas ni discordantes en la grandiosa melodía de esta orquesta... Prestad oído a la revolución, escuchadla con todo el cuerpo, con toda el alma, con toda vuestra consciencia!*²⁶¹

La mayor parte de los colegas aristocráticos de Blok, obviamente, no escucharon su llamado. Blok se convirtió un ser “apestado”, proscrito de su propia “casta” y corriente artística, se le consideró como un traidor al que se le debía colgar cuando triunfara la contra-revolución. Nunca le perdonaron comparar en su poema a la vieja sociedad con un “perro sarnoso que debía morir”.

“Vsévolov Ivanov en sus recuerdos escribe sobre su encuentro, detrás de la taza de té, con el almirante Kolchak y él ha entregado sus palabras. “Gorky y en particular Blok son talentosos. Son muy, muy talentosos... Pero con todo, cuando tomemos Moscú, tiene que colgar a los dos...”²⁶²

Sin duda la fuerza elemental de la revolución tocó las fibras más íntimas de Blok imprimiéndole tal fuerza a su genio creativo que compuso el poema en el breve lapso de un mes.

Al escribir Los Doce, y aún después de terminar el poema, percibí durante varios días, físicamente, con el oído, un gran ruido a mi alrededor, un ruido indistinto, probablemente el del derrumbe del viejo universo.²⁶³

²⁵⁹ Alexander Blok, fragmento de “La Musa”. Citado en De la Paz, Jorge, “La poesía de Alejandro Blok”. En la web: publicaciones.anuies.mx/pdfs/Revista53_S4A1ES.pdf

²⁶⁰ Berberova, Nina, *Alexandr Blok*, Barcelona, Circe, 1997 p. 187.

²⁶¹ Berberova, Nina, *Alexandr Blok*, Barcelona, Circe, 1997 pp. 178-179.

²⁶² Orlov V.N., La vida de Blok /Zhizn Bloka/, Moscú, “Tsentrpoligraf”, 2001, ISBN 5-227-01463-9, pág. 540, en ruso. Citado en Wikipedia.

El ambiente electrizante de la revolución no sólo se expresa en la obra, éste debía plasmarse en la ejecución misma del poema. Así la propia Liubov Mendeleyeva, después de exigentes ensayos supervisados por el autor, representaba el poema inspirada en los ademanes, entonaciones y gestos propios de la copla popular de Mijail Savoyarov. ¡Notable escena debe haber sido el observar a la hija del gran químico Mendeleyev, quien era políticamente conservador, recitando un poema sobre la revolución! Blok acepta la revolución con todos sus inconvenientes, excesos y brutalidades porque abre el camino de algo nuevo. Compara a la revolución triunfante, en la parte final de su poema, con el advenimiento de Cristo:

Nívea perla sobre la nieve,

Con su corona de rosas blancas como la luz

-delante- va Cristo Jesús²⁶⁴

Cuando algún crítico le recriminó al poeta el hecho de que Cristo²⁶⁵ aparecía artificialmente pegado al final del poema, se dice que Blok respondió de manera notable, demostrando que el misticismo inconsciente superaba los deseos conscientes del propio autor, mostrando, en fin, la notable sinceridad para consigo mismo.

Yo quería que este fin sea otro. Cuando he acabado, me he asombrado: ¿por qué Cristo? Pero si yo miraba más atentamente, veía más claro a Cristo. Y entonces he anotado: "*Por desgracia Cristo*".²⁶⁶

Blok creó un poema sobre el "maremágnum" espontáneo de la revolución. Trotsky elogia el significado estético del poema y describe la contradicción que se manifiesta en él: "Este poema es, sin duda el más logrado de Blok. En el fondo, es un grito de desesperación por el pasado agonizante, pero un grito de desesperación que

²⁶³ De la Paz Jorge, "La poesía de Alejandro Blok", En la web: publicaciones.anuies.mx/pdfs/Revista53_S4A1ES.pdf

²⁶⁴ Blok, "Los doce" en *Cinco escritores de la revolución*, Editorial arte y literatura, La Habana, 2009, p. 32.

²⁶⁵ En los ensayos de la emigrada rusa Nina Berberova publicados bajo el título "Alexander Blok" –que ya hemos citado– se afirma que "Trotsky le aconseja sustituir a Cristo por Lenin" (p 180). Sin embargo, a no ser que se presenten pruebas – la autora no presenta ninguna cita o referencia de su aserto–, debemos considerar dicha afirmación como una invención de una emigrada hostil a la revolución. Trotsky, sin duda, no se callaba sus críticas a la poesía de Blok y las dio a conocer en artículos publicados masivamente las cuales fueron recogidos en su libro *Literatura y revolución*. Tanto a Lenin como Trotsky les repelía el culto a la personalidad y hubieran sido los últimos en compararse con Cristo. Por otro lado Blok publicó "Los Doce" en 1918 época en la que el culto a un Lenin momificado estaba aún lejos en el horizonte. La emigrada rusa tiende en su texto a extrapolar fenómenos de represión que se presentaron durante la dictadura stalinista como omnipresentes en tiempos de Lenin. Así, por ejemplo, pretende poner en el mismo plano críticas adversas a la poesía de Blok de gente como Kamenev como sinónimos de actos de censura. Lo mismo se podría decir de Trotsky quien expresó críticas a la poesía simbolista. Kamenev, como cualquier militante de la infinidad de corrientes artísticas de la revolución, tenía plena libertad para pronunciarse en pro o en contra de tal o cual corriente, pero es muy extraño que la polémica se vea como equivalente de censura. El texto de Berberova se vuelve cómico cuando afirma que el diario íntimo de Blok hubiera sido tan pesimista como Berberova hubiera deseado si Blok no hubiera temido que el régimen soviético revisaría y sometería a la censura sus memorias. Afirmer tal cosa en 1920 y 1921 es confundir las fechas, los métodos y las personas, ya sea por ignorancia o por mala fe. Berberova cita del diario de Blok cuando éste cae presa del desánimo, pero omite la mayor parte de las memorias que reflejan la autenticidad con la que Blok se unió a la revolución; relata las condiciones de carestía en la que trabajaban los intelectuales –lo cual es cierto– pero no puede ocultar que hasta el final de sus días Blok, con todo y su enfermedad, participó activamente en conferencias, recitales y proyectos artísticos de toda índole, incluso desde responsabilidades de gobierno.

²⁶⁶ Nikolai Gumilov "Alexander Blok, la persona y el poeta", Citado en Wikipedia.

se eleva hasta una esperanza en el futuro. La música de los terribles acontecimientos inspiró a Blok. Parecía decirle. *Todo lo que has escrito hasta el momento está mal. Está llegando gente nueva. Trae corazones nuevos. No tienen necesidad de tus escritos anteriores. Su victoria sobre el mundo antiguo significa una victoria sobre ti, sobre tu lírica, que sólo ha expresado la angustia del mundo antigua antes de su muerte*.²⁶⁷ Y sin embargo, de acuerdo a Trotsky, Blok no describe a la revolución sino “a los fenómenos que la acompañaron, provocados por ella, pero esencialmente opuestos a ella”²⁶⁸ Blok, por ejemplo, describe el momento en que los revolucionarios derriban las puertas de la prisiones “¡Abrid la celdas! ¡La canalla va a salir de juerga!”²⁶⁹ y en ello ve la esencia de la revolución. Pero, dice Trotsky, “La revolución fue ascética, especialmente en su periodo más intenso”.²⁷⁰ De hecho los bolcheviques en el poder prohibieron el alcohol y arrojaron las botellas a las aguas de los ríos para evitar que la revolución degenerara en una revuelta de borrachos y provocadores. Ver en los saqueos y las ejecuciones arbitrarias la esencia de la revolución es lo mismo que juzgar un rostro por sus verrugas. (¡Y vaya que algunas de las “verrugos” de la Revolución rusa llegaron a ser bastante feas, antes de que echaran a perder el “rostro”!).

Este fue el último poema, Blok guardó silencio en cuanto ese maremágnum disminuyó la espectacularidad de su cauce. Pero si Blok calló, señala Trotsky, es sólo porque su sensibilidad pudo inspirarse en la revolución pero nunca se asimiló a ésta, su rompimiento con su lírica mística fue para él su propia destrucción como creador. Se entregó a la espontaneidad pero se consumió en ella quemando las naves de su pasado, en asombrosos fuegos, sin subirse por completo en una nueva nave. “Sin duda, Blok no es de los nuestros. Pero ha avanzado hacia nosotros. Y al hacerlo, se ha destrozado. El resultado de su intento es la obra más significativa de nuestra época. Su poema “Los Doce” tendrá un valor permanente”.²⁷¹ Blok lo reconoce implícitamente así en sus memorias:

En enero de 1918, yo me entregué a la espontaneidad por la última vez. Pero, no me retracto de que lo escrito de aquel entonces, porque éste fue escrito de acuerdo con la espontaneidad [...]²⁷²

Aunque Blok dejó de escribir como poeta, sus últimos años de vida son interesantes. Desempeñó cargos estatales en la “Comisión de teatros”, en la “Comisión editorial del comisariado para la Instrucción Pública”. Impulsó la puesta en escena, en teatros populares, de obras de Shakespeare, Moliere, Schiller, etc; se dedicó a corregir traducciones; funda una asociación filosófica, se hace presidente de una revista literaria (*Cuadernos de soñadores*). Es presidente de “comunidades” literarias donde poetas y pintores se van a vivir en casas “requisadas” con biblioteca común, salas de pintura, de estudio; con talleres de poesía, de traducción, etc. su labor intenta, en general, elevar la cultura de las masas. Su empeño no es estéril: en una de sus últimas visitas a Moscú, sus presentaciones -“las jornadas de Blok”- reúnen a dos mil personas. Su diario refleja cómo Blok se debatían entre

²⁶⁷ Trotsky *Literatura y revolución, otros escritos sobre la literatura y el arte*, Tomo I, (dos tomos), España, Ruedo Ibérico, 1969, p. 79.

²⁶⁸ Ibid., p 81.

²⁶⁹ En la versión al castellano de “Los doce” publicada en *Cinco escritores de la revolución*, Editorial arte y literatura, La Habana, 2009; no aparecen estos versos criticados por Trotsky y citados en su libro *Literatura y revolución*.

²⁷⁰ Trotsky *Literatura y revolución, otros escritos sobre la literatura y el arte*, Tomo I, (dos tomos), España, Ruedo Ibérico, 1969, p. 81.

²⁷¹ Ibid., p. 82.

²⁷² Orlov V.N., *La vida de Blok /Zhizn Bloka/*, Moscú, “Tsentrpoligraf”, 2001, ISBN 5-227-01463-9, pág.514 en ruso, citado en Wikipedia.

el desánimo y la esperanza.²⁷³ Blok muere el 7 de agosto de 1921 de una afección cardiaca, lo suficientemente antes como para no ver cómo su poesía era puesta en la picota, durante el stalinismo, por “idealista” y decadente. Un bello pensamiento de su diario íntimo constituye un epitafio digno para este gran poeta:

Todos morimos, pero el arte permanece.²⁷⁴

La contrarrevolución stalinista en el arte

“[...] funcionarios armados de plumas, pinceles o cinceles glorifican, bajo la vigilancia de funcionarios armados con máuseres, a los jefes *grandes* y *geniales*, aunque faltos, de hecho, del menor destello de grandeza o de genio. El arte de la época stalinista quedará como la expresión más concreta del retroceso más profundo de la revolución proletaria” [Trotsky, “El arte y la revolución”]

“En 1929, Stalin, aparentemente haciendo gala de su nuevo poder, entra en [el] estudio [de Riazanov], observa los retratos de Marx, Engels y Lenin, constata la ausencia del suyo, que hacía instalar por doquier, y le pregunta *¿Dónde está mi foto?*. Riazanov le responde: *“Marx y Engels son mis maestros, Lenin es mi camarada. Y tú, ¿tú quién eres para mí?”* [Citado por Matias Maiello en “La vida de David B. Riazanov” en *Marx y Engels* de David Riazanov, editorial CEIP]

El stalinismo puso fin a la explosión artística generada por la revolución. Las vanguardias fueron pisoteadas como un jardín aplastado por la burda y sucia bota de un gendarme. El aplastamiento no fue sólo ideológico sino incluso físico. Mucha gente cree que el arte genuino de la revolución fue el bizantino “realismo socialista” –producto reproducido, como mercancía de contrabando, en la China de Mao y en la mayoría de países stalinistas–pero en realidad fue todo lo contrario. “El realismo socialista” (impuesto como tendencia oficial en el arte a partir de 1934) no era más que el retorno al arte académico y figurativo tan despreciado por las vanguardias. Era el retorno de la “academia” en la peor de sus formas posibles: la representación figurativa y propagandista de la burocracia y “el padrecito de los pueblos” Stalin; un arte dirigido por policías, sin ninguna libertad creativa. Un “arte” generado para que la inculta y brutal burocracia lo pudiera entender –evitando críticas ocultas a su poder–y para pintar a las masas una realidad en contradicción con su vida y sus penurias; esta corriente tiene más relación con los faraones egipcios que con la revolución de Octubre y las vanguardias que se inspiraron en ella. Ni es realista ni socialista.

¿Cómo fue esto posible?, ¿cómo se pasó de las vanguardias al “realismo socialista”? Lo que sucedió en el terreno del arte fue una manifestación más del proceso de burocratización del Estado Soviético y el surgimiento de una nueva casta burocrática bonapartista. Como resultado de la guerra civil, la derrota de la revolución europea y la hambruna; los soviets –los organismos básicos del poder soviético–dejaron prácticamente de existir. El poder se concentró cada vez más en el Partido Bolchevique; las medidas vistas como temporales por los bolcheviques, como la ilegalización de los partidos que se unieron a la contrarrevolución (incluidos los mencheviques y social-revolucionarios), y el terror rojo, se convirtieron en norma oficial. Lenin fue consciente de que el Estado soviético era un estado obrero con deformaciones burocráticas. El Partido tomó medidas administrativas y políticas para luchar contra la burocratización (irónicamente Stalin –por sus capacidades

²⁷³ Escribe “¡Qué tristeza! ¿Cuándo terminará eso? ¡Es hora de despertar!”, recupera sus ánimos con su exitosa visita a Moscú “¡Qué gente estupenda hay en Moscú!”. Citado por Berberova, Op cit. pp. 199-200.

²⁷⁴ Citado en: Berberova Nina, *Alexandr Blok*, Barcelona, Circe, 1997, p. 206.

organizativas- fue promovido por Lenin en puestos encargados de luchar contra la burocracia que aquél utilizó para afianzar su poder). En lo político se creó la III internacional para extender la revolución, única garantía para no perecer, inspirada en el internacionalismo revolucionario que caracterizó a la teoría marxista desde sus orígenes. Se garantizó la democracia al interno del partido y al interno de la III Internacional recién nacida. En lo administrativo ningún funcionario del partido podía recibir un salario superior a un obrero cualificado. La última batalla de Lenin fue contra la burocracia como lo atestiguan sus últimos discursos, su “Testamento” y su ofensiva final contra Stalin en la que haría frente común con Trotsky.

Sin embargo el pesado Estado soviético ya estaba compuesto de más de cinco millones de personas en fechas tan tempranas como 1920. 30 mil oficiales zaristas fueron reclutados en la guerra civil dada la falta de cuadros militares. La derrota en 1923 de la revolución alemana, de la revolución china en 1926 –entre otras revoluciones- dio un duro golpe moral a las capas más avanzadas del pueblo ruso. Miles de los cuadros políticamente más avanzados de la revolución murieron durante la guerra civil. El partido renovó entre el 75-80% de su militancia después de 1923. Esos millones de burócratas crearon sus propios intereses, contrarios a los ideales bolcheviques originales. Stalin fue el representante político de esta capa social. Salido de las sombras de la revolución y de los despachos organizativos del Partido, encabezó los intereses de una burocracia que poco a poco se hacía consciente de sus propios intereses y aspiraciones pequeñoburguesas. Después de la muerte de Lenin, el triunvirato (Kamenev, Zinoviev, Stalin) se hacen del poder, apartando a Trotsky, mientras que Stalin – quien en realidad tenía los hilos a espaldas de Kamenev y Zinoviev (revolucionarios de mayor talla teórica y moral)-ponía a sus hombres en los puestos clave del aparato soviético. La contrarrevolución política comenzó con la segregación política de los enemigos de Stalin, continuó con las expulsiones masivas, siguió con las deportaciones para culminar, de forma sangrienta, con los fusilamientos y la exterminación física de todos aquellos que habían tenido alguna relación con la revolución, que habían colaborado con Lenin o que simplemente “sabían demasiado” -junto con sus familiares, amigos y conocidos-. El “terror rojo” que la Chekas, en el contexto de la guerra civil, implementaron en contra de los “blancos” se volvió en contra de la revolución. El partido stalinista se creó con la eliminación total del Partido bolchevique (del CC del Partido en 1917 sólo sobrevivieron el mismo Stalin y la Kollontai como una gris embajadora en Suecia). Durante las juicios farsa de Moscú (1936-1938) revolucionarios de toda la vida fueron denigrados por el fiscal Vyshinski (este oscuro personaje presidió los infames “Juicios de Moscú”; había sido el menchevique que encabezó las acusaciones hacia Lenin de ser “agente Alemán”) quien gritaba insultos innombrables: “muerte a los perros rabiosos”, “payasos”, “pigmeos”, “montón fétido de residuos humanos”,²⁷⁵ insultarse y someterse a la infamia no los salvó de la ejecución. La purga fue de tal magnitud que una de las razones manifiestas que animaron a Hitler a invadir Rusia fue que Stalin había liquidado a los principales cuadros del Ejército Rojo. Jean-Jacques Marie hace un macabro recuento de los alcances de las purgas monstruosas de Stalin tan sólo en el periodo comprendido entre 1937-1940:

[...] En total, en 1937-1938, fueron detenidos 1.372.392 individuos de los que fueron fusilados 681.692. Entre ellos, más de 110.000 miembros del partido. En total, entre 1939-1940, 121.033 individuos fueron detenidos, de los que fueron fusilados 4.464. a estas cifras hay que añadir los millones de campesinos muertos durante la “deskulakización” y los cientos de miles de detenidos del gulag no condenados a muerte, pero fallecidos de hambre, de frío, de agotamiento y de enfermedad. Los siete millones de muertos de la hambruna de 1932-1933 son también víctimas de la política stalinista.²⁷⁶

²⁷⁵ Jean-Jacques Marie, *Trotsky, revolucionario sin fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 475.

²⁷⁶ Jean-Jacques Marie, *Stalin*, Madrid, Palabra, 2008, p. 608.

La reacción sangrienta y brutal expresaba la inseguridad e incertidumbre de una burocracia que quería estabilizar sus privilegios y eliminar las amenazas reales, potenciales o imaginarias. Stalin no contaba con un “plan maestro” bajo el brazo; de manera empírica y brutal, dio bandazos “epilépticos” de derecha a izquierda y de izquierda a derecha, de acuerdo a las necesidades y emergencias del momento -del “socialismo al paso de tortuga (hasta 1928) a la locura ultraizquierdista del “tercer periodo” (hasta 1934-35), del “tercer periodo” a los oportunistas “frentes populares” (a partir de 1935)-. La contra-revolución teórica se expresó, entre otras muchas cosas, en la teoría del “socialismo en un solo país” (1924), el renacimiento del nacionalismo, el rompimiento deliberado de los topes salariales, el regreso de las condecoraciones y los privilegios obscenos de la alta burocracia ... empezando por la momificación de Lenin.

Considerando la magnitud de la reacción no sorprende que ésta se haya manifestado en el terreno artístico. De hecho fue en este campo delicado donde el stalinismo tuvo una de sus expresiones más trágicas ya que el arte es creación libre y el totalitarismo burocrático es hostil a toda innovación y libertad. “Las contradicciones, la falsedad y la ignorancia del bonapartismo soviético [anota Trotsky en su diario el 9 de marzo de 1935], cuando pretende comandar soberanamente el arte, excluyen la posibilidad de cualquier creación artística, cuya primera condición es la sinceridad. Un viejo ingeniero puede aún, de mala gana, fabricar una turbina-no será de primera calidad, precisamente porque fue hecha de mala gana, pero cumplirá su función. Pero no se puede escribir de mala gana un poema”.²⁷⁷

Stalin pretendía suprimir toda forma de oposición y, como señala Alan Woods, el arte es una forma de lenguaje que puede decir muchas cosas. El arte debía ser “realista” para que pudiera ser entendido, controlado y censurado por burócratas incultos y “socialista” para que sirviera como instrumento ideológico sobre las masas. Todas las expresiones artísticas fueron purgadas y controladas sin excepción: desde la historia hasta la literatura, desde el cine hasta la ópera, desde la pintura hasta la fotografía, desde la forma estilística hasta la lingüística. Jdanov se convertiría en el inquisidor del arte y protector de la pureza del “realismo socialista” (será asesinado por Stalin en 1948, éste tratará de utilizar su muerte, como la de Kirov, para preparar una de sus últimas purgas; pero la burocracia dejaría morir a un Stalin anciano y demente). El ambiente de intolerable sofocación empujó al suicidio a no pocos artistas e intelectuales. La suerte de los artistas revolucionarios reseñados por Trotsky en su obra *Literatura y revolución* es referida en las memorias de Natalia Sedova viuda de Trotsky:

[...] tres han muerto de muerte natural: Andrés Biely, Alejandro Blok, Demian Biedny. Dos poetas de la revolución se han suicidado: Essenin y Maiakovsky. Uno ha muerto al salir de prisión: Kliuev. El escritor Voronsky ha sido fusilado; muchos otros han desaparecido, especialmente Pilniak.²⁷⁸

La purga artística, sangrienta en muchas ocasiones, sólo fue superada por la del Partido y el Estado. Pilniak desaparecería en 1937; Serge, quien fue él mismo un sobreviviente del gulag, relata cómo su genio creativo fue pisoteado por la GPU y cómo esto le afectaba emocional y anímicamente: para no ser excluido de la literatura soviética tuvo que rescribir su obra *Bosques de las islas por órdenes de Yezhov* –quien sucedería a Yagoda en la GPU- Pilniak se quejaba amargamente ante Serge: “*¡me ha hecho una lista de cincuenta pasajes que debo modificar completamente! –Exclamaba- si pudiera escribir libremente! ¡Qué no haría!*”²⁷⁹ Maiakovsky tuvo la “suerte” de morir temprano (se suicidó en 1930), más tarde es declarado por Stalin como ícono de la “poesía proletaria”; ésta será, según su amigo Boris Pilniak, su “segunda muerte”. A este trágico recuento habría que

²⁷⁷ Trotsky, *¿Adónde va Francia? Diario del exilio*, Argentina, CEIP, 2013, p. 236.

²⁷⁸ Serge Victor, *Vida y muerte de León Trotsky*, México, Juan Pablos, 1971, p. 136.

²⁷⁹ Serge, Victor, *memorias de mundos desaparecidos*, México, Siglo XXI, 2003, p. 273.

añadir la muerte de Meyerhold quien fue fusilado en 1940 después de haber sido brutalmente torturado acusado por “desviacionismo político” y obligado a retractarse frente a burócratas incultos.²⁸⁰ Malevich, creador del suprematismo, es detenido e interrogado en 1930, sobrevive a costa de violentarse a sí mismo y producir pinturas de “realismo socialista”. Se fusila junto a Mayerhold al talentoso periodista Koltsov y unas semanas después al escritor Asaac Babel.²⁸¹ Yagoda fue ejecutado por Stalin acusado de envenenar al gran escritor Gorki; en este caso Stalin decía la verdad, pero “omitió” que Yagoda actuaba bajo sus órdenes. Filónov muere de hambre, a comienzos de la II guerra mundial, abandonado por el régimen. El poeta Ossip Mandelstam fue detenido en 1933 y muere en el gulag por haber escrito los siguientes versos:

El cuanto puedes susurrar una palabra a tu vecino

Te llama el montañés del Kremlin

Los dedos bastos tan gruesos como gusanos

Y sus palabras tan sinceras como pesos pesados

Sus bigotes ríen como pesadillas [...]

El patíbulo es siempre una fiesta para él

Para el hombre de ancho pecho de osete.²⁸²

La poesía honesta y experimental de un Maiakovsky y el romanticismo campirano de un Esenin son enterrados bajo una montaña de basura “poética”, de pésima calidad, cuya lectura no puede más que provocar la nausea sofocante que generaría un salmo eclesiástico como sustituto de un poema de la Décima Musa. He aquí un ejemplo de “poesía proletaria” publicada en el periódico Izvestia en 1936:

“Stalin...y no añadido más...Todo está contenido en un nombre tan inmenso. Todo: el partido, la patria, el amor, la inmortalidad. Todo”

Stalin es el amo del cosmos y aún lo trasciende, es el amo del universo. ¡Un Stalin metafísico!:

Tú, Stalin, estás más alto

Que los altos espacios celestes,

Y sólo tus ideas

Son más altas que tú..

Tú espíritu, Stalin, es más luminoso que el Sol.²⁸³

El estilo monocorde y extremadamente pobre de los escritos y discursos de Stalin- salpicado de obsesivas metáforas sobre amputamientos, decapitaciones y sangrías , que retratan muy bien la psicología psicopática del

²⁸⁰ King, David, *The commissar vanishes*, UK, Canongate books, 1997, p. 165.

²⁸¹ Ibid., p. 164.

²⁸² Citado en Jea-Jacques Marie, *Stalin*, Madrid, Palabra, 2008, p. 450.

²⁸³ Citado en Jean-Jacques Marie, *Stalin*, Madrid, Palabra, 2008, pp. 11-12

tirano, - fue declarado el *non plus ultra* de la literatura universal y la oratoria. Trotsky observa que “*Stalin, quien es incapaz de construir correctamente una frase en ruso, es declarado como uno de los clásicos en el estilo. Este bizantinismo y este reino de la policía tiene algo profundamente trágico, a pesar de sus aspectos bufonescos*”.²⁸⁴

Las memorias y los libros de historia fueron reescritos para exaltar el papel de Stalin o para eliminar los nombres de aquellos que habían sido desterrados o ejecutados. Tal fue el destino de las memorias de Maximo Gorki -sus “recuerdos sobre Lenin” mencionan a Trotsky-, el famoso libro de John Reed *Diez días que conmovieron al mundo*, tan elogiado por Lenin, es manipulado y los nombres de Trotsky, Krassin, Nogin y Lunacharsky son borrados. Ninguna historia de la guerra civil se salva pues todas mencionan a Trotsky. Como el partido, las bibliotecas fueron purgadas de “herejías” y los libros destruidos como en tiempos de la inquisición. Literalmente se crea un Index de libros y autores prohibidos, Index cuyo contenido sólo podía ser conocido por altos funcionarios.²⁸⁵ Stalin no perdonaba ni las erratas, aquellos desgraciados que escriban –en lugar de Stalin- Smalin, Slalin, Sralin, Ssalin irán a la cárcel.²⁸⁶

Todos los historiadores, en bloque, son convictos de herejía. El estudio de la Revolución francesa, Robespierre, el Thermidor, el de la revolución inglesa, Cromwell y los niveladores, el de los tiranos de la ciudad antigua, compromete al principio, es peligroso después. La mayor parte de los jóvenes historiadores comunistas terminará trágicamente. Eugenio Tarlé logrará sobrevivir, gracias a sus sutiles adaptaciones, tras haber pasado por la prisión de Leningrado, aguardando la ejecución, y conocido la deportación a Alma Ata.²⁸⁷

El lugar de estas memorias fue ocupado por el *Compendio de la historia del PC de la URSS* supuestamente escrito por Stalin en 1938 pero en realidad redactado, bajo la vigilancia del “gran timonel”, por una comisión de tres miembros, uno de los cuales (Knorin) será fusilado por ser un “enemigo del pueblo”. Publicado *ad nauseam* se trata de “un catecismo, y como tal ha de ser leído y repetido machaconamente [...] es la Biblia de la nueva aristocracia”²⁸⁸ que presenta a Stalin como el dirigente de la insurrección de Octubre y como segundo de Lenin (más tarde Lenin aparecerá como el segundo de Stalin). Se publicaran 43 millones de ejemplares del mamotreto en 67 lenguas, la “sobreproducción” del catecismo era tal que después de los bombardeos en Corea los tomos fueron utilizados por la población como argamasa en la reconstrucción de paredes, ¡al menos sirvieron para algo útil! Las fotografías de la revolución son manipuladas por la GPU para desaparecer a aquellos que han sido asesinados o desterrados. Aquí algunos de los ejemplos más escandalosos – muchos más han sido recopilados por David King en su colección fotográfica *The commissar vanishes*-. A la izquierda la fotografía original tomada en 1919 durante la celebración del segundo aniversario de la revolución, a la derecha la misma fotografía con Trotsky y Zinoviev suprimidos.

²⁸⁴ Trotsky, *La revolución traicionada*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2001, p. 168.

²⁸⁵ Véase la introducción del documental fotográfico de David King, *The commissar vanishes*, UK, Canongate books, 1997.

²⁸⁶ Jean-Jacques Marie, *Stalin*, Madrid, Palabra, 2008, p.518.

²⁸⁷ Serge, *Vida y muerte de León Trotsky*, México, Juan Pablos, 1971, pp. 182-183.

²⁸⁸ Jean- Jacques Marie, *Stalin*, Madrid, Palabra, 2008, p. 584.



289

La fotografía siguiente -tomada durante un discurso de Lenin en 1920- donde se observa a Trotsky y Zinoviev fue manipulada en la fotografía de la derecha.



290

Incluso los stalinistas caídos en desgracia fueron desaparecidos de las fotografías oficiales. En 1940 Yezhov –monstruo cruel sucesor de Yagoda, también fusilado, en la NKVD- cae en desgracia y es ejecutado. Debía desaparecer también de la memoria fotográfica.



291

289 King, David; *The commissar vanishes*, Canongate Books, London, 1997, p.46.

290 Ibid., pp. 68-69.

A los escritores no les va mejor que a los historiadores:

[...] el novelista liberal Zamiatin obtiene autorización de Stalin para exiliarse en el extranjero; el notable novelista soviético Boris Pilniak, sufre campañas de prensa y amenazas literalmente frenéticas, se humilla y vuelve a humillarse, lo que no le impedirá desaparecer finalmente, porque tiene demasiado talento, con independencia del uso que de él haga; el poeta Vladimir Piasta se hundirá en la deportación. De ese modo, comienza el largo martirologio de los escritores [...] El “secretario general” de la Literatura proletaria, Leopoldo Awerbach, pariente de Yagoda, jefe de la GPU, regentea con facundia la vida literaria. (Será más tarde fusilado, junto con su poderoso protector).²⁹²

En muchas ocasiones el trágico aplastamiento de las artes se combina con la comedia (mejor dicho tragicomedia):

Al envejecer, Stalin tiene lagunas de memoria. Un día, propone conceder el premio de la dramaturgia a los autores de una obra, uno de los cuales se encuentra en el gulag. La asistencia se aterra. ¿Qué hacer? Callar significaría correr el riesgo de adoptar una decisión que, cuando se descubra la verdad, sería calificada de sabotaje. Intervenir significa que el guía carece de facultades. Cruel dilema. Finalmente, un osado balbucea: “Está en la cárcel camarada Stalin”. Sorprendido, Stalin pregunta ¿Quién está en la cárcel? Uno de los dos autores de la obra, Tchevtcherikov, está en prisión, camarada Stalin. Stalin finge no haber oído y cambia el tema.²⁹³

Las obras de arte pictóricas que dieron gigantes como Chagall y Malevich fueron sustituidas por pinturas burdamente propagandísticas que se hacían pasar como “arte socialista”. Estaban dirigidas, no por el impulso de la libertad creativa, sino por la misma GPU y sus brazos “artísticos” como la AARR. Sólo basta comparar ambas tendencias para revelar la magnitud de la contrarrevolución stalinista en el arte. Aquí una de las manifestaciones más grotescas del “realismo socialista”, el bodrio insultante tiene el título cursi y ridículo de “Rosas para Stalin” (1949) de Boris Vladimírski –tan grotesco como haber titulado a otra de sus obras “Bombones para Hitler”-



294

²⁹¹ Ibid., p. 163.

²⁹² Serge, *Vida y muerte de León Trotsky*, México, Juan Pablos, 1971, p. 183.

²⁹³ Jean-Jaques Marie, *Stalin*, Madrid, Palabra, 2008, p. 821.

²⁹⁴ Gardner, Parsons, Zwicky: "Stories of the Century", Toronto, Duval House Publishing, 2003

La contradicción chocante que desgarrar esta pintura está en el estilo semi-impresionista de la ejecución (no carente de buena técnica) -estilo prohibido por subjetivista, junto con el cubismo, el arte abstracto y el conjunto de arte moderno- y el contenido imbécil que le fue impuesto. Malevich, por su parte, sobrevivió a las purgas, pero la traición que tuvo que hacerse a sí mismo al ejecutar pinturas de “realismo socialista” probablemente fuera poco menos peor que la muerte; aun así, Malevich trataba de combinar el estilo clásico del “realismo socialista” con pinceladas de su amado y prohibido “suprematismo”. Su obra “La obrera” de 1931 (¿o de 1933?) muestra esta contradicción. Las manos y el rostro son “realistas” mientras que el uso del color en la vestimenta recuerda al suprematismo.



295

Un crítico citado por Serge dijo que la obra de Zamiatin, controlada por Yezov, “grita la mentira y murmura la verdad”. Esta frase notable puede decirse de muchas de las obras hechas bajo el dominio totalitario stalinista (incluidas las obras de Einsestein y Malevich). Un ejemplo revelador de esto está en una pintura de un tal S. K. Tkachenko que se exhibe en el vestíbulo del Museo Casa León Trotsky; se trata de una obra de 1957, copia de un original pintado en 1957, en estilo típico del realismo socialista; se ve a Lenin durante un discurso durante el VII Congreso de los Soviets (1920) en el palacio Bolsoi, está rodeado por el CC del partido bolchevique destacando, obviamente, Stalin en uno de los planos. La pintura sería anacrónica para el museo si no fuera porque en ella se ve un asiento desocupado en el que está posado un gorro militar de la Guerra Civil. La referencia a Trotsky anatemizado es transparente. La verdad emergía tímidamente por las grietas del aparentemente monolítico régimen bonapartista.

Grandes músicos son condenados por el títere inculco de Stalin Jdanov –quien a decir de Jacques-Marie tocaba el piano con un dedo o quizás dos- acusados de “formalistas” mediante decreto del Comité Central. En la picota están Muradeli, Shostakovitch, Khatchaturian y Prokofiev pero el prestigio internacional y la necesidad de música para películas que ensalcen al “padre de todos los pueblos” les salvan la vida. Después de haberlos acusado de “formalistas” Stalin concederá cinco premios “Stalin” Shostakovitch y seis a Prokofiev.

El cine no sufriría menos maltratos. El filme de Einsenstein “Octubre” tuvo que ser rehecho pues menciona a Trotsky y no a Stalin.²⁹⁶ A pesar de todos los intentos del desdichado Einsenstein por adaptarse a la

²⁹⁵ [State Russian Museum, St. Petersburg, Russia.](#)

²⁹⁶ En la única escena en la que aparece Trotsky “se exhibe (...) exigiendo la espera (...) El propósito manifiesto de este cuadro fue exhibir las pretendidas posturas divergentes que separaron a Lenin y a Trotsky con referencia a la insurrección armada de Octubre” (García Higuera, Gabriel, *Trotsky en el espejo de la historia*, México, Museo casa León Trotsky, 2005, p. 201.

censura, vive bajo un insoportable acoso. Su filme *El prado bajo Berlín* es destruido pues había osado proyectarlo a un pequeño grupo antes de que fuera visto por el Secretario General. Stalin ordena un nuevo rodaje propagandístico del que surgirá *Alexander Nevski*. Einsestein no soporta la presión y muere infartado en 1948 después de que Stalin lo reprendiera personalmente por retratar a Iván el terrible, en la segunda parte de su rodaje homónimo, como un tirano.

A partir de 1945 Stalin lanza una campaña soterrada para aparecer como el verdadero inspirador de las ideas de Lenin. En la presentación del filme *la luz sobre Rusia* de Iutkevich, los gruñidos de Stalin se multiplican, aterrorizando a los presentes, quienes tratan de interpretarlos. Iutkevich los interpreta correctamente: retoca el filme para que Stalin ya no aparezca como un “igual a Lenin” sino como su superior. (Todos los *apparatchik* debían ser expertos, so pena de castigo brutal, de la “hermenéutica” de los gruñidos y gestos del “Gran Guía”). En la película *La caída de Berlín* se eleva a Stalin la categoría de Dios, aunque todavía aparece como un igual a Lenin - o por lo menos su encarnación terrenal-. Stalin se presenta de blanco, majestuoso. Un Bujarin convertido en Judas se ríe burlonamente, ante un tractor averiado, porque que los tractores soviéticos no son más que chatarra; pero “Judas” se equivoca como el todopoderoso Stalin le demostrará: “*Stalin se inclina sobre el motor, roza apenas las bujías y tractor emite inmediatamente un ronquido entusiasta. Stalin sube al asiento, toma el volante, piensa en el futuro y, surgidos de la nada y de su genio, aparecen en sobreimpresión miles de tractores surcando los campos*”.²⁹⁷

Un Stalin anciano, en la cima de su locura y poder, se hace erigir cientos de esculturas que lo muestran eternamente joven y de alturas descomunales. Los campesinos de a pie que tuvieron la “suerte” de mirar a Stalin en persona –en las pocas ocasiones en que éste se dio “baños de pueblo”- o incluso los políticos occidentales que lo observaron, no dejaron de advertir el contraste entre las majestuosas representaciones “artísticas” de Stalin y la decepcionante figura del Stalin real: de baja estatura, de un rostro vulgar agujereado por la viruela, ojos amarillentos, adjunto de espalda y con una brazo semiparalizado. En el centro de la ciudad de Ostrog se erige una enorme mole de bronce que representa al farsante Lyssenko –quien ocupaba el lugar de Darwin en biología – ofreciendo a Stalin unas espigas de una “nueva especie” de trigo que en realidad ya era conocido en el antiguo Egipto. Lyssenko condena, con la venia de Stalin, la teoría genética como mística, a Darwin por haberse equivocado en las bases de la teoría de la evolución de las especies y promete a Stalin cosechas milagrosas que nunca llegan. Pero Stalin lo mantiene como su protegido, con la oposición soterrada de los verdaderos científicos rusos, pues en un congreso de granjeros en 1935 Lyssenko había sido especialmente entusiasta con la represión a los intelectuales, arrancando aplausos al “padre de todos los pueblos”.²⁹⁸ El monumento en Ostrog es, así, un monumento a la venalidad y la estupidez. El régimen semi-liberal de Kruchev tendrá la “virtud” de retirar estos monumentos para mejor continuar con la esencia del régimen de Stalin del que Kruchev era heredero.

Además de la escultura, la arquitectura no se libra del dominio totalitario. La notable novela histórica del escritor cubano Leonardo Padura –excelentemente documentada- *El hombre que amaba a los perros*, que sintomáticamente acaba de ser publicada en Cuba, relata una anécdota reveladora en este sentido. En un dialogo, frente al Hotel Moscú, entre Grigoriev –mentor de asesinos al servicio de la GPU- y Ramón Mercader –asesino material de Trotsky quien se preparaba para su misión magnicida- el cínico Grigoriev le muestra físicamente a Mercader los alcances de la obediencia que se le debe tributar a Stalin:

[...] cuando él decidió que se le debía dar una imagen nueva a Moscú, escogió este lugar para que se construyera un hotel para que se alojaran sus visitantes más distinguidos. A partir de sus sugerencias,

²⁹⁷ Jean Jaques Marie, *Stalin*, Madrid, Palabra, 2008, p. 795.

²⁹⁸ Ibid., p. 483.

pidió que le presentaran dos proyectos diferentes. Como él piensa que Moscú debe comenzar a convertirse en la capital de la arquitectura proletaria, tiene sus ideas al respecto. Se las comentó al proyectista Schúsev y a los arquitectos Saveliev y Strapan y les encargó los planos con la seguridad de que ellos sabrían interpretar lo que él tenía en mente. Los arquitectos temblaron al oír lo que Stalin les pedía y proyectaron, cada uno por su lado, lo que creyeron que podían ser las ideas del Jefe. Pero cuando Schúsev le presentó los dos proyectos, él no pudo verlos de inmediato, tenía otros problemas, y no se sabe por qué, a la semana siguiente los planos volvieron a manos del proyectista Schúsev... autorizados los dos por el camarada Stalin. ¿Cómo era posible?, se preguntaron. ¿Quería dos hoteles, o quería los dos proyectos, o había firmado los dos por error? La única solución era preguntarle al camarada Stalin si se había equivocado, pero... ¿quién se atrevía a molestarlo en sus vacaciones en Sochi? Además, el Secretario General nunca se confunde. Entonces Schúsev se iluminó, como genio que él es: realizarían los dos proyectos en un solo edificio, una mitad según el de Saveliev y la otra siguiendo el de Strapan... Así nació este engendro, y Schúsev, Saveliev y Stepran lograron salir airosos. El edificio es absurdo, un horror estético, pero existe y cumple con las ideas y decisión del camarada Stalin. Yo aprendí la lección, y espero que tú seas capaz de entenderla. ¡Salud, Soldado 13!- dijo y bebió hasta el fondo de su vaso de vodka.²⁹⁹

El dialogo es ficticio por supuesto, pero el proyecto existió y efectivamente se trata de un horror estético. Afortunadamente el engendro de mil habitaciones fue otro de los edificios monumentales proyectados por Stalin que nunca se construyó.



asimétrico Hotel Moscú]

³⁰⁰[Dibujo del

Terminemos nuestro mórbido paseo por el museo del horror de la estética stalinista con las memorias de Shostakovich citadas por Alan Woods:

Shostakovich recuerda un increíble incidente que ocurrió poco antes de la muerte de Stalin. Siempre vivía una existencia nocturna y tenía la costumbre de telefonar a la gente en mitad de la noche. En una ocasión llamó a la Sede de la Emisora Estatal para preguntar por un concierto de piano de Mozart que había escuchado en la radio. ¿Quién era el pianista y cómo podía conseguir una grabación? Al director de la radio le entró el pánico. No existía esa grabación. ¿Pero cómo podía decirle eso al jefe? Nadie podía saber cómo iba reaccionar y la vida, como escribía Ostrovsky, es la posesión más preciada del hombre. No había otra alternativa, reunió a todos los miembros de la orquesta y al pianista, en medio de la noche

²⁹⁹ Padura, Leonardo, *El hombre que amaba a los perros*, TusQuets, México, 2009, pp. 223-224.

³⁰⁰ Tomado de: http://www.culturabolchevique.com/2011_11_01_archive.html

grabaron el concierto para que el Jefe lo tuviera a su disposición por la mañana. Esta grabación todavía estaba en el giradiscos cuando murió Stalin.³⁰¹

Capítulo III Benjamin y Trotsky

Introducción

“[...] la lucha revolucionaria no es la lucha entre el capitalismo y el Espíritu sino entre el capitalismo y el proletariado”. [Benjamin]

“Comprendí que la soledad no existe para nosotros cuando la persona que amamos está también sola, aunque se encuentre en un lugar diferente donde no podemos alcanzarla (...)” [Benjamin]

Benjamin fue un pensador heterodoxo cuyas ideas han sido tanto intensamente debatidas como, desde nuestra óptica, interpretadas de una forma que Benjamin mismo rechazaría. De origen judío y dotado de una cultura notable, comienza como un crítico de arte con raíces religiosas y románticas (sus primeros textos expresan una mística artística-religiosa) y de inspiración kantiana, para orientarse, progresivamente, hacia la izquierda; adoptando, primero, una suerte de anarquismo teológico (sobre todo en su texto “Para una crítica de la violencia” de 1921 –en éste, Benjamin enarbola la consigna de una “huelga general insurreccional” como manifestación de una “violencia divina” teológicamente justificada-) y, posteriormente, un marxismo sui-géneris bajo la influencia de la bolchevique e intelectual Asja Lacis y el intelectual marxista Ernst Bloch (probablemente este proceso comenzó en 1924 en su viaje a la Italia fascista donde conoce a Bloch y a Lacis). Aunque, sin duda, se trata más de un intelectual que de un militante revolucionario –el mismo decía que su comunismo “no es más que la expresión de ciertas experiencias que he tenido en mi pensamiento y en mi existencia”-;³⁰² la evolución intelectual plasmada en sus textos, con todo y su heterodoxia, apunta en la dirección de un marxismo revolucionario. Esto es especialmente claro en *El autor como productor* y en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*.

Si exceptuamos *El autor como productor* –en donde el marxismo proletario de Benjamin no deja lugar a dudas- Benjamin es rechazado por la ortodoxia marxista por su lenguaje y terminología peculiar que combina con frecuencia - en la forma de “mosaicos” fragmentarios, a menudo oscuros- las metáforas teológicas de un misticismo judío, el materialismo histórico y la crítica de arte. Sin embargo, sólo hace falta comprender su peculiar lenguaje para que su relieve como filósofo radical sea evidente. Benjamin es un pensador que se encontraba, en un proceso de evolución hacia la izquierda –proceso interrumpido por su trágica muerte- y nos parece que su pensamiento debe ser evaluado en su dinámica. Para muchos, Benjamin está a medio camino entre la Escuela de Frankfurt y un marxismo militante (valga la redundancia). Sin embargo, sin negar las contradicciones de su pensamiento, es nuestra opinión que Benjamin está más cercano al marxismo revolucionario que a la posmodernidad en la que frecuentemente se le inscribe. Como Trotsky, Benjamin muestra que el radicalismo marxista no es incompatible con una crítica del arte que comprenda a éste en su propia dinámica y naturaleza propia. Es necesario rescatar al Benjamin revolucionario. Esa es la intención de esta parte de nuestro escrito que

³⁰¹ Woods, Alan, “Stalin 50 años después de la muerte del tirano”, España, Fundación Federico Engels, 2010, p.40.

³⁰² Carta a Gershom Scholem de 1934, citado en: Buck-Morss, S., *Walter Benjamin, escritor revolucionario*, Buenos Aires, Interzona, 2005, p.59.

no pretende, por otro lado, ocultar los puntos de divergencia entre éste y el dirigente del Ejército Rojo – diferencias que abordaremos- tan interesantes como las convergencias.

Aunque cercano a Horkheimer y Adorno, fundadores de la Escuela de Frankfurt –quienes le darían apoyo financiero- no se consideró nunca miembro de esta tendencia -si bien compartía con estos el interés por el arte y la cultura-, cuando se leen textos como *El autor como productor* y *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, no es difícil saber por qué: Benjamin cree en un marxismo militante, activo; habla del potencial revolucionario de los trabajadores, propugna con Brecht a favor de una actitud militante dentro de los círculos intelectuales, llama abiertamente a sumarse a la causa del proletariado; no podía más que chocar con una escuela que hablaba del fin del potencial revolucionario del proletariado y cuyas aspiraciones eran puramente especulativas. Las diferencias pueden resumirse en la siguiente tesis de Benjamin: “[...] la lucha revolucionaria no es la lucha entre el capitalismo y el Espíritu sino entre el capitalismo y el proletariado”.³⁰³ Esta es la actitud militante que se expresa en el famoso texto de Brecht :”Poema a Lenin”:

Los débiles no luchan. Los más fuertes quizás luchen una hora.

Los que aún son más fuertes, luchan unos años.

Pero los más fuertes de todos, luchan toda su vida, éstos

son los indispensables.

Este ímpetu activo, impulsado por su visita a Moscú y su contacto con los medios opositores de la intelectualidad en la URSS, lo lleva a coincidir con algunas tesis trotskistas en el terreno del arte y reivindicar, por lo menos parcialmente, la figura de León Trotsky frente a la contrarrevolución stalinista. Es verdad que algunos fragmentos de las *Tesis sobre historia*, escritos poco antes de suicidarse en su fuga del terror nazi, parecen retratar a un autor que se acerca al pensamiento posmoderno. Por el contexto de su producción, las *tesis sobre historia* tienen mucha relación con los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci que han sido igualmente distorsionados. Su carácter contradictorio expresa tanto ideas propias de la fuga desesperada de un pensador sensitivo, como aquéllas en que se apela a la revolución. Hagamos una revisión de la evolución teórica de Benjamin en su confluencia y divergencia con las ideas de León Trotsky.

Benjamin, Moscú y la oposición antistalinista

El Diario de Moscú recoge las impresiones de la visita de Walter Benjamin a Moscú entre el 6 de diciembre de 1926 hasta finales de enero de 1927. No se trata, propiamente, de un diario político, teórico o ideológico; sino más bien de impresiones al estilo periodístico sobre la vida cotidiana en Moscú; muestran la fina atención de Benjamin por los detalles de la vida diaria: pintorescos retratos de las calles de Moscú, del clima glacial, la arquitectura de las calles y catedrales (la de San Basilio, por ejemplo), la comida típica, las artesanías disponibles en los estantes y en los mercados al aire libre (¡las típicas “matruscas”!), la mendicidad en las calles, la falta de vivienda, la forma de vestir de los moscovitas, etc. En general se trata del diario de un viajero bohemio e intelectual: son recurrentes los relatos sobre las visitas al teatro, al cine, a los museos, las partidas de dominó y ajedrez, la redacción de artículos y, sobre todo, los lances amorosos y coqueteos hacia Asja Lacis y la rivalidad oculta hacia Bernhard Reich –pareja sentimental de Asia por aquellos tiempos-; ambos anfitriones de Benjamin en Moscú y ambos pertenecientes a la Inteligencia afín a los bolcheviques y, en especial, a la oposición antistalinista

³⁰³ Benjamin *El autor como productor*, presentación y traducción por Bolívar Echeverría, México, Itaca, 2004, p.14.

(trotskista o zinovievista). El triángulo amoroso es digno de un drama romántico en sí mismo anodino, si no fuera por estar salpicado de interesantes observaciones sobre la realidad en la Rusia de aquellos tiempos.

En este punto nos salta a la vista una confluencia superficial pero no menos llamativa entre Benjamin y Trotsky: como aquél Trotsky podía ser un agudo y penetrante observador de su entorno cotidiano; si bien la escritura intimista e impresionista no fue nunca el estilo literario con el que se recuerda al dirigente revolucionario, la lectura de su “Diario en el exilio” y sus fragmentarias impresiones de su paso en España en 1916³⁰⁴ -antes de ser deportado a EUA- son una muestra de ello. Así por ejemplo, de su paso por San Sebastián quedan las siguientes impresiones que citamos como muestra: “[...] *Un mar severo, pero sin malicias; gaviotas, espuma, aire, espacio. El mar, con su aspecto cautivador, parece indicar que el hombre ha nacido para ser contrabandista; pero que circunstancias accidentales le han impedido seguir su destino*”.³⁰⁵ Por otra parte, los libros de Biblioteca Central de Cádiz le confirman el pasado medieval de España pues “[...] *su exterior atestigua que ya hace mucho tiempo que no han sino hollados por la mano del hombre [...] Fue aquí donde, por primeva vez tuve el placer de convencerme de que la polilla no es un animalito imaginario. [...] La mayoría de los grandes volúmenes, editado en antigua y excelente papel de hilo, están metódicamente trabajados por la polilla erudita, a quien los habitantes de Cádiz le han dejado un tiempo bastante largo para su labor [...] Las huellas cilíndricas, dibujando líneas quebradas, ya suben ya descienden [...] Este trabajo calienta los cascos del lector con enigmas, especialmente cuando la polilla se ha llevado un guarismo o una parte de un nombre propio*”.³⁰⁶ Quizá se trate de trazos superficiales y fugaces, pero no por ello dejan de tener su suculencia. Sin duda se trata de un género literario que tiene su encanto, sobre todo cuando es un revolucionario el que demuestra una fina sensibilidad.³⁰⁷

La visita de Benjamin a Moscú tenía varios objetivos: la redacción de artículos periodísticos para un diario Alemán (“Die Kreatur”) y, también, para la Enciclopedia soviética oficial (un artículo y una exposición sobre Goethe, además un proyecto sobre una “Enciclopedia materialista”),³⁰⁸ estrechar lazos con las organizaciones culturales rusas la VAPP (proyecto frustrado por el evidente ascenso del burocratismo totalitario); conocer de primera mano la situación en la Rusia post-revolucionaria; y sobre todo - a juzgar por el diario en cuestión- reconquistar a su gran amor... Asia Lacis (artista y revolucionaria a quien había conocido en 1924); y escapar, de paso, al espíritu navideño capitalista. Como se ve la visita de Benjamin no tiene grandes pretensiones y su diario está escrito para nadie más que para él mismo.

Sin embargo, para nuestro tema, este diario resulta valioso porque además de estar salpicado de interesantes reflexiones polémicas sobre el materialismo histórico, sobre Bujarin, Plejanov, Proust, etc., y ser un interesante documento sobre la vida cotidiana durante el ascenso del stalinismo; expresa, en diversos episodios notables, el proceso de burocratización, su influencia venenosa en el arte, el ambiente naciente de la persecución, de deportación y antisemitismo y sobre todo, la influencia de Trotsky en el entorno inmediato de Benjamin; además del proceso de reflexión y crítica de Benjamin que lo acercaría aún más al marxismo. En su diario son mencionados artistas destacados que comenzaban ya a sufrir la censura stalinista, en sus relatos semi-periodísticos desfilan creadores como el cineasta Einsestein, los escritores de obras teatrales Stanislavsky y

³⁰⁴ Trotsky, *En España*, Akal, Madrid, 1976. También se han publicado con el título *Mis peripecias por España*.

³⁰⁵ Trotsky, *En España*, Akal, Madrid, 1976, p. 14.

³⁰⁶ Ibid., pp. 99-100.

³⁰⁷ El Che, como lo atestiguan sus “Diarios de motocicleta”, también fue un agudo escritor de impresiones.

³⁰⁸ Véase la carta de Benjamin a Gerhard Scholem del 10 de diciembre de 1926.

Mayerhold (deportado en 1937, muerto en un campo de concentración); el célebre poeta Maiakovsky (fue empujado al suicidio en 1931) y el poeta trotskista Lélevich. Su diario no da respuestas políticas a los problemas que detecta pero hace una descripción que describe la enfermedad que sería “diseccionada” y “diagnosticada” por Trotsky en su obra *La revolución traicionada*. Es evidente que a Benjamin le repelía el stalinismo y sentía simpatías por los revolucionarios de la “etapa heroica” de la revolución.

La amada de Benjamin, Asja Lacis, es una atractiva veterana bolchevique, participó en la revolución de 1917, directora de teatro letona, impulsora vanguardista de teatro para niños proletarios (en el que promovía la improvisación y la imaginación, fundó 1918 un teatro infantil proletario³⁰⁹) –inspirada en Mayerhold y en Maiakovsky- será deportada diez años (1938-1948) a un campo de concentración en Kazajistán. Bernhard Reich es un periodista, director de teatro alemán seguidor de Kamenev en la época en que éste había formado, junto con Zinoviev, la oposición Unificada encabezada por Trotsky. El fantasma de la cacería de brujas anti-trotskista está muy presente en el diario de Benjamin. Se menciona la muerte del bolchevique Mijail Frunze³¹⁰ quien muy probablemente fue una de las primeras víctimas mortales de Stalin (murió en 1925 obligado por el Partido a realizarse una operación que le costaría la vida. Si hacemos a un lado al mismo Lenin, quien probablemente fue envenenado por Stalin,³¹¹ sería su primer víctima mortal). En la época en que Benjamin escribió su diario las deportaciones masivas habían comenzado; entre 1926 y 1928 miles de personas fueron enviadas al destierro siberiano.³¹² Trotsky fue retirado de sus responsabilidades en 1926, expulsado del Partido (junto con la Oposición que encabezaba) en 1927 y desterrado a Ama Ata en 1928. En 1928 había tantos deportados que “[...] En Moscú solo queda viudas”.³¹³ En 1929 comienzan los fusilamientos. En la época en que Benjamin visita Moscú la oposición unificada encabezaba mítines públicos que eran acallados por provocadores y golpeadores enviados por la burocracia

Benjamin relata que Reich les leía a él y a Asia los últimos discursos de Kamenev. Cómo Lélevich (su verdadero nombre era Gilelevich Kalmanson) se lamenta en una conversación con Benjamin por no poder acudir al discurso que daría Trotsky en la Comintern a favor de Zinoviev.³¹⁴ Benjamin menciona, como de pasada, una entrevista con Olga Kameneva³¹⁵ (hermana de Trotsky y esposa de Kamenev) –quien en aquel entonces se desempeñaba como funcionaria de la “Unión de Sociedades Soviéticas de Amistad y Relaciones culturales con otros países”- seguramente la entrevista tuvo como tema tareas tales como conferencias y artículos; si la entrevista con la hermana de Trotsky versó también sobre la oposición a Stalin es cosa que no se menciona en su diario. Benjamin relata la conversación con un director de teatro, Bela Ilesh (escritor húngaro) quien había participado con Trotsky en la batalla que derrotó al general blanco Wrangel durante uno de los episodios más

³⁰⁹ Asja Lacis explica su visión de un teatro revolucionario de la siguiente manera: "quería ser un buen soldado de la revolución y cambiar la vida en esa dirección, y de hecho, afuera, la vida se transformaba, el teatro salía a la calle y la calle entraba en el teatro"

³¹⁰ Benjamin, Walter, *Diario de Moscú*, Madrid, Taurus, 1988, p. 16.

³¹¹ Véase las sospechosas condiciones de la muerte de Lenin y las sospechas de Trotsky en el *Stalin* de Trotsky.

³¹² La estremecedora persecución brutal a la oposición está detalladamente descrita en todas sus etapas en la obra de Pierre Broue: *Comunistas contra Stalin, Masacre de una generación*. En esta obra se fortalece la hipótesis de que Frunze, comisario de Guerra, fue asesinado por Stalin en la temprana fecha de 1925.

³¹³ Broue, Pierre, *Comunistas contra Stalin, Masacre de una generación*, Malaga, Sepha, 2008, p. 127.

³¹⁴ Benjamin Walter, *Diario de Moscú*, Madrid, Taurus, 1988, p. 21.

³¹⁵ Ibid., p. 30.

dramáticos de la guerra civil, sin embargo, el régimen lo “degrado” convirtiéndolo en un forzoso director de teatro.³¹⁶ En algunas partes del diario Benjamin cuenta, al parecer sin siquiera notarlo, la represión que la misma Asja Lacis estaba sufriendo a manos de los gendarmes stalinistas del arte—a juzgar por su diario, Benjamin parece estar más preocupado por los cambios de humor de Lasja, que él interpreta como desaires a sus coqueteos, que por el acoso del que estaba siendo objeto— Asja era citada a reuniones con un oscuro censor stalinista (un tal Knorin) quien parecía seguirle los pasos provocando angustia y nerviosismo en la pobre Asja.³¹⁷ Benjamin fue testigo de cómo, ya en esas fechas, los oradores de la Oposición eran acallados en los eventos oficiales³¹⁸ y menciona las deportaciones de opositores desde la estación de Yaroslavsky en Moscú.

Es sumamente interesante el intercambio reflexivo de Benjamin con el opositor Reich; en sus charlas, relatadas en su diario, se dibuja claramente muchas de las características centrales de la contrarrevolución política impulsada por Stalin: el dogmatismo hecho slogan en lugar de la crítica revolucionaria, la “normalización” con el mundo capitalista (producto de la “teoría” antimarxista del socialismo en un solo país) y la sofocación de los comunistas en el interior de Rusia, la desigualdad creciente producto de la NEP, los nuevos ricos que comienzan a salir de sus madrigueras, con sus ropas de gala; en suma, se expresa en sus agudos comentarios el proceso de cuestionamiento y efervescencia de los sectores más vivos y sanos de la sociedad rusa en contra de la burocracia y la desigualdad, crítica subterránea y sofocada pero no menos existente, en el que se apoyaba la oposición trotskista en la URSS. Los debates de Benjamin con Reich son el tipo de discusiones que se dieron años después en los campos de concentración stalinistas, mediante una acalorada correspondencia entre diferentes regiones de deportados y en “escuelas de formación”³¹⁹ improvisadas en estos campos de exterminio, polémica con la cual La Oposición de Izquierdas —ya sin Kamenev y Zinoviev que se doblegaron ante Stalin— elaboraba su programa y sus consignas:

En las conversaciones con Reich he ido expresando las disparidades que presenta actualmente la situación rusa. Hacia el exterior, el gobierno busca la paz para firmar tratados comerciales con los países imperialistas; pero ante todo trata de suspender en el interior la actividad del comunismo militante, empeñándose en lograr una paz social a plazo fijo, en despolitizar la vida burguesa en la medida de lo posible. Por otra parte, en las asociaciones de pioneros, en el *Komsomolz*, se da a la juventud una educación “revolucionaria”. Lo cual significa que lo revolucionario no les llega como experiencia, sino en forma de consignas. Se intenta suprimir la dinámica del proceso revolucionario dentro de la vida estatal: queriendo o sin querer, se ha reiniciado la restauración.³²⁰

Para Trotsky la burocracia bonapartista que “succionaba” la fuerza vital de la revolución era un régimen contradictorio a medio camino de la “restauración” capitalista y el socialismo. Trotsky señalaría posteriormente, en *La revolución traicionada*, que si la clase obrera no derrocaba políticamente a la burocracia, ésta preferiría convertirse en capitalista antes de entregar el poder a los trabajadores a los que había expropiado políticamente. En la época donde Benjamin escribió la cita anterior La Oposición aún luchaba dentro del partido por la reforma o el regreso a las ideas originales del bolchevismo. Pero la aguda reflexión de Benjamin era precisamente el tipo de

³¹⁶ Ibid., p. 28.

³¹⁷ Ibid., p. 30.

³¹⁸ Ibid., p. 82.

³¹⁹ Broue, Pierre, *Comunistas contra Stalin, masacre de una generación*, Malaga, Sepha, 2008, p. 215.

³²⁰ Benjamin, Walter, *Diario de Moscú*, Madrid, Taurus, 1988, p. 66.

discusiones que se daban en las filas “trotskistas”. Broue cita la carta de un deportado, que ejemplifica el tipo de debates que animaban los campos de concentración en los años treinta:

“[...] ¡Cuánta diversidad de opiniones, cuanta libertad en cada artículo! ¡Cuánta pasión y cuanta franqueza en la exposición de cuestiones no sólo abstractas, sino también en todo aquello que tocaba la actualidad más ardiente! ¿Podemos reformar el régimen por vías pacíficas o será necesario un levantamiento armado, una nueva revolución? ¿es Stalin un traidor de un modo consciente [...] Su política, ¿es reaccionaria o contrarevolucionaria? [...] Los autores firman con su propio nombre”.³²¹

Sus conversaciones con el entorno que lo recibiría en Rusia –los círculos culturales y artísticos opuestos al stalinismo, muchos ellos trotskistas que serían desterrados y enviados a campos de concentración- versaban muy frecuentemente sobre temas políticos, sobre el influjo de la burocracia en el arte, sobre dialéctica y materialismo, etc. Si bien Benjamin se refiere a veces a los revolucionarios con los que discute como “fanáticos”³²² es claro que sus simpatías están cercanas a estos (Benjamin se califica ya de marxista) y muy alejadas del stalinismo que ahoga la creación cultural.

Su rechazo al stalinismo fue la razón por la cual Benjamin no ingresaría al Partido comunista Alemán, pero probablemente existieron razones ídole personal: en las páginas de su diario se manifiesta el debate interno de Benjamin sobre su ingreso al Partido: ¿Sacrificar su libertad personal a una burocracia? ¿Entrar temporalmente y “experimentar”? ¿Se puede ser “independiente” sin pasarse de lado de la burguesía?, ¿Se puede buscar el “provecho personal” sin pasarse del lado de los explotadores?, ¿Cómo ponerse del lado del proletariado sin someterse a una estructura Patidaria?, ¿Cómo ser un materialista dialéctico sin renunciar a un estilo de vida?³²³

Si bien sus comentarios, presentes en su diario, hacia los bolcheviques (incluido su amor platónico Asia Lacis) denotan el dejo del escepticismo de un simpatizante, es evidente Benjamin está en un proceso de reflexión que lo llevará a acercarse, a su regreso a Europa, a algunos textos de Trotsky y a mantener la idea de que el marxismo es estéril sin una militancia activa. Este punto lo separaría definitivamente –en el terreno político- de los fundadores de la Escuela de Frankfurt quienes mantenían una cómoda posición contemplativa y puramente especulativa.

Benjamin fue quizás el único que para 1929, en el marco del ataque y silenciamiento a la oposición en la URSS, aún consideró posible citar a propósito del surrealismo, como autoridad en el terreno de la política hacia los artistas, a Trotsky, o reivindicar en sus diarios sus lecturas de *Mi vida* o *¿A dónde va Inglaterra?*³²⁴

A su retorno a Alemania, Benjamin mostrará abiertamente sus simpatías por Trotsky. En una conversación entre amigos en 1927, después de una presentación en Berlín - episodio relatado por Soma Morgenstern- Benjamin se pone de lado de los que defienden a Trotsky frente a la figura de Stalin reivindicada por Brecht y otros:

³²¹ Broue, Pierre, *Comunistas contra Stalin, masacre de una generación*, Malaga, Sepha, 2008, p. 215.

³²² Ibid., p.21.

³²³ Ibid., p. 94.

³²⁴ Diaz, Ariane, “ensayo sobre Benjamin y Brecht historia de una amistad”, en: www.herramientas.com.ar/revista-herramienta-n-39/benjamin-y-brecht-historia-de-una-amistad-de-erdmu wizisla

En el transcurso de la noche [...] la conversación se puso seria. El nombre de Trotsky fue la causa [...] la discusión sobre este affaire dividió al grupo. Brecht junto con Klabund y esposa estaban totalmente de lado de Stalin. Hardt y yo defendimos celosamente a Trotsky. En cuanto a Benjamin se unió a nosotros. [...] Mientras vivió Lenin, Stalin fue un hombre de tercera categoría, con mucho. Que él, comparado por Trotsky, que era en ese entonces la gloria de la revolución triunfante, tuviera el peso para ponerse en contra de Trotsky, que él, un hombre cauteloso, se haya animado a hacerlo y que se haya impuesto, prueba que el clima del país ya estaba como que el partido se encolumnara detrás de Stalin y que un Stalin pudiera expulsar a Trotsky de Rusia. Con este argumento me gané la ayuda de Benjamin y de Hardt, pero no gané la discusión. Porque las discusiones –eso lo vi después en Hollywood- las gana siempre Bertold (sic) Brecht, y lo hacía poniéndose a gritar, y lo que no le cuadra no venía “para nada al caso”.³²⁵

Sobre su acercamiento y amistad, durante los años treinta, a Bertlot Brech –poeta y militante comunista- versarían las diferencias y desacuerdos con Theodor Adorno (uno de los fundadores de la Escuela de Frankfurt). Efectivamente Benjamin y Brech pretenden lanzar una revista con el título *Krise und Kritik* (Crisis y crítica) con la que aspiraban a intervenir dentro de la intelectualidad radical defendiendo, desde una perspectiva marxista, una posición militante frente a los problemas de crisis social, artística y cultural.³²⁶ Llama la atención las similitudes entre el proyecto –nunca aterrizado- de Benjamin y Brecht y el *Manifiesto por un arte proletario independiente*, proyectado por Trotsky, Breton y Rivera –tampoco aterrizado ante el asesinato de Trotsky-. En ambos se llama a los intelectuales y creadores a organizarse para luchar contra el orden capitalista y el fascismo, por la independencia creadora del arte frente a todo intento por dominarlo. Así mismo Benjamin en su obra *El autor como productor* se pronuncia por la unión entre el arte y la vida, proyecto opuesto a la lógica del sistema capitalista y que recuerda mucho a las opiniones de Trotsky acerca de la reconciliación entre el arte y la vida (véase la parte de nuestro texto referente a Trotsky y el muralismo), así como las ideas de las vanguardias rusas que ya empezaban a ser sofocadas.

“El autor como productor”.

“[...] la lucha revolucionaria no es la lucha entre el capitalismo y el Espíritu sino entre el capitalismo y el proletariado” [Benjamin]

Este notable ensayo no deja lugar a dudas sobre el pensamiento revolucionario de Benjamin. A nuestro juicio implica un salto del escepticismo de un simpatizante a un marxismo bastante radicalizado incluso hasta excesos “ultraizquierdistas”. El texto es una ponencia que Benjamin dicta en abril de 1934 en el “Instituto para el estudio del fascismo de París” en donde urge a los artistas a oponerse al fascismo por medio de la revolución. Todo el texto tiene como *leit motiv* el justificar un arte de tendencia cuyo “hilo-político conductor” sea la lucha por el socialismo, desde el punto de vista del proletariado. La tesis central del texto intenta apoyarse en un análisis materialista de las relaciones sociales de producción para determinar el lugar del artista en el proceso de lucha por la transformación de la realidad, así como la relación entre el contenido y la forma en el arte revolucionario; ante todo, la relación del creador con sus medios de producción artísticos.

De acuerdo a Benjamin, si la revolución socialista implica la liquidación de la forma clasista de producir, la transformación que la revolución exige del arte implica que el autor se vea a sí mismo como un productor, no sólo

³²⁵ Wizisla, Erdmut, *Benjamin y Brecht historia de una amistad*, Paidós, Buenos Aires, 2007, pp.71-72.

³²⁶ Ibid., p. 138.

de objetos artísticos sino de nuevas técnicas y medios productivos para el arte. No se debe trabajar sólo sobre el producto sino sobre los medios de producción. Sólo esto podrá impedir que la transformación interior del artista que pretende unirse a la causa proletaria, se quede en el mundo interno del autor y no trascienda más allá de la producción de simples medios de consumo asimilables por la moda capitalista. El intelectual revolucionario debe traicionar sus orígenes de clase burgueses:

Esta traición consiste, en el caso del escritor, en un comportamiento que lo transforma, de abastecedor del aparato de producción, de ingeniero dedicado a adaptarlo a los fines de la revolución proletaria. [...] ¿Logra impulsar la socialización de los medios de producción intelectual? ¿Descubre procedimientos para organizar a los trabajadores intelectuales en el propio proceso de producción? ¿Tiene sugerencias para la refuncionalización de la novela, del drama, de la poesía? Cuanto mejor logre encauzar su actividad en estas tareas, más correcta será la tendencia y más alta será necesariamente la calidad técnica de su trabajo. Y por otra parte: mientras más preciso sea su conocimiento del lugar que ocupa en el proceso de producción, menor será la tentación de hacerse pasar por un “hombre de espíritu”.³²⁷

Sin duda las ideas de Benjamin a este respecto estaban permeadas fuertemente por las vanguardias rusas cuyas ideas hemos expuesto ya en otra parte. La exigencia de Benjamin de orientarse a la “literarización de todas las relaciones vitales” recuerda mucho a las tesis de Maiakovsky acerca de “fundir el arte con la vida del pueblo” y de la de “transformar la vida” de Tatlin.

Junto con las influencias vanguardistas, se debe señalar que Benjamin parece compartir las mismas virtudes y limitaciones que aquéllas. Benjamin cita en su texto la respuesta de René Maublanc cuando se le preguntó para quién escribía, partamos de la llamativa respuesta para explicar lo que a nuestro juicio constituyen las limitaciones de la tesis de Benjamin:

No cabe duda, dice Maublanc, que yo escribo casi exclusivamente para un público burgués. Sea porque estoy obligado a ello, como cuando se me encarga escribir un discurso para la distribución de premios en la escuela secundaria donde soy profesor; sea porque, de nacimiento burgués, de educación burguesa, de ambiente burgués, me inclino naturalmente a dirigirme a la clase a la que pertenezco, que mejor conozco y a la que soy quien mejor puede comprender. Esto no quiere decir que escriba para halagarla, para darle gusto o para sostenerla. Convencido de que la revolución proletaria es necesaria y deseable, creo que será tanto más rápido, fácil y segura, y tanto menos sangrienta, cuanto menor sea la resistencia de la burguesía . . . El proletariado necesita hoy aliados provenientes de la burguesía así como en el siglo XVIII la burguesía necesitó aliados provenientes de la nobleza. Yo quisiera contarme entre ellos.³²⁸

En realidad a los artistas progresistas, venidos de los medios burgueses, no se les puede pedir mucho más que ésta franqueza y su involucramiento honesto en el proceso revolucionario desde su trinchera cultural. Pedir un arte radicalmente nuevo, como hace Benjamin, es pedirle “peras al olmo”. La explicación de ello, a nuestro juicio, se encuentra en las críticas que Trotsky hizo a las vanguardias rusas (en especial al Prolekult y a Maiakovsky). No es posible una simultaneidad mecánica entre unas condiciones objetivas maduras para una revolución social, la consciencia política de ello (entre un grupo de políticos o artistas de vanguardia); y, por otro lado, una sensibilidad y emociones nuevas, en un mundo que aún no ha cambiado los viejos modos de sentir. Si en las revoluciones las condiciones objetivas se estrellan contra la consciencia de las masas, es sólo porque ésta

³²⁷ Benjamin, W. El autor como productor, Traducción Bolívar Echeverría, en: <http://www.bolivare.unam.mx/traduccion/El%20autor%20como%20productor.pdf>

³²⁸ Ibid.

última avanza con muletas mientras aquellas con zancos. Si la consciencia se sacude en las revoluciones, las formas inconscientes de sentir (base de la sensibilidad estética) no se conmueven a la misma velocidad.

Después de la revolución las masas piensan diferente; pero, en general, sienten, aman y lloran como antes. La consciencia política puede ser revolucionaria pero las formas de sensibilidad, al estar enterradas en el inconsciente, no pueden transformarse mecánicamente al mismo ritmo que las condiciones sociales. Por ello el llamado de Benjamin de crear, a la manera constructivista, nuevas formas productivas para el arte, suena tan utópica, como lo eran muchos de los excesos nihilistas de las vanguardias tan duramente criticadas tanto por Trotsky como por Lenin. Incluso lo anterior es cierto, como hemos visto, en el marco de una revolución socialista triunfante. Benjamin opina que si el autor se ve como productor evitará crear “capillas” separadas de las masas, separadas de la transformación de la vida. Pero la renuncia de las viejas formas de producir arte, que Benjamin promueve, representa tan sólo una renuncia para su círculo intelectual –su capilla- puesto que las masas no pueden renunciar a algo que, en general, nunca han poseído y de lo que se deben apropiarse, antes de pensar en un verdadero arte nuevo.

Más mecánico aún es la equivalencia directa que Benjamin parece establecer entre una nueva técnica para el arte como sinónimo de un arte más progresista desde el punto de vista estético. Este mecanicismo muestra, a nuestro juicio, las limitaciones del marxismo de Benjamin (en esta etapa de su pensamiento). En realidad, como señala Trotsky, a excepción de la arquitectura, la literatura es la rama del arte que menos relación tiene con la técnica: “un buen poema futurista puede escribirse a lápiz en mal papel en algún pueblo de la provincia de Riazan”. En realidad la calidad de una obra artística tiene mucha más relación con la expresión estética de emociones sociales que con la técnica con la que se trabaja.

Esto no niega, por supuesto, la tesis de Marx acerca del desarrollo de las fuerzas productivas y la transformación de la superestructura. En los Grundrisse Marx explica por qué la épica antigua en su expresión clásica no puede ser producida en un mundo mecanizado y con rascacielos al mismo tiempo que explica que el arte tiene su propia dinámica. El cine, la arquitectura, la música, la pintura están vinculados con las capacidades técnicas de creación, pero éstas constituyen, apenas, el punto de partida. La música “disco” no es de mayor calidad que la música romántica o clásica por el hecho de usar un procesador. Es verdad, en última instancia, que la superestructura depende del desarrollo de las fuerzas productivas, pero se trata de una tesis general, que implica contradicciones y retroalimentaciones, que no anula la dinámica propia del arte. No existe una relación directa entre técnica y arte de la misma forma que no existe una relación directa entre la genética y la cultura, por más que los seres humanos tengamos genoma.

Por otro lado, la tesis de Benjamin según la cual la tendencia política implica una tendencia literaria y, al mismo tiempo, que la fidelidad entre ambas justifica la calidad artística de una obra, representa un axioma formal bastante dudoso. En la Revolución rusa existieron poetas improvisados que dedujeron sus versos casi directamente del marxismo y de la lucha de clases, pero ello no aseguraba de ningún modo la calidad artística de sus obras. Frente a éstas era, en el 99% de los casos, preferible que los obreros leyeran al burgués Moliere que los torpes versos “proletarios” de algún autor improvisado. Desde el punto de vista político el marxismo es superior al pensamiento burgués, pero desde el punto de vista estético un buen marxista bien puede ser un pésimo artista. En lo político los obreros ya tienen a Marx pero en lo artístico necesitan apropiarse de Balzac por más que su “técnica” artística fuera la más atrasada y su pensamiento político fuera conservador. No se excluye, por supuesto, la existencia de obras de tendencia (socialista) con una calidad artística notable. Sin duda la poesía de Maiakovsky era de tendencia, pero ante todo tenía calidad estética, lo mismo puede decirse de la obra de Rivera. La música revolucionaria de Silvio Rodríguez es bella porque expresa poéticamente a la Revolución Cubana y al amor, no por el simple hecho de ser revolucionaria; para eso último ya tenemos el pensamiento del Che. El arte debe ser juzgado en su propia dinámica, en las leyes que éste mismo se ha impuesto. El autor, efectivamente, no crea en la estratosfera y por lo tanto expresa sentimientos, ideas y aspiraciones de clase; pero éstas no

constituyen el criterio central para evaluar su obra desde un punto de vista estético. La cosa cambia, por supuesto, si pretendemos hacer un análisis histórico y social de un artista y su obra, lo cual es legítimo y necesario. Sólo hay que tener cuidado de no confundir los planos, confusión frecuente en los análisis “marxistas” sobre el arte.

No obstante lo anterior, Benjamin comparte, por supuesto, las virtudes de las vanguardias artísticas revolucionarias: en primer lugar su franca oposición al capitalismo y su entrega consciente (al menos en el plano teórico) a la causa revolucionaria. De lo anterior se deriva su obsesión por la experimentación, su rechazo a formas y contenidos osificados que se sobreviven a sí mismos, su preocupación por la vinculación entre el arte y la vida. En esta vía las coincidencias con Trotsky aparecen, quizá, con más relieve que las discrepancias. Trotsky propugnaba, también, por la fusión del arte con la vida, sólo que Trotsky advertía que esta fusión no es automática y requiere premisas materiales, advierte que en la primera etapa de la revolución el papel progresista del arte no consiste en crear un “arte proletario” sino en ser absorbido como cultura general por el pueblo. La insistencia de Benjamin, en que el autor es un productor, está sin duda relacionada con la intención de que los artistas se vean como parte del proletariado y vinculen su creación con su causa. Esta interpretación del artista, aunque con fuertes tintes propagandísticos más que teóricos, era una característica muy sana de las vanguardias y su ideario político. Así, por ejemplo, la cultura del México popular le debe a estas ideas a gigantes como Diego Rivera -quien fundó en 1922, junto con David Alfaro Siqueiros³²⁹ y José Clemente Orozco-, el “Sindicato de Pintores y Escultores” que impulsaría el Muralismo como corriente artística revolucionaria, su impacto fue mundial y sus ideas en el arte deben ser recordadas y reivindicadas. Las tesis del “sindicato” eran del mismo cariz que las ideas de Benjamin: los artistas son obreros, se debe renunciar al arte de caballete, el arte debe asociarse con la vida (los murales), el arte debe ser colectivo, los artistas deben luchar por una sociedad sin clases y por una sociedad socialista.³³⁰

³²⁹ Mientras que David Alfaro Siqueiros fue un genio como muralista, en lo personal fue un aventurero y fanático sin calidad moral. Julio Glockner es enfático en esto -citando de paso el juicio de Octavio Paz-: “Cualquiera que tenga una información mínima de lo sucedido el 24 de mayo de 1940” –en referencia al atentado hacia Trotsky y su familia encabezado por Siqueiros - “leerá con indignación lo referente a esta hecho en la autobiografía de Siqueiros” -éste afirma que no se tenía la intención de asesinar a Trotsky sino sólo “apoderarse de sus archivos”- “y descubrirá a un hombre arrogante, falso y vanidoso, incapaz de ser honesto en asuntos tan delicados como su participación en el atentado contra Trotsky y su familia, eludiendo con anécdotas de rancho su participación en el intento de homicidio y entreteniéndolo la atención del lector con opiniones mediocres que pretenden reflexionar teóricamente sobre la realidad social de su tiempo. Por supuesto, sobre el cruel asesinato de León Davidovich tres meses después no hay en sus memorias ni una sola palabra, de ese tamaño es la estatura moral de quien se propuso educar con su trabajo al pueblo. Octavio Paz recuerda en una entrevista que fueron amigos cuando jóvenes pero se separó de él a raíz del atentado que le costó la vida al Secretario de Trotsky Robert Sheldon Harte” -quien además de haber participado en el asalto (aun así lo asesinaron) no era secretario sino guardaespaldas- “Siqueiros –dice Paz- fue toda su vida un stalinista empedernido, irredimible: fue de los poquísimos que aplaudieron la entrada de los tanques rusos en Praga. No sería honrado ocultar la otra cara de la medalla: fue un militante que padeció cárceles y peligros por sus creencias. Fue un hombre apasionado y fue un ególatra; en su vida y en su pintura abundan los relámpagos de verdad y los relámpagos de teatro. Un temperamento más mediterráneo que mexicano, una suerte de ítaloespañol. Tres personas en una: un artista rebelde manejado por un empresario napolitano, ambos bajo la dirección espiritual de un teólogo obtuso” (Tomado de Julio Glockner, *Un retrato para Trotsky, de los recuerdos de Josefina Albisua*, México, Educación y cultura, 2011, pp. 44-45.)

³³⁰ Según Paco Ignacio Taibo II estas tesis nunca fueron publicadas como manifiesto, pero su contenido está expresado en las memorias de Diego Rivera y Alfaro Siqueiros. Véase “La historia no contada” (History Chanel) documental de Paco Ignacio Taibo II en su capítulo sobre el muralismo en México, también están contenidas en su libro *Arcángeles*.

Los defectos mecanicistas que pueden encontrarse en *El autor como productor* son pulidos en su obra posterior *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, sobre todo en lo que se refiere a la dialéctica entre subjetividad y bases productivas. Lo que es cierto es que Benjamin matizó posteriormente su postura linealmente determinista. Lo anterior se atestigua en su correspondencia con Werner Kraft fechada en 1938, en donde se discute el papel de la tradición en los artistas de vanguardia, especialmente en la obra de Brecht. Kraft le plantea sus dudas a Benjamin:

[...] se plantea “el problema de si un poeta es capaz de crear sin ninguna tradición y contra toda tradición. Todavía no tengo una respuesta satisfactoria. Tal vez usted sí me resultó muy revelador que precisamente Trotsky, en su importante escrito “Literatura y Revolución”, presuponga que es obvio el empalme correcto en la revolución con la tradición”.³³¹

A estas interrogantes -muy sugerentes en tanto señalan que Kraft le remite a Benjamin una obra familiar del que éste sería un mayor conocedor- Benjamin responde señalando su acuerdo y explica que Brecht no carece de raíces en la tradición especialmente la poesía popular bávara y el barroco del sur de Alemania.³³²

La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica

Convergencias entre Walter Benjamin y León Trotsky

En su famoso texto *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (1936) Benjamin realiza un estudio original y audaz sobre los efectos que sobre la superestructura artística ejerce la infraestructura económica del capitalismo. No se trata ya de un estudio mecanicista sino de uno dialéctico que comprende las contradicciones entre una tecnología que se desarrolla a un ritmo galopante y, por otro lado, la consciencia (incluida la estética) lerda y perezosa que se arrastra detrás de los acontecimientos y los comprende “post festum”. Esta tesis notable, acerca del desarrollo desigual entre lo material y lo “subjetivo”, puede encontrarse, por supuesto, en Marx (*El Capital*) y en los escritos de Trotsky (*Historia de la revolución rusa*). Uno de los inconvenientes en la comprensión del texto es el estilo extremadamente oscuro de Benjamin y la utilización de conceptos teológicos o místicos (el “Aura”, por ejemplo) que pueden conducir a ambigüedades.

Benjamin se aproxima a las obras artísticas para subrayar las condiciones histórico-sociales que incuban su surgimiento y en las que se fraguan las formas de sensibilidad y percepción en las que se contemplan. “*Dentro de grandes espacios históricos de tiempo se modifican, junto con toda la existencia de las colectividades humanas, el modo y manera de su percepción sensorial. Dichos modo y manera en que esa percepción se organiza, el medio en el que acontecen, están condicionados no sólo natural, sino también históricamente*”.³³³ Trotsky aborda a la obra artística desde un ángulo similar: “*Una nueva forma artística, considerada desde un amplio punto de vista nace para responder a nuevas necesidades [...] El poeta puede encontrar el material para su arte tan solo en su ambiente social y transmitir los nuevos impulsos de la vida por medio de su particular consciencia artística*”. Estas coincidencias iniciales, hartamente sumarias, son la expresión del punto de vista marxista de ambos. Si las coincidencias

³³¹ Citado en Wizisla, Erdmut, Op cit. p. 212.

³³² Ibid., p. 212.

³³³ Benjamin, Walter., *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, parágrafo IV, traducción por Bolívar Echeverría, México, Itaca, 2003, p. 45.

estribaran sólo en este punto la podríamos considerar como una perogrullada. La coincidencia, sin embargo, va más allá: ambos se niegan a reducir al arte a un puro y simple símbolo social.

Benjamin no se conforma con establecer los fundamentos sociales de la evolución de la obra de arte, se interesa ante todo, por estudiar la forma específica en que el arte es percibido, es decir, su forma peculiar (estética) que hace del arte un producto peculiar. Para referirse a ella Benjamin utiliza el concepto "Aura": forma específica de apreciación artística en las sociedades pre-capitalistas conformada por la tradición en la que se inserta la obra de arte. El "Aura", como percepción estética tradicional, está siendo destruida por las formas de reproducción masiva y en serie del capitalismo. Marx había afirmado en *El Manifiesto Comunista* que la producción capitalista destruye el velo de santidad de los productos más sublimes, todo lo tradicional es disuelto en el cálculo egoísta y el mezquino afán de lucro. Benjamin sostiene, igualmente, que todo el contexto sacramental en el que el arte se producía, desde los tiempos primitivos –como pensamiento mágico– hasta el arte "trascendental" del Medioevo (las Vírgenes inmaculadas) es profanado por la reproducción en serie de mercancías.

Si bien Trotsky no se ocupa del aspecto tradicional del arte precapitalista, es llamativa la convergencia entre Benjamin y Trotsky consistente en subrayar la especificidad de la obra de arte no sólo como producto histórico social sino como objeto de percepción y de gozo estético. Así, en polémicas establecidas en el Comité Central Trotsky enfatizó, frente a los teóricos del arte proletario, la peculiaridad de la obra artística. A Raskólnikov le reprochó que *"En las obras artísticas, ignora precisamente lo que hace que sean artísticas [...] lo que da valor a la Divina Comedia, según él, es que permite comprender la psicología de una clase determinada en una época determinada. Pero plantear el problema de ese modo, es sencillamente borrar la Divina Comedia del terreno del arte [...] la transformo inmediatamente en un simple documento histórico, ya que, en tanto obra de arte, la Divina Comedia se dirige a mi propio espíritu, a mis propios sentimientos y debe decirles algo"*. Trotsky, a su manera, identificaba muy bien lo que Benjamin conceptualizaba con el término "Aura" (Para esta comparación debemos extender y forzar el concepto *Aura* a la recepción estética de la obra y no tanto a su vinculación con lo tradicional).

Benjamin pinta una panorámica de la historia de los medios de reproducción de la obra de arte que va desde la fundición y el acuñamiento del mundo antiguo hasta la imprenta, la fotografía y el cine del mundo capitalista. No se trata de una añoranza romántica por el aura perdida del arte, como un lector posmoderno o romántico pudiera pensar, sino de un estudio objetivo de los afectos que tiene sobre el arte los medios modernos de su reproductibilidad. Efectivamente: los efectos de la técnica sobre el arte transforman al objeto artístico, a la percepción artística, se trata de efectos revolucionarios y potencialmente emancipadores. En palabras de Benjamin: *"La técnica reproductiva desvincula lo reproducido del ámbito de la tradición [...] conducen a una fuerte conmoción de lo transmitido, a una conmoción de la tradición, que es el reverso de la actual crisis y de la renovación de la humanidad"*.³³⁴ No existe ni un ápice de romanticismo por más que se hable de un *Aura* en extinción, el análisis no es posmoderno sino marxista.

La disolución del *Aura*, a la vez que destruye los fundamentos de la producción y contemplación del arte, crea el potencial para una nueva forma de producción y sensibilidad estéticas una producción masiva y una contemplación asequible a las masas. Nos dice Benjamin que: *"La reproductibilidad técnica de la obra artística modifica la relación de la masa para con el arte. De retrógrada, frente a un Picasso por ejemplo, se transforma en progresiva, por ejemplo cara a un Chaplin. [...] la pretensión por parte de la obra de arte de llegar a las masas"*.³³⁵ Pero Benjamin no percibe el potencial de una manera reformista, comprende que entre lo potencial y lo real se

³³⁴ Ibid., parágrafo III, pp. 44-45.

³³⁵ Ibid., parágrafo XV, p. 82.

alza la barrera de la producción capitalista y la alienación que bloquea nuevas formas revolucionarias de la percepción. La percepción estética de las masas está limitada: *“La orientación de la realidad a las masas y de éstas a la realidad es un proceso de alcance ilimitado tanto para el pensamiento como para la contemplación”*. Benjamin encuentra, a su manera, una contradicción que clama por ser resuelta: la contradicción entre el potencial emancipatorio del arte, la posibilidad de una nueva relación estética con el mundo que trata de realizarse y, por otro lado, la imposibilidad de su nacimiento en los límites del capitalismo.

Entonces lo que late en las tesis de Benjamin es la aspiración a derribar esas barreras, de derribar al capitalismo. Sin duda éste habría firmado la siguiente tesis programática escrita por Trotsky y Breton contenida en el Manifiesto por un Arte Revolucionario Independiente:

“Aquello que deseamos es:

La independencia del arte-por la revolución

La revolución-para la liberación definitiva del arte”.

Estas estremecedoras palabras están escritas como un llamado a los artistas a que defiendan su actividad vital frente al ascenso del fascismo. La misma preocupación es la que motiva el texto de Benjamin; la preocupación por la amenaza que se cierne sobre uno de los productos más preciosos de la humanidad: el arte.

*La guerra imperialista es un levantamiento de la técnica, que se cobra en el **material humano** las exigencias a las que la sociedad ha sustraído su material natural. En lugar de canalizar ríos, dirige la corriente humana al lecho de sus trincheras; en lugar de esparcir grano desde sus aeroplanos, esparce bombas incendiarias sobre las ciudades; y la guerra de gases ha encontrado un medio nuevo para acabar con el aura.*

*Su autoalienación ha alcanzado un grado que le permite vivir su propia destrucción como un goce estético de primer orden. Este es el esteticismo de la política que el fascismo propugna. El comunismo le contesta con la politización del arte.*³³⁶

A ambos pensadores los une el llamado militante a enfrentarse a la decadencia del capitalismo (que amenaza con destruir a la humanidad y a la cultura) por medio de la revolución. Este punto de convergencia, el nudo que une a las dos reflexiones sobre lo estético, no puede ser ignorado. La esencia revolucionaria de la reflexiones de Benjamin, al menos en esta etapa, ha sido ignorada en la mayoría de la reflexiones sobre su pensamiento.

Tesis sobre historia, tesis sobre la emancipación

De qué estamos hablando

“La revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir. No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado [...] debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido. Allí, la frase desborda el contenido; aquí, el contenido desborda la frase”. (Marx, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*)

³³⁶ Ibid., parágrafo IV, pp. 98-99.

La suerte de los pensamientos intimistas de Benjamin, plasmados en sus *Tesis sobre historia*, ha sido similar –como ya hemos señalado– al destino de las reflexiones de Gramsci, consignadas en los *Cuadernos de la cárcel*: han sido la oportunidad para que los políticos y filósofos de la “realpolitik” y los intelectuales del establishment encuentren un Benjamin y un Gramsci domesticados por la política del Status Quo. En particular, las *Tesis sobre historia* se interpretan en sentido opuesto al “espíritu” del marxismo. En el caso de Gramsci se afirma que los *Cuadernos de la cárcel* revelan a un político “realista”, estadista, teórico de la abstracción pura (sociedad civil vs sociedad política), de la moderación (propia de la izquierda posmoderna) y de la construcción de una “hegemonía” cultural gradualista como sustituto de una práctica revolucionaria (¿para qué impulsar una huelga si podemos organizar una obra de teatro?). Un Gramsci diferente al que fundó el PCI, al que editó el “Orden Nuovo”, al que propugnó por la unidad obrera y campesina; diferente al que teorizó sobre la incapacidad de la burguesía para sacar a Italia de su atraso feudal (la “Cuestión meridional”) y al que trató de aplicar las lecciones de la revolución de Octubre en tierras italianas (especialmente en lo que respecta a los “soviets” italianos: los consejos de fábrica de Turín). Las reflexiones de Benjamin, por su parte, son interpretadas para presentar a un Benjamin posmoderno que se daría la mano con Heidegger, Feyerabend, Lyotard. Un Benjamin contrario a la noción de progreso (particularmente de un concepto de progreso basado en el pensamiento de Marx), a la intelección racional del proceso histórico, teórico del pesimismo posmoderno; en fin, contrario al materialismo histórico de Marx y a las tesis, defendidas por el propio Benjamin, sobre la posibilidad del progreso post capitalista expuestas en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* y sobre todo en su obra *El autor como productor*.

Las condiciones en las que ambos pensadores marxistas escribieron los textos que han servido para tal interpretación, que contradice (sobre todo en Gramsci) lo que escribieron y lo que hicieron durante toda su vida, fueron similares: aislamiento, persecución, decaimiento anímico. Gramsci escribió sus *Cuadernos de la cárcel* mientras el stalinismo lo abandonaba en las cárceles fascistas para que se pudiera (Togliatti abandonó toda campaña por su liberación en virtud de las posiciones críticas de Gramsci frente al stalinismo y a su interés explícito por las ideas de Trotsky). Las reflexiones de Gramsci eran para consumo propio, para mantener activa su mente, utilizaban un lenguaje confuso y ambiguo para burlar a la censura fascista y, quizá, expresan un estado de ánimo más que una teoría política acabada. Hasta donde sabemos, no fueron pensadas para su publicación, de ahí su naturaleza dispersa, fragmentaria, contradictoria, oracular. Parece ser que Benjamin era consciente del carácter ambivalente de sus tesis y de que éstas podrían generar confusión, estaba consciente que darlas a conocer era como “abrir las puertas de par en par a la incompreensión entusiasta”³³⁷, sin embargo, peregrinó con ellas huyendo del fascismo como si fueran su posesión más preciada.³³⁸ Aunque agudas e interesantes, no tienen el objetivo de presentar una visión teórica integral y coherente por lo que, al igual que una botella vacía, se pueden llenar con contenidos de clase contradictorios.

Las *Tesis sobre historias* de Benjamin fueron publicadas por Theodor Adorno (1942), dos años después del suicidio de aquél, aun cuando no tenían el objetivo de darse a conocer tal y como fueron plasmadas; son bocetos auto-reflexivos de carácter íntimo y, también, intercambios enviados por correo a su amiga Gretel Adorno. Benjamin mismo las describió como “[...] un manojo de hierbas juntadas en paseos pensativos” y “no un conjunto de tesis”.³³⁹ Se trata de un ramillete de pensamientos y reflexiones, escritas de forma dispersa en los márgenes

³³⁷ Citado por Reyes Mate en: *Media noche en la historia*, Madrid, Trotta, 2006, p. 13.

³³⁸ Cf. Reyes Mate, *Media noche en la historia*, Madrid, Trotta, 2006, p. 16.

³³⁹ Walter Benjamin, *Sobre el concepto de historia y otros fragmentos*, edición y traducción por Bolívar Echeverría, Contrahistorias, México, 2005, p. 6.

de hojas de papel (incluso en hojas de periódico) como pensamientos al vuelo, mientras su autor peregrinaba huyendo de los nazis para finalmente suicidarse (1940) en Portbou en la frontera de España con Francia.³⁴⁰ Eran el material germinal para trabajar sobre una crítica de la sociedad moderna, pero no tesis terminadas. Así como los *Cuadernos de la cárcel* fueron deliberadamente oscuros para burlar a la censura, las reflexiones de Benjamin utilizan la metáfora religiosa, oracular y literaria porque expresan de manera directa la personalidad emotiva y estética de su autor (Benjamin era un talentoso crítico de arte) en un momento de *dramatis personae* particular (un judío de izquierda perseguido-ser judío y de izquierda era un pecado imperdonable para el monstruo nazi-).

Presumiblemente expresan un estado de ánimo propio de aquel que huye para salvar su vida y que será orillado al suicidio. Tanto Bolívar Echeverría, Mauricio Pilatowsky como Reyes Mate –aunque aun así este último autor quiere ver en ellas “el almacén teórico con el que poder interpretar de una manera nueva la historia y, por tanto, su tiempo y el nuestro”³⁴¹- han señalado el contexto y el estado anímico como uno de los factores a tomar en cuenta para entender lo escrito por Benjamin: “[...] en la imagen del Ángel de la Historia, Walter Benjamin se está representando a sí mismo [...] la impotencia que le adjudica a este ser celestial expresa su sentir frente a lo que estaba viviendo y que termina orillándolo a quitarse la vida con unas pastillas de morfina.”³⁴² En una ocasión Bolívar Echeverría comentó que no habría que descartar el impacto que tuvo la firma del tratado de no agresión firmado por Stalin con Hitler en el año 1939 en el deteriorado estado anímico de Benjamin”.³⁴³

El lenguaje metafórico y religioso –que de acuerdo con el Dr. Pilatowsky está presente en Benjamin para profanar a la religión misma³⁴⁴- confiere a las tesis de Benjamin una fuerza estilística (de ahí su aspecto seductor) directamente proporcional a su oscuridad. Al igual que las reflexiones intimistas de Gramsci, las tesis de Benjamin pueden interpretarse en sentidos opuestos y diversos: Como la reflexiones de un pensador en fuga que intenta, sobre todo, escaparse del “tren de la historia” por medio de un “freno de emergencia”; como reflexiones literarias más que teóricas o filosóficas, como una carta suicida, como un manifiesto de la posmodernidad, como las reflexiones de un revolucionario, como testimonio de una fe inquebrantable en que el capitalismo no es el fin de la historia, como el traslado del sujeto revolucionario (a la manera del anarquismo) del proletariado a los lumpen y los que más sufren, etc.³⁴⁵ El estilo oscuro y oracular se puede interpretar como se interpretaban las profecías de la esfinge o como se hace con los horóscopos de las revistas que se leen cuando se está en la sala de espera del dentista: cada cual le confiere el significado que ya trae en mente o que desea encontrar.

Nosotros queremos encontrar en Benjamin al izquierdista y marxista que fue, y aunque no pretendemos la posesión de la verdadera y la definitiva interpretación de aforismos abiertos a múltiples interpretaciones, en el presente ensayo queremos oponernos a una interpretación posmoderna de Benjamin que, aunque posible, choca, no sólo a la vida e ideas de Benjamin, sino con algunos fragmentos sugerentes de las mismas Tesis sobre Historia.

³⁴⁰ Véase la introducción de Bolívar Echeverría en: Walter Benjamin, *Sobre el concepto de historia y otros fragmentos*, edición y traducción por Bolívar Echeverría, México, Contrahistorias, 2005, p. 5-16.

³⁴¹ Reyes Mate, *Media noche en la historia*, Madrid, Trotta, 2006, p. 19.

³⁴² Los pormenores del éxodo de Benjamin hasta su trágico suicidio son reseñados por Reyes Mate, Op cit. pp. 15-18.

³⁴³ Bolívar Echeverría (compilador), *La mirada del ángel*, México, UNAM, 2005, pp. 10-11.

³⁴⁴ Pilatowsky, M. “El ángel de Benjamin y los vientos del paraíso”, en: mauriciopilatowsky.blogspot.mx

³⁴⁵ Reyes Mate, *Media noche en la historia*, Madrid, Trotta, 2006, pp. 19-21.

Benjamin contra Benjamin

El profesor Stefan Gandler ha interpretado las tesis de Benjamin como una defensa del materialismo histórico, una crítica de la visión liberal del progreso, una crítica a las direcciones que traicionaron la causa de la clase obrera y una apelación (desesperada es cierto) a los trabajadores atrapados bajo esas direcciones que han traicionado su causa³⁴⁶ (Tesis X); efectivamente, fragmentos de las tesis de Benjamin se pueden interpretar de ésta forma así como el “Príncipe Moderno” de Gramsci se interpreta –creemos que de manera correcta- como una metáfora sobre la necesidad de un Partido revolucionario. En suma, Benjamin trasmite la idea de que es necesario recuperar la memoria histórica de los oprimidos, “ver en cada momento un momento revolucionario”, habla del “tiempo mesiánico” como una metáfora teológica del socialismo; es necesario, como sostiene el Dr. Gandler, subrayar estas ideas que van “a contra pelo” frente a aquellos que quieren un Benjamin dentro del camino del “cepillo de la filosofía burguesa” de la posmodernidad.

Por otra parte, de acuerdo con el Dr. Pilatowsky -siguiendo a Bolívar Echeverría-, las tesis sobre historia expresan también el desencanto de Benjamin con cierto tipo de marxismo:

En el año de 1926 Benjamin tiene un acercamiento con el materialismo histórico y a partir de ese momento se entiende a sí mismo como marxista. Sin embargo, su postura con respecto a esta teoría tiene matices muy propios; en las tesis sobre la historia -citadas anteriormente- podemos encontrar su posición al respecto. En la primera de ellas nos presenta una imagen que describe lo que él consideraba que era la relación entre la teología y el materialismo histórico:

Sabido es que debe de haber existido un autómatas construido de tal suerte que era capaz de replicar a cada movimiento de un ajedrecista con una jugada contraria que le daba el triunfo en la partida. Un muñeco, trajeado a la turca y con una pipa de narguile en la boca, se sentaba ante el tablero, colocado sobre una mesa espaciosa. Gracias a un sistema de espejos se creaba la ilusión de que la mesa era transparente por todos los costados. La verdad era que dentro se escondía, sentado, un enano jorobado que era un maestro del ajedrez y que guiaba con unos hilos la mano del muñeco. Una réplica de este artilugio cabe imaginarse en filosofía. Tendrá que ganar siempre el muñeco que llamamos.

En esta imagen se presenta al materialismo histórico como una maquinación fraudulenta que, para triunfar, hace trucos de feria; no cabe ninguna duda de la postura crítica de Benjamin con respecto a algunos desarrollos del marxismo. La segunda parte de la crítica va dirigida a la teología, la cual describe como un “enano jorobado” que se oculta debajo de una mesa. En una primera lectura, muy superficial, podría parecer que está valorando más a la teología que al materialismo histórico, pero después de ubicar toda la imagen podemos concluir que está cuestionando a los dos, dando a entender que lo que mueve al segundo es la misma lógica que movió siempre a la primera.³⁴⁷

Si atendemos la trayectoria crítica que Benjamin asumió respecto al stalinismo no cabe duda que las tesis pueden interpretarse como un cuestionamiento a una caricatura totalitaria del marxismo. Es necesario aclarar que ello no implica que Benjamin renunciara a Marx o pretendiera, en esencia, alejarse de éste. Tesis bellas como

³⁴⁶ Gandler, Stefan, *Fragmentos de Frankfurt*, México, Siglo XXI, 2009, pp. 37-43.

³⁴⁷ Pilatowsky, M. “El ángel de Benjamin y los vientos del paraíso”, en: mauriciopilatowsky.blogspot.mx

la IV muestran que en sus cavilaciones íntimas Benjamin seguía manteniendo la esperanza en el derrocamiento del capitalismo y convencido que toda derrota es transitoria:

[...] Esa finura y espiritualidad [que exige el materialismo histórico] ponen incesantemente en entredicho cada victoria que haya caído en suerte a los que dominan. Como las flores vuelven su corola hacia el sol, así también todo lo que ha sido, en virtud de un heliotropismo de estirpe secreta, tiende a dirigirse hacia ese sol que está por salir en el cielo de la historia. Con ésta, la más inaparente de todas las transformaciones, debe saber entenderse el materialista histórico.³⁴⁸

Al contrario de las interpretaciones que ven en Benjamin un profeta del pesimismo, se puede afirmar que la tesis central de sus *Tesis sobre historia* puede resumirse en: es fundamental que el marxista auténtico “cepille la historia a contrapelo”³⁴⁹ o, en otras palabras, se oponga resueltamente a la ideología burguesa y que vea, incluso en las obras más bellas de la cultura de las sociedades clasistas, documentos de barbarie.³⁵⁰ Sus tesis, creemos, son tesis sobre la redención en términos revolucionarios. Lo que es claro es que Benjamin sostiene la necesidad de conservar el marxismo sobre todo en momentos de ascenso de la barbarie fascista.

No obstante, lo más probable es que una interpretación unívoca de “pensamientos cortados como hierbas en paseos pensativos” esté equivocada o sesgada; es probable que algo de las interpretaciones encontradas tenga puntos de apoyo. Después de todo Benjamin mismo afirma que no se trata de tesis que expresen una teoría acabada sino, más bien, un diálogo íntimo, un desahogo... ya decía Freud que en los desahogos encontramos tendencias contradictorias. Las contradicciones presentes en las *tesis sobre la historia* no le restan interés a sus reflexiones (suggerentes, interesantes, agudas) pero sí han servido para ignorar el contexto extremo en las que fueron escritas y han permitido introducir algunas tesis de Benjamin a la órbita de la posmodernidad. En la presente crítica nos centraremos, sobre todo, en la interpretación posmoderna de las tesis de Benjamin porque es la más corriente y oscurece otras tesis que descubren al Benjamin que no se reconcilió jamás con la realidad existente.

Tesis que parecen apelar -de forma diluida y desesperada- a la revolución social, conviven con otras en donde Benjamin cae presa del desánimo –al menos así lo parece-. La tesis XIII critica el concepto de progreso en general rechazando, al parecer, la esperanza de que un nuevo Sol post-capitalista pueda surgir en el firmamento. Las interpretaciones dominantes, que convierten a Benjamin en el “profeta del fin apocalíptico de la historia” y en el opositor a las “utopías revolucionarias”, se derivan de lo que quizás es la tesis más sugestiva y citada del texto: la tesis IX conocida como el “Ángel de la Historia” que se inspira en un cuadro de Klee perteneciente a la colección de arte de Benjamin, quien era un empedernido coleccionista de arte y de libros raros:

Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus. En él se presenta a un ángel que parece como si estuviera a punto de alejarse de algo que lo tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y éste deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera el detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán

³⁴⁸ Benjamin, *Tesis sobre historia y otros fragmentos*, Tesis IV, edición y traducción por Bolívar Echeverría, México, Contrahistorias, 2005, p. 19.

³⁴⁹ Ibid., Tesis VII, p. 21.

³⁵⁰ Ibid., Tesis VII, p. 22.

que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel. Este huracán le empuja irretentiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso.³⁵¹

La interpretación más obvia lleva al pesimismo hasta cimas hiperbólicas. La historia es una colección de catástrofes sin sentido, el progreso es la ilusión con que los hombres ocultan su camino hacia el abismo. Es imposible prever el futuro porque avanzamos ciegos hacia él, el progreso nos lleva cada vez más lejos del paraíso y, por tanto, más cerca del infierno. Más que una teoría de la historia estamos ante un estado de ánimo que desemboca en el posmodernismo. Es cierto, no obstante, que el juicio depende de la interpretación.

Para Reyes Mate las tesis de Benjamin se orientan contra la noción de progreso de la civilización en general y no únicamente de la sociedad contemporánea (capitalista, agregamos nosotros):

“[...] Ahora como ayer, en efecto, es verdad que para los oprimidos es estado de excepción es una situación permanente. Ni la multiplicación del estado social de Derecho, ni el avance de la democracia liberal, ni el prestigio del discurso sobre los derechos humanos, ni el crecimiento de la riqueza mundial por obra y gracia de la globalización económica, han conseguido mandar al desván de las pesadillas la contundente afirmación de la tesis VIII, a saber, que todos esos progresos se hacen sobre las espaldas de una parte de la humanidad”.³⁵²

La historia de la civilización hasta nuestros días –como señaló Marx en el Manifiesto Comunista- no ha sido más que la historia de la opresión de una clase sobre otra; en este sentido el progreso técnico que ha traído consigo las civilizaciones se ha hecho con la sangre, sudor y lágrimas de los explotados. Estaríamos de acuerdo con la interpretación de Reyes Mate siempre y cuando se perciba que esta verdad no excluye la posibilidad de construir una civilización que no tenga como base la explotación del hombre por el hombre. Nos parece que en el reconocimiento de esta posibilidad está la diferencia entre una actitud puramente negativa (posmoderna) de la civilización y otra que propugne –con conocimiento de causa– por un cambio en la base civilizatoria sobre la que ha transcurrido la historia hasta ahora, idea que siempre estuvo en la base del marxismo. Reyes Mate parece inclinarse por la del rechazo de toda idea de progreso en general, al interpretar las tesis de Benjamin en el sentido de que “lo letal era la lógica del progreso”.³⁵³ Yendo más allá, Reyes Mate sostiene que en las tesis de Benjamin no sólo encontramos un rechazo a toda noción de progreso sino, incluso, un armazón para una nueva teoría histórica, además de una nueva teoría del conocimiento. Esta última consistiría en ubicar en el centro de la realidad histórica a los más débiles, a los que más sufren; en palabras de Reyes Mate:

Si Marx hacía del proletariado el sujeto de la historia es porque ya ocupaba, en el sistema capitalista de producción, el lugar central del sistema. Era su poder lo que fascinaba a Marx. Pero el sujeto benjaminiano es central por su debilidad. Es el lumpen, el que sufre, el oprimido, el que está en peligro, pero que lucha, protesta, se indigna. Ése es el sujeto que puede conocer lo que los demás (el que oprime o manda o pasa de largo) no pueden conocer. Su plus cognitivo es una mirada cargada de experiencia y proyectada sobre la realidad que habitamos todos. [...] ³⁵⁴

³⁵¹ Ibid., Tesis IX, p. 23.

³⁵² Reyes Mate, *Media noche en la historia*, Madrid, Trotta, 2006, p. 12.

³⁵³ Ibid., p. 14.

³⁵⁴ Ibid., p. 20.

Esta “nueva” teoría de la historia está, en realidad, lejos de ser novedosa. Es, en esencia, la misma posición política que adoptaban personajes como Bakunin quienes cifraban su estrategia en los vagabundos y lúmpenes, precisamente por ser los sectores que más sufren las consecuencias del sistema capitalista de producción. Independientemente de lo que “fascinaba a Marx”, para éste, por el contrario, el centro de la cuestión no estaba en el grado de sufrimiento subjetivo, sino en las relaciones sociales objetivas, en las relaciones de producción reales que hacen que funcione el sistema y que son las únicas sobre las que se puede pensar seriamente su derrocamiento definitivo. Los lúmpenes no juegan ningún papel en el funcionamiento de la sociedad, por ello están desclasados viviendo en los “poros” de la sociedad moderna, viviendo de las migajas y los desperdicios sobrantes. Uno puede indignarse por su situación –debemos hacerlo- pero ese es un tema diferente. No se ve por dónde estos sectores pudieran ser la base del derrocamiento del sistema –en todo caso pueden ser parte de un movimiento más amplio-. Por ello –no por motivos sentimentales, ni por algún tipo de fascinación- Marx pone su atención central en la clase obrera al ser la verdadera productora de riqueza y plusvalía, la razón de ser del capitalismo (ello no significa que Marx pensara que la clase obrera por sí sola podría producir un cambio radical, siempre tuvo en mente la unidad de los sectores explotados de la población). Uno puede estar o no de acuerdo con ello, pero debe reconocerse, sin embargo, que el análisis de Marx va al núcleo del funcionamiento del capitalismo mientras que el de Bakunin –y la alternativa que nos deja la interpretación de Reyes Mate- resulta vago e impreciso. Por supuesto, no objetamos la insistencia sobre la necesidad –subrayada por Reyes Mate en su interpretación- de contar la versión de los vencidos para sacar lecciones de su derrota y no cejar en la exigencia de justicia; pero dejar la interpretación en estos términos parece insuficiente en vista de las posiciones radicales de Benjamin.

No deja de resultar llamativo que Reyes Mate afirme tan categóricamente que Benjamin se distanció de la certeza presente en Marx sobre el papel revolucionario de los trabajadores, cuando es el mismo autor de “Media noche en la historia” quien rescata variantes poco conocidas de las tesis de Benjamin donde éste afirma exactamente lo contrario, por ejemplo: “al concepto de sociedad sin clases hay que devolverle su verdadero rostro mesiánico y eso **en interés de la propia política revolucionaria del proletariado**”.³⁵⁵ El mesianismo del que se habla aquí es la actitud activa y militante que se requiere para ver en todo momento un momento revolucionario y no esperar la revolución como se esperaría un eclipse. Benjamin estaría de acuerdo con la famosa frase que subtitulaba el periódico “Avanti” dirigido por Gramsci: “o dormir la siesta o hacer la revolución”. Y aun cuando otras tesis pudieran sugerir ambigüedades en este punto,³⁵⁶ por lo menos, uno esperaría una interpretación menos categórica que la que hace Reyes Mate al respecto. Si bien muchas de las tesis benjaminianas –en virtud de su oscuridad y su carácter metafórico- son de difícil interpretación, algunas son bastante contundentes y transparentes. Benjamin en la tesis XII, por ejemplo, contrapone a la traición del reformismo socialdemócrata, el genuino marxismo encarnado por la Liga Espartaquista de Rosa Luxemburgo y lo hace de forma explícita:

El sujeto del conocimiento histórico es la clase oprimida misma, cuando combate. En Marx aparece como la última clase esclavizada, como la clase vengadora, que lleva a su fin la obra de liberación en nombre de

³⁵⁵ Citado por Reyes Mate: *Media noche en la historia*, Madrid, Trotta, 2006, pp. 23-24 (el subrayado es mío).

³⁵⁶ “El trapero [dice Benjamin] es la figura más provocadora de la miseria humana. Es el lumpemproletariado en un doble sentido: va vestido de andrajos y vive de ellos”. Aunque aquí el lumpen es un símbolo de miseria pero no se afirma que sea el sujeto revolucionario que Marx vio en el proletariado.

tantas generaciones de vencidos. **Esta consciencia, que por corto tiempo volvió a tener vigencia con el movimiento Spartacus, ha sido siempre desagradable para la socialdemocracia.**³⁵⁷

Luxemburgo fue mandada asesinar por Noske brazo ejecutor de Ebert, ejecutada por los mismos dirigentes del Partido Socialdemócrata Alemán al que había pertenecido la gran mártir y a los que había criticado –desde un punto de vista marxista- su reformismo y su adaptación parlamentaria al sistema capitalista. El joven Partido Espartaquista –escisión del PSDA- era la única alternativa real que tenía la revolución alemana de 1919 y por ello el régimen lo descabezó asesinando a la más lúcida de sus dirigentes. Dice mucho –a contrapelo de la tesis de Reyes Mate- que Benjamin apele a Rosa Luxemburgo, una revolucionaria de una sola pieza que basaba su política y perspectivas en el potencial revolucionario de la clase obrera. En la interpretación de Reyes Mate la referencia clara al grupo de Rosa Luxemburgo es difuminada por otra más general y vaga en donde sólo queda la referencia al Espartaco de la antigüedad y en donde, sin base alguna, se afirma que: “La tesis no invita a la refundación del luxemburguismo, sino al rescate de la consciencia de solidaridad con los oprimidos”.³⁵⁸ Aunque esto último sea cierto, también lo es que Benjamin está contraponiendo claramente a la socialdemocracia las tradiciones revolucionarias que el grupo de Rosa Luxemburgo impulsó y que Benjamin reivindica sin ninguna ambigüedad. No se entiende con base en qué Reyes Mate pueda afirmar tan categóricamente que Benjamin no estaría de acuerdo en la recuperación (y por tanto refundación) de esta tradición revolucionaria.

Por esto, compartimos la opinión de Sánchez Ángel cuando, en su texto “El Ángel de la revolución”, sostiene:

La interpretación de Reyes Mate sobre la tesis 11, en el sentido de que Benjamin se está refiriendo a unos oprimidos distintos a los trabajadores obreros y más a los que sufren en extremo, los marginados cuyos nombres son indígenas, negros, judíos, árabes, etc., lo lleva a vaciar de contenido la referencia a la liga espartaquista.³⁵⁹

El mesianismo de Benjamin podrá ser tan discutible como se quiera pero la clara referencia al potencial revolucionario de los productores que late en este concepto no deja mucho lugar a dudas. El mesianismo de Benjamin apele a la necesidad de una redención revolucionaria –un tema que corre como un hilo conductor las 18 tesis-; retoma la tradición judía –diría el Dr. Pilatowsky que para profanarla- quizá en el sentido del mesianismo original del movimiento cristiano (presente en tendencias comunistas como la de los esenios y zelotes) que pretendía liberarse de la opresión romana por medio de una revuelta popular de esclavos, prostitutas y artesanos. Para Benjamin la revolución es el juicio final (Tesis III) en donde todas las lecciones del pasado se hacen presentes para una humanidad redimida: “Cada uno de los momentos que ella [la humanidad] ha vivido se convierten en citas del orden de día, y ese día es precisamente el juicio final”.³⁶⁰ Tal vez encontremos aquí nexos entre el pensamiento de Benjamin y la Teología de la liberación aunque, al contrario de ésta, Benjamin promulga por un mesianismo deslindado de la religión; esto lo deja claro en la tesis XVIIa cuando afirma que: “Marx ha

³⁵⁷ Benjamin, W., *Tesis sobre historia y otros fragmentos*, Traducción Bolívar Echeverría, México, Itaca, 2008, p. 48. (el subrayado es mío).

³⁵⁸ Reyes Mate, *Media noche en la historia*, Madrid, Trotta, 2006, p. 205.

³⁵⁹ Sánchez Ángel, Ricardo, “El ángel de la revolución”, *Praxis Filosófica*, número 27, julio-diciembre, 2008, Universidad del Valle, Colombia, p.128.

³⁶⁰ Citado por Reyes Mate: *Media noche en la historia*, Madrid, Trotta, 2006, p. 81.

secularizado la idea de tiempo mesiánico en la sociedad sin clases. Y ha hecho bien”³⁶¹ quizá porque el mesías que se espera no es el de la divinidad sobrenatural, sino la acción “mesiánica” revolucionaria de las masas oprimidas y el proletariado, mismos que fueron traicionados por sus direcciones políticas. Por eso Benjamin afirma en sus tesis II: “A nosotros, como a cada generación precedente, nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica sobre la que el pasado tiene derechos. No se puede despachar esta exigencia a la ligera. Quien profesa el materialismo histórico lo sabe”.³⁶² El “tiempo mesiánico” sería la sociedad sin clases posrevolucionaria y el mesías la revolución anticapitalista y antiburocrática tan anhelada.

El Dr. Stefan Gandler, por su parte, ha interpretado esta tesis como una imagen crítica del capitalismo, de un modo de producción en donde los seres humanos avanzamos hacia el abismo producto de relaciones sociales fetichizadas y de fuerzas ciegas y anárquicas que no controlamos, el “ángel de la historia” somos los seres humanos dirigidos por el capitalismo a la guerra mundial que amenaza convertir a la civilización en una pila de escombros que tocan el cielo:

Entonces, el Ángel de la Historia, que camina de espaldas, es la sociedad burguesa con su formación de producción capitalista, industrial y organizativo (en el sentido de una organización fuera de control de la sociedad, solamente en manos de algunos, es decir una organización instrumental), se aleja de sus viejas promesas de libérté, égalité, fraternité). Con cada paso cimienta más y más profundamente las estructuras de explotación [...] ³⁶³

En este sentido, esta tesis de Benjamin puede entenderse como un cuestionamiento a la idea de progreso en los marcos de capitalismo; el problema estriba cuando esta idea correcta se proyecta contra la posibilidad de todo progreso, incluso en una sociedad postcapitalista; ésta última tesis es útil al establishment capitalista porque concibe como inútil toda lucha contra la decadencia capitalista, porque el declive sería inherente a la historia misma. Si es verdad, como ha señalado el Dr. Pilatowsky y Bolívar Echeverría, que las Tesis sobre Historia fueron escritas en un contexto de persecución y decaimiento anímico ¿es aceptable convertir un estado anímico en una teoría de la historia toda? Si la imagen del Ángel es la metáfora de una guerra mundial, de una coyuntura terrible y particular ¿es aceptable ir más allá de los límites de la metáfora y proyectarla al pasado y a todo futuro previsible? Incluso si sostenemos –como es nuestra convicción- que la metáfora es aplicable al conjunto del capitalismo en tanto modo de producción –e incluso al conjunto de las civilizaciones clasistas- ¿es válido entender la decadencia del capitalismo como la decadencia de todo futuro posible?

Quizá no sea obvia a primera vista la contradicción entre la tesis IV y la tesis IX pero si rechazamos de plano la posibilidad de un progreso postcapitalista –aunque sea éste contradictorio- caemos en la pendiente resbaladiza a la posmodernidad y cancelamos la posibilidad de luchar un futuro mejor.

Antes de explicar ésta contradicción contrastemos al “Ángel de la Historia” con dos textos que Trotsky escribió casi al inicio de su actividad revolucionaria y al final de su vida (justo antes de ser asesinado). El primero de ellos fue escrito cuando Trotsky estaba en prisión y tenía, apenas, 20 años de edad, palabras con las cuales el joven Lev Davidovich recibió al siglo XX:

³⁶¹ Ibid., p. 23.

³⁶² Ibid., pp. 67-68.

³⁶³ Gandler, Stefan, *Fragmentos de Frankfurt*. México, Siglo XXI, 2009, p. 66.

“¡Muera la utopía!, ¡Muera la fe!, ¡Muera el Amor! ¡Muera la esperanza!, trueno el siglo veinte con salvas incendiarias y con el golpeteo de las ametralladoras.

Ríndete, patético soñador. Aquí estoy, yo, tu largamente esperado siglo veinte, tu *futuro*.

No, responde el optimista invencible: Tú, tú eres sólo el *presente*”.³⁶⁴

Este optimismo fue refrendado en su testamento político, un texto escrito (27 de febrero de 1940) a semanas de su asesinato, cuando Trotsky tenía 60 años de edad, la cita es extensa pero vale la pena leerla:

Mi presión arterial (que sigue aumentando) engaña a los que me rodean sobre mi estado de salud real. Me siento activo y en condiciones de trabajar, pero evidentemente se acerca el desenlace. Estas líneas se publicarán después de mi muerte.

No necesito refutar una vez más las calumnias estúpidas y viles de Stalin y sus agentes; en mi honor revolucionario no hay una sola mancha. Nunca entré, directa ni indirectamente, en acuerdos ni negociaciones ocultas con los enemigos de la clase obrera. Miles de adversarios de Stalin fueron víctimas de acusaciones igualmente falsas.

Las nuevas generaciones revolucionarias rehabilitarán su honor político y tratarán como se lo merecen a los verdugos del Kremlin. Agradezco calurosamente a los amigos que me siguieron siendo leales en las horas difíciles de mi vida. No nombro a ninguno en especial porque no puedo nombrarlos a todos.

Sin embargo, creo que se justifica hacer una excepción con mi compañera, Natalia Ivanova Sedova. El destino me otorgó, además de la felicidad de ser un luchador de las causas del socialismo, la felicidad de ser su esposo. Durante los casi 40 años que vivimos juntos ella fue siempre una fuente inextinguible de amor, bondad y ternura. Soportó grandes sufrimientos, especialmente en la última etapa de nuestras vidas. Pero en algo me reconforta el hecho de que también conoció días felices.

Fui revolucionario durante mis cuarenta y tres años de vida consciente y durante cuarenta y dos luché bajo las banderas del marxismo. Si tuviera que comenzar todo de nuevo trataría, por supuesto, de evitar tal o cual error, pero en lo fundamental mi vida sería la misma. Moriré siendo un revolucionario proletario, un marxista, un materialista dialéctico y, en consecuencia, un ateo irreconciliable. Mi fe en el futuro comunista de la humanidad no es hoy menos ardiente, aunque sí más firme, que en mi juventud.

Natasha se acerca a la ventana y la abre desde el patio para que entre más aire en mi habitación. Puedo ver la brillante franja de césped verde que se extiende tras el muro, arriba el cielo claro y azul, y el sol brilla en todas partes. La vida es hermosa. Que las futuras generaciones la libren de todo mal, opresión y violencia y la disfruten.³⁶⁵

¿Es, el de Trotsky, un optimismo ingenuo?, ¿o su optimismo se basaba en un sólido conocimiento de las tesis centrales del marxismo? Si hacemos una revisión de las implicaciones de las tesis fundamentales del materialismo histórico podremos fundamentar una respuesta afirmativa a la segunda cuestión. A propósito creemos pertinente citar brevemente parte de nuestra Tesis de Maestría, donde tratamos de explicar el núcleo de la concepción progresiva de la historia en Marx:

³⁶⁴ León Trotsky, *La era de la revolución permanente*, Juan pablos editor, México, 1998, p.44.

³⁶⁵ Trotsky, “Testamento”, en: *La era de la revolución permanente*, México, Juan Pablos, 1998, pp. 363-365.

Marx y Engels no se basaban en consideraciones sentimentales o subjetivas para sostener su tesis sobre la existencia de progreso en la historia sino que concebían a éste en términos materialistas: desde el punto de vista del control que un modo de producción determinado da a los hombres sobre la naturaleza; es decir, desde el punto de vista del desarrollo de las fuerzas productivas y la capacidad de estas para desarrollar la productividad del trabajo; este criterio no es arbitrario porque refleja lo específicamente humano: la producción de su vida por medio del trabajo y la producción de herramientas, además esta posición es el centro de la teoría marxista de la historia y lo que la diferencia de las concepciones idealistas burguesas. Desde este punto de vista es claro que el capitalismo, a pesar de su moral individualista y egoísta, es infinitamente superior al comunismo primitivo en sus fuerza productivas y por tanto, en la productividad del trabajo humano. La superioridad de un modo de producción con respecto a otro se refleja en el aumento absoluto de la población, en la progresiva división del trabajo, en una producción agrícola más intensiva, en el desarrollo del comercio, en la extensión e intensidad de la producción. Pero el progreso histórico es contradictorio y está lleno de contrastes: Engels señalaba a ese respecto lo siguiente:

“Siendo la base de la civilización la explotación de una clase por otra, su desarrollo es constantemente antinómico. Cada progreso en la producción es al mismo tiempo un retroceso para la clase oprimida, es decir, para la mayoría. Cada beneficio para unos es por necesidad un perjuicio para otros; cada grado de emancipación conseguido por una clase es un nuevo elemento de opresión para otra”.³⁶⁶

La ideología dominante en el periodo de ascenso del capitalismo fue el liberalismo y el reformismo junto con la creencia en el progreso lineal e ininterrumpido (durante el prolongado boom de la postguerra -1945-1974 – presenciamos un nuevo ascenso de las ideas reformistas cuya base material ha entrado de nuevo en crisis a partir de mediados de la década de los setenta del siglo pasado-). La ideología dominante burguesa durante el periodo de decadencia senil del capitalismo, además del empirismo estrecho (positivismo), es la ideología postmoderna: el irracionalismo, misticismo, arbitrariedad y pesimismo decadentes (si bien hay excepciones dentro de esta corriente, tan sólo recordemos a Sartre y a Foucault). El capitalismo es ya incapaz de progresar, de entender racionalmente su entorno (haciendo excepción de la ciencia positiva necesaria para la valorización del capital), de producir ideas originales, de producir sistemas filosóficos, por lo tanto sus ideólogos sostienen que todo progreso es imposible y que estamos ante el fin de la historia y el fin de las ideologías y todo el que lo contradiga no es más que un utopista irremediable. Sin embargo, el hecho de que el capitalismo esté en decadencia y sea incapaz de progresar no quiere decir que derrocando al capitalismo todo progreso sea imposible. Trotsky era perfectamente consciente del desarrollo contradictorio del progreso histórico. De hecho su célebre teoría del desarrollo desigual y combinado de la que se desprende, a su vez, su concepción de la “Revolución permanente” se basa en el desarrollo contradictorio y desigual del capitalismo:

Los sabios liberales –que ya no existen- han descrito comúnmente el conjunto de la historia de la humanidad como una sucesión lineal y continua de progreso. Era falso. La marcha del progreso no es rectilínea, es una curva quebrada, zigzagueante. A veces la cultura progresa, otras declina. Hubo la cultura de Asia antigua, hubo la cultura de la Antigüedad, de Grecia y Roma, luego la cultura europea comenzó a desarrollarse, y ahora la cultura americana nace en los rascacielos.³⁶⁷

³⁶⁶ Federico Engels, *El Origen de la familia*, Editores Mexicanos Unidos, México, 1982, p.204.

³⁶⁷ Trotsky “Radio, ciencia técnica y sociedad”, en *Literatura y revolución, otros escritos sobre la cultura y el arte*, Tomo II, pp. 78-79.

La crítica de Benjamin al progreso se orienta fundamentalmente contra su versión socialdemócrata liberal, una concepción lineal, gradualista, homogénea; así como también a interpretaciones marxistas “vulgares” que ven en el progreso un proceso automático que se da sólo en virtud del desarrollo técnico sin considerar el nivel de consciencia y organización de los trabajadores. Para Benjamin las nociones vulgares del marxismo llevan al conformismo y a la pasividad y es por ello que se opone a la idea de progreso. Quizá sea la tesis XI la más contundente en este tema:

El conformismo que desde el principio encontró acomodo en la socialdemocracia, no contamina sólo a su táctica política, sino también a sus ideas económicas. Fue una de las causas de su fracaso. Nada ha corrompido tanto al movimiento obrero alemán como el convencimiento de que nadaba a favor de la corriente. Para los obreros alemanes el desarrollo técnico era la pendiente de la corriente a favor de la cual pensaron que nadaban. Sólo había que dar un paso para caer en la ilusión de que el trabajo industrial, situado en la onda del progreso técnico, representaba un resultado político. [...] Esta concepción marxista vulgarizada de lo que es el trabajo no se pregunta con el sosiego necesario cómo afecta el producto del trabajo al trabajador en tanto en cuanto éste no puede disponer de ello. Reconoce únicamente los avances en el dominio del hombre sobre la naturaleza, pero no los retrocesos de la sociedad”.³⁶⁸

La observación de Benjamin es justa en tanto reconoce que si sólo se observa uno de los factores del “progreso” –el desarrollo de las fuerzas productivas- caemos en la pendiente resbaladiza del conformismo. Pero si este señalamiento se ha entendido en el sentido de no perder de vista la contradicción del proceso –de no caer en una interpretación homogénea y vacía como tanto insistió Benjamin en sus tesis-, tampoco deberíamos perder el factor “desarrollo de las fuerzas productivas” que al fin y al cabo fue el criterio con el cual Marx fundó el materialismo histórico. Cierto es que el desarrollo de las fuerzas productivas por sí mismo nunca generará automáticamente el advenimiento del socialismo, creerlo sería tan ridículo como creer que los procesos históricos se dan al margen de los hombres. El otro factor que reitera Benjamin –como lo hizo un Marx que siempre estuvo ocupado en temas organizativos, de consciencia y propaganda- es el factor subjetivo: el grado de consciencia, organización, la calidad de la estrategia y la táctica; sin estos factores el triunfo de una revolución socialista es imposible. Pero también lo sería si el desarrollo de las fuerzas productivas no generara condiciones materiales que hicieran factible dicha revolución. Los procesos históricos –quizá como ninguno- son dialécticos, o se captan en sus contradicciones o no se entenderá nada. La consciencia sería impotente –por más que se deseara subjetivamente- si flotara en el vacío o la revolución socialista se intentara en tiempos de Nabucodonosor. Dado que las tesis benjaminianas se interpretan muy frecuentemente en el sentido posmoderno en el que el desarrollo de las fuerzas productivas no vale nada, es necesario poner las cosas en su justa dimensión: el desarrollo de las fuerzas productivas es un factor –muy importante- del desarrollo histórico pero éste no significa nada sin la acción de las masas, sin la lucha de clases, lucha en donde se ponen en juego factores subjetivos, de consciencia –factores muy finos como decía Benjamin-que determinan el curso de dichas batallas. No estamos seguros que ésta sea la interpretación que más se ajuste a las tesis de Benjamin –ciertamente sí a las de Marx- pero de los que sí estamos convencidos es que es la correcta. En todo caso Benjamin no se oponía a una noción de progreso en una sociedad que hubiera derribado al sistema capitalista: “Nada puede ser ... progreso [decía] si eso no supone un incremento de la felicidad y de la realización de aquellos que sufrieron el destino imperfecto”.³⁶⁹

³⁶⁸ Citado por Reyes Mate: *Media noche en la historia*, Madrid, Trotta, 2006, p. 181.

³⁶⁹ Citado por Reyes Mate: *Media noche en la historia*, Madrid, Trotta, 2006, p. 42.

Capítulo IV La alienación en Marx no es un fenómeno absoluto sino dialéctico

Introducción

[...] imagínate a Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine y Hegel reunidos en una sola persona –digo *reunidos*, pero no revueltos- y tendrás al doctor Marx [carta de Moses Hess]

En virtud de que el fenómeno de la alienación capitalista, que fue explicado por Marx, ha sido convertido en un argumento en contra de Marx, por parte de la Escuela de Frankfurt –y dado que abordaremos a algunos representantes de esta escuela-, es necesario hacer un repaso de lo que para Marx significaba la alienación, sus factores condicionantes y las contradicciones que la hacen estallar. Estas últimas han sido ignoradas por los intérpretes que ven en la alienación un argumento absoluto contra la idea de transformar la realidad. Marx es explícito sobre el aspecto dialéctico de la enajenación señalemos sólo un ejemplo: “[...] La forma extrema de enajenación [...] contiene ya en sí, aunque en forma invertida, puesta de cabeza, la disolución de todas las premisas limitadas de la producción, y más bien crea y produce las premisas incondicionales de la producción, y por consiguiente las plenas condiciones materiales para el desarrollo total, universal, de las fuerzas productivas del individuo [...]”.³⁷⁰

La comprensión dialéctica de este proceso evita convertir a uno de los polos (alienación-revolución) en un absoluto sino que debe comprender la tensión que lo hace estallar periódicamente. El estallamiento revolucionario de la consciencia alienada, en términos más concretos, lo desarrollaremos cuando nos ocupemos de la “teoría molecular de la revolución” explicada por Trotsky. Por el momento nos interesa señalar que pretender argumentar en contra de Marx a partir de Marx en este caso, es el mismo error que querer negar la existencia del polo positivo de un imán apelando a la existencia de su opuesto negativo. El método no es dialéctico sino sofístico.

Antecedentes

Es sabido que el marxismo tiene en la filosofía clásica alemana uno de los caudales teóricos que le dieron nacimiento. No sólo se trata de que Marx haya puesto sobre sus pies a Hegel, filósofo cuyo pensamiento era un verdadero compendio dialéctico de la historia de la filosofía occidental, sino que el mismo Marx recorrió en su formación intelectual a buena parte de la filosofía clásica alemana. Señalemos brevemente esta evolución para tratar de comprender plenamente su enfoque sobre la alienación y sus diferencias con la concepción hegeliana sobre el mismo tema.

De su padre, Heinrich Marx, Karl Marx abrevó de un deísmo superficial impulsado por la ilustración francesa, si bien su padre fue políticamente moderado. En la escuela superior de Traveris, Marx recibió una educación humanista, fue muy influido por su profesor de Historia Hugo Wyttenbach de quien Marx tomó un idealismo humanista que se verá expresado en el bello ensayo: “Reflexiones de un joven sobre la elección de una profesión”. A los diecisiete años se inscribe en la facultad de derecho de la universidad de Bonn. En sus años universitarios Marx se entregará a la poesía romántica bajo la influencia de su futuro suegro el Barón von Westphalen. Más que estudiar derecho se volcó a la poesía. Formó parte de un club de estudiantes románticos. La poesía de Marx, que a decir de Franz Merhing no era especialmente buena, estaba llena de pasión amorosa dedicada a su Jenny, “*sus versos contenían los temas archisabidos del romanticismo alemán, a excepción de la reacción política y el nacionalismo. Estaban llenos de amores trágicos y hablaban del destino humano como el*

³⁷⁰ Marx, K., *Formas de propiedad precapitalistas*, Ediciones de cultura popular, México, 1977. P. 100

juguete de fuerzas misteriosas".³⁷¹ Gnomos, Sirenas, caballeros, poblaban las poesías de Marx quien también criticaba a la ciencia fría y utilitaria encadenada en las formulas abstractas, su simpatía estaba en el genio solitario e inspirado. No le gustaba Hegel y su "fría melodía pétrea" ¡Todo un Marx romántico!

Pero la lucha teórica en la universidad, entre la Escuela Histórica del Derecho que pretendía encontrar el sustento de las leyes en las tradiciones del pueblo y por tanto estaba infectada de un conservadurismo romántico y, por el otro, las ideas hegelianas de Eduard Gans que se inspiraban en los ideales de la Revolución Francesa, lleva a Marx directo a la especulación filosófica y a renunciar al romanticismo. Intenta basar sus ideas en Kant pero se da cuenta que no logra salvar el abismo entre lo que "debe ser" y lo que "es". La crisis espiritual de Marx se resuelve mediante un salto repentino y febril a la filosofía de Hegel que antes había rechazado. La lectura de Hegel por Marx es obsesiva y lo lleva a vincularse finalmente a la izquierda hegeliana (El club de los Doctores). Hegel llenaba la dicotomía entre el ser y el deber ser, puesto que el proceso dialéctico de la razón incluye la evolución y unión del todo. Así Marx literalmente recorre el camino que va de la Ilustración francesa a Kant, de Kant al romanticismo y de Fichte a Hegel.³⁷²

El paso de la especulación pura sobre la religión y el Estado (tópico favorito de los hegelianos de izquierda), el paso de la todopoderosa "autoconsciencia" que se realiza mediante la crítica pura y la especulación; el paso de este mundo etéreo al mundo profano es impulsado por la labor periodística de Marx acerca de los taladores de Mosela que lo convence de la esterilidad del idealismo, su conocimiento profundo de la Revolución Francesa así como la lectura de Feuerbach completan la ruptura con los jóvenes idealistas. Este proceso -que dará surgimiento al marxismo como corriente definida- se dio en una serie de textos: "Contribución a la crítica de la filosofía del derecho en Hegel" (1843 –publicado póstumamente-), en "La cuestión judía" (1844), "Los manuscritos económico filosóficos" (1844 –no publicado en vida de Marx-), *La sagrada familia* (1844, publicada en 1845), *Las tesis sobre Feuerbach* (1845 –no publicado en vida de Marx-) y *La ideología alemana* (1845-1846 – publicada póstumamente-) en donde tanto Marx como Engels hacen la crítica a su consciencia filosófica anterior (hegeliana y feuerbachiana). Una vez hecho esto se conformaron con abandonar muchos de estos textos primigenios a la "crítica roedora de los ratones".

La alienación en Hegel y en Marx

Para Hegel la alienación es el espíritu que no se reconoce a sí mismo en su "ser otro" (la naturaleza). El mundo objetivo, que es tomado como lo real por la inteligencia común, no es más que una forma acrítica del propio espíritu, una versión mutilada y parcial, su propia enajenación. Según Hegel, "sólo lo viviente, lo espiritual, se mueve y se agita en sí, se desarrolla".³⁷³ El espíritu, en su desarrollo, supera esta alienación cuando deviene, después de un largo proceso, en Espíritu Absoluto y se reconoce a sí mismo en toda su plenitud. Esto es misticismo a pesar del método revolucionario (al enfocar el desarrollo como proceso sujeto a contradicciones). Para los jóvenes hegelianos la libertad no estaba encarnada en el Estado prusiano (cómo se interpretaba a Hegel desde la derecha) y, por tanto, la alienación de los hombres sólo se podría conseguir cuando la "crítica" sometiera a su férula a la religión y a los dogmas del pueblo (la masa) que obstaculizaban la libertad. Para Marx, por el contrario, la alienación será el sometimiento del ser humano a los resultados de su propio trabajo, el sometimiento a sus propias relaciones sociales. La alienación, en todas las aristas estudiadas por Marx, surge del

³⁷¹ McLellan, David, *Marx, su vida y sus ideas*, Barcelona, Editorial Crítica, 1977, p. 31.

³⁷² Esta apretada síntesis se basa en las clásicas biografías de Marx hechas por Mehring y McLellan.

³⁷³ Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, LIV.

trabajo enajenado. La religión no es la alienación en sí sino el lamento de la criatura agobiada, un lamento generado por el desgarramiento que afecta a las relaciones sociales clasistas. Al no controlar sus propias relaciones sociales, el mundo se desdobra en lo profano y lo religioso, entre sociedad civil y Estado. La alienación no será fundamentalmente un proceso subjetivo sino el resultado de un conjunto de relaciones sociales objetivas en las cuales el productor se somete a su propio producto. Si existe aquí un fetichismo que moldea la subjetividad es sólo porque ésta expresa determinadas condiciones materiales. La alienación en Marx es el resultado del desarrollo histórico real.

Lo que hay de común entre la alienación en Hegel y en Marx es que en ambos casos la alienación significa, en su sentido más general y abstracto, “desdoblamiento-extrañamiento” y “sometimiento”. En Hegel se trata del desdoblamiento del espíritu en su ser alienado (la naturaleza material) que se supera en el proceso de surgimiento de la libertad en la historia. En Marx se trata del “desdoblamiento” de las relaciones sociales en un mundo espiritual fetichizado (religión, misticismo) y en el Estado, objetivación de trabajo en un mundo hostil que lo somete y, también, la expresión del sometimiento de los seres humanos producto de un desarrollo concreto de sus fuerzas productivas.

Marx estudió, ante todo, la alienación capitalista, pero la alienación no es privativa del modo de producción burgués. En un sentido general la alienación ha estado presente en todos los modos de producción clasistas en tanto la dominación de clase implica explotación y sometimiento del trabajador. El trabajador está alienado en tanto es explotado o en tanto está sometido. Tal como Marx explicó en *El Manifiesto Comunista* y en *La ideología alemana*, en los modos de producción pre-capitalistas la alienación del trabajador ha sido más o menos transparente: el esclavo es consciente de que su ser pertenece a otro, como productor ignora incluso que parte de su trabajo esclavizado se utiliza para su propia manutención. En el feudalismo el siervo es consciente de que parte de su trabajo debe ser entregado como tributo. El capitalismo oculta la alienación con el velo de la libertad y la igualdad jurídica, pero ello hace su naturaleza aún más opresiva.

¿Había alienación antes de las clases sociales?

Es posible (al menos discutible) hablar de alienación en las sociedades primitivas pero necesitamos explicar en qué términos hablamos aquí de alienación para no convertir a un fenómeno histórico en algo eterno – lo opuesto a lo que tratamos de argumentar-. Es indudable que en el capitalismo la alienación llega a su punto álgido porque con la generalización de la producción de mercancías el sometimiento del ser humano a los productos de su propio trabajo se vuelve dominante. Si la alienación significa solamente que el producto del trabajo adquiere “vida propia” y somete al productor, ésta existiría exclusivamente en las sociedades de clase – porque en éstas el productor es explotado por una clase que no produce, que es alimentada y sostenida por los trabajadores, en este sentido el explotado produce con su trabajo sus condiciones de explotación-. Pero si consideramos que la alienación existe ahí donde existe algún tipo de sometimiento del ser humano se debe considerar la existencia de ésta en sociedades preestatales aunque aquí –debemos subrayar- no reviste un carácter de clase, no implica explotación del hombre por el hombre y no se contrapone con el igualitarismo comunal que caracteriza, por ejemplo, a las sociedades que viven en bandas y aldeas.

En este caso la alienación expresa el sometimiento del hombre colectivo a las fuerzas de la naturaleza, se expresa en el pensamiento mágico y el totemismo (una forma de fetichismo hacia las fuerzas de la naturaleza) que define a las formas de pensamiento de los pueblos cazadores y recolectores. Aquí –como en todos los casos- la alienación parte del trabajo, pero un trabajo realizado con las fuerzas productivas enanas de la edad de piedra; a diferencia de la alienación propia de la sociedad capitalista, no se trata del sometimiento a los productos del trabajo humano sino, por el contrario, el producto de la escasa productividad del trabajo y de su unidad ingenua y primitiva con la naturaleza.

En los regímenes tributarios - en donde no existe propiedad privada pero el Estado es el terrateniente que extrae el plus trabajo a comunidades en forma de tributo- la alienación se manifiesta en el sometimiento de las comunidades a un Estado autoritario (como es el caso del antiguo Egipto o las culturas Mesoamericanas). Lo mismo puede afirmarse de los regímenes stalinistas en donde el trabajador ha sido expropiado del control de su propio Estado y una burocracia totalitaria le aliena el control político.

En síntesis, se puede afirmar que la alienación, vista en su más amplio sentido, existe ahí donde los seres humanos no controlan a las fuerzas naturales –el objeto primigenio de trabajo- o a sus propias relaciones sociales. En todo caso, ya sea en su forma clasista o comunista primitiva; la alienación, en última instancia, responde a ciertas condiciones materiales y a cierto desarrollo de las fuerzas productivas.

Los aspectos de la alienación capitalista

Marx, no obstante, sólo estudió pormenorizadamente la alienación capitalista -aún cuando en el manifiesto Comunista y en La Ideología Alemana se refiera a otras formas de explotación y, por tanto, a otras formas de alienación-. La alienación capitalista tiene sus propias peculiaridades y sólo se puede comparar con otras formas de alienación haciendo abstracción de sus características específicas. La alienación capitalista, estudiada por Marx, fue abordada desde distintos ángulos, bajo diferentes énfasis, que resultan mucho más ricos que el modelo idealista de la alienación.

A partir de un punto de vista materialista y dialéctico la alienación capitalista fue enfocada por Marx desde: a) las bases que condicionan a la religiosidad (consciencia alienada); b) desde el punto de vista del trabajo enajenado, c) la alienación en el producto del trabajo (la mercancía), d) desde lo que define al ser humano como especie (el trabajo social), e) la alienación del individuo con respecto a sus semejantes; f) a partir del desarrollo del capitalismo como fenómeno no dominante hasta desarrollarse como un sistema mundial (de subsunción formal a la subsunción real), y g) desde las propias contradicciones inmanentes a la mercancía. Sólo a partir de este análisis es posible comprender las consecuencias espirituales y subjetivas de este proceso (individualismo, superstición, sumisión, consumismo, religiosidad, etc.). Es necesario subrayar, para evitar esquematismos abstractos, que estas facetas están entrelazadas y no existe una “Muralla china” entre ellas.

La progresión dialéctica en el estudio de la alienación en Marx

Es muy notable que, en análisis sobre la alienación, Marx estudió en primer lugar (en *En torno a la crítica de la filosofía del derecho*) la alienación en su forma más abstracta: la forma religiosa, la misma forma que había sido abordada por los hegelianos de izquierda, aunque a diferencia de éstos, estudiando las bases materiales que la condicionan. Pasa luego (en los “Manuscritos”) a estudiarla en una forma más concreta pero, al mismo tiempo, como un hecho dado: en la forma en que el modo de producción capitalista la presenta en sus diferentes ángulos (la alienación en el producto, en el proceso de trabajo, la naturaleza humana, y la relación del individuo frente a otros). Luego -sobre todo en el capítulo VI (inédito) de El Capital, pero también en El Manifiesto Comunista (aunque aquí, obviamente, no utiliza los términos subsunción)- estudia a la alienación como resultado del proceso de surgimiento del capitalismo: desde la subsunción formal del trabajador al capitalista individual, hasta la subsunción real de las relaciones sociales a la lógica capitalista (que implica la subsunción formal pero a la vez subsumida en una formación social capitalista). Finalmente la alienación será estudiada en El Capital (cuando se estudia el “fetichismo de la mercancía”) como un hecho dado, pero, sin ser simplemente una vuelta a la perspectiva de “Los manuscritos” sino que el análisis llega al núcleo, a las contradicciones inmanentes a la mercancía, célula fundamental de la sociedad burguesa.

Así, el desarrollo de la teoría marxista sobre la alienación recorre un proceso que es, en sí mismo, de progresiva profundidad dialéctica: partimos de la alienación abstracta, este enfoque se “niega” mediante el estudio de la explotación como tal, luego se enfoca como proceso de surgimiento de un modo de producción para finalmente coronarse mediante el estudio del núcleo mismo del capitalismo, volvemos al fetichismo religioso estudiado en *La crítica del derecho de Hegel* pero a un nivel de profundidad muy superior. Estas etapas se complementan y no se anulan entre sí.

Como todo proceso dialéctico, la alienación es un fenómeno contradictorio: tiene tendencias que la refuerzan y otras que la hacen estallar. En Hegel el espíritu enajenado se va desarrollando mediante el proceso que va de la esclavitud a la libertad. En él la alienación no es absoluta pues el “ser otro” del espíritu implica la existencia misma del espíritu, que no es otra cosa que la libertad en potencia. En Marx, por el contrario, las tendencias mismas que generan la alienación del trabajador lo impulsan a la organización y a la lucha mediante la cual tiende a liberarse, se convierte en una “clase en sí” en “clase para sí” (*Miseria de la filosofía*). Cualquiera que comprenda la médula del pensamiento dialéctico sabrá encontrar en los textos donde Marx habla de la alienación las claves mismas para comprender las revoluciones y su inevitabilidad. Estos enfoques parten de la Sagrada Familia, pasan por los “Manuscritos” y culminan en *El Capital*.

Terminología: forma y contenido

En el texto *En torno a la crítica del derecho de Hegel* y en *Los manuscritos económico filosóficos* la terminología utilizada por Marx para explicar la alienación es la de un humanismo radicalizado (Feuerbach) pero el contenido es materialista. El ignorar esto último ha hecho a muchos comentaristas ver en el Marx “humanista” un Marx diferente esencialmente al Marx maduro que escribió *El capital*, no obstante esta diferenciación mecánica sólo se puede hacer si se confunde la forma con el fondo. El joven Marx aún utiliza el lenguaje ilustrado feuerbachiano y hegeliano para expresar algo cualitativamente nuevo. La alienación ya no es aquí el “otro yo del espíritu”, ni la dialéctica abstracta del “amo y del esclavo”; ni por otro lado, la alienación por medio de la religión dominante (Feuerbach), sino la manifestación objetiva que surge de la producción capitalista. La alienación no es sólo un fenómeno espiritual sino un fenómeno objetivo (trabajo enajenado, dominio del producto sobre el productor) que se expresa en la consciencia. Una de las facetas de la alienación, explicada en este texto por Marx, es la de la “esencia humana” pero ésta no es una esencia metafísica o la expresión de un espíritu humano inalterable, sino la alienación de la característica esencial que define al ser humano: el trabajo social. Marx irá profundizando en su análisis, tanto en contenido como en amplitud, pero no existe una contradicción entre lo escrito en los “manuscritos” y lo que se explica en *El capital*. Cuando Marx, en su capítulo inédito para *El capital*, habla de “subsunción real” y “subsunción formal” explica cómo la subordinación al capital va más allá de las cuatro paredes de la fábrica y crea un mundo a su imagen y semejanza. La producción capitalista crea un modo de producción que subsume al conjunto de las relaciones sociales y aliena al trabajador. Aquí la explicación cobra profundidad porque se vincula con el desarrollo del capitalismo como formación social.

En *El Capital* la alienación se explica como un fenómeno que surge de la producción mercantil capitalista, la concomitante fetichización de las relaciones sociales y de la anarquía del capital. Si relacionamos estas tres etapas de la reflexión sobre la alienación veremos que entre ellas no existe una contradicción, sino, por el contrario, se aborda el mismo fenómeno desde diversos ángulos y con una precisión conceptual progresivamente mayor. La explicación aquí es el roble que ha surgido de la bellota (los “manuscritos”) pero el roble no hace que la bellota pierda su peculiar belleza.

Los comentaristas de Marx generalmente no atienden el otro polo de la producción que tiende a ser una tendencia opuesta a la alienante y que Marx explicó a la par de su oposición dialéctica. En primera instancia está el papel central que el obrero juega en la producción de plusvalía y las consecuencias políticas y revolucionarias

que de él se derivan; pero este potencial no es abstracto sino que tiende a realizarse en virtud del desarrollo contradictorio del capitalismo, el desarrollo de las fuerzas productivas que chocan cada vez con mayor violencia a las relaciones de producción vigentes: la concentración fabril que tiende a formar en los obreros una consciencia colectiva (Marx aborda esto en *Miseria de la filosofía*); la falta de propiedad que define al proletario moderno (su fuerza de trabajo como única mercancía); la concentración cada vez mayor del capital con su diferenciación social; la lucha de clases en el que el trabajador tiende a transformarse de clase en sí en clase para sí (a través de sus diversas fases de consciencia: mutualista, sindicalista, política y revolucionaria); las crisis de sobreproducción que sacuden la consciencia de las masas, etc. casi nada de lo anterior es señalado por los detractores de Marx pero ambos fenómenos se explican y se entienden mutuamente ya desde los *Manuscritos económico-filosóficos*. Cada polo extirpado del otro lo vuelve abstracto, metafísico y falso. Ni la idealización del proletariado ni su conversión en un “Homero Simpson” sin esperanzas es la vía materialista y dialéctica de la comprensión marxista de la alienación. Veremos en “el proceso molecular de la revolución” –señalado por Trotsky- que el rompimiento periódico y desigual de la alienación no es una cuestión que se compruebe en la escolástica teórica sino en la práctica objetiva que representan las revoluciones y la lucha de clases de “carne y hueso”. Estudiemos más pormenorizadamente el análisis progresivo de Marx a través de sus principales textos.

La alienación a través de los escritos de Marx.

La alienación en la crítica a Hegel y en La cuestión judía

Para los hegelianos de izquierda la enajenación del espíritu se expresaba en la consciencia religiosa. Había que superar la consciencia alienada mediante la “crítica” para alcanzar la autoconsciencia: la libertad. Otro de los tópicos será la concepción del Estado. No sorprende que Marx rompa con el idealismo por este punto central para los neo-hegelianos: “En Alemania, la *crítica de la religión* ha llegado, en lo esencial, a su fin, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica”.³⁷⁴

La alienación religiosa no era, para Marx, un fenómeno puramente espiritual que pudiera superarse por el espíritu mismo; era la expresión invertida de un estado de cosas real. El primer paso para estudiar las contradicciones que se manifiestan en la religión es reconocerlas como contradicciones concretas y objetivas; ésta es la base de su concepción materialista sobre la alienación. En un famoso pasaje Marx señala:

La miseria religiosa es, de una parte, la expresión de la miseria real y, de otra parte, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu. La religión del opio del pueblo.

La superación de la religión como la dicha ilusoria del pueblo es la exigencia de su dicha real. Exigir sobreponerse de las ilusiones acerca de un estado de cosas vale tanto como exigir que se abandone un estado de cosas que necesita de ilusiones. La crítica de la religión es, por tanto, en germen, la crítica del valle de lágrimas que la religión rodea de un halo de santidad.³⁷⁵

Contra-tendencias ignoradas

Desde esta perspectiva Marx lanza su crítica a Bruno Bauer en *La sagrada familia*. Bauer exigía a los judíos que renunciaran a sus creencias religiosas para que pudieran alcanzar la libertad jurídica. Marx señala que la

³⁷⁴ En torno de la crítica de la filosofía del Derecho, en *La sagrada Familia*, México, Grijalbo, 1967, p. 3.

³⁷⁵ Ibid., p. 3.

consciencia religiosa judía es la expresión de un mundo que convierte al dinero en un Dios, para acabar con la ilusión hay que acabar con sus causas. La libertad jurídica, por otro lado, no equivale a la verdadera “emancipación humana” puesto que la igualdad jurídica es sólo la igualdad abstracta ante la ley. Un mundo donde, por decirlo así, se le da el mismo derecho al rico y al mendigo para decidir vivir debajo de un puente. La crítica del Estado había sido otro tópico favorito de los neo-hegelianos, Hegel diferenciaba la sociedad civil del Estado y veía en éste el reino de la libertad. Para Marx el Estado es la confesión y el producto de la existencia de contradicciones insolubles presentes en la sociedad civil. El Estado no es la libertad, sino su contrario: la alienación de la propia sociedad civil en beneficio de una de las clases, la clase dominante. Marx no fetichiza al Estado, no ve en él el reino de la libertad sino la alienación de la libertad misma.

Si los hegelianos querían liberar a los hombres de la miseria religiosa y de la opresión estatal debían comprender que se debían cambiar las condiciones objetivas que generan la ilusión y el desdoblamiento de la vida genérica del hombre en el Estado. Aquí Marx baja la alienación del cielo a la tierra. Una vez bajada de su pedestal celestial, Marx se ocupa de la alienación como un hecho concreto y objetivo. Esto lo hará, sobre todo, en “Los manuscritos del 44” y, posteriormente en los Grundrisse.

La alienación en los Manuscritos Económico-filosóficos.

El dominio del capital-mercancía, la maquinaria empleada para explotar al obrero sin piedad, se expresa en toda su crudeza en todas las esferas de la vida, que son las aristas en donde se expresa la enajenación del trabajador: Tal como señala Marx en sus “Manuscritos económico-filosóficos de 1844” el trabajador se enajena en el producto del trabajo, en el proceso de trabajo e incluso en su propia “esencia” (como animal político-social y productor) y en el ocultamiento de las relaciones sociales en las que está inmerso el individuo. Analicemos estas cuatro facetas.

En primer lugar, el trabajador se enajena en el producto de su propio trabajo porque todo lo que produce no le pertenece sino que le pertenece a su explotador

“El obrero se empobrece tanto más cuanto más riqueza produce, cuanto más aumenta su producción en extensión y poder. El obrero se convierte en una mercancía tanto más cuanto más mercancías crea. A medida que se valoriza el mundo de las cosas se desvaloriza, el mundo de los hombres. El trabajo no produce sólo mercancías; se produce también a sí mismo y produce el obrero como una mercancía, y, además, en la misma proporción en que produce mercancías en general [...] Esta realización del trabajo como estado económico, se manifiesta como la privación de la realidad del obrero, la objetivación como la pérdida y la esclavización del objeto, la apropiación como extrañamiento, como enajenación”.³⁷⁶

Marx sintetiza este aspecto de la alienación de la siguiente manera: “todas estas consecuencias vienen determinadas por el hecho de que el obrero se comporta hacia el producto de su trabajo como hacia un objeto ajeno”.³⁷⁷ Más adelante expresa con toda su crudeza esta misma idea:

“la enajenación del obrero en su objeto se expresa en que cuanto más produce el obrero menos puede consumir, cuantos más valores crea menos valor, menos dignidad tiene él, cuanto más modelado es su producto más deforme es el obrero, cuanto más perfecto su objeto, más bárbaro es el trabajador, cuanto más poderoso el trabajo más impotente quien lo realiza, cuanto más ingenioso el trabajo más

³⁷⁶ Marx, K., *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, México, Grijalbo, 1968, pp. 74-75.

³⁷⁷ Ibid., p.75.

embrutecido, más esclavo de la naturaleza es el obrero [...] Evidentemente, el trabajo produce maravillas para los ricos, pero produce privaciones y penuria para los obreros. Produce palacios, pero aloja a los obreros en tugurios. Produce belleza, pero tulle y deforma a los obreros [...].³⁷⁸

En segundo lugar, el obrero no sólo se enajena en el producto de su trabajo sino también en el proceso mismo del trabajo pues mientras trabaja no es él, no se pertenece; sólo es él mientras no trabaja; el tiempo no le pertenece mientras trabaja, es tiempo para otro; sólo es su tiempo mientras no trabaja; pero mientras no trabaja está agotado tanto física como espiritualmente y sólo tiene tiempo para las funciones animales (comer, dormir, excretar); como Marx señala la industrialización del proceso de trabajo reduce a éste a operaciones repetitivas mecánicas convirtiendo al obrero en un apéndice de la máquina; la enajenación lo deforma tanto física como espiritualmente, no sólo su opresor concentra los medios de reproducción material (fabricas, tierra, etc.) sino también los medios de reproducción espiritual (editoriales, compañías discográficas, televisión radio, etc.) estos medios (es claro que siempre hay honrosas excepciones) alimentan al obrero con un contenido que deteriora sus capacidades críticas, que lo predispone a aceptar la sociedad en la que vive con sus valores y “filosofía” como algo eterno e inevitable. En el proceso de trabajo, nos dice Marx,

El obrero no se afirma, sino que se niega en su trabajo, no se siente bien, sino a disgusto, no desarrolla sus libres energías físicas y espirituales, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por tanto, el obrero sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en éste se siente fuera de sí. Cuando trabaja no es él, y sólo recobra su personalidad cuando deja de trabajar. No trabaja, por tanto, voluntariamente, sino a la fuerza, su trabajo es un trabajo forzado. No representa, por tanto, la satisfacción de una necesidad, sino que es, simplemente, un medio para satisfacer necesidades extrañas a él [...] en definitiva, la exterioridad del trabajo para el obrero se revela en el hecho de que no es algo propio suyo, sino de otro, de que no le pertenece a él y de que él mismo, en el trabajo, no se pertenece a sí mismo, sino que pertenece a otro.³⁷⁹

En tercer lugar, la alienación se manifiesta en el hecho de que el trabajo, factor que transformó al mono en hombre –característica esencial del ser humano–; trabajo social y cultural que nos diferencia del reino animal, se convierte en el capitalismo en un trabajo forzado, embrutecedor, monótono, repetitivo, frustrante, degenerativo; con ello el trabajador pierde su propia esencia, enajena aquello que lo diferencia de los animales. Pero al ser el trabajo un proceso social, el trabajo enajenado enajena al trabajador individual en sus relaciones con los demás trabajadores de tal forma que estas mismas relaciones con los demás son alienantes. Relaciones superficiales, embrutecedoras.

En cuarto lugar, el trabajador alienado se aliena de sus iguales, es decir no es consciente de los vínculos sociales que lo unen al resto de la clase trabajadora; y, más generalmente, de los vínculos específicos que lo une como antípoda de la burguesía. Atomizado es inconsciente de su naturaleza social como ser humano

La alienación capitalista implica la explotación y la explotación implica la alienación. La propiedad privada es resultado del trabajo del obrero, pero un trabajo enajenado que no le pertenece y que refuerza su propia alienación:

[...] aunque la propiedad privada parezca como el fundamento, como la causa del trabajo enajenado, es más bien una consecuencia de éste, del mismo modo en que los dioses no son *en su origen*, no son la causa, sino el efecto del extravío de la mente del hombre. Más tarde, la relación se convierte en una relación de interdependencia. Es al llegar al punto último y culminante del desarrollo de la propiedad

³⁷⁸ Ibid., p.77.

³⁷⁹ Ibid., p. 78.

privada cuando vuelve a revelarse este secreto suyo, a saber: de una parte, que la propiedad privada es el *producto* del trabajo enajenado y, en segundo lugar, el medio a través del cual se enajena el trabajo la realización de esta enajenación.³⁸⁰

Nótese que Marx define a la alienación en primer término como trabajo enajenado y no como “consciencia alienada”. Esta diferencia es central porque marca el abismo entre una concepción puramente psicologista (en un sentido idealista) de la alienación y una que ve sus fundamentos objetivos. La alienación implica el dominio sobre el trabajador de un poder extraño a él, este poder implica a su opuesto: al capital, al no trabajador, al burgués; implica una relación social objetiva y no un simple estado mental, implica una relación contradictoria pero mutuamente determinada. Está relación embrutece el espíritu y deshumaniza al obrero convirtiéndolo en una mercancía-hombre pero ello es una consecuencia inevitable del estado de cosas capitalista y no una característica eterna de las masas.

Una de las características más odiosas del sistema capitalista es que aún a pesar de contener en sí las condiciones materiales para que el trabajo social se armonice con las necesidades sociales, que se ponga en armonía la forma social de producción con una forma social de propiedad; la propiedad privada convierte a esos medios de emancipación, que son las maquinas y la tecnología, en medios de opresión y de despojo del trabajo, en medios de explotación.

Contra-tendencias ignoradas

Aquéllos que quieren ver en los manuscritos una especie de manifiesto sobre la idiotez del obrero se olvidan de la tensión dinámica de las fuerzas opuestas que implica la contradicción capital-trabajo, se olvidan convenientemente de leer atentamente la segunda parte del tercer manuscrito llamado “Propiedad privada y comunismo” en donde Marx señala la existencia de la contradicción que exige su solución y que se orienta hacia ella, la tensión que tiende a la revolución que debe acabar con la propiedad privada de los medios de producción. Sin esa tensión se convierte a la alienación en una metafísica inmóvil y, lo que es lo mismo, anti-dialéctica. Lo opuesto al “espíritu” de la teoría marxista.

[...] el antagonismo entre carencia de propiedad y propiedad es todavía un antagonismo indiferente, no concebido en su relación activa con su nexo interno, es decir, aún no concebido como contradicción, mientras no se lo comprenda como el antagonismo entre el trabajo y el capital [...] Pero el trabajo, la esencia subjetiva de la propiedad privada, como exclusión de la propiedad, y el capital, el trabajo objetivo, como exclusión del trabajo, es la propiedad privada como la relación en que la contradicción aparece ya desarrollada y, por ende, una relación dinámica, que impulsa la solución.³⁸¹

Convertir la alienación en un fenómeno eterno e inmutable es convertir el fenómeno producto de un antagonismo un “antagonismo indiferente” sin vínculo interno, una contradicción vista como algo muerto y no activo, una contradicción vista sin criterio dialéctico más parecida a la lista de opuestos enumerada por los pitagóricos y no a la tensión dinámica de Heráclito. Una contradicción concebida como una foto gris e inmóvil está tan lejana de la dialéctica como una fotografía fija, del cine en movimiento. Marx pasa revista en los “manuscritos” a algunas teorías comunistas vistas como el desarrollo teórico de un proceso histórico que va del tosco comunismo (abolición total de la propiedad privada –incluida los medios de consumo individual-) al comunismo como real apropiación de la esencia humana al cobrar consciencia de la verdadera oposición y

³⁸⁰ Ibid., p.85.

³⁸¹ Ibid., p. 111.

contradicción del capital-trabajo y la abolición positiva de la propiedad privada (medios de producción). Para Marx la tensión dinámica es el secreto que nos revela el rompimiento de la alienación. Ésta idea brillante será desarrollada en el estudio de la lucha de clases real y “recuperada” por la teoría del “proceso molecular de la revolución”. No obstante aún aquí Marx explica la tensión en términos filosófico-abstractos, de forma materialista pero aún revestida de la “jerga” hegeliana. Más adelante la contradicción dinámica señalada se enriquecerá con el mayor esclarecimiento de las leyes del desarrollo capitalista.

La alienación en el Manifiesto comunista

El *Manifiesto del partido Comunista* es un documento para la acción y la agitación, encargado por el II Congreso de la Liga de los Comunistas, en noviembre de 1847, estaba destinado a incidir en la revolución continental que Marx veía en ciernes, de hecho, cuando la revolución estalla en 1848 el manifiesto aún no salía de la imprenta. En este histórico documento Marx y Engels – Marx basó la redacción en un borrador de Engels– exponen de una manera sucinta y genial su concepción revolucionaria de la historia y las consecuencias prácticas que de ella se derivan. A pesar de ser un texto para la agitación y propaganda entre los sectores avanzados de la clase obrera, el contenido teórico es notable y de significado histórico; no se reduce a un documento coyuntural. Esto se puede juzgar en el hecho de que los fenómenos de globalización, división mundial del trabajo, concentración de capital, pauperización de las condiciones de vida, crisis periódicas, situaciones revolucionarias, etc. explicados en “El manifiesto” describen mucho más el mundo de hoy que el capitalismo en ciernes en el que escribió Marx.

En el caso de la alienación el estudio realizado en el Manifiesto da un paso adelante. Aunque se repiten varios de los tópicos señalados en los manuscritos del 44, se concibe a ésta como un proceso de subordinación de todas las creaciones humanas a la lógica del capital. No se trata ya del estudio de un fenómeno dado, como en los Manuscritos, sino la explicación sobre el surgimiento mismo del fenómeno, la explicación es sumaria pero ya está ahí. Después de explicar el surgimiento del capitalismo a partir de los gremios feudales, el desarrollo del comercio y la industria, Marx expone el sometimiento que implica:

Dondequiera que ha conquistado el poder, la burguesía [...] ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio. Ha sustituido las numerosas libertades escrituradas y adquiridas por la única y desalmada libertad de comercio [...] La burguesía ha despojado de su aureola a todas las profesiones que hasta entonces se tenían por venerables y dignas de piadoso respeto. Al médico, al jurisconsulto, al sacerdote, al poeta, al hombre de ciencia, los ha convertido en sus servidores asalariados. La burguesía ha desgarrado el velo de emocionante sentimentalismo que encubría las relaciones familiares, y las ha reducido a simples relaciones de dinero.³⁸²

La alienación se hace sentir, sobre todo, en el productor, en el obrero:

El creciente empleo de las máquinas y la división del trabajo quitan al trabajo del proletario todo carácter propio y le hacen perder con ello todo atractivo para el obrero. Este se convierte en un simple apéndice de la máquina, y sólo se le exigen las operaciones más sencillas, más monótonas y de más fácil aprendizaje. Por tanto, lo que cuesta hoy día el obrero se reduce poco más o menos a los medios de subsistencia indispensables para vivir y para perpetuar su linaje. Pero el precio de todo trabajo, como el de toda mercancía, es igual a los gastos de producción. Por consiguiente, cuanto más fastidioso resulta el

³⁸²

Marx. K., *Manifiesto del partido comunista*, en obras escogidas en tres tomos, Tomo I. p. 113.

trabajo, más bajan los salarios. Más aún, cuanto más se desenvuelven la maquinaria y la división del trabajo, más aumenta la cantidad de trabajo bien mediante la prolongación de la jornada, bien por el aumento del trabajo exigido en un tiempo dado, la aceleración del movimiento de las máquinas, etc.³⁸³

Contra-tendencias ignoradas

Marx precisará los términos (fuerza de trabajo en lugar de trabajo, por ejemplo), desarrollará y profundizará en el análisis, pero aquí están ya presentes los elementos que se expondrán en *El Capital* a partir de la contradicción de la mercancía. Una vez más Marx analiza la alienación (sin mencionar el término) para explicar el carácter revolucionario de la clase obrera. El desarrollo del capital implica la existencia de una clase sin más propiedad que su fuerza de trabajo; implica, con el desarrollo industrial, la concentración de grandes masas de obreros; la contradicción capital trabajo impulsa la lucha de clases y las diversas fases de organización obrera (gremios, sindicatos, partidos); los flujos y reflujos de la lucha de clases implican aprendizaje –más valioso para Marx que las eventuales conquistas-; con la centralización de los medios de producción el carácter social de la producción choca cada vez más con la forma privada de la propiedad de esos medios. Las crisis muestran que las fuerzas conjuradas por la burguesía se vuelven periódicamente en su contra: “el mago ya no puede controlar los demonios que ha conjurado”, dice Marx.

Así, el desarrollo de la gran industria socaba bajo los pies de la burguesía las bases sobre las que ésta produce y se apropia de lo producido. La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros. Su hundimiento y la victoria del proletariado son igualmente inevitables.³⁸⁴

Es esto o la barbarie.

La alienación en los Grundrisse

Desde 1857 Marx se vio impelido, por la crisis económica de ese año, a dar a conocer sus estudios económicos, cosa nada fácil tomando en cuenta la amplitud de sus escritos y el obsesivo perfeccionismo de Marx que tanto le retrasaba y que tanto impacientaban a Engels. El esquema temático y expositivo que Marx le dio a su “economía” en los tres tomos (más bien cuatro) de *El Capital*³⁸⁵ no fue la primera forma en que Marx intentó organizar la masa de materiales que componían sus estudios. Además de textos tales como *Trabajo asalariado y capital* (1849), *Salario precio salario y ganancia* (no publicada en vida de Marx, escrito en 1865) y *Crítica de la economía política* (exposición parcial, publicada en 1859, de los borradores de sus estudios económicos) la *Introducción general*, *elementos fundamentales de la crítica de la economía política*, mejor conocidos como *Grundrisse*, es un ambicioso proyecto de exposición de los estudios económicos de Marx cuya temática era bastante más amplia que *El Capital*. No sólo incluía el proceso de producción y el análisis del dinero (Tomo I) –sin incluir la acumulación originaria que se encuentre en este tomo-; la circulación (Tomo II), la reproducción ampliada, el beneficio, crédito y renta (Tomo III); sino que incluía al Estado, el mercado mundial y las crisis mundiales. Dice McLellan:

³⁸³ Ibid., p. 117.

³⁸⁴ Ibid., p. 122.

³⁸⁵ Como es sabido en vida de Marx sólo se publicó el tomo I, los dos tomos siguientes fueron publicados y organizados por Engels en base al plan general de Marx. El IV (“Teorías sobre la plusvalía”) fue publicado por Kautsky entre 1905 y 1910.

[...] estas divisiones económicas se entrecruzan con digresiones de altos vuelos sobre temas tales como el individuo y la sociedad, la naturaleza del trabajo, la influencia de la automatización sobre la sociedad, los problemas del ocio creciente y la abolición de la división del trabajo, la naturaleza de la alienación en las fases supremas de la sociedad capitalista, la naturaleza revolucionaria del capitalismo y su inherente universalidad, y muchas más.³⁸⁶

Entre las otras “muchas más”, podemos añadir los interesantes comentarios sobre estética y el método de análisis marxista (que va de lo abstracto a lo concreto). Marx explica por qué no siguió el plan proyectado desde el prefacio a la *Crítica de la economía política*: “reflexionando más atentamente, toda anticipación de resultados todavía por probar me parece perturbadora, y el lector que desee seguirme enteramente debe estar dispuesto a ascender de lo particular a lo general”.³⁸⁷ Por ello Marx preferirá empezar de la mercancía para elevarse hasta la producción capitalista como un todo.

En los Grundrisse el abordaje de la alienación recuerda mucho el tratamiento hecho en los Manuscritos del 44 pero, señala McLellan: “El contenido mucho más rico en términos de historia económica significa que los Grundrisse, aunque continuando los temas centrales de los Manuscritos de 1844, los trata de modo mucho más elaborado de lo que era posible antes de que Marx lograra de sus ideas filosóficas y económicas. Así, tomar los manuscritos de 1844 como su obra central-como muchos intérpretes han hecho- es exagerar su significación”.³⁸⁸

Efectivamente, el nivel de profundidad es mucho mayor, en primer lugar Marx establece la diferenciación central, cosa que expondrá igualmente en *Precio, salario y ganancia*, entre trabajo y fuerza de trabajo; en segundo lugar centra su atención en la producción y no tanto en la circulación; con ello la explicación de la extracción de plusvalía –secreto de la explotación capitalista- se convierte en la gran revolución de la economía política de Karl Marx. Los Grundrisse están repletos de terminología hegeliana (objetivación, apropiación, naturaleza genérica del hombre, etc.) que Marx deseaba pulir antes de publicar sus textos para evitar cualquier interpretación idealista de sus ideas; sin embargo los términos revelan muy claramente la conexión entre la dialéctica hegeliana y el materialismo dialéctico de Marx así como sus diferencias.³⁸⁹ En Marx el dinero, por ejemplo, es la objetivación de la alienación de las relaciones sociales entre los hombres:

*Los propios comunistas dicen que los hombres conceden al objeto (dinero) una confianza que no se concederían entre sí como personas [...] El dinero únicamente puede poseer una propiedad social porque los individuos han alienado sus propias relaciones sociales incorporándolas en una cosa.*³⁹⁰

Se trata del fetichismo de la mercancía que Marx expondrá más tarde. Lo que Marx llamará el aumento en la composición orgánica del capital, es decir, una mayor proporción de maquinaria en comparación al trabajo vivo – proporción que tiende a aumentar con el desarrollo de la acumulación capitalista y la competencia- aumenta la alienación del trabajador. Tiene como resultado que la máquina como capital (trabajo objetivado alienado):

Se convierta en el cuerpo cada vez más poderoso del otro momento, del trabajo subjetivo, vivo, sino que –y esto es importante para el trabajo asalariado- las condiciones objetivas del trabajo asumen respecto al

³⁸⁶ McLellan, David; *Marx, su vida y sus ideas*, Barcelona, Editorial Crítica, 1977, p. 338.

³⁸⁷ Ibid p. 335.

³⁸⁸ Ibid., p. 341.

³⁸⁹ Cf. Ibidem.

³⁹⁰ Ibid., p. 340

trabajo vivo una autonomía cada vez más colosal que se ofrece a la vista por su very extent, la riqueza social se contrapone al trabajo en segmentos cada vez más formidables como poder ajeno y dominante. No se pone el acento sobre estar-objetivado sino sobre el estar-enajenado, el estar-alienado, el estar-extrañado, el no-pertenecer-al-obrero sino a las condiciones de producción personificadas, id est, sobre el pertenecer-al-capital de ese enorme poder objetivo que el propio trabajo social se ha contrapuesto a sí mismo como uno de sus momentos.³⁹¹

Marx subraya a continuación que esta alienación no es, como en Hegel, una alienación espiritual, mental sino una alienación real, objetiva:

[...] esta distorsión e inversión es real, esto es, no meramente mental, no existe sólo en la imaginación de los obreros y capitalistas.³⁹²

Marx no cae en el error de fetichizar al capital al explicar la propia alienación. Para Marx la alienación no es producto de la máquina misma, ni mucho menos, de una temible “razón instrumental” sino un producto histórico tan transitorio como la misma historia:

[...] evidentemente este proceso de inversión es tan sólo una necesidad histórica, una simple necesidad para el desarrollo de las fuerzas productivas desde determinada base o punto de partida histórico, pero en modo alguno una necesidad absoluta de la producción; más bien es una necesidad pasajera y el resultado y la finalidad (inmanente) de este proceso es abolir esa base, esa forma de proceso.³⁹³

Esto que es evidente para Marx, no lo será para la Escuela de Frankfurt que convertirá a la alienación en un absoluto inmanente a toda producción material (pues todo lo que vaya más allá de la producción teórica es utilitaria y, por tanto, condenable).

Contra-tendencia ignoradas

Además de señalar la necesidad de socializar los medios de producción, Marx enfoca las bases para el socialismo, y con ellas para la des-alienación del trabajador, desde un ángulo peculiar que no está presente –de esta forma particular- en ninguna otra de sus obras: Desde el ángulo del tiempo de trabajo. La liberación es posible, de acuerdo con Marx, porque la tecnología desarrollada bajo el capitalismo permitiría, bajo otras condiciones sociales (liquidando la propiedad privada de los medios de producción), reducir la jornada de trabajo a tal grado que convertiría la mayor parte del tiempo del ser humano en tiempo libre. La tecnología hace esto técnicamente posible, pero en el capitalismo, que funciona en virtud de la maximización del beneficio individual, toda posibilidad de reducir el tiempo y la intensidad del trabajo se convierte en su contrario. Ya había señalado Aristóteles que la filosofía comienza ahí donde las necesidades básicas están satisfechas, disminuir el tiempo de trabajo productivo destinado a satisfacer las necesidades básicas (que también son históricas) a su mínimo denominador permitirá que el trabajo se destine a la cultura, la ciencia y el arte.

Si suponemos la producción colectiva, la determinación del tiempo continúa siendo, desde luego, esencial. Cuanto menos tiempo requiera la sociedad para producir trigo, ganado, etc; más tiempo gana

³⁹¹ Marx. K., Grundrisse, Tomo II, México, Siglo XXI, 1980, pp. 394-395.

³⁹² Ibid., p. 395.

³⁹³ Ibid., p. 395.

para otras formas de producción, material o intelectual. Tal como sucede con el individuo singular, la universalidad de su desarrollo, de su goce y de su actividad depende del ahorro de tiempo.³⁹⁴

Y no se trataría de un trabajo embrutecedor sino de un verdadero trabajo des-alienado, productivo cultural y espiritualmente (en este sentido libre); incluso el trabajo destinado a satisfacer necesidades elementales cambiaría de carácter. Si el trabajo alienado imprime hoy su impronta en la cultura, un trabajo creador imprimirá su sello en el trabajo como un todo. La des-alienación está vinculada con un trabajo creador, experimental, lúdico y serio al mismo tiempo (Marx rechazaba la idea de Smith de que el trabajo debía ser siempre una imposición fastidiosa pero necesaria, así también rechazaba la tesis, como en Fourier, de que el trabajo pudiera ser un simple juego de niños puesto que “componer música, por ejemplo, es aborreciblemente serio y exige el mayor esfuerzo”).³⁹⁵ El trabajo no será ya sinónimo de esclavitud sino sinónimo de libertad, si se quiere: el encuentro de la esencia humana (producción social) con la humanidad misma. El trabajo libre (patrimonio de todos) es la condición para la liberación espiritual. Desde este punto de vista cobra cristalina claridad la consigna comunista: "De cada uno, según su capacidad; a cada uno, según sus necesidades". Cada individuo dedicará su trabajo liberador a las inclinaciones más acordes a su personalidad, carácter e intereses porque no se preocupará más, ni estará esclavizado por sus necesidades materiales. En cada individuo habrá un potencial Miguel Angel, un Leonardo DaVinci, un Galileo, un Einstein ... y sobre ellos, como decía Trotsky, se edificarán nuevas cimas. La aproximación de Marx en este caso es sumamente interesante y arroja luz sobre las causas de la degeneración burocrática de la Revolución rusa: el atraso y el aislamiento no permitió liberar a los trabajadores de sus jornadas de trabajo embrutecedoras y les impidió tomar el control de su propio destino arrebatado por una burocracia.

La alienación en los textos preparatorios para *El Capital*

En sus borradores inéditos para *El Capital*³⁹⁶ Marx define subsunción como el fenómeno en el cual el capital pone bajo su control al proceso de trabajo. El proceso de subordinación al capital se desarrolla desde la subsunción formal al capital hasta la subsunción real. La subsunción formal consisten en el hecho de que, dentro de un contexto no-capitalista, el capital -es decir: el dinero desembolsado para extraer plusvalía a la fuerza de trabajo- subordina a los componentes del proceso de trabajo: al trabajo mismo, al trabajador, a los medios y materiales de trabajo. El trabajador carente de medios de producción vende su capacidad de trabajo y se somete, durante su jornada, al capitalista. La subsunción es aún formal porque el capital no ha sometido a su lógica al conjunto de la producción social, es decir, no ha transformado al conjunto de relaciones de producción, al conjunto de la sociedad; no obstante encontramos el comienzo de la enajenación propia del capitalismo, consistente en el hecho de que el trabajador se somete a una fuerza ajena que lo domina y subyuga, entra al proceso de trabajo como un factor más para la rentabilidad del capital, mientras trabaja no se pertenece y sólo se pertenece cuando no trabaja. La formalidad de esta subsunción inicial radica en el hecho de que puede existir dentro de modos de producción no capitalistas, así por ejemplo, encontramos formas capitalistas de producción integradas a formaciones sociales pre-capitalistas en la época de las “monarquías ilustradas”, en un contexto donde el sistema feudal de producción sigue siendo dominante.

³⁹⁴ Ibid., p. 347.

³⁹⁵ Ibid., p. 348.

³⁹⁶ Marx, K., *El capital Libro I capítulo VI (inédito)*, México, Siglo XXI, 1978.

La subsunción real consiste en la transformación del mundo de producción, generando un modo de producción específico. El primer grado de surgimiento de la subsunción real al capital surge en el momento en que el capitalista aprovecha una fuerza productiva resultante de la cooperación social de los trabajadores, una fuerza productiva por la que no paga y que, por el contrario, se presenta como ajena a los trabajadores mismos, una fuerza social que los subyuga y domina. En la producción social del capital existe ya una fuerza social que tiende a dominar y transformar al conjunto del modo de producción. La fuerza productiva social producto del trabajo colectivo aparece fetichizada, es decir, como producto del capital mismo y no como producto de determinadas relaciones sociales

El capital, al subsumir realmente al proceso de trabajo, se manifiesta en la alienación cada vez más profunda del trabajador. La división capitalista del trabajo es un ejemplo paradigmático. La producción capitalista tiende a mutilar el trabajo, parcelar las diversas ramas de la producción social en tareas individuales, monosilábicas, vacías, monótonas e unilaterales. La pluralidad de disposiciones del trabajador se disecciona y se torna en embrutecimiento. La subsunción real se presenta aquí en el hecho de que el trabajador individual es ya incapaz de producir una mercancía completa, se convierte en una función monótona de un proceso social; ya no son los trabajadores los que se reparten el trabajo sino el trabajo social, subsumido al capital, el que somete a los trabajadores a tareas cada vez más estrechas y mezquinas.

El proceso de subsunción real se manifiesta, también, con el desarrollo de la producción fabril, en el “taller automático del capitalista”, en ésta son las condiciones de trabajo (las máquinas, el trabajo muerto) el que domina al trabajador (trabajo vivo) y no, a la inversa, como sucedía en la cooperación simple y en la manufactura donde el trabajador aún tiene cierto control sobre las condiciones de trabajo. Efectivamente, en la cooperación simple no existe división del trabajo, los trabajadores aún son capaces de producir la mercancía íntegra de una forma artesanal, en la manufactura existe ya división del trabajo pero el virtuosismo artesanal del productor aún subsiste. La producción fabril constituye una negación dialéctica de ambos estadios porque el virtuosismo del trabajador es aplastado por el ritmo monótono e impersonal de las máquinas automáticas, el trabajador se “especializa” en la carencia total de especialización, en la vacía y monótona supeditación al capital personalizado en la maquinaria; la máquina adquiere personalidad propia y el trabajador se despersonaliza convirtiéndose en apéndice de la máquina. La alienación potenciada es producto de la subsunción real del capital, el trabajador se enajena al convertirse en un apéndice vivo del capital muerto, al mutilar sus capacidades y potencialidades al altar del capital, al supeditar su existencia a la anarquía de los auge y crisis que atraen y expulsan a la fuerza de trabajo, condenándola al desempleo forzoso.

En suma los conceptos de subsunción formal y subsunción real son útiles para explicar el proceso de gestación del modo de producción capitalista desde la cooperación simple, existente ya en los gremios medievales, hasta la gran industria moderna, pasando por la manufactura; así como para comprender las bases de la enajenación del trabajador y el fetichismo del capital. Aquí la alienación es vista desde el ángulo del desarrollo del modo de producción capitalista y con una precisión teórica mucho mayor. Lo que en los “manuscritos” es visto como el producto histórico de un modo capitalista ya dado, aquí es visto en su desarrollo y en sus diversas etapas (desde la manufactura hasta la gran industria) el pulimento de las categorías económicas substituye a las oscuras categorías hegelianas y las abstractas ideas sobre la naturaleza de Feuerbach (aun cuando, por supuesto, el criterio dialéctico sigue siendo el método).

Contra-tendencias ignoradas

Las contra-tendencias que operan en contra de la alienación cobran mayor concreción que las presentadas en los “manuscritos”. El desarrollo de la gran industria tiene como resultado:

[...] que se reduce el tiempo de trabajo requerido para producir una masa mayor de medios de subsistencia, que este resultado se alcanza en virtud del carácter social del trabajo y que la propiedad individual sobre las condiciones de producción no sólo se manifiesta como no necesaria sino como incompatible con esta producción en gran escala. En el modo de producción capitalista esto aparece, sin embargo, como que el capitalista —el no trabajador— es el propietario de esta masa social de medios de producción. [...] Una vez eliminada esta forma contradictoria, resulta entonces que los trabajadores no poseen estos medios de producción en tanto que individuos privados sino de manera social. [...] *Como individuo, el trabajador privado sólo podría ser restaurado en la propiedad sobre las condiciones de producción mediante la descomposición de la fuerza productiva y del desarrollo del trabajo en gran escala. La propiedad ajena del capitalista sobre este trabajo sólo puede suprimirse con la transformación de su propiedad en propiedad del no individuo dotado de su propia singularidad autónoma, en propiedad del individuo asociado, social. Con ello termina, por supuesto, el fetichismo que hace que el producto sea propietario del productor. Por su parte, todas las formas sociales del trabajo desarrolladas dentro de la producción capitalista se liberan de la contradicción que las falsea y las vuelve contraproducentes (por ejemplo, la reducción del tiempo de trabajo no consistiría en que todos trabajen 6 horas sino en que 15 horas de trabajo de 6 basten para mantener a 20).*

*Producción en bien de la producción misma, es decir, fuerza productiva del trabajo humano desarrollada sin que las necesidades la predeterminen ni ellas mismas estén predeterminadas por ningún límite. Para ampliar más adelante: cómo esto contradice los límites incluso de la producción capitalista, pese a que ella lo persigue tendencialmente. Puesto que, pese a que es el más productivo de todos los modos de producción que han existido, contiene —debido a su carácter contradictorio— límites por encima de los cuales pretende saltar una y otra vez; de ahí las crisis, la sobreproducción, etcétera. Desde otra perspectiva, la producción en bien de la producción misma se presenta, por lo tanto, como su exacto contrario. No producción como desarrollo del carácter productivo del ser humano, sino como despliegue de riqueza en cosas, en contradicción con el desarrollo productivo del individuo humano.*³⁹⁷

Aquí la alienación tiende a romperse en virtud de la contradicción central del modo de producción capitalista una vez que éste ha llegado a su fase de la producción industrial: la contradicción entre la forma social de producción y la forma individual de apropiación. Esta contradicción se manifiesta en las crisis de sobreproducción, que no son otra cosa que la confesión anárquica del propio capitalismo de que las fuerzas productivas contradicen ya a las relaciones sociales vigentes. Marx insiste que la fetichización, la cosificación y la alienación que produce la propiedad privada de los medios de producción, se romperá en cuanto los productores asociados de manera libre y democrática ponga en armonía la forma de producción con las relaciones de producción. Son las contradicciones que golpean en la cabeza de los productores las que lo hacen despertar periódicamente de su letargo enajenante. El nivel de precisión es mucho mayor que en los “Manuscritos” aunque la esencia del argumento permanece.

La Alienación en El Capital

En *El Capital* no existe una diferencia fundamental en lo que se refiere a la alienación. Si bien es cierto que en *El Capital* no aparecen los términos de subsunción (formal y real) creemos que ésta es una diferencia de

³⁹⁷ Marx, K., *La tecnología del capital, subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización* (extractos del manuscrito 1861-1863), Selección y traducción de Bolívar Echeverría, Cuadernos políticos n. 37, julio-septiembre, México, Era, 1983, pp. 17-18. El subrayado es nuestro.

carácter formal. El término subsunción enfoca la alienación como el resultado del desarrollo del capitalismo como una formación social dada, partiendo de formaciones sociales pre-capitalistas que se conservan “subsumidas” en un capitalismo dominante. En *El Capital* la alienación se enfoca estudiando al capitalismo en su forma “pura” abstrayéndose de sus “excrecencias” pre-capitalistas partiendo de las contradicciones presentes en la mercancía. Quizá ésta sea la razón por la cual no se utilizan estos conceptos (y por ello se omitió el capítulo inédito). Marx analiza la sociedad capitalista, entre cuyos fenómenos se encuentra la alienación del trabajador, analizando la célula fundamental de la sociedad moderna; analizando la síntesis de determinaciones que se cristalizan en la mercancía. Su análisis es un análisis dialéctico que, como queda expuesto en la explicación de su método hecho en los *Grundrisse*, va de lo abstracto a lo concreto (lo concreto es la síntesis de múltiples determinaciones). Así pues es necesario un breve análisis de la contradicción interna de la mercancía para encontrar las bases materiales de la fetichización.

La fetichización es el fenómeno en donde las mercancías dominan al productor, las mercancías se personifican y las personas se cosifican, las mercancías aparecen como dotadas de poderes sobrenaturales capaces de decidir la felicidad e incluso la vida de los individuos. La forma invertida y bizarra en que aparecen las relaciones sociales expresa (de una manera deformada) la explotación del trabajo, expresada en el producto del trabajo, en el proceso de trabajo e incluso en lo específicamente humano (trabajo social).

La mercancía es todo producto del trabajo producido con vistas al intercambio. Es en la sociedad capitalista donde la producción de mercancías se vuelve dominante, convirtiendo en mercancía no sólo todos los productos del trabajo sino incluso aspectos de la vida social e individual que van desde lo más trivial hasta lo más espiritual, sobre todo, el trabajador mismo se convierte en mercancía al enajenar su propia fuerza de trabajo. La mercancía importa para el productor no tanto por su utilidad social (su valor de uso) sino por la proporción en que otras mercancías pueden ser intercambiadas por ella (por su valor de cambio), el valor de cambio está determinado por el trabajo socialmente necesario para producirlo. En esta doble determinación de la mercancía se encuentra en germen fenómenos como la explotación del trabajador y la alienación. El valor de uso expresa la transformación de la naturaleza para satisfacer necesidades históricamente determinadas; todo producto de trabajo tiene que satisfacer alguna utilidad social pero no todo producto del trabajo se hace con vista al intercambio, sólo entonces se convierte en mercancía.

El movimiento de las cosas domina el destino de los hombres

El valor de cambio acrecentado o valorización del capital es el *non plus ultra* de la sociedad moderna. La fetichización de la mercancía nace del hecho de que en el intercambio las relaciones sociales se presentan como relaciones entre las cosas, en el intercambio el individuo no controla su propias relaciones sociales; por el contrario en el intercambio parece como si las cosas tuvieran relaciones sociales y los hombres no fueran más que su vehículo impotente. El valor de cambio aparece a los productores no como un producto de su trabajo social sino como producto de las propiedades físicas materiales de las mercancías, con éste espejismo parece como si todo producto de trabajo del hombre fuera por naturaleza mercancía, con ello las relaciones sociales vigentes parecen como relaciones sociales eternas e inmutables que emanan de la naturaleza misma. Así el diamante convertido en mercancía parece dotado de poderes mágicos con personalidad propia, parece como si todo producto es mercancía, todo instrumento de trabajo es capital. Este espejismo oculta los hombres la naturaleza de sus propias relaciones sociales.

Al ser la rentabilidad realizada en el intercambio (aunque generada en la producción) lo único que importa, el movimiento de las cosas mismas domina el destino de los hombres. La manifestación objetiva más patente de que es la “mano invisible del mercado” la que decide la vida o la muerte de millones son las crisis

recurrentes del capitalismo. Este fenómeno, íntimamente relacionado con el fetichismo del capital, es analizado por Marx en el tercer tomo de *El Capital*: el capital fluye espontáneamente hacia las ramas más rentables de la economía, la composición orgánica del capital o la relación entre capital constante (maquinas, nueva tecnología) y el capital variable (fuerza de trabajo) aumenta -como producto de una tendencia a aumentar por todos los medios la extracción de plusvalía-; con la difusión de la nueva tecnología la tasa de ganancia disminuye pues el capital constante no produce nuevo valor. La competencia genera una masa de productos que no son absorbido por el mercado pues la realización de la mercancía no depende de la existencia de necesidades sociales sino de la capacidad solvente; además para intentar detener la caída en la tasa de ganancias los capitalistas se ven obligados a atacar el nivel de vida de los trabajadores por medio de la disminución absoluta de los salarios, más tiempo de trabajo, más intensidad, etc., con ello minan el mercado. Esta tendencia impulsa las crisis periódicas de sobreproducción con sus compañeros inevitables: desempleo, miseria, más explotación. Dolor y lágrimas producidos por el movimiento espontáneo de las mercancías. Efectivamente, en el capitalismo, el movimiento de las cosas determina el destino de los hombres.

Fetichismo y misticismo

El estado de cosas bajo la sociedad capitalista oculta la ley subyacente que determina el movimiento de la sociedad moderna; la conciencia de que la ley del valor (valor-trabajo) determina la proporción en la que las mercancías se intercambian entre si se oculta y aparece a la conciencia de los hombres como si dicho valor perteneciera a la naturaleza eterna de las cosas; los productores no tienen conciencia que aquello que intercambian no pertenece a las cosas mismas sino es producto de la forma específica de sus relaciones sociales. A la visión de los productores le sucede un fenómeno análogo a la distorsión causada por el agua en la imagen de un lápiz sumergido. Uno de los más grandes méritos de Marx es el haber descubierto la relación entre esa imagen distorsionada y la ley subyacente que la determina; de la misma forma en que la distorsión del lápiz sumergido revela las leyes del comportamiento de la luz en el agua (aun cuando dichas leyes no sean aprehendidas de manera inmediata) la distorsión propia del fetichismo de la mercancía es producido por la misma ley del valor-trabajo que es ocultada. Para Marx, como para Hegel, entre el fenómeno y la esencia hay un nexo dialéctico indisoluble, incluso el fenómeno no es más que la presencia inmediata de la esencia; así el fenómeno del fetichismo de la mercancía es la manifestación inmediata e inevitable del estado de cosas existente.

No obstante aun cuando la visión del hombre corriente esté distorsionada y oculte su verdadero contenido el descubrimiento de la verdadera naturaleza de las relaciones sociales burguesas es posible, en primer término, gracias al desarrollo de las fuerzas productivas y a una conciencia científica dispuesta a llegar hasta el final sin importar las consecuencias políticas y prácticas que se deriven de dicho estudio. Marx señala las condiciones materiales para el descubrimiento científico (que hace época según sus palabras) de la siguiente manera:

Y hace falta que la producción de mercancías se desarrolle en toda su integridad, para que de la experiencia nazca la conciencia científica de que los trabajos privados que se realizan independientemente los uno de los otros, aunque guarden entre sí y en todos sus aspectos una relación de mutua interdependencia, como eslabones elementales que son de la división social del trabajo, pueden reducirse constantemente a su grado de proporción social, porque en las proporciones fortuitas y sin cesar oscilantes de cambio de sus productos se impone siempre como ley natural reguladora el tiempo

socialmente necesario para su producción, al modo como se impone la ley de gravedad cuando se le cae a uno la casa encima”.³⁹⁸

La ley del valor se impone a espaldas de los hombres y se presenta ante sus ojos como el dominio de las cosas sobre los hombres. Sin embargo la comprensión de la distorsión aparente de su vida social es posible en cuanto el fenómeno (la producción de mercancías) ha desplegado sus características fundamentales, cuando se ha desarrollado en toda su plenitud; el capitalismo es la producción de mercancías en su mayor grado de desarrollo.

El fetichismo de la mercancía es profundamente místico porque, al igual que sucede en el fenómeno religioso, las verdaderas relaciones sociales se presentan como un reflejo invertido. El hombre es productor de las cosas y sus propias relaciones sociales pero en el capitalismo las cosas dominan y subyugan a los productores, las relaciones sociales se presentan como relaciones entre cosas, las personas se despersonalizan y las cosas se personifican. El fenómeno religioso es para Marx “la expresión de la miseria real y, de otra parte, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu. La religión es el opio del pueblo”.³⁹⁹ Así pues, para Marx, la religión es producto inevitable de la miseria real generada por las sociedades de clase, una expresión del sometimiento real y la incompreensión de sus propias relaciones sociales. Con el dominio de las cosas y de la mano invisible del mercado esa alienación y sujeción a poderes aparentemente extraños se refuerza. Poderes ciegos que deciden el destino de millones de seres humanos no pueden más que generar la conciencia de poderes sobrenaturales y sobrehumanos a los que hay que implorar y rezar. Para Marx la desaparición del misticismo y la sujeción religiosa sólo es posible si los hombres toman el control consciente de sus relaciones sociales, es decir, sólo liquidando al sistema capitalista.

La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libres libremente socializados y puesta bajo su mando consciente y racional. Más, para ello, la sociedad necesitará contar con una base material o con una serie de condiciones materiales de existencia, que son, a su vez, fruto de una larga y penosa evolución.⁴⁰⁰

La forma de las relaciones sociales burguesas aparece como eterno y propio de la naturaleza misma de las cosas, no obstante, un análisis histórico muestra que la producción de mercancías no ha sido nunca una forma social dominante hasta el surgimiento del capitalismo. Marx muestra que el fetichismo de la mercancía, no obstante estar tan extendido como la peste, no ha existido siempre.

Contra-tendencias ignoradas

En *El Capital* la explicación del proceso alienante del trabajo adquiere todo rigor científico y, por tanto, las tendencias contradictorias que llevan al capitalismo hacia su disolución revolucionaria cobran todo su relieve. Así, por ejemplo, el capítulo XXXII del primer tomo de *El Capital* representa una síntesis de las leyes que rigen la acumulación capitalista, la reproducción ampliada (que se aborda específicamente en el segundo tomo del *El*

³⁹⁸ Marx, K., *El Capital*, Tomo I, México, FCE, 1999, p. 40.

³⁹⁹ Marx, K., Engels, F.; *La sagrada Familia*, México, Grijalbo, 1967, p. 3.

⁴⁰⁰ Marx, K., *El Capital*, Tomo I, México, FCE, 1999p. 44.

Capital) del capital que explica el desarrollo progresivo de las fuerzas productivas (la ciencia y la técnica), la concentración de capital y la agudización de las contradicciones immanentes al modo de producción capitalista.

El capital es la negación dialéctica del pequeño productor que vive con el producto de su propio trabajo; la génesis del capital, su acumulación originaria no es más que la expropiación violenta del pequeño productor, proceso que a decir de Marx: “chorrea lodo y sangre por todos sus poros”. Pero el desarrollo del capital industrial, la formación del mercado mundial, la concentración de capital, el desarrollo vertiginoso de la ciencia, el surgimiento de la cooperación social y la división del trabajo en la industria moderna

“[...] engendra por sí mismo los agentes materiales de su disolución. A partir de ese momento comienza a agitarse en el seno de la sociedad las fuerzas y las pasiones que él comprime. Puede ser y es aniquilado”.⁴⁰¹

El capital que crea a sus propios sepultureros; no genera sólo una potencialidad abstracta sino también las tensiones y contradicciones que impulsan activamente su solución, así nos señala Marx que:

A medida que disminuyen los potentados del capital que usurpan y monopolizan todas las ventajas de ese periodo de evolución social, se acrecienta la miseria, la opresión, la esclavitud, la degradación, la explotación, pero también la resistencia de la clase obrera, en constante crecimiento y cada vez más disciplinada, unida y organizada por el propio mecanismo de la producción capitalista. La socialización del trabajo y la centralización de sus resortes materiales llegan a un punto en que ya no pueden seguir encerrados dentro de su envoltura capitalista. Esta envoltura estalla en fragmentos. Ha sonado la hora de la propiedad capitalista. Los expropiadores son expropiados a su vez. [...] Allí se trataba de la expropiación de la masa por unos pocos expropiadores; aquí se trata de la expropiación de unos pocos usurpadores por la masa”.⁴⁰²

La contradicción activa que hace que estalle la consciencia embrutecida por el proceso de trabajo enajenado, es-como ya hemos señalado a propósito de los borradores a *el Capital*- la contradicción oculta en ese mismo proceso de trabajo capitalista, a saber, la contradicción entre producción social y apropiación individual del capital; esta contradicción sacude la consciencia del proletariado al generar crisis de sobreproducción, desempleo, miseria y mayor explotación (aunque veremos más adelante que el proceso de toma de consciencia no es una respuesta mecánica de las crisis periódicas). Al mismo tiempo la industria moderna, que tiende a convertir al obrero en un apéndice de la máquina, también concentra, disciplina, une y organiza a los trabajadores creando en el fondo de su consciencia un instinto que emerge en las luchas obreras en forma de solidaridad, sacrificio, disciplina, etc. No es posible explicar objetivamente la alienación sin explicar, al mismo tiempo, los fenómenos que tienden a romperla; si se acepta un polo debe aceptarse su contrario. La clase obrera es capaz de pasar de ser una “clase en sí” en una “clase para sí” porque el “en sí” no es más que las condiciones objetivas que empujan hacia el “para sí” y por tanto este último no es más que la consciencia subjetiva de las tendencias objetivas.

Conclusión

Marx en el capítulo XXXII de *El Capital* cita las ideas expresadas por él y Engels en *El Manifiesto Comunista* donde señalan que el capitalismo no solamente crea mercancías y reproduce las cadenas que mantienen

⁴⁰¹ Marx. K., *El Capital*, Tomo I, capítulo XXXII, México, FCE, 1999, p. 742.

⁴⁰² Ibid., p. 743.

oprimido al trabajador sino que crea a los “sepultureros” del capitalismo. Con ello Marx expresa la continuidad de las ideas revolucionarias de su juventud con las de su madurez. Es evidente, sin embargo, que en *El Capital* el pensamiento de Marx adquiere toda su profundidad y vigor, no obstante, no existe una ruptura esencial.

David MacLellan, uno de los mejores y más serios biógrafos de Marx -después de Franz Mehring y David Riazanov- expresa correctamente el hilo conductor que une los escritos de juventud de Marx con los de su madurez, un “hilo” que no se rompe:

Vistos en perspectiva [los manuscritos de juventud] no eran de hecho otra cosa sino un punto de partida para Marx, una exuberante afloración inicial de ideas a ser recogidas y desarrolladas en los escritos económicos subsecuentes, particularmente en los *Grundrisse* y en *El Capital*. En estas últimas obras, los temas de los “manuscritos de 1844” ciertamente serían proseguidos más sistemáticamente, con mayor detalle, y frente a un horizonte económico e histórico de mayor solidez; mas la inspiración o visión central iba a continuar inalterada: la alienación del hombre en la sociedad capitalista, y la posibilidad de su emancipación, de sus acción de controlar su propio destino merced al comunismo.⁴⁰³

La base filosófica que se expresa en *El Capital* es la misma que la de su “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel” – obra escrita unos cuarenta años antes y que probablemente sea el primer texto en donde Marx rompe claramente con la filosofía idealista de la que partió para realizar su crítica radical-; en esta última Marx, criticando el idealismo de Hegel, señala que la sociedad civil no es la consciencia enajenada del Estado visto, este último, como la manifestación de la razón, la moral y la libertad; sino que, por el contrario, el Estado (como expresión de la propiedad privada) es la manifestación de las contradicciones de clase objetivas que caracterizan a la sociedad civil. El acto mediante el cual Marx y Engels voltea sobre sus pies a la filosofía hegeliana, que se hallaba posada sobre su cabeza idealista, es una característica del sistema (materialista) y el método (dialéctico) que define a la filosofía marxista y que constituye el hilo conductor que une a este ensayo -no publicado en vida de Marx- con *El Capital*.

Finalmente señalemos que la explicación de la alienación, la fetichización y la cosificación generada por el trabajo subsumido al modo de producción capitalista, es enfocado -en los textos que hemos estudiado-, desde diversos ángulos pero todos complementarios. Lo que es más relevante para nuestro tema: en todas las obras donde Marx habla de alienación explica, al mismo tiempo, la dinámica de su rompimiento, las leyes que determinan su existencia tanto como su ruptura. Separar un fenómeno de otro significa “diseccionar” la concreción dialéctica de un fenómeno en fragmentos y pedazos muertos, abstractos, erróneos. Tanto como concebir un polo magnético sin el otro. Así la riqueza y, diríamos, “sukulencia” del marxismo se convierte en una colección rígida de ideas metafísicas. Ésa fue, con respecto al fenómeno de la alienación, el error de los fundadores de la Escuela de Frankfurt: convirtieron una idea correcta en su contrario, tratando de volver a Marx contra Marx. Es dudoso que Theodor Adorno y Max Horkheimer conocieran a profundidad los textos donde Marx explica la alienación, parece que partieron de unos pocos textos de Marx (en *Dialéctica de la ilustración* citan explícitamente *La sagrada familia*) y de Lukács (y quizás de Wilhelm Reich) llevando hasta el extremo un texto (*La cosificación y la consciencia del proletariado*) en donde éste pretendía explicar la alienación a partir de la producción de mercancías, es decir, explicar lo que Marx ya había explicado.

Unas palabras sobre la Escuela de Frankfurt

Horkheimer y Adorno, la “crítica” desde la “Torre de Marfil”

⁴⁰³ McLellan, David. *Karl Marx, Su vida y sus ideas*, Grijalbo, Barcelona, 1977, p. 151.

“Estos berlineses no se consideran hombres que critican, sino críticos que tienen, por añadidura, la desgracia de ser hombres. Sólo reconocen, por tanto, una necesidad real, que es la necesidad de la crítica teórica”. [K. Marx.]

“No se trata de lo que éste o aquel proletario, o incluso el proletariado en su conjunto, pueda representarse de vez en cuando como meta. Se trata de lo que el proletariado es y de lo que está obligado históricamente a hacer, con arreglo a ese ser suyo. Su meta y su acción histórica se hallan clara e irrevocablemente predeterminadas por su propia situación de vida y por toda la organización de la sociedad burguesa actual” [K. Marx; F. Engels, La sagrada familia]

El Instituto de Investigación Social (mejor conocido como escuela de Frankfurt), fundado el 3 de febrero de 1923, por Max Horkheimer, Friedrich Pollock y Felix Weil -con los 120.000 marcos donados por el empresario Hermann Weil, padre de Felix- fue, en sus orígenes, un instituto dedicado a la investigación y archivo sobre la historia del movimiento obrero con fines teóricos y académicos, centrado en temas no abordados por la academia tradicional en Alemania. Originalmente se reivindicaba marxista. Así, por ejemplo, en 1925 Riazanov – director del Instituto Marx Engels de Moscú, fundado por Lenin- firma un acuerdo con el Partido Socialdemócrata Alemán (SPD) y la escuela de Frankfurt para publicar las obras completas de Marx y Engels; de los 42 tomos proyectados se publicaron menos de 12 pues Riazanov terminaría ejecutado por Stalin en el “Tercer Proceso de Moscú” de 1938.

A pesar de su marxismo original, desde un principio el Instituto fue una “Torre de Marfil” al margen del movimiento real de la clase obrera (a la que consideraban eternamente alienada). No sorprende, por ello, que con el tiempo, bajo la dirección de Horkheimer, fuera perdiendo todo trazo de marxismo; aunque algunos de los colaboradores iniciales del instituto fueron marxistas, las ideas centrales que heredará a la “Nueva Izquierda” están marcadas por la renuncia a los presupuestos teóricos de Marx.⁴⁰⁴ Si existe una tesis central que define a la escuela de Frankfurt (desde Horkheimer y Adorno, hasta los más izquierdistas Marcuse y Fromm) es su concepción abstracta de alienación. De esta postura emana la justificación para plantearse -en tanto las masas están irremediabilmente enajenadas- como simples observadores y comentaristas de la cultura, del autoritarismo y la “crisis de la modernidad”. Será este aspecto de la Teoría crítica el que someteremos a consideración.

De acuerdo con el doctor Stefan Gandler el eje central que permite ubicar a la Teoría crítica como una corriente de pensamiento definida es la reflexión en torno a la siguiente cuestión: *“¿Cómo es posible que la forma de reproducción capitalista, a pesar de ser abiertamente disfuncional para organizar una sociedad que dé comida, techo, educación, salud, derecho, libertad y democracia a todos sus miembros, sigue siendo vigente [...]?”*⁴⁰⁵ Nos parece, no obstante, que lo que define a esta escuela no es tanto la pregunta sino la respuesta: la enajenación completa y total de las masas, su incapacidad absoluta de realizar una revolución, la enajenación vista como un fenómeno absoluto, metafísico y no dialéctico; esta respuesta explica, salvo la excepción de Marcuse (cuyas ideas debatiremos más adelante), el autoaislamiento de esta escuela del movimiento social y su reclusión en una crítica escolástica separada de la acción. Esta característica tiende a determinar la evolución hacia la derecha

⁴⁰⁴ La historia de la Escuela de Frankfurt y de sus variopintos colaboradores está expuesta en el libro de Martin Jay, *La imaginación dialéctica, una historia de la escuela de Frankfurt*, Taurus, España, 1989.

⁴⁰⁵ Gandler, S. *Fragmentos de Frankfurt*, México, Siglo XXI, 2009, p. 108.

(señalada y criticada por el doctor Gandler en el libro que hemos citado),⁴⁰⁶ no sólo de los fundadores de esta corriente, sino de sus continuadores más comentados como, por ejemplo, el liberal Habermas. Toda teoría se manifiesta tarde o temprano en la acción. En efecto: si se acepta que no habrá revolución, puesto que las masas están psicológicamente incapacitadas ¿por qué no aceptamos de una vez al capitalismo como única forma de sociedad posible?⁴⁰⁷ ¿Por qué no renunciamos de una vez a la utópica y dogmática idea de revolución? ¿Por qué no nos conformamos con reformar al capitalismo dándole un rostro humano? O mejor ¿por qué no nos sumamos al festín de los “buitres”? Los reformistas han respondido a todas estas preguntas aceptando el capitalismo, con resultados desastrosos. Para el Dr. Gandler, sin embargo, en *Dialéctica de la Ilustración* se hace un análisis dialéctico –método del que carece la visión posmoderna- de cómo la razón moderna se convierte en regresiva, pero ello no significaría, necesariamente, que con ello se acepte el sistema capitalista.

La tesis abstracta de Wilhelm Reich acerca de la alienación de las masas (abstracta porque no ve el fenómeno en su desarrollo ni en sus contradicciones) se convirtió en la “marca registrada” de la llamada Escuela de Frankfurt. Con Max Horkheimer y Theodor Adorno- dos de los principales exponentes de esta escuela- la insistencia sobre la alienación irremediable del proletariado cobra dimensiones “cósmicas”. La vinculación con Freud también fue otra característica de esta escuela, aunque, por lo que sabemos, nunca hicieron referencia al autor original (Wilhelm Reich).⁴⁰⁸ Por otro lado, mientras que tanto Fromm y Marcuse, cada uno a su manera, insistían sobre la dimensión social-cultural en que se debía entender la teoría de Freud; Horkheimer y Adorno subrayaron los aspectos de la teoría de Freud que justificaban una visión pesimista de la sociedad, convirtiendo a Freud en una suerte de “profeta de las tinieblas”.⁴⁰⁹ Así, la pulsión de muerte y la inevitabilidad de la represión no fueron rechazados por Adorno y Horkheimer como fue el caso de Fromm. Para Horkheimer y Adorno los desórdenes sociales y la agresión no tienen una base histórica sino, como afirmara Freud, devienen de impulsos inconscientes tales como el “miedo a la castración”.⁴¹⁰ No integraron a Freud en una concepción marxista coherente sino que, por el contrario, se diluyeron en los aspectos más conservadores de la teoría psicoanalítica.

La idea de que la ideología burguesa es todopoderosa y que las masas son actores impotentes es objetivamente falsa conciencia y prácticamente conservadora. No se puede ocultar el profundo desdén por las masas trabajadoras expresado en *Dialéctica de la Ilustración*: “La regresión de las masas consiste hoy en la incapacidad en poder oír con los propios oídos aquello que no ha sido aún oído, de tocar con las propias manos aquello que no ha sido aún tocado: la nueva figura de ceguera que sustituye toda ceguera mítica vencida”.⁴¹¹ o

⁴⁰⁶ El doctor Stefan Gandler realiza en su libro *Fragmentos de Frankfurt* una crítica de los exponentes de derecha de la Teoría crítica (Jurgen Habermas, Axel Honneth, Helmut Dubiel) señalando que éstos se esfuerzan por evitar la crítica al sistema capitalista. Estamos de acuerdo. Pero no estamos claros de porqué esta crítica no se hace extensiva a Adorno y Horkheimer.

⁴⁰⁷ Si bien hay que hacer notar, como el Dr. Gandler me hizo notar, que el hecho de que estos autores señalen la deplorable situación organizativa de los trabajadores –misma que les impidió oponerse efectivamente al nazismo-, no significa que los fundadores de la Teoría crítica estuvieran de acuerdo con el orden social imperante.

⁴⁰⁸ Tanto Fromm como Marcuse sí reconocieron su deuda con Reich. Fromm lo hizo en uno de sus primeros texto de en 1931 “La evolución del Dogma de Cristo” (texto citado y reseñado por Martin Jay en *La imaginación dialéctica, una historia de la Escuela de Frankfurt*, pp. 159-161) y Marcuse en *Eros y Civilización*.

⁴⁰⁹ El término es de Martin Jay.

⁴¹⁰ Véase al respecto la explicación sobre las diferencias que hubo entre Horkheimer y Adorno, por un lado, con Fromm por el otro, en *La imaginación dialéctica, una historia de la Escuela de Frankfurt*, en el capítulo sobre psicoanálisis.

⁴¹¹ Horkheimer, Max; Adorno, Theodor, *Dialéctica de la ilustración, fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2005, p. 89.

como muestra la siguiente afirmación: *“La impotencia de los trabajadores no sólo es una artimaña de los patrones, sino la consecuencia lógica de la sociedad industrial, en la que se ha transformado finalmente el antiguo destino bajo el esfuerzo de sustraerse a él”*.⁴¹² La posición política se resume en las siguientes tesis: la negación del papel revolucionario del proletariado, el fin de las crisis periódicas, el ascenso irremediable de un nuevo tipo de Estado totalitario, la ideología ilustrada como causa de la crisis capitalista, etc.

Incluso, según su visión, el proletariado prácticamente ha dejado de existir a pesar de que las relaciones de producción siguen vigentes: *“éstas continúan existiendo incolumnes, aun cuando sea casi tan vano buscar sus beneficiarios como imposible distinguir donde están los proletarios”*.⁴¹³ Adorno pone en duda la vigencia de la teoría de la plusvalía: *“debido a la expansión del progreso técnico, es decir, a la industrialización, la participación del trabajo vivo –único del que deriva según su propia concepción, la plusvalía- tiene tendencia a disminuir hasta el punto de convertirse en un valor límite, sucede que la idea fundamental, esto es la teoría de la plusvalía se ve afectada”*.⁴¹⁴ El totalitarismo de la industria se extiende a todas las esferas de la vida compulsivamente tragándose a las clases sociales e impidiendo que piensen de manera distinta (esto no se aplica, como debemos suponer, a la “Teoría crítica”): *“la máxima de Marx, según la cual la teoría misma se vuelve una fuerza real no bien se aplica a las masas, ha sido derogada por el curso de las cosas”*.⁴¹⁵ Las fuerzas productivas ya no determinan el momento en que las relaciones de producción deben ser transformadas: *“Más que nunca, las fuerzas productivas son tributarias de las relaciones de producción, y ello de una manera acaso tan perfecta, que estas últimas aparecen precisamente por esta causa como la esencia misma de la producción”*.⁴¹⁶ Las crisis de sobreproducción han sido sustituidas por la planificación de una burocracia parasitaria al servicio del mercado, degradando todas las esferas de la vida: *“únicamente dentro de la perspectiva de una aniquilación total han dejado las relaciones de producción de paralizar las fuerzas productivas”*.⁴¹⁷ En la *Crítica de la razón instrumental* Horkheimer sostiene la tesis posmoderna de que la técnica implica por sí misma dominio.

Si bien la época en que se redactó *Dialéctica de la Ilustración* el movimiento obrero sufrió derrotas decisivas, oportunidades revolucionarias no estuvieron ausentes, refutando en la práctica los juicios de esta escuela. El Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt fue fundado en 1923 -el 3 de febrero, exactamente 10 meses antes de la revolución alemana del 3 de noviembre 1923-; es irónico que el mismo tiempo que Adorno y Horkheimer escribían su colección de aforismos desordenados, contenidos en *Dialéctica de la ilustración*, veíamos fenómenos importantes como la revolución alemana de 1933 y la heroica Revolución española de 1931-1939; Trotsky decía que los obreros españoles no sólo podían haber tomado el poder una vez sino 8 veces; una y otra vez sus esfuerzos se vieron desbocados por la nefasta política stalinista del Frente Popular y la actitud infantil de la dirección de la CNT anarquista (especialmente nefasto fue su papel en Catalunya en 1936). Estos acontecimientos lo que demuestran no es la enajenación eterna de las masas sino la necesidad de lo que Marx y Engels señalaron una y otra vez: un Partido revolucionario con raíces en las masas armado con una teoría

⁴¹² Ibid., p. 89

⁴¹³ Ibid., p.33.

⁴¹⁴ Ibid., p.18.

⁴¹⁵ Ibid., p.25.

⁴¹⁶ Ibid., p.25.

⁴¹⁷ Ibid., p. 29.

revolucionaria, sin esta condición la energía revolucionaria se disipa como el vapor sin un pistón que canalice su poder.

¿La dialéctica de la ilustración explica la modernidad o la modernidad explica la ilustración?

En *Dialéctica de la Ilustración* Horkheimer y Adorno afirman que la ilustración se ha negado a sí misma transformándose en dominación, mito y barbarie.⁴¹⁸ La tesis fundamental es: *“El mito es ya ilustración; la ilustración recae en mitología”*.⁴¹⁹ Con este motivo desarrollan toda una visión apocalíptica frente a la llamada “modernidad” en donde el sujeto se vuelve objeto, en donde nada se salva al proceso de mercantilización y donde la burocratización despótica emerge en todas partes. En general se trata de una descripción en estilo literario de la barbarie capitalista en un lenguaje oracular y Nietzscheano: *“En las condiciones actuales”*, se afirma en *Dialéctica de la ilustración* *“incluso los bienes materiales se convierten en elementos de desdicha. Si la masa de ellos actuaba en el periodo anterior, por falta de sujeto social, como la denominada sobreproducción en las crisis de la economía interior, dicha masa produce hoy, en razón de la sustitución de aquel sujeto social por parte de grupos de poder, la amenaza internacional del fascismo: el progreso se invierte en regresión”*.⁴²⁰

Para el marxismo clásico, por su parte, el “Renacimiento” y la Ilustración constituyen fenómenos culturales que expresan, en el caso del primero, la etapa de las “monarquías ilustradas” –en donde la burguesía era “amamantada” por aristocracias reales aburguesadas- y en el segundo (Ilustración) la preparación y teórica para el asalto de la burguesía al poder político (Revolución Francesa) y la consolidación de la hegemonía burguesa en la sociedad (por ejemplo la burguesía Inglesa en el siglo XVII) una vez que su poder económico le permitía tales pretensiones. Así la ilustración es la manifestación ideológica de condiciones materiales concretas; se trata del impulso que dieron las primeras industrias, el descubrimiento de nuevas rutas comerciales, el desarrollo de las ciudades, etc. al pensamiento racional y empírico que era necesario para la producción industrial, valorización del capital, la extracción de plusvalía y la competencia burguesa. Este periodo abarca las revoluciones en los países bajos (los años 67-70 del siglo XVI), la guerra civil en Inglaterra (en las décadas 40 al 80 del siglo XVII) y la Revolución Francesa (siglo XVIII). La ilustración representa, en suma, un proceso de tremendos cambios político sociales, un periodo en el que la burguesía, para instaurar su nuevo orden social, debía derribar las barreras objetivas y subjetivas de la Edad Media que se oponían al dominio del capital

Si bien los ilustrados franceses -como Montesquieu, Diderot, Voltaire- concebían ese proceso como la lucha de la razón contra la superstición, la lucha de la naturaleza humana eterna contra los dogmas de la religión; Marx distingue las ideologías con las que los hombres de determinadas épocas conciben su realidad (ideología) de las condiciones materiales reales y los intereses materiales reales que esas ideologías representan. La ilustración es la ideología de la burguesía en su etapa de ascenso y juventud mientras que el llamado “fracaso del proyecto ilustrado”- expresado en las modas postmodernas- no sería, en sí, el fracaso de las ideas como tales sino el reflejo del callejón sin salida del capitalismo expresado en fenómenos como la miseria, las guerras y las crisis periódicas que hacen aparecer a la vida social como profundamente irracional.

⁴¹⁸ Sobre la identificación, hecha por la Teoría Crítica (Horkheimer y Adorno), de la razón ilustrada como causa de la explotación véase la muy erudita obra de Martin Jay *La imaginación dialéctica –Una historia de la escuela de Frankfurt* - véase por ejemplo la p. 420 o, mejor aún, todo el capítulo VIII.

⁴¹⁹ Horkheimer, Max; Adorno, Theodor, *Dialéctica de la ilustración, fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2005, 56.

⁴²⁰ Ibid., p.55.

En contraste, Adorno y Horkheimer tienden a concebir el fracaso de la ilustración como producto de la ilustración misma, es decir, producto de la ideología como tal pues la Ilustración es totalitaria, mitológica en sí misma al perseguir el dominio de la naturaleza que degenera en el dominio del hombre y en su alienación, el concepto mutila la realidad y cancela la búsqueda de la verdad: *“La misma forma deductiva de la ciencia refleja jerarquía y coacción”*,⁴²¹ *“La abstracción, instrumento de la ilustración, se comporta respecto de sus objetos como el destino cuyo concepto elimina: como liquidación”*,⁴²² *“La ilustración es totalitaria”*,⁴²³ *“En cuanto señores de la naturaleza, el dios creador y el espíritu ordenador se asemejan. La semejanza del hombre con Dios consiste en la soberanía sobre lo existente, en la mirada del patrón en el comando”*.⁴²⁴ En lugar de un análisis objetivo de las causas de la explotación nos encontramos con un “terrorismo terminológico” que atribuye las causas de la explotación al poder de las ideas; en él no se analizan las bases objetivas de la ilustración, sino se reprocha el totalitarismo de la razón desde un punto de vista que no hace sino replantear el punto de vista de los hegelianos de izquierda y de la “crítica crítica” con la que Marx polemizó.

Señalemos algunas de las notables coincidencias entre los “hegelianos de izquierda” con la Teoría crítica – al menos en lo que respecta a las ideas expuestas en *Dialéctica de la Ilustración*-. Marx sostiene que su teoría constituye la negación dialéctica de la dialéctica hegeliana y por tanto se reconoce la enorme deuda con la dialéctica de Hegel; no obstante, en tanto negación, es cualitativamente distinta a la postura idealista de Hegel aun cuando rescate el pensamiento dialéctico. Marx mismo explica esta diferencia esencial en el primer tomo de *El Capital*: *“Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, la antítesis de él. Para Hegel, el proceso de pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto la simple forma externa en que toma cuerpo. Para mí, lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre”*.⁴²⁵ Desde esta óptica Marx rompe con los neohegelianos.

La relación entre la “teoría crítica” y la “crítica crítica” de los neo-hegelianos va más allá de la llamativa similitud entre la terminología: ambos conciben el proceso histórico desde un punto de vista idealista. *“La crítica absoluta”*, nos dice Marx con respecto a la “crítica crítica” de los neohegelianos, *“Ha aprendido de la fenomenología de Hegel, por lo menos, el arte de convertir las cadenas reales y objetivas, que existen fuera de mí, en cadenas dotadas de una existencia puramente ideal, puramente subjetiva, que se da solamente en mí y, por tanto, todas las luchas externas, sensibles, en puras luchas especulativas”*.⁴²⁶ Horkheimer y Adorno ven a la ilustración como causa de la explotación capitalista y no a la explotación capitalista (en su periodo de ascenso) como causa de la ilustración. En este punto la diferencia entre el marxismo y estos autores se refleja en la diferencia entre una concepción materialista de la historia y una concepción hegeliana idealista de la misma.⁴²⁷

⁴²¹ Ibid., p. 75.

⁴²² Ibid., p.68.

⁴²³ Ibid., p. 62.

⁴²⁴ Ibid., p. 64.

⁴²⁵ Marx, K., *El Capital*, Tomo I, México, FCE, 1999, p. 23.

⁴²⁶ Marx, K., *La Sagrada Familia*, México, Grijalbo, 1967, p. 149.

⁴²⁷ El capítulo II “La génesis de la teoría crítica” de *La imaginación dialéctica, Una historia de la escuela de Frankfurt*, señala muy someramente las similitudes de la escuela de Frankfurt con la izquierda hegeliana.

Marx rompió con los jóvenes hegelianos de izquierda porque estos se mantenían dentro de una crítica puramente especulativa a la razón dominante y sostenían que la crítica de la religión subvertiría por sí misma al orden de cosas existente al considerar que éste constituía la expresión de la razón y, en tanto tal, debía someterse a su férula. Marx comprendió la esterilidad del radicalismo idealista gracias a la intensa actividad periodística que llevó adelante. A finales de 1842 Marx es vetado, por el gobierno prusiano, para obtener una cátedra en la Universidad de Bonn (que ya antes había privado a Feuerbach y a Bruno Bauer de su cátedra) y se convierte en director de la *Gaceta Renana*, órgano de la democracia radical (finalmente censurada por el régimen). En esta labor tuvo que enfrentarse a la interpretación de problemas mundanos, políticos concretos, expresión de la lucha de clases –tales como la defensa de los vinicultores de Mosela, y de los campesinos que tomaban leña de los bosques convertidos en cotos por los Junkers-;⁴²⁸ en ellos comprobó la total esterilidad de la filosofía que da la espalda a las relaciones sociales objetivas, a la lucha política y al movimiento de las masas de carne y hueso. Marx comprende que la “crítica-crítica” no era más que la sustitución de la lucha real y objetiva por el estruendo de las frases altisonantes y la falsa autosuficiencia idealista. Los jóvenes hegelianos creían en el desarrollo dialéctico del mundo a través de la crítica de la “auto-consciencia”, de la razón; despreciaban a las masas por incultas e irracionales y ya hablaban –antes de Horkheimer y Adorno- de la “consciencia oprimida” de las masas. En los artículos para la “Gaceta renana” vemos a un Marx, aun idealista, que se esfuerza por comprender objetivamente los problemas sociales, abordaje que va abriendo grietas en el idealismo radical de izquierda del joven Marx.

La escuela de Frankfurt comparte el método de los jóvenes hegelianos aunque la fe ilustrada en el avance de la razón ha sido casi extinguida en aquella. En los jóvenes hegelianos nos encontramos al pensamiento ilustrado seguro de sí mismo, en los fundadores de la Escuela de Frankfurt nos encontramos a ese mismo “espíritu” desmoralizado de sí mismo.

Marx y Engels se refirieron siempre con entusiasmo a los gigantes de renacimiento y a los Ilustrados franceses señalando que los hombres que fundaron el dominio moderno de la burguesía tenían todo menos limitaciones burguesas.⁴²⁹ Incluso para Marx la corriente empirista de la ilustración, retomada y desarrollada en líneas materialistas por los ilustrados franceses, representa la semilla del socialismo moderno: en “La Sagrada Familia” Marx afirma lo siguiente: “Así como el materialismo cartesiano va a parar a la verdadera ciencia de la naturaleza, la otra tendencia del materialismo francés viene a desembocar directamente en el socialismo y en el comunismo”;⁴³⁰ por el contrario para Adorno la ilustración es el “pecado original” en sí mismo. Estemos o no estemos de acuerdo con Marx y Engels, su pensamiento constituye una concepción del mundo activa que apela a los trabajadores, a la praxis basada en la teoría y a la teoría realimentada con la praxis. Horkheimer y Adorno apelan en *Dialéctica de la Ilustración* a los conceptos y las ideas por sí solas. Este desplazamiento hacia la crítica teórica desvinculada de la praxis fue duramente criticado por Marx y Engels. En *La Ideología Alemana* se señala la sustitución, operada por los neo-hegelianos de izquierda, de la lucha de clases por la “lucha de frases”:

⁴²⁸ Véanse los artículos periodísticos de Marx en la “Gaceta Renana” en: Marx, K., *Escritos de juventud*, México, FCE, 1987.

⁴²⁹ En su *Dialéctica de la naturaleza* y en el *Antidhuring* Engels señala, con respecto a la época conocida como el Renacimiento y, sobre todo, el periodo ilustrado, lo siguiente: “Fue la mayor revolución progresista que la humanidad hubiera experimentado hasta entonces, una época que necesitaba de gigantes y los produjo: gigantes en poder de pensamiento, en pasión y carácter, en universalidad y conocimientos. Los hombres que fundaron el dominio moderno de la burguesía tenían cualquier cosa menos limitaciones burguesas”.

⁴³⁰ Marx, K., *La sagrada Familia*, México, Grijalbo, 1967, p. 195.

*Pese a su fraseología que supuestamente hace estremecer al mundo, los jóvenes hegelianos son en realidad los mayores conservadores. Los más jóvenes entre ellos han descubierto la expresión adecuada para designar su actividad cuando afirman que sólo luchan contra frases. Pero se olvidan añadir que a estas frases por ellos combatidas no saben oponer más que otras frases y que, al combatir solamente las frases de este mundo, no combaten en modo alguno el mundo realmente existente”.*⁴³¹

Tampoco la afirmación sobre la incapacidad revolucionaria de las masas trabajadoras es una tesis original de la Escuela de Frankfurt, ella fue lanzada por los neo-hegelianos a Marx: *“Bauer –escribía a Marx G. Jung- la ha tomado tanto con la crítica, que hace poco me escribía: hay que someter a crítica no sólo la sociedad de los propietarios privilegiados, etc., sino también (¡lo que antes nadie había pensado!) al proletariado...”*⁴³²

El Doctor Stefan Gandler sostiene que las posiciones expuestas en *Dialéctica de la Ilustración* no deben confundirse con el pensamiento posmoderno pues aquéllas, al mismo tiempo que sostienen la tesis de que el concepto (el pensamiento ilustrado, racional) es mutilador y excluyente, también señalan que la razón es la única vía para superar a la ilustración misma. Creemos que este matiz es secundario y en todo caso se mantiene dentro de una línea de argumentación claramente idealista. Es verdad que en algunos párrafos de la obra de Adorno y Horkheimer se señala que la tarea es superar las limitaciones de la ilustración por medio de la misma razón, de lo que se trata según la “teoría crítica” (y esto es lo único que lo diferencia, por momentos, de la filosofía postmoderna) es de salvar a la ilustración; salvar el elemento positivo de la dialéctica de su regresión: *“No albergamos la menor duda[...] de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con igual claridad que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier”.*⁴³³ no obstante, en el conjunto de *Dialéctica de la Ilustración* se trata de señalamientos que los ubicarían dentro del campo del racionalismo ilustrado y semi-hegeliano si no fuera porque el tono posmoderno (el rechazo del pensamiento ilustrado) es dominante.

Las notas posmodernas no pueden ignorarse; para Horkheimer y Adorno el concepto es mutilador y totalitario, la mitología o el temor a lo diferente es el comienzo de la ilustración y la ilustración recae en mitología, el miedo es la causa de que la ilustración se cierre en sí misma volviéndose dogmática y autodestructiva”. *El desdoblamiento de la naturaleza en apariencia y esencia, acción y fuerza, que hace posible tanto el mito como la ciencia, nace del temor del hombre, cuya expresión se convierte en explicación”.*⁴³⁴ La raigambre postmoderna se revela en el miedo como motor de la ideología y no la base material como base de ésta. Heidegger sostiene que el miedo a la muerte es la base de la existencia. Para Marx la causa de que la ilustración se exprese en explotación no se encuentra en la ideología sino en la producción basada en la extracción de plusvalía.

La ciencia y lo “instrumental”.

La ciencia dentro del capitalismo se ha desarrollado a niveles sin precedentes con el objetivo central de la progresiva extracción de plusvalía, es decir con el objetivo de maximizar el grado de explotación. Pero esto no

⁴³¹ Marx, K., *Ideología Alemana*, en obras escogidas en tres tomos, Tomo I, Moscú, Progreso, 1976, pp. 14-15.

⁴³² Carta de G. Jung a Marx, del 31 de julio de 1844.

⁴³³ Horkheimer, Max; Adorno, Theodor, *Dialéctica de la ilustración, fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2005, p 53.

⁴³⁴ Ibid., p. 70.

equivale a la afirmación de que la ciencia es una colección de mitos. El capitalismo para su valorización requiere del desarrollo de la ciencia y la técnica y, por tanto, requiere la producción de ideas objetivas. Para los autores de *Dialéctica de la ilustración* los conceptos científicos son míticos, y totalizadores: “El principio de la inmanencia, que declara todo acontecer como repetición, y que la ilustración sostiene frente a la imaginación mítica, es el principio de mito mismo”.⁴³⁵ Si la ciencia fuera pura mitología no se podría aplicar a la producción con el éxito que requiere la extracción de plusvalía (al ser trabajo materializado constituye una interacción objetiva entre la fuerza de trabajo, los medios de trabajo y su entorno). La extracción de plusvalía es un hecho objetivo que para potenciarse requiere del descubrimiento de las leyes de la naturaleza. Los mitos podrán ser necesarios para dominar las mentes de los hombres, y contribuir a la consolidación del dominio real, pero por sí mismos son incapaces de extraer ni un solo átomo de plusvalor. Por ello el capitalismo ha hecho avanzar a la ciencia y la técnica en doscientos años más de lo que toda la civilización lo hizo en seis mil años. La tendencia de los autores de dialéctica de la ilustración es ver a la temida “razón instrumental” en todo proceso de transformación de la realidad, en todo intento de aplicar la técnica para la obtención de conocimiento, es decir, en todo lo que define a la ciencia como actividad específica.

Es verdad que la ciencia no escapa a la ideología y que en el capitalismo es utilizada y desarrollada para la explotación, pero eso no elimina los elementos objetivos de la ciencia y no elimina el potencial emancipador de ésta bajo otras relaciones de producción. Tanto Marx como Engels encuentran en la praxis transformadora (incluida la práctica científica) el criterio de verdad, en una de sus famosas “Tesis sobre Feuerbach” Marx afirma lo siguiente “La vida social es, en esencia, práctica. Todos los misterios que descarrían a la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y la comprensión de esta práctica”.⁴³⁶

Si bien el marxismo señala a la ilustración como un reflejo más o menos fantástico de condiciones materiales concretas también señala que el desarrollo del capitalismo, con su ciencia y tecnología modernas y el surgimiento de la clase obrera moderna prepara las condiciones para su propia destrucción. El marxismo no ve en el desarrollo de las fuerzas productivas una calamidad (a pesar de que provoca calamidades) sino el motor subyacente de la historia. Constituye el punto de partida del marxismo (*Ideología Alemana*) la tesis de que el desarrollo de las fuerzas productivas constituye el motor, en última instancia, del desarrollo histórico. Marx señaló en su “Prólogo de la crítica de la economía política” que en determinado punto el desarrollo de las fuerzas productivas (las fuerzas productivas representan la unidad dialéctica entre fuerza de trabajo, medios de trabajo y objeto de trabajo) entra en contradicción con las relaciones sociales y el modo de producción establecido desencadenando un periodo de revoluciones sociales que, para triunfar, debe poner en armonía esas fuerzas productivas con nuevas relaciones sociales en un nuevo modo de producción.

Para Marx el desarrollo de la ciencia y el trabajo humano no representan una tragedia (aun cuando es más que obvio que en la civilización esas fuerzas están al servicio de la clase dominante) sino el potencial que tarde o temprano hace posible una nueva forma de sociedad. Si Marx se equivocó en este punto sería obligación de sus detractores explicar, con la misma seriedad de los escritos de Marx, el porqué y el cómo. Trotsky plantea la siguiente interrogante: La técnica “¿es solamente un instrumento de la opresión de clases?”, hemos visto que la Teoría Crítica tiende a responder afirmativamente a esta cuestión demostrando que es incapaz de resolver una interrogante sin tomar un elemento de la realidad como el único determinante, incapaz de enfocar la cuestión en términos de contradicciones dialécticas en lugar de oposiciones lógicas.

⁴³⁵ Ibid., p.67.

⁴³⁶ Marx, K., “Tesis Sobre Feuerach”, en *Obras escogidas en tres tomos*, Tomo I, Moscú, Progreso, 1976, p. 9.

Sólo es necesario exponer tal problema, para que al momento se conteste [nos dice Trotsky] no, la técnica es la conquista fundamental de la humanidad; aún cuando hasta el presente también ha servido como un instrumento de explotación, es, sin embargo, la condición fundamental para la emancipación de los explotados. La máquina estrangula al esclavo asalariado dentro de un puño; a pesar de de ello, sólo a través de la máquina puede liberarse [...].⁴³⁷

Los posmodernos creen que la sociedad está en crisis porque hay demasiada ciencia, demasiada objetividad, demasiado materialismo, demasiada fe en la educación, demasiada creencia en el progreso. En su lugar proponen la arbitrariedad, la hermenéutica literaria y subjetiva, la irracionalidad, el misticismo y la intuición. En lugar del análisis de la lucha de clases y de las contradicciones inmanentes del capitalismo en Adorno y Horkheimer nos encontramos con fragmentos de corte literario y los temblores de un Kierkegard:

El terror meridiano en el que los hombres tomaron conciencia súbitamente de la naturaleza en cuanto totalidad ha encontrado su correspondencia en el pánico que hoy está listo para estallar en cualquier instante: los hombres esperan que el mundo, carente de salida, sea convertido en llamas por una totalidad que ellos mismos son y sobre la cual nada pueden.

Más que una filosofía consistente encontramos la expresión del estado de ánimo de amplios sectores sociales (sobre todo de clase media) ante los horrores de fascismo. Mientras que el marxismo de Marx llama a la organización y movilización de las masas, y en ello ve la única esperanza para sustraer a la sociedad de la barbarie, Adorno y Horkheimer sólo ven en las masas a sujetos alienados, impotentes, ciegos, sordos.

Se dice que en alguna ocasión Marx dijo, en relación a las ideas de algunos seguidores suyos (Paul Lafargue y Charles Longuet), que si eso era marxismo él no era marxista. La brecha entre el marxismo de Marx y las ideas sostenidas en *Dialéctica de la ilustración* es tan grande que difícilmente se podría sostener a ésta última escuela como afín a la ideas de Marx. Martin Jay, quien ha escrito, quizá, la historia más completa de la Escuela de Frankfurt (en el periodo de 1923 a 1950), de la cual el propio Horkheimer escribió el prólogo, no tiene más que reconocer –a pesar de su obvia simpatía por esta escuela- que Horkheimer y Adorno se alejaron de las tesis centrales de Marx. Ni el mismo Marx se salvaba de su condena por ser un pensador perteneciente a la Ilustración (es decir a una lógica de dominio):

[...] no sólo la escuela de Frankfort dejó atrás los vestigios de una teoría marxista ortodoxa de la ideología, sino que también implícitamente incluyó a Marx en la tradición de la Ilustración.⁴³⁸

La conclusión del autor es contundente:

[...] al final, el institut presentó una revisión del marxismo tan sustancial que perdió el derecho a incluirse entre sus numerosos vástagos.⁴³⁹

Efectivamente: ambas escuelas difieren en cuanto su punto de partida (materialista dialéctico frente a dialéctica hegeliana); difieren en cuanto al diagnóstico y las causas del fracaso de la ilustración (o lo que es más correcto el fracaso del capitalismo), difieren en su apreciación del proletariado como sujeto revolucionario, difieren en su consideración del papel del trabajo y la fuerzas productivas en el desarrollo histórico (todo tipo de

⁴³⁷ Trotsky, "Cultura y socialismo" en *La era de la revolución permanente* (compilación), México, Juan Pablos, 1998, p. 310.

⁴³⁸ Martin Jay, *La imaginación dialéctica, una historia de la escuela de Frankfurt*, Taurus, España, 1989, p. 418.

⁴³⁹ Ibid., p. 474.

razón orientado a la producción es presentado como una nociva “razón instrumental”), difieren en cuanto al tema del desarrollo progresivo del proceso histórico, difieren en cuanto a su visión del papel de las masas en la historia, difieren en cuanto a la inevitabilidad de las crisis periódicas, etc. La coincidencia sumaria está en la consideración del papel nefasto del capitalismo (aunque los autores de *Dialéctica de la Ilustración* rechazaron incluso formalmente lo que les unía al marxismo al rechazar la terminología conforme editaban nuevas versiones de esta obra incluido el término capitalismo). En suma, difieren con Marx en los puntos nodales que le dan especificidad al marxismo. Dejemos al mismo Marx que haga el deslinde de ideas que ya en su tiempo combatió:

Durante casi cuarenta años hemos afirmado la lucha de clases como la gran palanca de la moderna revolución social: es por tanto, imposible para nosotros cooperar con gente que quiere expurgar del movimiento esta lucha de clases. Cuando la internacional se formó, formulamos expresamente el grito de batalla: la emancipación de la clase obrera debe ser lograda por los propios obreros. No podemos, pues, cooperar con gente que dice abiertamente que los obreros carecen de la adecuada educación para emanciparse a sí mismos y deben ser liberados de todo por los grandes y pequeños burgueses filatrópicos. Si la línea que adopta el nuevo órgano del partido (en referencia al PSA) se corresponde con la opinión de estos caballeros, línea ciertamente burguesa y no proletaria, entonces no nos resta (por mucho que lo lamentemos) sino declarar públicamente nuestra oposición y romper los lazos de solidaridad que hasta aquí hemos mantenido con nuestra representación del partido alemán por doquier. Pero hay que esperar que las cosas no lleguen a tal situación [...] ⁴⁴⁰

En la primera de las cartas que Marx dirigiera a Feuerbach, fechada el 11 de agosto de 1844 (en donde Marx trata, con todo el poder de su argumentación, de ganar al ermitaño filósofo a las ideas del comunismo), Marx explica la esencia de sus discrepancias con los hegelianos de izquierda, el lector sabrá encontrar las coincidencias de los errores criticados por Marx con las características más notables de las ideas de *Dialéctica de la ilustración*:

Estos Berlineses no se consideran *hombres* que critican, sino *críticos* que tienen, por añadidura, la desgracia de ser hombres. Sólo reconocen, por tanto, una necesidad *real*, que es la necesidad de la crítica *teorética*. De ahí que reprochen a Proudhon el tomar como punto de partida una “necesidad práctica” [los teóricos de Frankfurt llaman a esto la temible “razón instrumental” –anotamos nosotros-] Ello hace que esta crítica se pierda, por consiguiente, en un triste y pretencioso espiritualismo. La *Conciencia* o la *autoconsciencia* es, para ella, la *única* cualidad humana. Se niega, por ejemplo, el amor porque en él la amada es simplemente un “objeto” ¡abajo el objeto! De ahí que esta crítica se considere el único elemento activo de la historia. Frente a ella, toda la humanidad es simplemente *masa*, una masa inerte, que sólo tiene valor en contraste con el Espíritu [...] Se limita a poner de manifiesto las contradicciones y, satisfecha con ello, se retira, exclamando despectivamente “¡Hum!” [...] Y hasta se atreve a expresar la esperanza de que “no está lejos el día en que toda la humanidad decadente, se agrupará en torno a la crítica”- y la crítica son él [Bruno Bauer] y Cía-; “cuando ese día llegue, sondearán a esta masa en sus diversos grupos y extenderán a todos ellos el *testimonium pauperatis*”. ⁴⁴¹

El élan moral ante la persecución.

⁴⁴⁰ Carta a Bebel y a Liebknecht de Marx y Engels remitida en 1879, citada en *Karl Marx Su vida y sus ideas* de David McLellan, Barcelona, Editorial Crítica, 1977, México, FCE, 1987, p. 503.

⁴⁴¹ El subrayado es del original; Carta de Marx a Feuerbach del 11 de agosto de 1844, citada en Marx, K., *Escritos de juventud*, México, FCE, 1987, pp.680-681.

Las ideas de Max Horkheimer y Theodor Adorno expresaban la desmoralización de la clase media ante las derrotas del movimiento obrero y el ascenso de la reacción; pero si el marxismo ha de servir para algo, debe ser capaz de mantener sus fundamentos revolucionarios firmes sobre todo en periodos como éste, puesto que pretende ser una herramienta teórica para enfrentarlos en la práctica. Desechar la médula de la teoría cuando más se le necesita es desarmarse frente a la adversidad, es como hacerle agujeros a nuestro paraguas cuando se nos viene encima la tormenta, justo cuando más se le necesita. Es verdad que se requiere un cariz excepcional para no ceder a la desesperanza en situaciones desesperadas. No pretendemos ni por un segundo ignorar el ambiente de persecución que intelectuales judíos izquierdistas –por no hablar de las masas judías, obreras y comunistas (quienes tenían menos razones para abrigar esperanzas)- vivieron durante el ascenso del fascismo, sólo nos interesa señalar dos formas políticas de encarar la adversidad.

Los bolcheviques que se opusieron a la reacción stalinista no vivieron en mejores condiciones. Desterrados a los Gulags siberianos fueron confinados en campos de concentración mucho antes de que surgieran los campos de exterminio nazis, encabezaron huelgas de hambre legendarias (en los campos de Vorkuta y Kolyma) salían en grupos de sus campos en el frío glacial para ser fusilados sin juicio en los bosques siberianos, mientras se internaban en la nada para morir cantaban *La Internacional*. Ellos fueron los primeros en ser víctimas de la “Solución final”.⁴⁴² Tener cualquier vínculo con Octubre se convirtió en un delito que se castigaba con la pena capital. Todos los compañeros de Lenin fueron obligados a calumniarse a sí mismos (lo que no lo hicieron fueron fusilados sin juicio en la oscuridad de sus celdas) y masacrados en las purgas sangrientas de los años 1936-1938. Trotsky fue objeto de la persecución más encarnizada conocida desde la cacería de brujas del fin de la era medieval. Tuvo que soportar el peso de la persecución y el asesinato de sus familiares, camaradas y simpatizantes; la destrucción de su Partido y de la obra de su vida. Dos de las formas reaccionarias más terribles de la historia se cebaron contra él: el fascismo⁴⁴³ y el stalinismo, por no hablar de la socialdemocracia y la totalidad de gobiernos europeos. Alan Woods describe la dimensión de la tragedia:

Para el dirigente de Octubre no había refugio ni lugar seguro de descanso sobre el planeta. Una tras otra se le cerraban todas las puertas [...]

En los años previos a su asesinato, Trotsky había presenciado el asesinato de uno de sus hijos, la desaparición de otro, el suicidio de su hija, la masacre de sus amigos y colaboradores dentro y fuera de la URSS y la destrucción de las conquistas políticas de la Revolución de Octubre. La hija de Trotsky, Zinaida, se suicidó debido a la persecución de Stalin. Después del suicidio de su hija, su primera esposa, Alexandra Sokolovskaya, una mujer extraordinaria que pereció en los campos de Stalin, escribió una desesperada carta a Trotsky: ‘Nuestras hijas estaban condenadas. Ya no creo en la vida. No creo que crezcan. Espero constantemente algún nuevo desastre’. Y concluía: "Ha sido difícil para mí escribir y enviar esta carta. Perdóname por ser cruel contigo, pero tú también debes saberlo todo sobre los nuestros’.

León Sedov, el hijo mayor de Trotsky, que jugó un papel clave en la Oposición de Izquierdas Internacional, fue asesinado en febrero de 1938 mientras se recuperaba de una operación en una clínica de París. Dos de sus secretarios europeos, Rudolf Klement y Erwin Wolff, también fueron asesinados. Ignace Reiss, un oficial de la GPU que rompió públicamente con Stalin y se declaró partidario de Trotsky, fue otra víctima de la maquinaria asesina de Stalin, tiroteado por un agente de la GPU en Suiza.

⁴⁴² Véase de Broue, Pierre, *Los trotskistas en la URSS (1929/38)*, en “*Los trotskistas contra Stalin*”, Cuadernos CEIP número 15, Agosto/2011.

⁴⁴³ Fueron organizaciones fascistas las que realizaron un atentado incendiario en su estancia en Saint Palais, Francia. Los efectos de ese incendio se pueden observar aún hoy en libros quemados expuesto en el Museo casa León Trotsky.

El golpe más doloroso llegó con el arresto del hijo menor de Trotsky, Sergei, que permanecía en Rusia y se creía a salvo por no estar involucrado en política. ¡Esperanza vana! Incapaz de vengarse de su padre, Stalin recurrió a la tortura más sofisticada: hacer daño a sus hijos. Nadie puede imaginar qué tormentos sufrieron Trotsky y Natalia Sedova. Sólo hace pocos años salió a la luz que Trotsky contempló la posibilidad del suicidio, como una salida para salvar a su hijo. Pero se dio cuenta de que no sólo no lo salvaría, sino que le daría a Stalin lo que buscaba. Trotsky no se equivocó. Sergei ya estaba muerto, fusilado en secreto en 1938 por negarse a renegar de su padre.

Uno por uno, los antiguos colaboradores de Trotsky cayeron víctimas del terror stalinista. Aquellos que se negaban a retractarse eran aniquilados. Pero incluso a los que capitularon, la "confesión" no les salvó la vida; también fueron ejecutados. Una de las últimas víctimas de la oposición dentro de la URSS fue el gran marxista balcánico y veterano revolucionario Christian Rakovsky. [Alan Woods, "Un hombre contra el mundo"]

Trotsky tenía muchas más razones personales para zozobrar ante el pesimismo que las que tuvieron los fundadores de la Teoría Crítica. No obstante dentro de sus últimos escritos de aquél encontramos la siguiente idea:

Épocas reaccionarias como la actual, no sólo debilitan y desintegran a la clase obrera aislándola de su vanguardia, sino que también rebajan el nivel ideológico general del movimiento, rechazando hacia atrás el pensamiento político, hasta etapas ya superadas desde hace mucho tiempo. En estas condiciones la tarea de la vanguardia consiste, ante todo, en no dejarse sugestionar por el reflujo general: es necesario avanzar contra la corriente. Si las desfavorables relaciones de fuerzas no permiten conservar las antiguas posiciones políticas, por lo menos hay que conservar las posiciones ideológicas, pues la experiencia tan cara del pasado se ha concentrado en ellas. Ante los ojos de los mentecatos, tal política aparece como "sectaria". En realidad no hace más que preparar un salto gigantesco hacia adelante impulsada por la oleada ascendente del nuevo periodo histórico.⁴⁴⁴

Las limitaciones unidimensionales del "freudomarxismo" de Marcuse.

"Ustedes tomaron cuartos en el Gran Hotel del Abismo. La comida es refinada, el servicio impecable, los cuartos cómodos. Los clientes se contentan con eso y no van nunca a mirar el abismo. Ustedes los contienen con el terror y eso condimenta la comida y aumenta la comodidad" [Georg Lukács, "Gran Hotel abismo"]

Marcuse, a diferencia de Adorno y Habermas,⁴⁴⁵ fue un abierto defensor del movimiento estudiantil de los sesentas, fue quizás el más "izquierdista" de los exponentes de la Escuela de Frankfurt. Se decía que los

⁴⁴⁴ León Trotsky, "Bolchevismo y Stalinismo", en:<http://www.marxists.org/espanol/trotsky/1930s/bolchev.htm>

⁴⁴⁵ En el marco de los procesos revolucionarios de 1968 Horkheimer, Adorno y Habermas demostraron una total bancarrota política e intelectual: "Por no extendernos, en 1968, justo al comenzar la oleada prerrevolucionaria que sacudió sobre todo a la Europa capitalista, Horkheimer sostuvo en Marx, en la actualidad (1968), además de que «la historia había tomado un rumbo distinto del que Marx había pensado», también y sobre todo respecto a las llamadas «ciencias sociales», afirmó que la lucha de clases ya estaba superada y que un futuro mejor vendría mediante los esfuerzos conjuntos de instituciones como las Naciones Unidas y otras instituciones impulsadas por el desarrollo de una solidaridad basada en el pensamiento y no en el proletariado. Y en 1969 no tuvo reparo alguno en equiparar el «comunismo terrorista» al «horror del fascismo»" (La teoría crítica, ayer y hoy, 1968). No hace falta extendernos en el contexto mundial entonces reinante y que la historiografía burguesa ha vaciado de todo contenido real de crímenes contrarrevolucionarios y genocidios brutales,

estudiantes que se alzaron contra el orden establecido (contra la guerra imperialistas a favor de derechos democráticos, inspirados por la revolución cubana, etc.) en esa década tenían entre sus referentes a las “tres emes” (Marx, Mao, Marcuse), seguro se trata de una exageración pero una que no deja de expresar una influencia real. Marcuse se convirtió en un teórico del espontaneísmo de los movimientos periféricos cuyo abordaje se aleja a la forma en que éste se derivaría si atendemos a la teoría marxista clásica y que se acerca mucho a la visión de Bakunin. Las “tres emes” expresaban a un movimiento legítimo pero confuso y sin dirección, que requería de una alternativa revolucionaria que nunca llegó (ni del PCF ni de la socialdemocracia).

Serge Mallet hizo un interesante, crítico y agudo esbozo, a propósito de los estallidos de 1968, de la personalidad y trayectoria de Herbert Marcuse, vale la pena citar su retrato:

¿Quién es Herbert Marcuse? [...] En San Diego, donde vive, Herbert Marcuse es conocido en primer lugar por su amor a la naturaleza y a los animales (es miembro de la comisión del zoológico de San Diego), por su horror al ruido (sobre todo el de las costas del Pacífico), por su felicidad matrimonial [...] por su conocimiento de idiomas (habla correctamente el alemán, su lengua natal, el inglés, su lengua de adopción, el francés y el ruso, comprende el italiano y el español). Pero Herbert Marcuse es, también, algo más [...] es un filósofo mundialmente conocido. Gran universitario alemán, perteneciente a esa extendida estirpe de filósofos de “cátedra”-como decía despectivamente Marx- entre los cuales la juventud alemana, estudiosa y romántica, siempre buscó sus maestros de pensamiento [...] tenía pues veinte años cuando estalló la revolución alemana y era entonces miembro del Partido Socialdemócrata, al que abandono en 1919, después del asesinato de Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo realizado por el policía de otro socialdemócrata, el ministro Noske. No se adhiere al Partido Comunista, en formación, y en 1927 ocupa el cargo de redactor filosófico de la revista teórica *Gesellschaft* de la socialdemocracia alemana, donde conservará su independencia respecto del partido. Pronto abandona Berlín, en crisis permanente, y se refugia en el sur de Alemania. Termina su tesis de filosofía (sobre Hegel) en la tranquila universidad de Friburgo, bajo la dirección de Martín Heidegger. Marcuse, como muchos intelectuales traumatizados por el fracaso de la revolución [...] no volverá a intervenir en la política activa [...] ésta forma de pensar acercó a Herbert Marcuse y aun universitario un poco más joven, Theodor W. Adorno, cuya evolución filosófica se desarrolla paralelamente a la suya durante muchos años. En el Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt de Meno, Marcuse y Adorno organizaron las investigaciones de sus *Estudios sobre la autoridad y la familia*, que publicaron en 1936 en París y que constituyen el punto de partida de la vasta investigación sobre “La personalidad autoritaria”, realizada por ellos en la emigración, en Estados Unidos. Entre tanto el fracaso de la revolución de 1918 daba sus frutos amargos: frente al hitlerismo en el poder, Lukács se calla y acepta el stalinismo aborrecido; Reich termina loco. Marcuse y Adorno, mejor insertados en el aparato universitario, se establecen en Suiza y París. La Escuela Normal Superior acogerá al Instituto de Frankfurt y a su revista [...]. Pero desde 1934, Herbert Marcuse comienza a trabajar en la Universidad de Columbia. Se radica definitivamente en Estados Unidos en 1937[...] Los primeros contactos de los hombres que constituían la “Escuela Filosófica de Frankfurt” con la sociedad norteamericana no parecen haber sido negativos: durante la segunda guerra mundial, Marcuse, como la mayoría de izquierdistas norteamericanos, no vaciló en trabajar para la Office of Strategic Services (OSS). También, después de la guerra y durante muchos años, realizará en [...] la Universidad de Harvard, estudios sobre la Unión Soviética [...] entre 1945 y 1946 [...] cristalizará su concepción de enfrentamiento radical a la “sociedad industrial” [...] concentran un intenso periodo de actividad intelectual que le hará

rebajándola a una simple «guerra fría», para comprender qué bando salía reforzado con la «Teoría Crítica» de Horkheimer. (Iñaki Gil de San Vicente, España, A.K.E., 2012, pp. 108-109.)

formular al honorable profesor Marcuse, cómodamente instalado en una filosofía crítica académica, la más implacable crítica a la sociedad norteamericana. Desde su tranquilo retiro en Boston, y después desde su paraíso natural de La Jolla, a orillas del pacífico donde se instala en 1966, arrojará allende al océano tesis ideológicas que [...] incendiarán las universidades europeas, Berlín primero y luego Frankfurt (donde su ex amigo Adorno, algo superado por la corriente, observa con escepticismo resignado las cohortes de estudiantes rebeldes), después Roma y por último París.⁴⁴⁶

Marcuse, retomando a Freud, sostiene que la civilización tiene como una de sus características centrales la represión de los impulsos sexuales desplazándolos hacia canales aceptables para la clase dominante, en el caso del modo de producción capitalista el desplazamiento se orienta hacia el vano consumismo capitalista. Pero la sublimación capitalista no es la única forma en que el sistema aprovecha, según Marcuse, los impulsos eróticos en su propio beneficio. La extensión de la relaciones capitalistas ha determinado la incorporación de los impulsos sexuales a la lógica del mercado, “la sociedad de la opulencia” ha generado una “de-sublimación-represiva” en la que se permite una cierta libertad en la expresión de la sexualidad (en terrenos tales como la publicidad, en la televisión, en el cine, etc.); no obstante, no se trata de una verdadera liberación de los impulsos eróticos porque en los marcos del sistema la sexualidad se reduce a la genitalidad y se pervierte en la mercadotecnia. Marcuse señala que una “de-sublimación no represiva” sólo puede darse por medio de una transformación radical de la sociedad. Marcuse no cree, como lo hace Freud, que el proceso represivo sea una necesidad inmanente a la civilización sino un producto de una sociedad dividida entre explotados y explotadores. Con este eje Marcuse desarrolla, en *El Hombre Unidimensional*-su obra más célebre-, una crítica del consumismo y de la sublimación (o de-sublimación represiva) de los deseos en la lógica de la sociedad de mercado. Hasta este punto las ideas de Marcuse siguen la línea de Wilhelm Reich; en este sentido no carecen de interés y, desde este ángulo, no tenemos mucho que objetar.

En todo caso, las objeciones que pueden hacerse con respecto al “freudomarxismo” de Wilhelm Reich sobre el énfasis que pone sobre el aspecto sexual pueden ser extensivas a las tesis de Marcuse. Si bien es cierto que éstas caen dentro de un campo teórico común y en sí mismas constituyen un interesante marco de polémicas dentro de un horizonte compartido. Por ello una crítica marxista a las ideas de Marcuse debe focalizar su atención en otros aspectos aún más debatibles de su pensamiento, sobre todo, relacionados con su argumentación sobre la alienación monolítica del proletariado, a su biologización del concepto de libertad y a su comprensión deficiente de la dinámica capitalista (las crisis periódicas).

Marcuse sostiene que en el inconsciente se encuentran los fundamentos de una libertad biológica (¡incluso el fundamento biológico para el socialismo!) y una moralidad solidaria, entendida como la no represión de los impulsos sexuales, que en una sociedad igualitaria se canalizarían –en lugar de reprimirse- hacia fines no destructivos, artísticos y humanistas, a este impulso de libertad Marcuse le llama *Eros*, latente en la consciencia del hombre:

Anterior a toda conducta ética de acuerdo a criterios sociales específicos, anterior a toda expresión ideológica, a moralidad es una “disposición” del organismo, enraizada quizá en el impulso erótico que contrarresta la agresividad, para crear y preservar unidades cada vez mayores de vida. Tendríamos entonces, de este lado de todos los “valores”, un fundamento instintivo para la solidaridad entre los seres

⁴⁴⁶ Mallet, Serge, “El ídolo de los estudiantes rebeldes”, citado en: Marcuse, Herbert; Mallet, Serge; Gorz, André, *Marcuse antes sus críticos*, México, Grijalbo, 1970, pp. 66-70.

humanos: una solidaridad que ha sido efectivamente reprimida de acuerdo con los requerimientos de la sociedad clasista, pero que ahora aparece como una de las condiciones previas para la liberación.⁴⁴⁷

En este punto Marcuse incurre, a nuestro juicio, en un doble error: primero, identifica el impulso sexual fisiológico de Freud con el concepto histórico de libertad; con ello transforma la idea de libertad en un concepto metafísico al estilo de los ilustrados burgueses al biologizarlo y convertirlo en parte inmanente de la naturaleza humana; en segundo lugar se acepta acríticamente, con Freud aunque más allá de Freud, un inconsciente rígido, con un contenido monotemático (impulso sexual) dado de una vez y para siempre que, a lo más, se manifiesta, a la manera estructuralista, de diversas formas en distintos tipos de sociedad. Es verdad que Marcuse habla de la historicidad de los impulsos pero ésta se da sobre la base de un contenido permanente de la consciencia

¿Es la pulsión sexual un resorte permanente de la consciencia humana?, seguramente sí, en tanto es una necesidad natural como la sed. ¿Ello nos autoriza a hablar de un contenido permanente e inalterable de la psique que cambia sólo de ropaje o forma y, peor aún, poner un signo de igualdad entre una necesidad fisiológica y un concepto ideológico?, creemos que no. Al cambiar históricamente el objeto del deseo sexual, al cambiar históricamente las maneras de satisfacer esa necesidad, al cambiar la intensidad, etc. cambia también el contenido. Es seguro que en la amígdala cerebral (la parte más primitiva del cerebro humano) se encuentran impulsos heredados por la evolución biológica tales como el miedo, el impulso sexual, la furia, etc. pero podemos asegurar que no existe ningún concepto a-priori de libertad. En todo caso, si lo que se quiere afirmar es que es necesario liberar los impulsos eróticos de la represión de la sociedad clasista y configurarlos de forma más humana –idea correcta ya señalada por Reich- ¿qué necesidad hay de introducir en el inconsciente, diríamos de contrabando, un concepto determinado históricamente? Con respecto al abordaje metafísico de los fenómenos sociales Marx escribe en una carta a Annenkov que es pertinente para el tema:

[...] Toma los productos de la sociedad burguesa por existencias eternas e independientes, animadas de vida propia [...] De este modo, no sobrepasa el horizonte burgués. Como opera con ideas burguesas, cuya verdad eterna presupone, busca una síntesis, un equilibrio para estas ideas, sin ver que el método por el cual llegan al equilibrio en el presente es el único posible.⁴⁴⁸

Aunque estas palabras fueron escritas con respecto a Proudhon, bien pudieran haber sido escritas en referencia a Marcuse quien introduce un concepto burgués como elemento “biológico” de la consciencia humana, transforma la sombra ideológica de la sociedad capitalista en contenido natural de la psique intentando, a la vez, depurarla de sus características indeseables -de la misma forma que Proudhon quería producción mercantil sin dinero y sin desigualdades-. Así mismo le da al inconsciente un contenido preestablecido de antemano en lugar de descubrirlo o deducirlo a partir del estudio de un modo de producción determinado. Parece que Marcuse repite el error de Freud sólo que, en lugar de transformar la represión en una característica inevitable de la sociedad, convierte pedazos de su ideología (la libertad) en parte inmanente de la consciencia. En ambos casos se eterniza al capitalismo, o a la sociedad de clases al convertir sus expresiones ideológicas en manifestaciones eternas de la psique humana. Marcuse pretende arrojar a la ideología burguesa de una patada por la puerta de su filosofía -mediante un análisis mordaz e irónico - pero la introduce por las ventanas de su propia construcción teórica.

⁴⁴⁷ Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación*, México, Joaquín Mortiz, 1975, p. 18.

⁴⁴⁸ Carta de Marx a Annenkov, 28 de diciembre de 1846, contenido en *Marx Engels correspondencia*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1977, p. 28.

Al biologizar la libertad Marcuse no se percató de que los instintos sexuales sin cultura no equivalen a libertad sino precisamente a la ausencia de ella: a la pura animalidad. Marcuse cree en la biologización de un concepto social porque ve en el inconsciente un contenido permanente, constante que es canalizado, eso sí, de manera histórica. No obstante la historicidad es, en Marcuse, una idea unilateral, unidimensional. No creemos que la historicidad del inconsciente consista únicamente en las diversas formas en que se canaliza, sino en sus diversos contenidos dados por los diversos modos de producción y los distintos contextos concretos. La historicidad de la psique se manifiesta tanto en contenido como en forma, no creemos que, por ejemplo, en el hombre del paleolítico tuviera en su inconsciente algún concepto de libertad o alguna moralidad apriori. En todo caso la tesis es de raigambre hegeliana y no marxista. Hegel veía en el desarrollo histórico el despliegue de la idea absoluta identificada con la libertad, Marcuse ve en la civilización la represión concreta de una libertad biológica dada por naturaleza, en ambos la historia aparece como la manifestación de una idea metafísica. Trotsky señala las consecuencias últimas de la concepción metafísica de los valores morales:

Situada por encima de las clases, la moral conduce inevitablemente a la aceptación de una sustancia particular, de un “sentido moral”, de una “consciencia”, como un absoluto especial, que no es más que un cobarde pseudónimo de Dios. La moral independientemente de los “fines”, es decir, de la sociedad ya se la deduzca de la verdad eterna o ya de la “naturaleza humana”, sólo es, en resumidas cuentas, una forma de “teología natural”. Los cielos continúan siendo la única posición fortificada para las operaciones militares contra el materialismo histórico.⁴⁴⁹

¿La sociedad de la abundancia o la igualación teórica de la desigualdad?

Además de su cuestionable “biologización” del concepto de libertad, Marcuse sostiene una aproximación abstracta sobre la alienación. La sociedad capitalista había entrado a una nueva fase de su desarrollo. De la fase imperialista, estudiada por Lenin, se había llegado, en los países capitalistas avanzados, a una “sociedad de la opulencia” en donde los trabajadores habían sido “integrados al sistema” y ya no representan más “la negación de lo existente”, es decir, ya no son ninguna clase revolucionaria.

[...] En la oposición de la juventud, rebelión a un tiempo instintiva y política, es aprehendida la posibilidad de la liberación; pero le falta, para que se realice, poder material. Éste no pertenece tampoco a la clase obrera que, en la sociedad opulenta, está ligada al sistema de las necesidades, pero no a su negación.⁴⁵⁰

Más allá del error formal de considerar que la clase obrera ha sido “integrada al sistema” (desde que existe el capitalismo la clase obrera ha estado “integrada al sistema” en el sentido de que es uno de los polos definitorios de este modo de producción) la idea de que la clase obrera ya no es más la clase revolucionaria es la tesis central que recorre las obras principales de Marcuse: “Hoy la clase obrera ya no es una fuerza subversiva”⁴⁵¹ esta es una afirmación que se repite en todos los tonos y mediante todas las melodías posibles y que ubica a Marcuse dentro de la Escuela de Frankfurt que insistentemente remarcaba la alienación eterna de las masas. La integración al sistema, según Marcuse, se explica por el hecho de que el conjunto de la clase obrera es ya

⁴⁴⁹ Trotsky, *Su moral y la nuestra*, México, Ediciones Clave, 1939, p. 11.

⁴⁵⁰ Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985, p. 10

⁴⁵¹ “Reexamen del concepto de revolución”, en: Marcuse, Herbert; Mallet, Serge; Gorz, André, *Marcuse antes sus críticos*, México, Grijalbo, 1970, p. 32.

aristocracia obrera al disponer, de manera creciente, de mayores bienes de consumo y de mayores comodidades dentro del marco de su explotación (televisión a color, refrigerador, automóvil, etc.) que lo condicionan a vivir una feliz alienación:

Bajo las condiciones de un creciente nivel de vida, la disconformidad con el sistema aparece como socialmente inútil, y aún más cuando implica tangibles desventajas económicas y políticas y pone en peligro el buen funcionamiento del conjunto.⁴⁵²

Marcuse critica a la “sociedad de la opulencia” fundamentalmente su consumismo, su derroche, la frívola vaciedad de sus gustos y la fealdad de su estética. Sin negar la pertinencia y necesidad de explorar los efectos del consumismo capitalista, creemos que aquí Marcuse no va más allá del análisis superficial y formalista, no tanto porque centra su atención en el fenómeno más visible del capitalismo –su mercantilismo- (lo cual en sí mismo puede resultar interesante), sino porque establece un signo de igualdad entre la opulencia burguesa y el consumo de valores de uso por parte del proletariado; las contradicciones desaparecen por completo y se sustituyen por una descripción funcionalista del sistema (el sistema carente de contradicciones) la cual centra su atención en la circulación (el fenómeno, repetimos, más evidente del capitalismo –no es casualidad que las una de las primeras teorías económicas fuera el mercantilismo-) pero que tiende a soslayar su elemento central: la producción. Marx había señalado que así como los hombres producen así intercambian.

En su obra *Salario, precio y ganancia*, Marx critica la apología burguesa consistente en señalar el aumento absoluto en el poder de compra de los trabajadores como argumento sobre la futilidad de toda revolución: “Vuestros estadísticos burgueses os dirán, por ejemplo, que los salarios medios de las familias que trabajan en las fábricas de Lancaster han subido. Pero olvidan [...] que la subida de los salarios totales no corresponde a la del plusbajajo total arrancado a la familia”.⁴⁵³ Marcuse olvida, como “olvidan” los ideólogos del capital, que las necesidades sociales (valores de uso) son históricas (hoy en día es indispensable para una familia tener artículos que hace cincuenta años resultaban un lujo imposible), que el poder de compra de la clase obrera es relativo. En términos generales si el salario absoluto aumenta aritméticamente, es sólo porque, por regla general, la extracción de plusvalía y la ganancia del capital aumentan exponencialmente. En la crisis actual del capitalismo la ganancia aumenta exponencialmente... y los salarios disminuyen aritméticamente.

Marcuse cree que Marx expuso la tendencia a la pauperización de la clase obrera como una ley absoluta cuando es, en realidad, una tendencia - confirmada considerando largos periodos históricos y económicos- que encuentra contradicciones que se oponen a su desarrollo en factores tales como la lucha sindical, en la organización obrera, legislaciones arrancadas por la lucha de las masas, etc. El reproche al consumismo vacío de las masas presenta el tinte del ascetismo cristiano pero no del marxismo. Se puede reprochar al capitalismo la vacuidad de su mercadotecnia y el vacío de oropel de muchas de sus necesidades creadas, pero sería como reprocharle a un peral el producir peras. En todo caso la aspiración de los trabajadores por disponer de los bienes de consumo históricamente dados por el capitalismo, es una aspiración legítima que impulsa la lucha por el aumento de salarios, es decir, que impulsa el aspecto económico de la lucha de clases.

Para ejemplificar concretamente esta idea podemos referir a los resultados del censo nacional de población realizado por el INEGI en México en éste año (2010) resultó, entre otras cosas, que el 92% de los mexicanos cuenta con televisor, 84% con refrigerador. Si mantenemos la lógica formalista de Marcuse tendríamos que sostener que la sociedad mexicana es una “sociedad de la opulencia”. Si bien es cierto que Marcuse pretende

⁴⁵² Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985, p. 33.

⁴⁵³ Marx, *Salario, precio y ganancia*, Trabajo asalariado y capital, Madrid, Fundación Federico Engels, 2014, p. 64.

que su análisis se refiere a las sociedades capitalistas desarrolladas, en su análisis desaparece la historicidad y relatividad del nivel de vida de los trabajadores. A pesar de que la mayoría de las familias mexicanas cuentan con televisor y refrigerador ocho de cada diez siente que no le alcanza el miserable sueldo que recibe. En este simple y básico sentimiento popular se encuentra el conocimiento instintivo, que olvida Marcuse, de que las necesidades sociales son históricas y que el poder de compra es relativo. En este punto, la conciencia de las masas, supuestamente alienadas para la eternidad, coinciden con la teoría de Marx.

“Eppur si muove”.

Es verdad que durante el boom de la postguerra (1948-1971) el nivel de vida de las masas aumentó y ello condicionó un auge del reformismo, de la ilusión de que las contradicciones de clase se habían superado y las crisis de sobreproducción eran cosa del pasado. Los estrategas del capital tenían la esperanza de que las políticas keynesianas hubieran logrado “racionalizar” al ciclo capitalista. Pero se equivocaban tal como los demostró la “crisis del petróleo” (1974). El boom de la postguerra no tuvo como causa central alguna medida “inteligente” de la burguesía sino la destrucción masiva de infraestructura durante la segunda guerra mundial y la consecuente inversión masiva en la producción y en nuevas ramas de inversión (cemento, asbesto, plástico, metales, industria automotriz, etc.) y, sobre todo, el vertiginoso crecimiento del mercado mundial. Marcuse, una vez más, tomó como ciertas las ilusiones de la sociedad que pretendía criticar y sostuvo que la clase dominante había logrado racionalizar, administrar y controlar al conjunto de la sociedad. Los keynesianos veían de color rosa lo que Marcuse veía de color negro, no obstante, las conclusiones políticas son las mismas: el capitalismo ha sido racionalizado y controlado (una brutal “racionalidad técnica”, pero racional al fin):

¿Qué podría ser, realmente más racional que [...] la concentración de empresas individuales en corporaciones más eficaces y productivas; **que la regulación de la libre competencia** entre sujetos económicos desigualmente provistos; que la reducción de prerrogativas y soberanías nacionales que impiden la organización internacional de los recursos?⁴⁵⁴

Si bien la irracionalidad permanecía, según nuestro autor, en el derroche y en la posibilidad real, bloqueada por el sistema, de organizar las relaciones sociales de forma humanista y estética, Marcuse, sin duda, pensaba que la burguesía había logrado racionalizar la economía capitalista en el sentido de controlarla totalmente y evitar sus crisis recurrentes. Aquí vemos un ejemplo de difuminación de una contradicción central (las fuerzas productivas y las relaciones de producción, contradicción que se expresa en las crisis periódicas del capital) para resaltar una contradicción subordinada o de segundo orden (formas alienadas). Marx había señalado que la racionalización de las actividades en una empresa capitalista (racionalización de los ritmos de trabajo, medición minuciosa de las inversiones y las ganancias, introducción de nueva tecnología, contabilidad científica, etc.) se complementaba, dialécticamente, con la irracionalidad de la anárquica competencia capitalista a nivel nacional y mundial; la irracionalidad de su anárquica concentración de capital y sus irremediables crisis de sobreproducción; en la irracionalidad de una sociedad que se manifiesta en crisis de consumo en medio de una sobreproducción, de las hambrunas en medio de almacenes abarrotados de mercancías que no se pueden vender. En teoría del Caos se sabe que hay “ventadas de orden” dentro del Caos. Marcuse tomaba las “ventanas de orden” como la racionalización del todo.

Marcuse publicó *El Hombre unidimensional* en 1954. Los acontecimientos revolucionarios en Francia en 1968 mostraron lo equivocado de su tesis acerca de la alienación irremediable de los trabajadores en las sociedades capitalistas avanzadas. De hecho la explosión en Francia se dio en el punto álgido del boom de la posguerra y en

⁴⁵⁴ Marcuse, Herbert, *El Hombre Unidimensional*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985, p. 31. (El subrayado es mío).

un país con un “estado de bienestar” de los más desarrollados del mundo (la huelga general industrial, en su esencia de carácter revolucionario, no debía haber ocurrido de acuerdo a los prejuicios de Marcuse). La huelga estudiantil (que se extendería a todo el sector secundario y universitario) catalizó la conciencia obrera que exigía una parte mayor en la “tajada” de la riqueza generada por el prolongado boom. Aquí vemos lo equivocado de las ideas mecanicistas que creen que las revoluciones son expresiones lineales de las crisis económicas o el error de dejarse llevar por la impresión superficial de que la estabilidad del pasado implica la estabilidad del futuro (lo contrario del pensamiento dialéctico). Se podría suponer que los procesos revolucionarios de 1968 (el “mayo francés”, el “otoño caliente” en Italia) serían la oportunidad para que la inteligencia de Marcuse contrastara sus ideas y las corrigiera al calor de la huelga general más grande de la historia del capitalismo -donde 10 millones de obreros paralizaron Francia, sacudiendo el corazón del capitalismo en Europa-. Después de todo en las primeras ediciones en *El hombre unidimensional* se sostiene que su análisis es pertinente para los países capitalistas avanzados:

Mi análisis está centrado en tendencias que se dan en las sociedades contemporáneas más altamente desarrolladas. Hay amplias zonas dentro y fuera de estas sociedades en las que las tendencias descritas no prevalecen, o mejor, no prevalecen todavía.⁴⁵⁵

El subtítulo original de su obra era “Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada” (posteriormente, en prólogos para ediciones subsecuentes, sostuvo que su estudio se refería a la sociedad norteamericana).⁴⁵⁶ No obstante la huelga general más importante de la historia no tuvo ningún efecto en el horizonte intelectual de Marcuse; en cambio, en su evaluación de los acontecimientos (“Un ensayo sobre la liberación”) mantiene su equivocado desplazamiento del potencial revolucionario hacia la juventud rebelde, los hippies, el movimiento negro. No pretendemos, por supuesto, negar la importancia de la efervescencia expresada en los movimientos pro-derechos civiles en EUA y la radicalización estudiantil (Malcom X estaba girando hacia una concepción marxista cuando fue asesinado), pero es inaudito que alguien que se consideraba marxista se limitara el análisis a movimientos sintomáticos (pero incapaces por sí solos de una verdadera transformación revolucionaria) ignorando los movimientos de la clase que juega el rol central en la producción capitalista.

Es innegable el hecho de que la mayor parte del tiempo la clase obrera permanece hegemonizada y alienada por el estado de cosas capitalista (las revoluciones sociales no suceden todos los días). No se niega el efecto estabilizador de boom de la posguerra y las ilusiones reformistas que implicó. Pero nos parece que hay una diferencia de principio entre registrar los efectos políticos del prolongado boom en la conciencia de la clase obrera y afirmar la alienación irreversible de los trabajadores. Si se nos permite una analogía con la geología, es el mismo error que deducir la imposibilidad de los terremotos de su poca frecuencia. El geólogo que lo hiciera sería considerado, con razón, como un mal geólogo. Es verdad que aún hoy la clase obrera estadounidense no ha terminado de sacudirse la ilusión de su superioridad y la esterilidad del bipartidismo de derecha (“un solo partido burgués con dos alas de derecha” como señaló Santayana). No obstante se está comenzando a sacudir como lo atestiguan las sintomáticas y recientes tomas de fábrica en Minneapolis inspiradas por la revolución Árabe (Aún antes, los gérmenes del despertar obrero han sido registrados en el último excelente documental de Michael Moore –Capitalism, a love history-). Ahora que el capitalismo ha creado medios de consumo mucho más “cómodos” que los que conoció Marcuse, en el país imperialista más poderoso del planeta, los terremotos sociales son tan inevitables como los geológicos. Así como Galileo le espetó desafiante a la Inquisición “Eppur si

⁴⁵⁵ Ibid., p. 28.

⁴⁵⁶ Véase el prólogo a la edición francesa fechado en 1967, Op cit. p. 7.

muove” le podemos responder a los que niegan la capacidad revolucionaria de la clase obrera: “y sin embargo, se mueve”.

¿Contradicciones dialécticas o contradicciones lógicas?

¿Somos injustos en la evaluación de las tesis de Marcuse? Es verdad que no es sencillo interpretar inequívocamente sus tesis. En sus escritos podemos encontrar ideas que aparecen como contradictorias desde el punto de vista lógico formal;⁴⁵⁷ señalemos algunas:

-Marcuse sostiene, retomando tesis elementales del marxismo clásico, que el progreso de las fuerzas productivas hace posibles nuevas formas de organización social al entrar en contradicción con las relaciones sociales vigentes (véase por ejemplo “Un ensayo sobre la liberación”) Por otro lado, en algunos fragmentos, da a entender que es en la estructura de la maquinaria en sí donde podemos encontrar la fuente de la alienación, incluso hace decir a Marx este desatino para sostener un “nuevo” concepto de revolución:

Una ruptura en la continuidad del aparato técnico de la productividad que, según Marx, expurgado de los abusos del capitalismo, se prolongará en la sociedad comunista. Tal continuidad tecnológica, si tuviera que ser afrontada, constituiría un encadenamiento fatal (más bien que una ruptura) entre el capitalismo y el socialismo, por la simple razón de que este aparato técnico se ha convertido en su estructura misma y en su alcance, un aparato de esclavización y de dominio.⁴⁵⁸

En esta definición de revolución se tergiversa completamente la raíz del concepto de revolución de Marx. Marcuse nos informa que en realidad se trata de “una ruptura del aparato técnico de la productividad” cuando Marx plantea una “ruptura radical de las relaciones de propiedad vigentes”. Lo peor del embrollo es la fetichización de la maquinaria al hacer pasar como esencia suya (“su estructura”) un fenómeno que es producto de las relaciones sociales capitalistas. Una duquesa narcisista opera de la misma forma: ve su preciado “diamante” como si en su “estructura” objetiva estuviera el secreto de su valor y no en las relaciones sociales o el trabajo acumulado. El burgués actúa con el mismo procedimiento superficial viendo en su capital muerto (edificios, máquinas) el capital en sí, no concibe la tecnología fuera del marco de su sistema social. Por eso, es como sí, por momentos, Marcuse sostuviera que la tecnología capitalista es nociva en sí misma y exigiera una tecnología nuevita, exorcizada y descontaminada para lograr el socialismo. Pero esto es “ludismo” y no marxismo. ¿Hemos mal interpretado a Marcuse en este punto?, ¿será que por “ruptura en la continuidad del aparato técnico de la productividad” quiere decir una ruptura en la división técnica del trabajo? Suponiendo esta otra interpretación las cosas no irían mucho mejores para nuestro autor: es sabido que para Marx la fuente de la explotación no está en la forma específica de división social del trabajo (que tanto a lo interno de la industria, como en el conjunto de la sociedad depende del desarrollo de las fuerzas productivas) sino de las relaciones sociales de producción. El capitalismo ha revolucionado muchas veces la división del trabajo no sólo a nivel “micro” (en una empresa vista como una unidad –recuérdese las etapas descritas por Marx desde éste punto de vista: producción artesanal, manufactura y gran industria-) sino en la división internacional del trabajo sin por ello

⁴⁵⁷ Respecto a las contradicciones lógicas e inconsistencias del pensamiento de Marcuse, Deutscher –biógrafo de Trotsky- observó: “[...] A mí me impresiona cómo es posible que un maestro tan viejo y respetado pueda cometer tantos *non sequiturs* y tantas faltas de lógica y jugar con tan vagas e irresponsables generalidades en tan pocos párrafos”. Deutscher, Isaac, *El marxismo de nuestro tiempo*, México, Era, 1975, p. 92.

⁴⁵⁸ Marcuse, “Reexamen del concepto de la revolución”, en: Marcuse, Herbert; Mallet, Serge; Gorz, André, *Marcuse antes sus críticos*, México, Grijalbo, 1970, p.48.

dejar de ser capitalismo (en tanto las palancas fundamentales de la producción siguen estando en manos privadas). Sea cual sea la interpretación que se prefiera ninguna se sostiene sobre sus pies.

-Como ya hemos señalado Marcuse sostiene la historicidad de la opresión pero mantiene, al mismo tiempo, la tesis de una base biológica para la libertad. Acepta el carácter histórico de la explotación y el carácter a-histórico de una expresión ideológica. Es como si se afirmara el carácter histórico del capitalismo pero el carácter a priori de la sed de beneficio o el carácter histórico del feudalismo pero la natural existencia de gente con “sangre azul”.

-Marcuse se define a sí mismo socialista pero absorbiendo la ideología stalinista (aun oponiéndose formalmente a su burocratismo) acepta que en los países de “bonapartismo proletario” (estados obreros degenerados) existía el “socialismo” e incluso “comunismo”, omitiendo las condiciones materiales que Marx expuso como base del comunismo (extensión internacional de la revolución, la suposición de que el punto de partida de la revolución estaría en los países capitalistas avanzados, gran desarrollo de la ciencia y la técnica, existencia de la democracia obrera, etc.). Es moneda común, en muchos espacios de la “realpolitik” y de los medios académicos (aún de los de izquierda) hablar del “socialismo real” frente a la “utopía” de Marx. ¿No es esto un ejemplo de empirismo y falta de seriedad ante la teoría? Si aplicamos este procedimiento irresponsable tendríamos que hablar del fracaso de la teoría de Newton ante los experimentos fracasados de muchos que intentaron volar con máquinas imperfectas (cuya imperfección se explica por no observar correctamente la teoría Newton). No se trata de conservar una teoría que ha sido refutada por la práctica sino de sostener una teoría que es imprescindible para explicar el fracaso de la práctica.

-Marcuse dice rechazar el reformismo de Bernstein⁴⁵⁹ pero, como éste, tiende a transformar el socialismo en una cuestión moral, exige hombres purificados y depurados moralmente antes de aspirar a cualquier tipo de revolución (el despertar de la consciencia se obtiene, por el contrario, a partir de la praxis, de la lucha viva revolucionaria y no de la regeneración ascética de la moral-no son dos momentos separados por la razón pura-), incluso sostiene, en algunos pasajes de *Eros y Civilización*, la posibilidad de la transformación gradual del sistema: “la abolición gradual de la represión”⁴⁶⁰ frente al socialismo que exige una purificación moral anterior a cualquier intento de transformación objetiva Trotsky señaló lo siguiente: “Si lo que pretendiera el socialismo fuera crear una nueva naturaleza humana dentro de los límites de la nueva sociedad, éste no sería otra cosa que una nueva edición de la utopías moralistas. El socialismo no aspira a crear una psicología socialista como condición previa del socialismo, sino crear condiciones de vida socialistas como condición previa de una psicología socialista”.⁴⁶¹

-Marcuse acepta que la clase obrera sigue siendo la única clase que por su posición social es portadora de relaciones sociales anticapitalistas y socialistas pero, al mismo tiempo, señala que subjetivamente la clase obrera no es ya una clase revolucionaria. Acepta lo primero pero pone sus esperanzas, como lo hacía el anarquismo, en sectores desclasados (“marginados”), en los intelectuales (en Marcuse mismo), los estudiantes, etc. con lo cual su teoría queda suspendida en el vacío al no tener ninguna base para sostener su radicalismo. Marcuse confiesa su impotencia y declara al final de *El hombre unidimensional* que no tiene ninguna alternativa: “*la teoría crítica de la sociedad no posee conceptos algunos que pudiesen salvar la brecha entre el presente y el futuro; no sosteniendo ninguna promesa y no mostrando ningún éxito, permanece negativa*”.⁴⁶² El programa, la táctica, los métodos de

⁴⁵⁹ Véase por ejemplo: Marcuse, *El marxismo soviético*, Alianza, 1969, p. 37.

⁴⁶⁰ Marcuse, *Eros y civilización*, México, Joaquín Mortiz, 1986, p. 21.

⁴⁶¹ Trotsky, “las condiciones previas del socialismo”, en: *1905, Resultados y perspectivas*, (dos tomos), Tomo II, España, Ruedo Ibérico, 1971, p. 100.

⁴⁶² Marcuse, H. *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985, p. 286.

organización propuestos por el marxismo son evaporados por Marcuse y en su lugar propone un colosal vacío. Se acepta parte del marxismo en principio para negarlo tácitamente en la práctica. Es como un paraguas muy atractivo a la vista pero que es inútil justo cuando llueve (por otro lado no se puede hablar de utilidad porque eso sería caer, una vez más, en la “razón instrumental” de la que debemos huir como de la “peste”).

-Marcuse justifica racionalmente la utilización de la violencia revolucionaria (véase su ensayo “Ética y revolución”) pero vuelve su análisis un simple ejercicio escolástico al argumentar, al mismo tiempo, la virtual imposibilidad de toda revolución. ¿Qué sentido tiene justificar algo teóricamente pero negarlo prácticamente?, ¿Qué pensaríamos de un médico que argumentara la necesidad objetiva de operar urgentemente a un paciente para salvarle la vida pero, al mismo tiempo, declarara que las operaciones son imposibles? El desgarramiento entre teoría y práctica se hace, una vez más, presente. Estamos ante un desgarramiento similar al que presenta la teoría kantiana entre la razón pura y la razón práctica, aquella niega la imposibilidad de probar la existencia de Dios pero ésta la acepta como un postulado para la práctica diaria. La práctica diaria (táctica) de Marcuse niega lo que éste sostiene “in abstracto”.

-Marcuse intenta retomar el internacionalismo de Marx al señalar que la revolución no puede ser un proceso encerrado en los marcos nacionales (véase “Ética y revolución” y *El Marxismo soviético*) pero en los prólogos tardíos de *Hombre Unidimensional* pretende que su análisis de las tendencias por él estudiada se aplican sólo a EUA, existe una tendencia a aislar la dinámica que él supone resultante del capitalismo y deducir un desenvolvimiento separado de EUA del resto de países capitalistas. En EUA la revolución es imposible. A Marcuse le pasa lo que, parafraseando a Trotsky, le pasaba a los dirigentes de la socialdemocracia alemana de la II internacional los cuales estaban dispuestos a sacar conclusiones bastante radicales siempre y cuando su radicalismo se aplicara a países lejanos de su espacio de confort. Marcuse apoya la lucha anticapitalista en Corea, Vietnam, Cuba –y en ello no hay nada que reprochar- pero sostiene que una revolución basada en los trabajadores es imposible en EUA y en los países avanzados.

-Marcuse pretende ser crítico al stalinismo, pero en su libro *El marxismo soviético* incorpora como válidas algunas tesis stalinistas. El stalinismo, para justificar su visión chovinista y la subordinación de los partidos comunistas de todos los países a los intereses estrechamente nacionales de la burocracia, sostenía que las bases de la infame teoría del “Socialismo en un solo país” estaban en las ideas de Lenin (no solamente liquidaron físicamente en la purgas a los compañeros de Lenin sino momificaron las ideas -¡y el cuerpo!- de éste). Lenin, como Marx, fue un internacionalista que veía en la Revolución rusa el episodio inaugural de la revolución mundial.⁴⁶³ Marcuse, sin fundamento alguno, da por válida esta distorsión interesada de la burocracia “soviética”. La base de la falsificación es la misma que la del stalinismo: se utiliza la una idea de perogrullo, señalada por Lenin, de que la revolución socialista debe comenzar con la toma del poder en un país (sería absurdo pretender la toma del poder por el proletariado de forma simultánea en todos los países) como si Lenin hubiera argumentado a favor del socialismo en un solo país.⁴⁶⁴

⁴⁶³ Para aclarar este punto más allá de cualquier duda podemos remitir a la obra de Alan Woods y Ted Grant especialmente *Lenin y Trotsky qué defendieron realmente*, que, entre otras cosas, hace un recuento de los últimos discursos internacionalistas de Lenin antes de su muerte y refuta las tergiversaciones stalinistas al respecto; la biografía de Lenin del destacado historiador Jean.Jaques Marie también puede servir a este propósito.

⁴⁶⁴ Marcuse señala que las consecuencias política de las ideas de Lenin deriva, entre otras cosas, en la aceptación del socialismo en un solo país: “Estas cuestiones condujeron a la teoría leninista a un nuevo enjuiciamiento del desarrollo capitalista contemporáneo, el cual se convirtió a su vez en el fundamento teórico de la doctrina del socialismo en un solo país” (Marcuse, *El marxismo soviético*, Madrid, Alianza, 1969, p. 45)

-El stalinismo eliminó físicamente a Trotsky porque temía sus ideas; Marcuse lo anuló intelectualmente y ni siquiera se toma la molestia de mencionarlo en su libro *El marxismo soviético*, que, presumiblemente, analiza el pensamiento marxista en el contexto del stalinismo. Es claro que es atribución del autor citar a quien considere pertinente, no obstante, la omisión de uno de los principales dirigentes de la revolución y el principal opositor teórico del stalinismo – a quién se le menciona de pasada en una sola ocasión⁴⁶⁵ resulta inexplicable en una obra que, después de todo, pretende abordar al “marxismo soviético”. Continúa la tarea hecha por la burocracia en la época de Kruchev: ignorar la existencia de uno de los principales dirigentes de la revolución (tergiversar a Lenin e ignorar a Trotsky era la receta preferida de los ideólogos de Moscú). ¿Podríamos imaginarnos una obra seria sobre la Revolución mexicana que no mencionara a Emiliano Zapata o Francisco Villa?, o, en otros ámbitos, ¿un libro sobre la teoría de la evolución que no mencione a Darwin?

-En *El marxismo soviético* Marcuse hace una apología velada del régimen stalinista: en tanto la clase obrera se había aburguesado (la aristocracia obrera era ya la mayoría de la clase obrera) el aislamiento de la Revolución rusa resultaba inevitable. Dadas estas condiciones el régimen no tenía otra alternativa que maniobrar entre las contradicciones inter-imperialistas,⁴⁶⁶ así el aburguesamiento del proletariado y el aislamiento del Estado soviético generaron las condiciones de la “coexistencia pacífica” que a su vez reforzaban la existencia de ambas sociedades represivas y la “racionalización” del capitalismo que tendía a eliminar sus crisis periódicas.⁴⁶⁷ Por tanto el stalinismo respondía mejor a la situación real de la correlación de fuerzas que el leninismo.⁴⁶⁸ De hecho Marcuse justifica el terror stalinista: “*la situación de coexistencia hostil puede explicar los rasgos terroristas de la industrialización stalinista*”.⁴⁶⁹ En los juicios farsa, montados por Stalin, la acusación por la que fueron condenados a muerte toda la generación que participó en la revolución de Octubre fue la de que, revolucionarios de toda la vida, habían participado como agentes del imperialismo (primero Alemán, luego Inglés, -ello dependía de las alianzas en turno de Stalin-). Marcuse repite, de forma velada, la infamia. Tendría que explicar por qué en el periodo que va de 1918-1921 cuando la Unión Soviética fue invadida por 21 ejércitos extranjeros, es decir en condiciones de “coexistencia hostil” mucho peores que en la época de la grandes purga stalinistas (1936-1938), el Partido Bolchevique, bajo Lenin y Trotsky, mantuvo su carácter democrático (realizó congresos anuales donde se daban intensos debates sobre toda clase de temas) a pesar de la hambruna, la guerra, la virtual desaparición de los órganos soviéticos. El “terror rojo” se orientaba hacia la burguesía sediciosa en un contexto de extrema debilidad. Marcuse se equivoca: el terror stalinista se explica por el ascenso de una nueva casta privilegiada pero inestable que luchaba por consolidarse y no por la abstracción “coexistencia hostil”. De hecho cuando el ejército Nazi invadió la URSS la respuesta del stalinismo (después de semanas de inactividad que equivalían a la total

⁴⁶⁵ Se menciona a Trotsky en una sola ocasión y como una nota aclaratoria relacionada con las ideas de Stalin. Ibid., p.35.

⁴⁶⁶ Por cierto Marcuse comete la monumental torpeza de atribuirle a Lenin la política stalinista de la maniobra como principio político en sustitución de los principios de la lucha de clases, pero la realidad era lo opuesto: Lenin sabía aprovechar las contradicciones inter-imperialistas como táctica para ganar tiempo y dar algún respiro a la a la revolución rusa aislada – una fortaleza sitiada de acuerdo con su expresión- mientras se promovía la revolución mundial; Lenin sostuvo hasta el final de sus días que si la revolución no rompía su aislamiento perecería irremisiblemente (como finalmente sucedió-aunque setenta años después-); mientras que el stalinismo, por el contrario, convirtió a la maniobras tácticas y diplomáticas desligadas de los principios en principios fundamentales.

⁴⁶⁷ De acuerdo con Marcuse la existencia del estado soviético había obligado al capitalismo a racionalizarse y estar muy cerca de una “planificación ultraimperialista” (Ibid., p.43.) que termina con las crisis económicas del capitalismo.

⁴⁶⁸ Cf. Ibid., pp. 43-55.

⁴⁶⁹ Ibid., p. 41.

rendición) no fue la de reforzar el terror sino, por el contrario, sostenerse en el movimiento masivo que fue el que derrotó al ejército de Hitler. Stalin incluso se vio obligado a liberar a militares que habían participado en la guerra civil para organizar la defensa contra la invasión. Una vez acabada la guerra el stalinismo se reforzó y volvió a cerrar la compuertas de la apertura (se sabe que Stalin, ya un anciano desquiciado, preparaba una nueva purga – la de los médicos y los judíos- y probablemente por ello fue liquidado por la misma burocracia –o por lo menos lo dejaron morir-), estas fueron parcialmente abiertas con el “glasnot” de la era Kruchev. Finalmente, a pesar de la guerra fría y de la hostilidad irreconciliable entre dos sistemas diferentes, las relaciones con occidentes capitalista fueron mucho mejores con la Rusia stalinista que con la Rusia de Lenin. La explicación del terror stalinista por la “coexistencia hostil” hace agua por todos los costados.

-Marcuse, como en todas sus obras, sostiene que la clase obrera ya no es una clase revolucionaria, incluso convierte esta tesis en parte de su explicación del surgimiento del stalinismo. Pero al mismo tiempo parece jugarle bromas a sus lectores pues sostiene que “sin iniciativa y control desde debajo de los productores inmediatos, la nacionalización no es sino un instrumento para incrementar la productividad del trabajo [...]”.⁴⁷⁰ No tuvimos que esperar a Marcuse para saber que una de las causas principales de la burocratización del Estado soviético estuvo en la liquidación de la “democracia obrera”; ésa era, además del regreso al internacionalismo marxista, parte fundamental de la plataforma de la “Oposición de izquierdas” aplastada de manera sangrienta por Stalin. Pero ¿qué sentido tiene apelar a la democracia obrera si se sostiene que la clase obrera está idiotizada para el resto de la eternidad?

-Marcuse subraya en casi todas sus obras la supuesta absorción del potencial revolucionario de los trabajadores, su adaptación al sistema, pero Marcuse mismo no vio en su participación como asesor del régimen estadounidense –en el “US Office Strategic Services” organismo de inteligencia antecesor de la CIA- una adaptación al sistema.⁴⁷¹ El hecho de que parte de la intelectualidad liberal participara en este tipo de tareas para el Estado no nos parece una justificación válida,⁴⁷² ni siquiera el hecho de que las intenciones fueran luchar contra el fascismo. Sobra recordar que Marx sabía aprovechar cualquier plataforma y foro burgués para propagar sus ideas (lo contrario es el más pueril e infantil de los sectarismos) pero nunca lo hizo como asesor de la burguesía o de su régimen sino como una táctica de agitación orientada a los trabajadores y a las masas explotadas. No nos imaginamos a Marx, por ejemplo, asesorando al régimen de Bismark –aun cuando éste se enfrentó a los Junkers y llevó adelante una especie de revolución por arriba- y cuando Lassalle se unió a Bismark, tanto Engels como Marx rompieron sus relaciones políticas con aquél. ¿Alguien se puede imaginar a Rosa Luxemburgo convirtiéndose en asesora de Ebert o Noske? Señalemos un ejemplo más de la etapa heroica del bolchevismo para clarificar el contraste que queremos señalar: cuando los bolcheviques sostuvieron el régimen provisional de Kerensky (agosto de 1917), frente a las ofensivas golpistas del general Kornilov (que hubiera llevado implantado un “fascismo ruso” antes que el italiano o el alemán), lo hicieron como dirigentes de un movimiento de masas que se preparaba para derrocar a Kerensky, nunca como asesores de su gobierno. Trotsky señaló –en referencia a la lucha de los pueblos coloniales- que “aquellos que activa o pasivamente apoyan un régimen colonial bajo el pretexto de defender su

⁴⁷⁰ Ibid., p. 86.

⁴⁷¹ Ya antes que Marcuse, Neumann –otro miembro de la escuela de Frankfurt- se unió a los servicios de inteligencia de los Estados Unidos. Neumann vio, así, otra fuente de ingresos en un momento en que la Escuela de Frankfurt, ya con sede en Nueva York, veía mermados sus fondos. Cf. Martin Jay, Op cit. pp. 277-278.

⁴⁷² Algunos de los nombres de intelectuales que trabajaron para el organismo antecesor de la CIA y para sus órganos de inteligencia, muchos en la periferia de la Escuela de Frankfurt o miembros activos de ella (como Pollock o Lowenthal), aparecen en la obra de Martin Jay que hemos citado pp. 277-278.

propia “democracia” son los peores enemigos de las clases trabajadoras y de los pueblos oprimidos. Nosotros y ellos vamos por caminos muy diferentes”.⁴⁷³

En conclusión: Marcuse como el *Fausto* de Goethe tenía “dos almas en su pecho”. Debajo de la crítica marcuseana a la sociedad capitalista se encuentran conceptos retomados acríticamente de la esa misma sociedad que pretende criticar, con ello la crítica de Marcuse se destruye a sí misma como la serpiente que engulle su propia cola hasta desaparecer. Se desvía en los fenómenos superficiales o elimina las contradicciones centrales para dar relieve a contradicciones secundarias. Detrás de todo ello está la intención, consciente o no, de diluir las contradicciones de clase y extirpar de la teoría marxista todo aquello que le permite ser un instrumento de acción y de todo aquello que lo separa de una crítica puramente negativa o cómodamente contemplativa. Parecería que Marcuse, más que intentar fundamentar la necesidad de una revolución social, intenta fundamentar la imposibilidad de toda revolución social (por más que ésta se desee subjetivamente). Marcuse es en esto bastante claro:

[...] La sociedad contemporánea parece ser capaz de contener el cambio social, un cambio cualitativo que establecería instituciones esencialmente diferentes, una nueva dirección del proceso productivo, nuevas formas de existencia humana. Esta contención de cambio social es quizá el logro más singular de la sociedad industrial avanzada.⁴⁷⁴

Capítulo V Trotsky y el psicoanálisis

(Pavlov, Wilhelm Reich y la psicología de masas)

Los deslices y olvidos del último Freud, una crítica desde el marxismo

“El hombre no puede permanecer eternamente niño; tiene que salir algún día a la vida, a la dura vida enemiga”. [Freud, “El porvenir de una ilusión”]

“El amor es el cemento que une todo lo existente” [Freud, “Psicología de masas y análisis del yo”]

Antes de abordar la relación crítica que Trotsky estableció entre Marx y Freud señalemos lo que a nuestro juicio es la parte cuestionable de algunos planteamientos teóricos del psicoanálisis. No cabe duda de que la Primera Guerra Mundial afectó hondamente el desarrollo intelectual de Freud tornándolo cada vez más sombrío. Ni los genios pueden escapar a su propio tiempo ni a las fuerzas que ellos mismos han descubierto. Freud no pudo sustraerse a la influencia mórbida de la Primera Guerra Mundial porque en realidad no fue capaz de explicarla. No fue suficiente para él la hazaña genial –revolucionaria– de haber descubierto que la parte consciente de la mente era sólo una pequeña parte del alma humana y que la psique individual, el carácter y las manías de toda persona eran conformados por procesos inconscientes de carácter libidinal –se trató de un duro golpe para el amor propio del racionalismo simplón y “mocho”–; pero el último Freud llevó más allá de sus límites su teoría para plantear la existencia de una supuesta naturaleza humana eterna, agresiva; abordar la psicología de las masas como si se tratara de la psicología de un rebaño de ovejas, y ver la función de la cultura en la represión necesaria de instintos destructivos. Estas conclusiones metafísicas –que someteremos a consideración– son las que cuestionamos del padre del psicoanálisis, rescatando el descubrimiento central y perdurable de Freud: la

⁴⁷³ Trotsky, *La lucha contra el fascismo en Alemania*, CEIP, Argentina, 2013, p. 497

⁴⁷⁴ Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985, p. 22.

existencia del inconsciente, la dialéctica de la fascinante psique humana, con su dinamismo y todas sus contradicciones. Consideramos a las teorías del “último Freud” a partir del planteamiento de una “Pulsión de muerte” (Thanatos) en *Más allá del principio del placer* (1920), en su consideración casi exclusivamente negativa frente a los movimientos de masas que expresa en *Psicología de masas y análisis del yo* (1920), en su tesis, planteada en *El porvenir de una ilusión* (1927), de que la cultura es necesariamente represora, y que la introyección de la culpa y la renuncia a la dicha es el precio que el individuo debe pagar por la existencia de la civilización: *El malestar en la cultura* (1930); hay que considerar inclusive –aunque no pertenezca a esta etapa- el texto donde por primera vez Freud hace el intento de aplicar su teoría psicoanalítica–extralimitando a nuestro juicio los alcances de su disciplina- a la evolución de la historia humana: *Tótem y tabú* (1913).

La castrante cultura

Para el último Freud la función principal de la cultura consiste en ser un medio de represión de las pulsiones básicas del ser humano, que si se dejaran libres tenderían a la destrucción de la civilización; impulsos –provenientes de una “pulsión de muerte” inherente al hombre- tales como el canibalismo, el incesto y el asesinato son frenados por medio de procesos de represión materiales y espirituales, por la interiorización moral que constituye el Super-yo (las normas morales impuestas por la sociedad) que contiene la agresión mediante el sentimiento de culpa; por la ideología que desplaza la hostilidad natural que el hombre profesa a la cultura, hacia enemigos externos -y unifica a explotados y sus explotadores-; por el arte que dota de gratificación a la frustración que origina la renuncia a instintos básicos, y por la religión: ilusión compensatoria por antonomasia, frente a la naturaleza, el destino, la opresión y la inevitable muerte. Para soportar la vida, decía Freud, “no podemos prescindir de calmantes”.⁴⁷⁵ Freud aspira a una racionalización de las prohibiciones para sustituir, en lo posible, a la ilusión religiosa por la comprensión racional de la necesidad de algún tipo de represión cultural, por una mayor introyección racional del Super-yo para evitar en todo lo posible los mecanismos de represión físicos. La tesis sobre la necesidad de la represión como precio para la existencia de la cultura humana se sintetiza en un clásico aforismo de Freud: “*el precio del progreso cultural debe pagarse con el déficit de dicha provocado por la elevación del sentimiento de culpa*”.⁴⁷⁶

Las características y el tipo de neurosis generado por la sociedad de clases es eternizada por Freud al concebir en el hombre una pulsión de muerte innata. Al mismo tiempo Freud explica notablemente bien las funciones de la ideología y la cultura en una sociedad de clases –funciones de represión y control social- aunque conciba a éstas como algo inmutable e inamovible. Traza interesantísimas hipótesis sobre el origen de la religión como resultado de la impotencia del hombre frente a la naturaleza y como consuelo del oprimido (hipótesis que coinciden con lo escrito por Marx en *En torno a la crítica de la filosofía del derecho, de Hegel y otros ensayos*). Con ello Freud condena a la civilización –y sus productos ideológicos- que pretende salvaguardar con tanto celo. Dice verdades pero las convierte en mentiras cuando las cree eternas.

La necesaria represión de una naturaleza humana eterna le sirve a Freud para replantear la parodia del contrato social original –propia de los filósofos ilustrados- que supuestamente acabó con la situación *Homo homini lupus*. La cultura sería el Leviatán ineludible:

⁴⁷⁵ Ibid., 75.

⁴⁷⁶ Ibid., p. 130.

*“[...] Hemos hablado de una hostilidad contra la civilización, engendrada por la presión que la misma ejerce sobre el individuo, imponiéndole la renuncia a los instintos. Supongamos levantadas de pronto sus prohibiciones: el individuo podría elegir como objeto sexual a cualquier mujer que encuentre a su gusto, podría desembarazarse sin temor alguno de los rivales que se la disputen, y en general de todos aquellos que se interpongan de algún modo en su camino, y podrá apropiarse los bienes ajenos sin siquiera pedir permiso a sus dueños [...] Todos los demás hombres abrigan los mismos deseos que yo, y no han de tratarme con más consideración que yo a ellos. Resulta, pues, que en último término, sólo un único individuo puede llegar a ser ilimitadamente feliz con esta supresión de la restricciones de la civilización [...] Precisamente estos peligros, con los que nos amenaza la naturaleza, son los que nos han llevado a unirnos y a crear la civilización que, entre otras cosas ha de hacer posible la vida en común. La función capital de la cultura, su verdadera razón de ser, es defendernos contra la naturaleza”.*⁴⁷⁷

No cabe duda que en sus últimas producciones intelectuales –como es el caso del “Porvenir de una ilusión”- Freud demostró que como inigualable psicoanalista era un pésimo sociólogo.

La cultura no ha sido siempre un mecanismo de perpetuación de la desigualdad. La humanidad ha existido como especie por unos 200 mil años (nos referimos al Sapien-sapiens, si incluimos al género Homo la antigüedad de la cultura se remonta hasta hace más de 2 millones de años), y la cultura ha sido su compañera desde el comienzo. Lo que sabemos de la cultura de paleolítico –la cultura de sociedades cazadoras recolectoras que imperó en la mayor parte de la historia de la humanidad- es que expresaba a una sociedad igualitaria, que no conocía la propiedad privada y que, en general, no tenía necesidad de reprimir impulsos que no existían, que Freud creyó eternos.

Es evidente que en tanto existen relaciones sociales debe existir algún medio de asimilar a los nuevos miembros de la comunidad a las pautas culturales dominantes, ello implica algún grado de supeditación del individuo a las normas sociales. El problema es cuando se confunde socialización y subordinación del individuo a lo social, con explotación y represión de impulsos que no podían haber existido, o de otros que no se consideraban tabú y que, por el contrario, se promovían como virtudes. Sabemos ahora que muchas sociedades que viven en bandas y aldeas no tienen demasiadas restricciones en el tema del intercambio sexual (las que existen derivan más probablemente de intentos de control de natalidad). No existe un Super-yo que prohíba a los hombres y a las mujeres “elegir como objeto sexual a cualquier mujer (u hombre) que encuentre a su gusto”. Sabemos de muchas sociedades civilizadas que no sólo no prohibían el incesto sino que aún lo promovían como sucedía con las dinastías egipcias y mayas. ¿Y qué sentido tiene apropiarse de bienes ajenos en sociedades donde ni siquiera existe la noción de propiedad privada? Los invasores españoles se exasperaban al descubrir que los indígenas no entendían la noción jurídica de propiedad. El canibalismo ritual fue una práctica común a las sociedades que bordeaban el grado de civilización, no se trataba de accidentales episodios de neurosis, sino de religiones hegemónicas que promovían el sacrificio humano y aún el canibalismo. El asesinato se practica en masa en las sociedades modernas cuya función primordial-según Freud- está en reprimir la destrucción mutua. Freud da por sentado muchos prejuicios cuyo origen histórico se le escapa y se convierte, sin desearlo, en un apologista de la sociedad de clases y de la propiedad privada.

El Tótem desconocido

⁴⁷⁷ Freud, *El porvenir de una ilusión*, en *Psicología de masas*, México, Alianza editorial, , 1984. pp. 151-152.

La tesis –explicada en “Tótem y tabú”-⁴⁷⁸ de que la figura del tótem en las sociedades primitivas simboliza la prohibición del asesinato del padre (propio del Complejo de Edipo), un asesinato que habría sucedido en un pasado remoto producto de la competencia de los machos por las hembras, y con ello la instauración de una identidad totémica que establece un tabú para impedir el contacto sexual entre parientes –hecho con el que se daría inicio a la sociedad humana y la cultura- resulta insostenible e inconsistente con los conocimientos actuales; constituye, más bien, un prejuicio propio de las sociedades patriarcales. El conocimiento erróneo que Freud tenía sobre antropología –sobre el cual construyó un edificio puramente especulativo y machista- queda claro en la tesis central de “Tótem y Tabú” que su autor explica: “[...] adopté la hipótesis de Ch. Darwin, según la cual la forma primitiva de sociedad humana habría sido la horda sometida al dominio absoluto de un poderoso macho. Intenté por entonces demostrar que los destinos de dicha horda han dejado huellas imborrables en la historia hereditaria de la Humanidad y, sobre todo, que la evolución del Totemismo, que engloba los comienzos de la religión, la moral y la diferenciación social, se hallan relacionados con la muerte violenta del jefe y con la transformación de la horda paterna en una comunidad fraternal”.⁴⁷⁹

Como ha señalado el célebre antropólogo Marvin Harris, en realidad muchas de las sociedades preestatales trazan su filiación y lugar de residencia por línea materna (es decir son matrilineales y matrilocales), sus deidades suelen ser femeninas, muchas veces la paternidad es incierta y es el hermano de la madre el que juega un rol similar al que el padre juega en otras sociedades; así, no existen bases para suponer que los individuos que las componen tengan algún complejo de envidia del padre y del pene (supuesto origen del tótem); en realidad habría más elementos para suponer una envidia de la vulva y las mamas (cosa que no podemos afirmar sino sólo especular cuando contemplamos las “Venus primitivas” del paleolítico).

También resulta cuestionable el encontrar el inicio de la cultura humana ahí donde comienzan los tabús sexuales. El reducido número de los primeros homo-sapiens que surgieron en África hace unos 200 mil años -una especie que se encontraba al borde de la extinción- hace más verosímil la hipótesis de Engels –muy difícil de demostrar por supuesto- de que no podía existir ningún tipo de tabú o traba al intercambio sexual entre individuos en edad reproductiva ya que ello hubiera sido contrario a la supervivencia de la especie; así el presunto asesinato y canibalismo del padre producto de la competencia por las hembras resulta totalmente especulativo y sin base alguna –lo más probable es que la paternidad fuera desconocida y el concepto como tal careciera de sentido-, por tanto, no podía existir sentimiento de culpa sobre un “crimen” cuyo cuerpo del delito no existía aún; adicionalmente, la cultura humana comienza con el género Homo (es decir con la fabricación de herramientas) hace más de 2 millones de años, la cultura humana existió miles de años antes del surgimiento del tabú del incesto. Resulta arbitrario e incorrecto encontrar el origen de la cultura en un fenómeno cultural tardío. Lo curioso es que Freud encuentre en el reducido tamaño de los primeros grupos humanos un argumento para su tesis cuando en realidad probaría exactamente lo contrario.

Es posible suponer, así mismo, que el tabú del incesto surgió en un punto determinado del desarrollo poblacional –producto a su vez del desarrollo de las fuerzas productivas- en donde fue necesario que las bandas originales se diseminaran en un territorio más amplio y la alianza entre éstas –para fines económicos como la caza de grandes mamuts- fuera consolidada por uniones de pareja que desde entonces sólo podían ser de carácter exógamo, es decir, darse fuera del propio clan o gen. Esta hipótesis acerca de la exogamia –aunque desde un punto de vista diferente al marxismo- fue la del célebre antropólogo Claude Lévi-strauss (sin embargo compartía la creencia de Freud en que el tabú del incesto es universal). Esta tendencia a la cooperación podría haber sido

⁴⁷⁸ Freud, *Tótem y tabú*, en Obras Completas, Volumen XIII, Buenos Aires , Amorrortu, 1991.

⁴⁷⁹ Freud, *Psicología de masas*, México, Alianza editorial, 1984. P. 59.

reforzada mediante la creación de tabús o prohibiciones sexuales que tendrían, así, un origen histórico y no estar impresas en el alma humana como suponía Freud.

Thanatos: pulsión de muerte

Freud observó en algunas personas (incluso en inocentes juegos infantiles) la pulsión a repetir, en los sueños así como en los actos inconscientes de la vida, eventos traumáticos en los que el sujeto revive sentimientos de angustia y miedo, el “perpetuo retorno de lo mismo”;⁴⁸⁰ para el psicoanálisis los neuróticos no recuerdan, repiten. Por eso vemos a sujetos enfermos que “tropieza una y otra vez con la misma piedra”, que repiten dinámicas enfermas de pareja, que pasan una y otra vez por los mismos ciclos como si se tratar de un trágico destino. Es como si Edipo, por más que se esforzara por lo contrario, matara una y otra vez a su padre y tuviera relaciones sexuales una y otra vez con su madre. Esto parecía contradecir tesis anteriores del psicoanálisis sobre la preeminencia del “Principio del placer” que supuestamente era el resorte que explicaba los deseos inconscientes de los seres humanos y que tendía a la satisfacción placentera de la energía libidinal, energía que se liberaba en los sueños como una forma onírica de cumplimiento de deseos reprimidos, ante el choque de los deseos contra el “Principio de realidad”. La tendencia a la repetición de los neuróticos hizo a Freud plantear la existencia del polo dialéctico del “Principio del placer” en su opuesto: “La pulsión de muerte”; una tendencia destructiva que se proyecta al exterior como agresión y que se revierte al interior como tendencia a la autodestrucción, y que explicaría de fondo la constante repetición neurótica de eventos dolorosos y traumáticos. Esta pulsión se evidencia –según Freud- en fenómenos como el masoquismo y las guerras, formaría parte de la naturaleza del alma humana.

El caso de la llamada “pulsión de muerte” constituye un caso ejemplar de cómo Freud convierte sus descubrimientos en verdades eternas. Ya Heráclito había puesto de relieve la dialéctica intrínseca entre la vida y la muerte cuando afirmó: *“El fuego vive la muerte de la tierra y el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte del aire, la tierra la muerte del agua”*.⁴⁸¹ Freud, así mismo, estableció con el planteamiento de la existencia de pulsiones contrapuestas una interesante tesis dialéctica; pero, a nuestro juicio, falló al creer que una dinámica específica, histórica, de esa unión dialéctica –suponiendo que realmente exista esa pulsión tal como la describió Freud- era eterna.

Las obsesivas tendencias a la repetición –como Freud mismo explica- son el síntoma de traumas, los traumas son eventos históricos intensos que ocasionan desequilibrios mentales; por tanto no existe razón alguna para creer que una patología producto de un contexto histórico es la manifestación de una naturaleza eterna. El ejemplo sobre la neurosis traumática que da el mismo Freud al comienzo de su libro demuestra, en realidad, esta idea; pareciera como si Freud viera y registrara los elementos que podrían explicar de mejor forma sus planteamientos pero, al mismo, tiempo fuera resistente a hacerlos conscientes y procesarlos teóricamente: *“Después de graves conmociones mecánicas, tales como choques de trenes y otros accidentes en los que existe peligro de muerte, suele aparecer una perturbación, ha largo tiempo reconocida y descrita, a la que se ha dado el nombre de neurosis traumática. La espantosa guerra que acaba de llegar a su fin ha hecho surgir una gran cantidad de estos casos y ha puesto término a los intentos de atribuir dicha enfermedad a una lesión del sistema*

⁴⁸⁰ Freud, *Más allá del principio del placer*, en *Psicología de masas*, México, Alianza editorial, 1984, p. 98.

⁴⁸¹ *Los filósofos presocráticos*, SEP, México, 1988, p. 80.

nervioso producida por una violencia mecánica".⁴⁸² La guerra moderna es resultado de antagonismos materiales entre clases, entre monopolios o grupos de interés; pensar que éstos son simplemente el resultado de episodios neuróticos globales es desconocer la historia y abaratar la psicología de la forma más burda. El punto no es si tal o cual evento puntual produjo la creación y el predominio de la "pulsión de muerte" que se manifiesta en la agresión y la autodestrucción, sino un contexto histórico clasista que genera guerras, conflictos, odios, envidias, etc., y que provoca tendencias destructivas y autodestructivas en la psique de sujetos concretos, porque son sistemas que provocan destrucción y muerte; hablamos de un contexto histórico que existe en términos generales desde que existe la civilización y su inmanente división clasista, lo que estaría de fondo a las tendencias antisociales y agresivas, es este contexto histórico concreto generador de conflictos y agresión, el que se le escapa a Freud. La tendencia conservadora de Freud se ve reforzada por las tesis planteadas al final de su trayectoria intelectual acerca de la función represora de la cultura y la necesidad ineludible de esta represión, que condiciona a Freud para no ver que lo que es fundamental para discernir y posicionarse en los conflictos sociales –en los que Freud sólo ve tendencias de muerte- son los intereses de clase que escapan totalmente a su campo de visión.

Más allá de los límites del psicoanálisis, psicología de las masas y del rebaño

El psicoanálisis es un método, una técnica y una teoría para –por medio del análisis interpretativo de la asociación libre del paciente- romper la resistencia del individuo al conocimiento de su propio inconsciente, para acceder a la dinámica y a las contradicciones ocultas en esta "capa" de la psique; es ante todo una teoría que trata de la vida anímica del individuo a través del estudio de los impulsos sexuales, vivencias infantiles y familiares que resultaron decisivos para la formación del carácter del individuo en análisis. Sus categorías y conocimientos son del todo insuficientes –por sí mismos- para estudiar a las masas y los procesos sociales como insuficiente es la histología por sí misma para estudiar un organismo en su totalidad. Ningún veterinario serio trataría de reducir el funcionamiento de todo un organismo vivo a los Organelos de Malpighi. Por ello cuando Freud intenta explicar la psicología de masas en función casi exclusiva de los procesos anímicos del individuo (como la libido, la identificación, la sugestión, el Ideal del yo, etc.) no podía sino errar.

No es que el inconsciente y lo contenido en él no puedan jugar un papel en la psicología de masas (Trotsky creía que sí jugaba un papel relevante) pero para integrar este conocimiento al estudio de lo social es necesario considerar –como parte de un proceso dialéctico- aspectos que escapan a la visión del psicoanálisis tradicional como son: las relaciones sociales, el contexto histórico (modo de producción), los intereses de clase, el grado de organización, la correlación de fuerzas, el programa y las consignas que en un momento dado movilizan a las masas; todos estos factores son de primera importancia para el marxismo y un psicoanalista interesado en estos temas debería tomarlos en cuenta y ponerlos en primer término, Freud menciona algunos (la organización y la comunidad de intereses) sólo de pasada y como elementos secundarios. Soslayar estos factores decisivos hace que Freud tienda a ver en la masa a un conglomerado que no hace otra cosa más que aminorar las facultades críticas, liberar impulsos nocivos, generar comportamientos de rebaño, reducir la capacidad racional a un grado tal que los individuos no se resisten a "aullar con lobos",⁴⁸³ y en general provocar la involución del individuo a estadios primitivos de la evolución social, a sentimientos propios de la "horda primitiva": *"Si queremos formarnos una idea exacta de la moral de las multitudes [dice Freud], habremos de tener en cuenta que en la reunión de los individuos integrados en una masa desaparecen todas las inhibiciones individuales, mientras que todos los instintos crueles, brutales y destructores, residuos de épocas primitivas, latentes en el individuo, despiertan y*

⁴⁸² Freud, *Más allá del principio del placer*, en *Psicología de masas*, México, Alianza editorial, 1984, p. 88.

⁴⁸³ Ibid., p. 24.

buscan su libre satisfacción".⁴⁸⁴ Esto es así, de acuerdo con Freud, porque la psique del individuo integrado a la masa debilita los mecanismos de control de lo inconsciente donde "[...] *se haya contenido en germen todo lo malo existente en el alma humana*".⁴⁸⁵ Con ello Freud no sólo calumnia a movimientos de masas que han marcado los hitos más importantes de la historia de la humanidad –desde el encabezado por Espartaco hasta el de Lenin-sino insulta a los pueblos primitivos los cuales no tenían los sentimientos individuales burgueses que Freud les atribuye.

Es verdad que en *Psicología de masas* y en *El malestar en la cultura* Freud –como de pasada- le concede a la masa algunas virtudes potenciales: *"Pero, bajo la influencia de la sugestión, las masas son también capaces del desinterés y del sacrificio por un ideal. El interés personal, que constituye casi el único móvil de acción del individuo aislado, no se muestra en las masas como elemento dominante, sino en muy contadas ocasiones. Puede incluso hablarse de una moralización del individuo por la masa. Mientras que el nivel intelectual de la multitud aparece siempre muy inferior al del individuo, su conducta moral puede tanto sobrepasar el nivel ético individual como descender muy por debajo de él"*.⁴⁸⁶ También concede que las masas pueden generar grandes creaciones como las tradiciones y el folklor y que en ocasiones –no precisa cuáles- un movimiento de masas puede hacer avanzar la cultura; pero el tono de su abordaje es preponderantemente sombrío y negativo. En aquella concesión hecha por Freud a las masas vemos las limitaciones de su aproximación: lo que consideremos como moralmente superior o inferior no tiene nada que ver con el psicoanálisis en sí y todo que ver con los intereses con los que se juzga a un movimiento de masas. Aunque es incuestionable –como señala Freud- que el individuo subsumido a la masa en movimiento, adquiere una sensación exacerbada de poder y fuerza, lo que importa –en todo caso- no es el surgimiento de este sentimiento de poder sino para qué se usa y hacia dónde se orienta. Así como "los instintos más crueles, brutales y destructores" pueden observarse en una movilización fascista –y es evidente que es este tipo de movimiento de masas el que sugestionaba tanto a Freud y tornó sombría su teoría- el sacrificio solidario y desinteresado por las aspiraciones más sublimes –derrocar a un tirano, transformar la sociedad- se muestran en los puntos más altos de toda revolución social, desde la francesa hasta la rusa. Y así como el contenido más bajo y ruin del inconsciente puede ser liberado en una manifestación fascista –compuesta por sujetos que tienen estos sentimientos reprimidos en su inconsciente (no es casualidad que sean la hez de la sociedad, los elementos más antisociales)- los sentimientos más solidarios pueden ser liberados por otro tipo de procesos sociales que despiertan a la vida política a los sectores más vivos y menos corrompidos de la sociedad.

Para ello es necesario aceptar que el inconsciente se conforma históricamente y no sólo contiene impulsos de naturaleza libidinal (impulsos provenientes de la energía sexual); puede contener odio hacia una raza como un medio malsano de proyección de un descontento social (como es el caso del antisemitismo utilizado por los nazis), pero también puede contener un odio de clase e instinto solidario aprendido en la fábrica, en la lucha colectiva, en viejas experiencias huelguísticas, etc., –contenidos de la experiencia acumulados en el inconsciente-. Estos odios y simpatías tienen poco que ver con Eros y Thanatos y todo que ver con las relaciones sociales que conforman esas simpatías y odios. No negamos que las revoluciones y todo movimiento de masas libere procesos inconscientes,-todo lo contrario- gracias a esa liberación el sujeto alienado puede romper esa costra de conservadurismo que caracteriza a la psique humana –rota por un proceso histórico social-, generar por su masa una fuerza decisiva, poderosa y transformarse en un sujeto cualitativamente diferente, liberando su contenido realmente humano. Resulta infundado-por no decir calumnioso- afirmar que todo individuo participante en un movimiento de masas tiene sus facultades mentales comprometidas, por el contrario, en los movimientos de

⁴⁸⁴ Ibid., p. 18.

⁴⁸⁵ Ibid., p. 14.

⁴⁸⁶ Ibid., p.. 18.

masas revolucionarios vemos el despertar de la consciencia de dignidad, la crítica a todo lo existente, la crítica a los viejos prejuicios; sólo hace falta estudiar estos procesos históricos para rechazar contundentemente prejuicios conservadores.

Los procesos traumáticos —y una revolución es uno de ellos— rompen las inhibiciones y dan lugar a la expresión de impulsos que dado el contexto pueden ser positivos o negativos. Lo relevante aquí —como en todo proceso social— son los intereses de clase que están en juego y no tanto los procesos inconscientes que se liberan. Por tanto, no es posible psicoanalizar a un movimiento de masas como se psicoanaliza a un individuo con desórdenes neuróticos, a un movimiento de masas no se le puede sentar en el diván del psicoanalista. Del movimiento de masas se debe analizar su programa, sus objetivos políticos, sus métodos y, sobre todo, sus intereses de clase para poder posicionarse correctamente frente a ellos. De otra forma no haremos otra cosa que lamentarnos de todo movimiento social, tratar de psicoanalizarlo a la distancia y sin la necesidad de quitarse las pantuflas y la pipa del psicoanalista. Esto ya no sería teoría sino simple pedantería.

Enamorándose del caudillo y el porvenir del comunismo

Su abordaje predominantemente negativo sobre los movimientos de masas se expresa también en la explicación que hace —en “El malestar en la cultura” y en “Psicología de masas”— sobre la relación entre las masas y el caudillo. De acuerdo con Freud la energía libidinal (energía sexual) no sólo se manifiesta hacia el deseo coital del hombre hacia la mujer, sino que se expresa en la necesidad de relacionarse con personas y objetos, y obtener el reconocimiento en ellos; en todas las relaciones del sujeto con su medio y sus semejantes lo que está de fondo es una energía erótica que es el cemento que une el mundo de lo humano. La relación entre el caudillo y la masa es una relación “amorosa” en la que el sujeto subsumido a la masa, pierde su yo racional al identificarse con el conglomerado e identificar el Super-yo (las reglas morales impuestas por la sociedad) ya no en un conjunto de instituciones sociales sino en un solo individuo, en el que se proyecta el amor por el padre, el “Ideal del —yo” (el modelo de lo que el Yo quisiera ser) al que está ligado de forma religiosa, acrítica y con su razonamiento anulado; se trata de un enamoramiento masivo hacia el líder en el que se concentran todas las tendencias narcisistas de sujeto. “[...] el individuo renuncia a su ideal del yo, trocándolo por el ideal de la masa, encarnada en el caudillo”⁴⁸⁷ dice Freud.

Efectivamente, en el caudillo se proyectan los ideales y necesidades de las masas; si se quiere se trata de un “enamoramiento masivo” a veces lleno de entusiasmo casi religioso. Pero, una vez más, lo relevante es lo que Freud no señala, a saber, de qué intereses e ideales hablamos; éstos, en la medida en que expresan necesidades históricas, no son una simple proyección de la libido o del Ideal del yo, sino de intereses de clase objetivos que están por encima de la psicología de las masas, intereses que desencadenan en última instancia a los movimientos sociales y abren la posibilidad para que esas pasiones se despierten y exacerbén. De otra forma ¿cómo podríamos explicar las enormes diferencias entre los ideales que se expresaron en la Revolución Francesa o en la Revolución rusa? ¿Cómo explicar la ideología del movimiento nazi? Es imposible hacerlo sin referirnos a los intereses de clase, a las contradicciones sociales que originaron estos movimientos de masas. El caudillo es el catalizador y, al mismo tiempo, la representación de aspiraciones sociales concretas, entre masas y caudillo existe una relación dialéctica que se determina recíprocamente. Entre los Jacobinos hubo destacados caudillos que sabían enardecer a las masas, Danton, Saint-Just, Robespierre, Marat; pero la identificación —e incluso el enamoramiento— de las masas que llevaron adelante la revolución no necesariamente impedía que éstas expresaran un espíritu crítico que, de hecho, derribó prejuicios feudales que habían imperado por mil años. La revolución es la más grande de las críticas, porque unifica teoría y acción en un movimiento de masas; acusar a las

⁴⁸⁷ Ibid., p. 65.

masas inmersas en una revolución de carecer de crítica es una contradicción en los términos. En todo caso la existencia de caudillos o el que las masas se expresen más directamente sin la necesidad de encumbrar a un solo hombre, depende del grado de organización de las masas y su nivel de conciencia política, como el mismo Freud, citando a otro autor, concede –al menos como posibilidad abstracta- sin profundizar en ello: “[...] que la multitud posea una organización que se manifieste en la especialización y diferenciación de las actividades de cada uno de sus miembros”.⁴⁸⁸ Una organización de izquierda que se basa en la formación política y en la discusión democrática podría evitar –al menos limitar- la necesidad de proyectar los intereses de clase en una sola persona.

Después de todo lo anterior no sorprende que la opinión de Freud acerca del comunismo partiera de premisas falsas:

“Los comunistas creen haber descubierto el camino hacia la redención del mal. Según ellos, el hombre sería bueno de todo corazón, abrigaría las mejores intenciones para con el prójimo, pero la institución de la propiedad privada habría corrompido su naturaleza. La posesión privada de bienes concede a unos el poderío, y con ello la tentación de abusar de los otros; los excluidos de la propiedad deben sublevarse hostilmente contra sus opresores. Si se aboliera la propiedad privada, si se hicieran comunes todos los bienes, dejando que todos participaran de su provecho, desaparecería la malquerencia y la hostilidad entre los seres humanos. Dado que todas las necesidades quedarían satisfechas, nadie tendría motivo de ver en el prójimo a un enemigo; todos se plegarían de buen grado a la necesidad del trabajo. No me concierne la crítica económica del sistema comunista; no me es posible investigar si la abolición de la propiedad privada es oportuna y conveniente; pero, en cambio, puedo reconocer como vana ilusión su hipótesis psicológica. Es verdad que al abolir la propiedad privada se sustrae a la agresividad humana uno de sus instrumentos, sin duda uno muy fuerte, pero de ningún modo el más fuerte de todos. Sin embargo, nada se habrá modificado con ello en las diferencias de poderío y de influencia que la agresividad aprovecha para sus propósitos; tampoco se habrá cambiado la esencia de ésta. El instinto agresivo no es una consecuencia de la propiedad, sino que regía casi sin restricciones en épocas primitivas, cuando la propiedad aún era bien poca cosa; ya se manifiesta en el niño, apenas la propiedad ha perdido su primitiva forma anal; constituye el sedimento de todos los vínculos cariñosos y amorosos entre los hombres, quizá con la única excepción del amor que la madre siente por su hijo varón. Si se eliminara el derecho personal a poseer bienes materiales, aún subsistirían los privilegios derivados de las relaciones sexuales, que necesariamente deben convertirse en fuente de la más intensa envidia y de la más violenta hostilidad entre los seres humanos, equiparados en todo lo restante. Si también se aboliera este privilegio, decretando la completa libertad de la vida sexual, suprimiendo, pues, la familia, célula germinal de la cultura, entonces, es verdad, sería imposible predecir qué nuevos caminos seguiría la evolución de ésta; pero cualesquiera que ellos fueren, podemos aceptar que las inagotables tendencias intrínsecas de la naturaleza humana tampoco dejarían de seguirlos”.⁴⁸⁹

En realidad el marxismo no atribuye al humano ninguna naturaleza humana eterna (sea buena o mala -al margen de la historia estos conceptos no tienen sentido-), lo que señala es que la conformación moral del ser humano se configura socialmente por lo que es imposible atribuir la moral individualista propia del capitalismo a la naturaleza humana, como lo hace Freud. Por lo menos Freud tiene la humildad de reconocer su incompetencia para juzgar las ideas comunistas y concede que con la supresión de la propiedad privada se eliminaría una importante fuente de agresión (para nosotros esa es razón suficiente para luchar por ello), pero insiste en que la naturaleza humana agresiva impide de fondo el intento y el “porvenir de la ilusión” que fue legado por Marx.

⁴⁸⁸ Ibid., pp. 25-26.

⁴⁸⁹ Freud, *Malestar en la cultura*, en *Obras Completas*, Volumen XXI, Buenos Aires, Amorrortu, 1975, pp. 109-110.

Como hemos visto, las premisas sobre las que basaba su opinión acerca de una naturaleza humana eterna no eran menos incorrectas y mostraban tanta incompetencia en temas históricos y antropológicos como lo era su conocimiento de las ideas de Marx: la familia que Freud suponía eterna no existió siempre, el complejo de Edipo que supone común a toda la humanidad es sólo privativo de sociedades patriarcales, en las sociedades primitivas los hombres no tenían por qué luchar por las hembras en tanto los intercambios sexuales se realizaban sin las trabas propias de la familia monogámica, la tesis de que la función de la cultura es fundamentalmente coercitiva es extremadamente unilateral, el instinto de agresión como parte de la naturaleza humana es simplemente una mera suposición. Freud creyó que los complejos y dinámicas de la sociedad victoriana en la que vivió eran propios de la naturaleza humana, creyó que la Primera Guerra mundial era expresión de una pulsión de muerte –y no de la lucha capitalista por el reparto del mercado mundial-; de ello se derivan sus más grandes errores teóricos.

Sin menoscabo del genial descubrimiento del inconsciente -del camino que Freud mostró para descubrir la dinámica propia de los procesos anímicos en su desarrollo, sus tensiones dinámicas, etc.,- lo que se echa de menos en su aproximación, lo que casi siempre es la fuente de sus lados más cuestionables y débiles, es la tendencia de Freud por plantear hipótesis, que pueden tener su marco de aplicación en ciertos contextos, como verdades válidas para todas las épocas históricas. Curiosamente Freud establece una dialéctica de la mente, incluso una historia del desarrollo psíquico de los seres humanos – a través de sus fases oral, anal y fálica- pero su análisis es equívoco al omitir insertar la psique individual dentro de un contexto y desarrollo históricos; aquí es donde la intuición dialéctica que caracteriza las reflexiones siempre interesantes de Freud se torna metafísica, ahistórica. Hay que reconocer las limitaciones y yerros de Freud sin dejar de rendirle el tributo que se merece como uno de los más grandes científicos del alma humana.

Trotsky y Freud

“Sé que mis comentarios sobre marxismo no prueban de mi parte, ni un amplio conocimiento, ni una comprensión correcta de las obras de Marx y Engels. Después he leído con verdadera satisfacción que ninguno de los autores ha negado la influencia de las ideas, ni de los factores del superyó. Esto quita valor al contraste entre marxismo y psicoanálisis que yo creía que existía”. [Sigmund Freud, carta a Worral 10 de septiembre de 1937]

Junto con el socialdemócrata reformista Alfred Adler (no tiene parentesco con Victor Adler, ni Max Adler), el bolchevique Adolf Ioffe y Wilhelm Reich, Trotsky sería uno de los primeros marxistas en tratar de vincular el marxismo con el psicoanálisis; en contraste las reflexiones de Alfred Adler -alumno directo de Freud y padre de la llamada “psicología individual” que describió las consecuencias psicológicas de las paupérrimas condiciones de vida de los trabajadores- las reflexiones de Trotsky tratan de enlazar directamente al pensamiento de Freud con el materialismo dialéctico. Adolf Ioffe fue un admirador de Freud pero, al parecer, no escribió más que algunos artículos breves al respecto. Si bien Trotsky no escribió un libro sobre marxismo y psicoanálisis sus reflexiones al respecto son de gran calado al darle a la teoría de Freud (en lo referente al inconsciente) alcances mucho más amplios y al enriquecer la visión marxista sobre la formación y complejidad de la subjetividad.

En la obra de Trotsky las referencias Freud son recurrentes. En sus estudios sobre la dinámica de la revolución la referencia a lo consciente y lo inconsciente juega implícitamente, como veremos, un rol central. Es muy probable que el interés de Trotsky por el psicoanálisis surgiera a partir de su emigración en Viena en donde debatió el tema con los Adler (Alfred y su esposa Raisa) y frecuentó los círculos de debate en torno a Freud. En *Mi vida* Trotsky señala que fue Ioffe el que lo inició en los problemas del psicoanálisis. Su interés por el psicoanálisis está, sobre todo, relacionado con la intención de integrar los aportes de Freud dentro de la teoría

marxista dotando a la teoría de Freud de un interés que va más allá del diván del psicoanalista. Analicemos brevemente algunas de las reflexiones del creador del Ejército Rojo con respecto a una de las revoluciones teóricas más grandes del siglo XX. Veamos cómo el pozo profundo del inconsciente puede arrojar luz, no sólo sobre la comprensión de la psique individual, sino sobre la dinámica de la psicología de las masas. Terminamos el ensayo con algunas reflexiones sobre las opiniones de Lenin acerca de Freud que han sido brutalmente malinterpretadas.

Pavlov y Freud

Dado el interés que en Rusia Soviética existía por las ideas de Pavlov y su enorme prestigio, Trotsky intenta señalar el nexo que existe entre aquél y la teoría freudiana. Pavlov estableció un puente entre los fenómenos mentales y los fenómenos fisiológicos mediante los “reflejos condicionados” que surgen a partir de la experiencia; así se abría una puerta para comprender la psique humana en relación con el ambiente social y la fisiología. Pavlov daba la razón, a su manera, a Marx en la afirmación de que “el ser social determina la consciencia”. La teoría de Pavlov, no obstante, tenía cierto dejo mecanicista pues “los reflejos condicionados”, por más que se hablara de un “segundo sistema de señales”, estaban demasiado vinculados a condicionantes inmediatas (la salivación del perro por condicionantes del entorno) pero su teoría abre la puerta para una concepción materialista y dialéctica de la psique. Freud, por su parte, señala que en la psique se encuentra escondido un trasfondo inconsciente que explica en gran medida el comportamiento y cuya fuerza deviene de las pulsiones sexuales. Considerando las condiciones preliminares e inacabadas de ambas teorías, Trotsky señala que, aunque los métodos de ambas escuelas de la psicología son divergentes, confluyen en el hecho de explicar la mente humana en función de fenómenos fisiológicos:

[...] el estudio de los reflejos de Pavlov está enteramente encuadrado dentro de los causes del materialismo dialéctico. Conclusivamente destruye la barrera entre la fisiología y la psicología, el reflejo más amplio es fisiológico, pero un sistema de reflejos nos da la “consciencia”. La acumulación de la cantidad fisiológica da una nueva calidad “psicológica”. El método de la escuela de Pavlov es experimental y concienzudo: desde la saliva de los perros, hasta la poesía –es decir, hasta los mecanismos mentales de la poesía, no hasta su contenido social- aun cuando las sendas que nos conducen a la poesía todavía no hayan sido reveladas.

La escuela del psicoanalista vienés Freud procede de una forma diferente. Da por sentado anticipadamente que la fuerza impulsora del más complejo y delicado de los procesos psíquicos es una necesidad fisiológica. En este sentido general es materialista, si ustedes dejan a un lado el problema de si no otorga un exagerado al factor sexual, a expensas de otros, pues esto es ya una discordancia dentro de las fronteras del materialismo. Sin embargo, el psicoanalista se aproxima a los fenómenos de la consciencia no experimentalmente, yendo del fenómeno más bajo al superior, del reflejo simple al reflejo complejo, sinoque intenta superar todas estas etapas intermedias en un salto de arriba hacia abajo, desde el mito religioso, el poema lírico o el sueño no interrumpido hasta las bases fisiológicas de la psique.

[...] Pavlov, como un buzo, desciende al fondo y laboriosamente investiga el pozo subiendo poco a poco a la superficie, mientras que Freud de pie junto al pozo, trata, con una mirada penetrante de atravesar sus siempre turbulentas y revueltas aguas y se figura o conjetura la forma de los objetos del fondo. El método de Pavlov es experimental, el de Freud es conjetural, algunas veces fantásticamente conjetural. La tentativa para declarar al psicoanálisis “incompatible” con el marxismo y mecánicamente volver la espalda al freudismo es muy simple, o más correctamente muy simplista. Más en ningún caso estamos obligados a adoptar el freudismo. Es una hipótesis de trabajo que puede producir e indudablemente

produce deducciones y conjeturas que están dentro de las líneas de la psicología materialista [...] con todo, trata de anticipar las conclusiones a las que el procedimiento experimental, va llegando sólo muy lentamente.⁴⁹⁰

El entusiasmo por el aporte teórico de Freud, a quien consideraba como un genio, llevó a Trotsky a enviarle una carta personal a Pavlov convocándolo a establecer puentes con el psicoanálisis en un ambiente de tolerancia y libertad en la discusión,⁴⁹¹ no sabemos si Pavlov leyó la carta de Trotsky, pero las informaciones casi desconocidas suministradas por el libro de Jacquy Chemouni *Trotsky y el psicoanálisis*, nos señalan que Pavlov, a diferencia del stalinismo, no consideraba al psicoanálisis como incompatible con su teoría. Cuando en 1938 Freud se entera por un alumno suyo que habría entablado contacto con Pavlov que éste expresó la idea de que la psicología daría grandes pasos si sus perspectivas se unieran, Freud expresaría: “Pavlov habría debido hacer público lo que usted me cuenta unas buenas décadas antes”.⁴⁹² Lamentablemente era imposible que Pavlov hiciera públicas sus pretensiones so pena de caer en desgracia en el contexto de las purgas sangrientas de Stalin, pero resulta sumamente interesante que la unión pretendida por Trotsky no fuera tan descabellada a los ojos de sus más grandes teóricos.

Si bien es posible encontrar bases comunes a dos de las más grandes revoluciones de las ciencias de lo mental, es necesario no diluir las diferencias específicas y sus aportes relativos. La teoría de Pavlov, al enfocar la psique desde el punto de vista de su base fisiológica, marca el punto de partida para estudiar los fenómenos mentales a partir del funcionamiento del cerebro. Con esta perspectiva la neurofisiología moderna ha dado una base sólida a este enfoque. Los neurofisiólogos han asociado las diversas actividades mentales a zonas específicas del cerebro: el córtex pre-frontal con la actividad intelectual y de control emocional, la amígdala cerebral con las pulsiones primitivas (instinto sexual, ira, miedo), etc. la plasticidad y flexibilidad del cerebro humano es asombrosa tanto como su funcionamiento dinámico. No hay duda de que la mente humana es producto de la actividad neuronal y la interacción dialéctica del cerebro —el órgano más asombroso— con su entorno social y objetivo. La tesis de Lenin de que el espíritu humano es el producto de la materia más altamente organizada (cerebro) es hoy una tesis mucho más sólida. El materialismo filosófico (materialismo dialéctico) puede incorporar legítimamente a su arsenal los logros científicos en este terreno. Sin duda la perspectiva fisiológica-médica es absolutamente necesaria, pero no es suficiente, por sí misma, para explicar la dinámica propia de la consciencia humana. El fisiologismo pavloviano puede explicar las bases orgánicas de la consciencia, mucho mejor que la teoría de Freud, pero no abarca satisfactoriamente (con su teoría de los reflejos condicionados) la dinámica propia de los fenómenos mentales tan bien como el psicoanálisis. En este terreno la teoría de Freud es más pertinente que la teoría de Pavlov. Si bien Freud, al igual que Pavlov, parte de una pulsión fisiológica como base de su teoría, Freud trata de descubrir, elevándose sobre esa base, la dinámica específica de lo mental.

Aun cuando la mente humana tiene su base en el cerebro una vez surgida adquiere una dinámica y leyes propias que no se pueden reducir a las leyes químicas de los neuro-trasmisores y a la actividad electroquímica. La teoría de Freud permite una aproximación a la dinámica específica de la consciencia individual al develar parte de los “resortes” que impulsan la conducta, moldean el carácter y permite “descubrir” el profundo pozo de la mente con todos los misterios que generan sus turbulencias: sus pulsiones, su base inconsciente, sus mecanismos de defensa, mecanismos de desplazamiento y sublimación, de necesidades reprimidas, sus actos fallidos, etc. No sin

⁴⁹⁰ Trotsky, “Cultura y Socialismo”, en: *Literatura y revolución*, México, Juan Pablos, 1973, pp. 315-316.

⁴⁹¹ “Carta al académico Pavlov”, en *Literatura y revolución, otros escritos sobre literatura y el arte*, (dos tomos) Tomo II, España, Ruedo Ibérico, 1969, pp. 90-91.

⁴⁹² Jacquy Chemouni, Op. cit.. p. 189.

razón Trotsky estaba fascinado con la teoría de Freud, más que con la de Pavlov, porque comprendía su importancia-aun cuando fuera un primer intento imperfecto y algo arbitrario-en la explicación de la mente humana.

Trotsky acerca de la relativa independencia de lo mental

Habíamos escrito el párrafo anterior sin haber leído aún la parte de sus “cuadernos filosóficos” (notas inacabadas que no fueron incorporadas a ningún texto publicado en vida de Trotsky) que recientemente han sido dadas a conocer -se acaban de publicar por primera vez en castellano-. Vale la pena citarlas porque nos parece que constituyen uno de los textos más relevantes de lo que Trotsky escribió sobre Freud. Demuestran que Trotsky era plenamente consciente de las limitaciones mecánicas del “fisiologismo” pavloviano y que comprendía perfectamente que la psique humana constituye una “negación” dialéctica de lo neuronal, que le sirve de base orgánica, pero que obedece a nuevas leyes que deben ser comprendidas en su propia dinámica. Freud enfoca la Psique desde su propia “dínamis” obviando su base orgánica (a excepción de las pulsiones de orden sexual). La línea de la argumentación es similar a nuestro párrafo aunque, obviamente, sin la genialidad de la que Trotsky era capaz:

El cerebro es el substrato material de la conciencia. ¿Significa esto que la conciencia es simplemente una forma de “manifestación” del proceso fisiológico en el cerebro? Si este fuera el estado de cosas, entonces uno tendría que preguntarse: ¿cuál es la necesidad de la conciencia? Si la conciencia no tiene función independiente, que se eleve por sobre el proceso fisiológico en el cerebro y los nervios, entonces es innecesaria, inútil; es dañina porque es una complicación superflua –¡y qué complicación! La presencia de la conciencia y su coronamiento por el pensamiento lógico puede ser “justificada” biológica y socialmente sólo en el caso en que produzca resultados vitales positivos más allá de aquellos que son alcanzados por el sistema de reflejos inconscientes. Esto presupone no sólo la autonomía de la conciencia (dentro de ciertos límites) respecto de los procesos automáticos del cerebro y los nervios, sino también la capacidad de la conciencia de influir la acción y las funciones del cuerpo también. ¿Qué clase de cambios hay sirviendo a la conciencia para alcanzar estos objetivos? Estos cambios claramente no pueden poseer un carácter material, si no serían incluidos en la cadena de los procesos anatómicos-fisiológicos del organismo y no podrían jugar un rol independiente consistiendo en sus funciones prescriptas. El pensamiento opera con sus propias reglas, las cuales llamamos las leyes de la lógica; con su ayuda alcanza ciertos resultados prácticos, al fin se conectan (con más o menos éxito) en la cadena de nuestras actividades vitales.

Es bien sabido que hay una entera escuela de psiquiatría (“psicoanálisis”, Freud) que en la práctica se aparta completamente a sí misma de la fisiología, basándose a sí misma en un determinismo interno de los fenómenos psíquicos, tal como son. Algunos críticos acusan por esto a la escuela de Freud de idealismo. Que los psicoanalistas están inclinados frecuentemente hacia el dualismo, idealismo y la mistificación. Por eso, Fr. Wittels (Freud, l’homme, la doctrine, l’ecole –traducción francesa) reprueba a su maestro por no preocuparse “dépouiller complètement l’âme de tout ce qui est organique” -[En “desnudar completamente el alma de todo lo que es orgánico” N. d. E.] Tanto como yo sé, esto es un hecho. Pero por sí mismo el método del psicoanálisis, tomando como su punto de partida “la autonomía” de los fenómenos psicológicos, de ninguna manera contradice al materialismo. Muy por el contrario, es precisamente el materialismo dialéctico el que nos lleva a la idea de que la psique no podría ni siquiera ser formada a menos que juegue un rol autónomo, esto es, dentro de ciertos límites, independiente en la vida del individuo y de la especie. Lo mismo, nos acercamos aquí a un cierto punto crítico, un corte en la

graduación, una transición de cantidad en calidad: la psique, elevándose desde la materia, es “liberada del determinismo de la materia, así puede independientemente –por sus propias leyes– influenciar la materia”. En verdad, una dialéctica de causa efecto, base y superestructura, no es noticia para nosotros: la política salió de la economía para a su vez influenciar la base con cambios de un carácter superestructural. Pero aquí las interrelaciones son reales, porque en ambas instancias están involucradas las acciones de la gente viva; en una instancia se agrupan para la producción, en la otra –bajo la presión de las demandas de la misma producción se agrupan políticamente y actúan con los cambios de la política sobre sus propios grupos de producción. Cuando hacemos la transición de la anatomía y la fisiología del cerebro a la actividad intelectual, la interrelación de “base” y “superestructura” es incomparablemente más complicada. Los dualistas dividen el mundo en sustancias independientes: materia y conciencia. Si esto es así, entonces ¿qué debemos hacer con lo inconsciente?⁴⁹³

La conciencia humana surge, como realidad con relativa independencia, como un salto del desarrollo biológico de los homínidos. Freud nos enseñó que esa nueva realidad está caracterizada por la existencia de diversos niveles en tensión constante: la capa consciente (“Yo”) e inconsciente (“Ello”) de la mente humana. La complejidad de la mente humana radica en la unidad inseparable de las capas contradictoria de la mente (Freud hablará posteriormente de la existencia de un “preconsciente” y añadirá la existencia de un “Super-Yo”). Los racionalistas y románticos desprenden arbitrariamente una de las caras que definen a la mente y la confrontan con todo lo demás como el único factor determinante. Más allá del debate de determinar si todas las capas de la conciencia de las que habló Freud en las diversas etapas del desarrollo de la teoría psicoanalítica son adecuadas, lo que más llamó la atención de Trotsky fue la naturaleza contradictoria y dialéctica de la mente humana descubierta por Freud. En esto radica, entre otras cosas, la genialidad de Freud.

Sin menoscabo de la incuestionable revolución científica impulsada por Freud, la concepción dialéctica del marxismo quizá pueda llamar la atención de los psicoanalistas constructivamente sobre la necesidad de concebir las contradicciones de la psique como una realidad dinámica. No sólo en lo que ya ha señalado la teoría psicoanalítica: el reconocimiento de la forma en que las tensiones de la mente definen, hasta cierto punto, el carácter del individuo y su comportamiento, sino además en el reconocimiento de que lo social cambiante y la mente son realidades en interacción constante y, por tanto, es necesario aceptar que la naturaleza contradictoria de la mente, los contenidos del inconsciente y lo consciente se transforman. No existe una estructura inmutable de la mente independiente de la historia y de la forma concreta en que los seres humanos han producido a través de los diversos modos de producción. Trotsky escribió lo siguiente:

¿Qué expresa la lógica? ¿La ley del mundo exterior o la ley de la conciencia? La pregunta está planteada dualísticamente, [y] por lo tanto no correctamente [porque] las leyes de la lógica expresan las leyes (reglas, métodos) de la conciencia en su relación activa con el mundo exterior. La relación de la conciencia con el mundo exterior es una relación de la parte (lo particular, especializado) con el todo.⁴⁹⁴

Esta tesis de Trotsky se puede interpretar en el sentido de que no sólo la lógica sino la totalidad de la psique es el resultado de su interacción dialéctica con el mundo exterior, tesis que implica la transformación cualitativa de los elementos componentes de la psique. La tesis de Marx, íntimamente relacionada con la tesis de Trotsky que hemos señalado, según la cual “el ser social determina la conciencia” puede enriquecer la visión estática y a-histórica de las contradicciones mentales que sostiene implícita o explícitamente muchos de los seguidores de Freud.

⁴⁹³ Trotsky, *Escritos filosóficos*, Argentina, CEIP, 2004, pp. 68-69.

⁴⁹⁴ Ibid., p. 18.

Sería muy interesante estudiar, por ejemplo, los factores inconscientes y conscientes que definían a los tipos de personalidad de diferentes clases sociales en diferentes modos de producción. Si bien es cierto que las pulsiones sexuales seguramente estuvieron presentes en el inconsciente de la mente en todas las etapas de la historia, esto no agota la forma concreta en que sublimaron estas pulsiones y el resto de factores que configuraron la mente de las diversas clases y capas de la sociedad. Trotsky, sin ser psicoanalista, realizó en varias de sus obras interesantes retratos de tipos psicológicos en relación con las posiciones sociales. Seguramente un buen psicoanalista podría enriquecer estos tipos, que Trotsky realizaba con la intuición de un revolucionario, en relación concreta con la biografía de los personajes en cuestión. En su *Historia de la Revolución rusa* por ejemplo, después de hacer un retrato de la personalidad del último Zar -abúlica y emocionalmente indigente- y exponer las raíces sociales que la determinaron, expone los llamativos parecidos en el comportamiento y la psicología de los monarcas barridos por la revolución francesa del siglo XVIII y la rusa del siglo XX:

Separados unos de otros por una distancia de cinco cuartos de siglo, hay momentos en que Nicolás II y Luis XVI se dirían dos actores que representasen el mismo papel. En ambos es la felonía pasiva, acechante, pero vengativa, el rasgo más destacado de carácter, con la diferencia que el rey francés se oculta tras una dudosa bondad mientras que en el zar ruso es una forma de trato. Uno y otro producen la impresión de hombres que les pesa el oficio que les cupo en suerte y que, sin embargo, no están dispuestos a ceder ni un ápice de los derechos que les rodean y que no saben cómo emplear. Sus diarios, semejantes hasta en el estilo o en la ausencia de estilo, revelan la misma agobiante vacuidad espiritual. [...]

Sería cosa de recomendar a los psicólogos profesionales la redacción de una antología de lugares paralelos en las vidas de Nicolás II y Luis XVI, de Alejandra u Antonieta y sus afines y allegados [...] el fruto de su trabajo sería un documento histórico sumamente interesante en abono de la psicología materialista: a rozamientos semejantes -no iguales, naturalmente-corresponden, en condiciones parecidas, reflejos también semejantes. Cuanto más generoso es el agente que provoca el rozamiento, antes supera las peculiaridades individuales. Tratándose de cosquillas, cada cual reacciona a su modo; pero si nos tocan con un hierro candente, todo el mundo reacciona igual. Y del mismo modo que el martillo pilón convierte en una plancha una bola o un cubo, bajo el peso de los acontecimientos magnos e inexorables, las individuales, por mucho que resistan, se aplanan y pierden sus contornos genuinos.⁴⁹⁵

El enlace Freud-Marx y los límites de los complejos freudianos

La aproximación de Trotsky a las teorías de Pavlov y Freud teorías no está exenta de críticas: si atendemos su teoría de “el proceso molecular de la revolución”-expuesta en su *Historia de la Revolución rusa*-, además de lo que Trotsky señala en sus “cuadernos filosóficos”, lo que para Pavlov era un reflejo mecánico en Trotsky era un reflejo dialéctico. Era consciente de que los reflejos mentales expresan todo un entorno social de manera dialéctica y no son expresiones mecánicas e inmediatas al estilo del conductismo estrecho. Con respecto a la teoría de Freud no estaba convencido de que las pulsiones sexuales inconscientes fueran el elemento central para explicar el inconsciente; las neurosis dentro del sistema actual pueden explicarse, además de por los factores sexuales, por el estrés, la frustración y la tensión extrema provocados por las condiciones de explotación; en el inconsciente pueden estar almacenadas vivencias reprimidas que expresan un entorno social en toda su complejidad.

⁴⁹⁵

Trotsky, *Historia de la revolución rusa*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2007, pp. 93-96.

Hemos referido en otra parte que cuando Breton preguntó a Trotsky “¿Freud es compatible con Marx?” Trotsky respondió: “¡Oh! Usted sabe... Esas son cuestiones que Marx no había estudiado. Para Freud, la sociedad es un absoluto, excepto quizás en *El porvenir de una ilusión*; ella asume la forma abstracta de coacción. Hay que penetrar en el análisis de la sociedad”.⁴⁹⁶ Para realizar un fructífero enlace entre Freud y Marx, dice Trotsky, “hay que penetrar en el análisis de la sociedad”. ¿Qué es lo que éste análisis puede aportar a la teoría de Freud enriqueciendo, al propio tiempo, a la teoría de Marx? La clave, nos parece, está en ampliar el contenido del foso inconsciente estudiando lo que hay en él de social y cultural. Esto implica necesariamente no reducir las pulsiones inconscientes a pulsiones sexuales. En un comentario a un texto de Max Eastman (por aquel entonces trotskista fundador del SWP), José Carlos Mariategui, destacado marxista peruano, daba en el clavo del enlace cuando observó:

Marx demostró que las clases idealizaban o enmascaraban sus móviles y que, detrás de sus ideologías, esto es, de sus principios políticos, filosóficos o religiosos, actuaban sus intereses y necesidades económicas [...] El vocablo “ideología” de Marx es simplemente un nombre que sirve para designar las deformaciones del pensamiento social y político producidas por los móviles comprimidos. Este vocablo traduce la idea de los freudianos, cuando hablan de *racionalización*, de *substitución*, de *traspaso*, de *desplazamiento*, de *sublimación*. La interpretación económica de la historia no es más que un psicoanálisis generalizado del espíritu social y político.⁴⁹⁷

Mariategui, quizá, simplifica demasiado, pero apunta a un campo de enlace central que será desarrollado posteriormente por Fromm (que tampoco compartía el énfasis en lo sexual de su maestro). Trotsky explicará que el “proceso molecular de la revolución” implica la existencia de un proceso inconsciente que se vuelve consciente en la revoluciones. La lucha de clases se introyecta en la consciencia de la clase obrera y emerge de manera contradictoria en momentos críticos. En lo inconsciente “meroderán” pulsiones que van más allá de lo sexual. En el caso de la clase dominante ésta proyecta -de manera consciente, semi-consciente e inconsciente- sus intereses de clase por medio de ideologías, racionalizaciones y desplazamientos. ¿Qué es el fetichismo de la mercancía, por ejemplo, sino la proyección- en las mercancías y en los objetos- de las relaciones sociales burguesas?

Este abordaje puede enriquecer, desde un punto de vista histórico, el horizonte, muchas veces estrecho, de los freudianos. Aunque Trotsky no desarrolló más su punto de vista se sigue de éste que la serie de complejos descritos por Freud tales como el complejo de Edipo y el complejo de Elektra sólo tendrían cierto grado de verosimilitud en sociedades monogámicas patriarcales de clase media (como la clase media vienesa de tiempos de Freud) en donde la temprana infancia es moldeada. Estas objeciones fueron señaladas explícitamente tanto por Fromm como por Reich. Sería dudosa la existencia del complejo de Elektra, por ejemplo, en sociedades matrilineales en donde la mujer es altamente apreciada o el complejo de Edipo en sociedades clánicas donde la paternidad es dudosa o el hermano de la madre desempeña un rol más importante que el padre. Freud cree que existen complejos psicológicos que derivan de las diferencias anatómicas y biológicas entre los sexos. Así el complejo de Elektra está determinado por el trauma generado en el carácter de las mujeres cuando éstas se percatan de que carecen de pene. “El anatomía es el destino” diría Freud. Erich Fromm, con quien mantenemos profundas divergencias (las cuales discutiremos más adelante), explicó de manera un tanto satírica y efectiva la posición de Freud:

⁴⁹⁶ Heijenoort, Jean Van, *Con Trotsky de Prinkipo a Coyoacán*, México, Nueva Imagen, 1979, p. 131.

⁴⁹⁷ Mariategui, José Carlos, “Freudismo y Marxismo”, en *Textos Básicos*, Lima, CFE, 1991, pp. 32-33. Aunque Mariategui fue rechazado por el dogmatismo stalinista, él mismo tuvo una relación ambivalente con el stalinismo, quizá porque murió muy pronto como para percatarse de su verdadera naturaleza social. Ésta ambivalencia se muestra en este ensayo, Mariategui crítica a Eastman por su “resentimiento” para con Stalin y al mismo tiempo parece aprobar sus puntos de vista.

Su argumento era que la niña pequeña, al observar el hecho de que le falta el órgano sexual masculino, es profundamente conmovida e impresionada por este descubrimiento; que experimenta la sensación de carecer de algo que debería tener; que envidia al hombre por tener lo que el destino le ha negado a ella; que en el curso normal de su desarrollo intentará superar su sentimiento de inferioridad y envidia sustituyendo el órgano genital masculino por otras cosas: marido, hijos, posesiones. En el caso de un desarrollo neurótico no logrará hacer sustituciones satisfactorias [...] Aun en el caso de un desarrollo normal, la cualidad trágica del destino de la mujer nunca desaparece del todo; está maldita por el deseo de obtener algo que se mantendrá inalcanzable toda su vida.⁴⁹⁸

Nos parece que Freud estereotipa y simplifica en demasía los complejos que moldean el carácter de la personalidad. Aun suponiendo la existencia del complejo de Elektra sería dudosa su distribución homogénea sobre la totalidad de las mujeres en abstracción de sus posición social y de clase; además, suponiendo la existencia de este complejo en la sociedad capitalista, creemos que los factores psíquicos que moldean hasta cierto punto la conciencia de los seres humanos no pueden reducirse a complejos estereotipados. Incluso suponiendo la extensión homogénea de ciertos complejos en una sociedad determinada no se puede aceptar su existencia independientemente de los cambios históricos en las relaciones sociales, es decir, su carácter eterno e inmutable. Si aceptamos que la envidia al pene no es más que una canalización corpórea de la envidia de las mujeres hacia la posición social de los hombres, este resentimiento no tendría por qué presentarse en mujeres que tienen posiciones de clase dominantes puesto que no tendrían nada que envidiar (no tendrían necesidad de canalizar sus resentimientos hacia el pene). Pero si esto es así, es sólo porque los complejos estarían en vinculación con las relaciones sociales y no con la anatomía humana; la anatomía no sería más que el foco de la desviación de un complejo clasista a un órgano específico.

Ante la extensión de manifestaciones culturales propias de las sociedades del paleolítico tales como la existencia de las figurillas femeninas conocidas como “Venus primitivas” o diosas primigenias, es de suponerse que en tales sociedades eran los hombres los que envidiaban las mamas y la vulva de las mujeres en tanto estas eran símbolo de fertilidad y representación de la capacidad reproductiva de la naturaleza. Erich Fromm tiene razón cuando reprocha a Freud que “[...] pasó casi por alto la posibilidad de la mujer para gestar hijos”.⁴⁹⁹ Es bastante probable que las diferencias anatómicas y fisiológicas entre los géneros jugaron un papel en la división social del trabajo en las sociedades de cazadores y recolectores; la diferencia entre la fuerza física entre hombres y mujeres, por ejemplo, fue un factor para determinar la división entre los hombres preferentemente cazadores y las mujeres preferentemente recolectoras. Pero estas diferencias no condicionan por sí mismas el status desfavorable para el género femenino, incluso estas diferencias (de fuerza, de capacidad de gestación) enmarcadas en un modo de producción de “comunismo primitivo” tendían a incrementar la posición social de las mujeres. En conclusión las diferencias anatómicas y fisiológicas entre hombres y mujeres han sido consideradas y valoradas de maneras opuestas y diferenciadas en función de las relaciones sociales que dividen a las sociedades sin clase de las “civilizadas”. Freud descubrió la existencia de los complejos, sólo que se equivocó en su correcta determinación histórica.

La sublimación, por otra parte, no tendría por qué tener sólo un resorte sexual. No es sólo la sexualidad la que se sublima sino diversos contenidos del inconsciente registrados en la temprana infancia y aún en las diferentes etapas de la vida del individuo las cuales expresan su ser social concreto (no es lo mismo la infancia en una familia campesina que en una burguesa). Así, por ejemplo, la competitividad salvaje del modo de producción

⁴⁹⁸ Fromm, E. *La condición humana actual*, México, Paidós, 1987, p. 20.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 32.

capitalista es introyectada en el inconsciente desde la temprana infancia y, a su vez, sublimada de diversas formas en la vida adulta (por ejemplo proyectada en sistemas de moral individualistas o en deseos narcisistas).

Las etapas de la vida propuestas por Freud están asociadas, según nuestra idea, unilateralmente a pulsiones sexuales. Trotsky está lejos de negar la importancia de la sexualidad en la formación del carácter y el inconsciente. Pero cabe cuestionar al psicoanálisis ortodoxo lo siguiente: si la pulsión sexual, como pulsión básica primitiva formadora del carácter, es el elemento central de la psique ¿por qué no podríamos darle el mismo peso a la necesidad fisiológica de la respiración, la sudoración, etc.? Aquí, quizás, queda de relieve la arbitrariedad de las etapas freudianas de la maduración individual. Se puede discutir, a favor del psicoanálisis —y tal como lo señaló el propio Freud— el hecho de que el factor sexual (que no se reduce a la genitalidad) es un impulso que requiere ser satisfecho (principio del placer) y que implica la vinculación social. Por otro lado, la fisiología de la sudoración no se manifiesta en la forma de un impulso que requiera satisfacción, de ahí la importancia del factor sexual frente a otras necesidades fisiológicas. Con todo, como señaló Fromm, existen procesos de sublimación y necesidades de gratificación que no tienen por qué tener un contenido sexual. La competitividad del mundo capitalista tiene un contenido social dado por un sistema socioeconómico específico y no por algún “impulso sexual”. Es más factible suponer que los grandes capitalistas tienen un deseo obsesivo por acumular como resultado del proceso de funcionamiento del capitalismo, que por alguna fijación relacionada con la retención anal, como podría sugerir la visión psicoanalista ortodoxa.

La “pulsión de muerte” de Freud pretende hacer pasar un estado psíquico, producido por el “mórbido” sistema capitalista y por la división de clases, como una característica eterna propia de los seres humanos, se acepta el Status Quo al establecer como normal el estado psíquico que genera. Para Trotsky, en cambio, “[...] mientras el hombre se encierre en el subsuelo ahogándose en las emociones estomacales y sexuales [...] no perderá el miedo a la muerte [...] sólo al abrir una ventana de par en par a las mentalidades colectivas, a los problemas de las masas, a la lucha social se pueden sacudir esas pesadillas de la espera de la muerte” (Declaración de Trotsky ante la comisión Dewey). En sus conversaciones con Malraux, Trotsky debate, también, contra el punto que sería convertido en central por el existencialismo de Heidegger: “Yo creo que la muerte es, ante todo, producto del uso. De una parte uso del cuerpo; de otra parte, del espíritu. Si se logra que este uso se produzca de una manera armónica, efectuándose al mismo tiempo, la muerte será un fenómeno muy simple... No encontrará resistencia...”⁵⁰⁰ Para Freud el “inconsciente reprimido” debe seguir siendo reprimido culturalmente puesto que su contenido es antisocial, cruel e infantil. Pero, como señala Wilhelm Reich, el contenido inconsciente de los sujetos neuróticos (la mayoría de los individuos en las sociedades capitalistas) está determinado (entre otros factores que Reich tiende a omitir) por la imposibilidad, o dificultad, de una satisfacción sana de los impulsos sexuales. Freud vuelve eterno y normal un estado patológico, de ahí que acepte la represión como la única alternativa. El descubrimiento sobre el inconsciente es correcto, pero, oscurece su carácter histórico-social:

[...] deja en la sombra de que el inconsciente contiene igualmente muchas pulsiones que representan exigencias biológicas naturales, como el deseo sexual del adolescente o del individuo encadenado a un matrimonio desgraciado. La intensidad de los impulsos infantiles y asociales ulteriores provienen, histórica y económicamente, de la insatisfacción de estas exigencias naturales; una parte de la energía libidinal condenada viene a reforzar los impulsos infantiles primitivos, otra parte los crea nuevos, esencialmente asociales, como los deseos exhibicionistas o de muerte sexual. La investigación etnológica muestra que estos impulsos no existen en los pueblos primitivos hasta un determinado grado de

⁵⁰⁰

Recuerdos de Malraux, en: Churchill, Winston (entre otros), *Trotsky*, Argentina, Colección perfiles, 1969.p.18.

desarrollo económico y no hacen su aparición sino cuando se establece la represión social de la vida amorosa normal.⁵⁰¹

Reich señala que la resistencia de algunos freudianos en relativizar históricamente la forma en que se canalizan los impulsos se debe un simple conservadurismo. El “principio de realidad” que se utiliza para justificar la represión de la sexualidad es la aceptación de una sociedad patriarcal y autoritaria como la única realidad posible. Los freudianos se resisten a hablar de ello, como los neuróticos se resisten a recordar experiencias traumáticas, porque eso es “hacer política”

[...] “y la ciencia nada tiene que ver con la política. Eso teóricos rehúsan ver que silenciarlo es también hacer política. Esas actitudes han puesto en peligro el progreso del psicoanálisis, no solamente han impedido el descubrimiento de determinados hechos definitivamente establecidos, dándoles una interpretación engañosa en los términos de la teorías culturales conservadoras [...] no se da cuenta del carácter revolucionario de su método y sus descubrimientos, se mueve en un círculo vicioso trágico: descubre que la represión sexual pone la cultura en peligro y al mismo tiempo que es una condición necesaria de esa cultura”.⁵⁰²

Sea como fuere, para el marxismo lo relevante no es tanto la existencia evidente de necesidades fisiológicas primarias sino la configuración cultural que las hace propiamente humanas y las formas históricas de su canalización. Además, entre los factores que impulsan y moldean el carácter humano se deberían incluir, sobre todo, a los factores sociales tales como la división de clases, la pertenencia a una capa social, el contexto social que conforma la psique y la forma en que dichos factores se cristalizan de forma peculiar en cada individuo. Si explicamos el carácter tan sólo por los impulsos fisiológicos caeríamos en un reduccionismo médico o biológico-sexual. Para algunos seguidores de Freud rechazar de plano la importancia central del libido es renunciar a Freud, no compartimos esa opinión. No se ha rechazado a Darwin, por ejemplo, por el hecho de que muchos biólogos no comparten su gradualismo. Lo central en Freud es la existencia de lo inconsciente con sus fenómenos asociados, lo central en Darwin es la evolución de las especies por la selección natural.

Un breve comentario sobre las tesis de Erich Fromm con respecto a los complejos masculinos y femeninos

Aunque Erich Fromm señala correctamente el carácter social de los complejos edípicos hace, al mismo tiempo, el intento de explicarlo por un supuesto influjo de las diferencias físicas y fisiológicas en la determinación del carácter propio de hombres y mujeres, así como de sus angustias específicas⁵⁰³ (habría una angustia masculina y otra femenina); así, de acuerdo a su hipótesis, parte del carácter de la personalidad masculina está determinado por su papel activo en la sexualidad, es decir con la necesidad de mantener la erección el tiempo suficiente para generar el orgasmo en la mujer; por otro lado, el carácter de la personalidad femenina está, en parte, determinado por su papel receptivo, por el hecho de que la mujer sólo necesita de voluntad para que el coito exista. La angustia masculina es producto de su necesidad de cumplir (mantener la erección), esta angustia se

⁵⁰¹ Reich, Wilhelm, *La revolución sexual*, Editorial Roca, México, 1976, p. 28.

⁵⁰² Ibid., pp. 29-30.

⁵⁰³ Los comentarios que hacemos a las tesis de Fromm en este terreno han sido a partir de la lectura del capítulo II (“Sexo y carácter) de su libro, *La condición humana actual*, México, Paidós, 1987. Con todo y las divergencias que podemos tener con Fromm, es necesario reconocer que este capítulo tiene partes notables, por ejemplo la interpretación marxista de la sustitución de la diosa Tiamat por el dios Marduk en la Babilonia antigua.

canaliza en las sociedades patriarcales hacia la necesidad de dominar a la mujer para compensar el riesgo de fallar y ser puesto en ridículo; por su parte la angustia de la mujer se encuentra en la frustración de no ser capaz de obtener el placer sexual por sí sola, esta angustia se canaliza en las sociedades patriarcales en subrayar la impotencia masculina, en ridiculizar públicamente al hombre, en su deseo de castrarlo.

Si bien Fromm subraya que esta explicación debe subordinarse a los factores culturales sus argumentos denotan una especie de determinismo biológico –muy afín a Freud- que puede ser interpretado de manera a-histórica.⁵⁰⁴ En primer lugar en las sociedades donde el placer sexual de la mujer no cuenta para nada ¿qué clase de angustia puede sentir un hombre que no logra el orgasmo de su pareja sexual? Más allá de esto, aun aceptando de manera restringida la pertinencia de su análisis en una sociedad capitalista que sublima el afán competitivo a la esfera de la sexualidad y que convierte al pene en un símbolo de poder y dominio, es muy dudosa la descripción del rol femenino en el terreno sexual como únicamente receptivo o el masculino como predominantemente activo y es más dudoso todavía el que las angustias sexuales en las formas en que las describe Fromm tengan un carácter generalizado. Aun cuando la erección pueda ser un factor importante para la relación sexual el nivel de conocimiento y la diversificación cultural en la maneras de satisfacer el impulso sexual (asequible en la sociedad moderna a ciertas capas de la sociedad)⁵⁰⁵ hace posible la satisfacción sexual femenina sin la necesidad de una erección; por otro lado es cuestionable, también, la afirmación de que para en el coito, además de la erección, sólo se requiere voluntad de la mujer. Efectivamente la frigidez femenina es una condición que no está en relación con la voluntad de la persona afectada, tal padecimiento hace imposible el coito. Por tanto si existe una “fetichización” del pene como símbolo de poder esto se debe a las relaciones sociales vigentes y no a los pormenores puramente biológicos del coito.

Habría que agregar a las consideraciones anteriores los avances médicos que hacen posible la erección en el momento que se desee (el viagra por ejemplo) y la infinidad de variantes sexuales en las cuales la erección es lo de menos. Más allá de estas digresiones un tanto anodinas lo que nos interesa señalar es que todo intento de biologizar los contenidos de la personalidad está condenada al fracaso. Las diferencias biológicas pueden y han sido modificadas o controladas con el avance de las fuerzas productivas. El mismo Fromm se rebate a sí mismo de manera correcta a sí mismo cuando afirma que:

[...] ¿No estaremos aquí ante el caso del hombre moderno, sumamente nervioso y sexualmente inseguro? ¿No están “el hombre de las cavernas” y “la mujer de las cavernas”, con su sexualidad “primitiva” y no corrompida, libres de tales dudas y angustias?⁵⁰⁶

Con todo, la diferencia fundamental entre el marxismo clásico de Trotsky y el del Erich Fromm está en que éste convierte al marxismo en una especie de teoría para la superación personal. Este tema, no obstante, lo debatiremos más adelante.

No diluir lo concreto en lo abstracto ni lo abstracto en lo concreto. Los vínculos entre Freud y Marx no significan desdibujarlos

⁵⁰⁴ Para no malinterpretar injustamente a Fromm es necesario subrayar su insistencia en que los factores corporales son comparables a la coloración que tiñe “el modo en que está escrita una melodía, no con la melodía misma”.

⁵⁰⁵ Sólo con una transformación radical de la sociedad, como decía Reich, es posible liberar del yugo de la hipocresía a las relaciones sexuales para poner al alcance de todo el mundo los recursos y la cultura de una sexualidad diferente y multifacética.

⁵⁰⁶ Fromm, E. *La condición humana actual*, México, Paidós, 1987, p. 26.

El intento de incluir las ideas de Freud dentro de la teoría marxista no debe implicar la disolución del psicoanálisis, como ciencia y disciplina específica, en las tesis generales del materialismo histórico; con ello no enriqueceríamos al marxismo sino liquidaríamos, irresponsablemente, una disciplina en ideas convertidas, así, en dogmas. No se puede diluir disciplinas concretas en verdades abstractas. No pocos de los intentos de algunos marxistas por rescatar ideas valiosas del psicoanálisis han sido insatisfactorios. Tal es el caso, a nuestro juicio, de los intentos de Paul Baran. En el décimo aniversario de la revista *Monthly Review* en mayo del 1959 Baran dictó una conferencia titulada “marxismo y Psicoanálisis”. En ella se explican bastante bien las tesis generales del marxismo con respecto al desarrollo de las fuerzas productivas, al surgimiento del capital monopolista, al fenómeno de la alienación y al papel de la ideología burguesa con el objetivo de entender el contexto general en el que se desarrolla la psicología de los individuos. Esto es pertinente y necesario, sin embargo, la explicación por sí sola hace desaparecer a la teoría de Freud. Con el mismo procedimiento se podría hacer desaparecer la física relativista explicando el contexto general en el cual Einstein la desarrolló o repitiendo como loro las leyes generales de la dialéctica (de lo que se trata, en todo caso, es explicar cómo se manifiesta el movimiento dialéctico en la física relativista concretamente). Con ello no hacemos avanzar la teoría marxista ni un milímetro y sí, en cambio, se logra la “hazaña” de desaparecer, como un mago que desaparece a un conejo en su sombrero, las ciencias particulares. No sin cierta razón un psicoanalista que indignado leía la conferencia de Baran le señaló lo siguiente:

A medida que lo leía, me encontré confundido al encontrarme en desacuerdo, aún cuando hubiera deseado no estarlo, hasta que me di cuenta que escribía sobre un psicoanálisis despojado de sus funciones [...] No discernimos en su trabajo el reconocimiento del psicoanálisis como un instrumento para explicar los procesos internos de la personalidad humana. Hay además un absoluto olvido o ignorancia de sus observaciones clínicas.⁵⁰⁷

Si bien el objetor de Baran retomaba de Freud, de manera no menos acrítica, la idea de un inconsciente con contenidos permanentes e innatos, no deja de señalar, como psicoanalista que se precia, la necesidad de reconocer lo específico del psicoanálisis. Trotsky expresó su oposición respecto a los intentos por explicar el arte únicamente por las referencias a su contexto sin reconocer que su especificidad está en la apelación a los sentimientos y emociones humanas. Con relación al psicoanálisis hay que proceder de una forma similar sin diluir lo concreto en verdades abstractas. Sin embargo no podemos estar del todo de acuerdo cuando el psicoanalista reprocha a Baran lo siguiente:

Se sostiene que abstracciones tales como “el nivel alcanzado por el desarrollo de las fuerzas productivas” influye más sobre el individuo que el amor materno.⁵⁰⁸

Es seguro que el “amor materno” –o el abandono y rechazo provocada por la crisis de la familia burguesa– juega un rol más importante en la conformación del carácter del individuo en el contexto de la familia monogámica que el que jugaba en sociedades de bandas y aldeas en donde el clan (como núcleo familiar) abarca un círculo de relaciones efectivas mucho más amplio que en la decadente familia moderna. Sin embargo el psicoanalista haría bien en tomar muy en cuenta “el nivel alcanzado por el desarrollo de las fuerzas productivas” si quiere comprender esa consciencia individual en la totalidad que la conforma. Tan nocivo es diluir los factores cotidianos en el análisis de la personalidad humana como reducir la mirada del análisis social a las pequeñeces y bagatelas intrascendentes de la vida doméstica burguesa.

⁵⁰⁷ Baran, *Marxismo y psicoanálisis*, Buenos Aires, Jorge Álvarez editor, 1963, p. 37.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 35.

El reto del marxismo es incorporar en su órbita al psicoanálisis reconociendo su campo de estudio y las leyes particulares que lo gobiernan. El psicoanálisis de Freud estudia la psique de los individuos, ahí radica su contribución y, también, su limitación. Para la formación de la psique individual es necesario conocer la historia de vida del individuo, no sólo el contexto general en el que se enmarca (aun cuando ésta sea indispensable) es necesario conocer los lazos afectivos del individuo en estudio, los conflictos y contradicciones que de ellos derivan y que se expresan en su inconsciente y en su comportamiento, conocer el desarrollo concreto de las diversas etapas de su vida, etc. (si no lo hiciera el psicoanálisis como terapia clínica sería-como señala Trotsky- pura charlatanería-) en este marco –estrecho es verdad- el marxismo tiene mucho que aprender del psicoanálisis.

Pero ello no debe significar que el marxismo deba, ahora, diluirse acríticamente en los márgenes reducidos del psicoanálisis. El marxismo, recurriendo a ideas pertinentes del psicoanálisis, debe explicar cómo, dentro de un grado de desarrollo de una formación social específica, se “cristaliza” la consciencia del individuo que se pretende estudiar (por ejemplo para escribir una biografía o para entender el “dramatis personae” de los dirigentes históricos), partiendo de lo abstracto a lo concreto, desde el contexto hasta la historia personal del individuo y de vuelta en su interacción con su medio social.

Una vez que el marxismo ha aprendido, con un criterio dialéctico y materialista, los procedimientos de análisis del psicoanálisis (y con ellos tratar de explicar la personalidad de un Van Gogh, un Marx o un Bach) tiene la tarea de explicar y ubicar al individuo dentro de la red de relaciones sociales que la conforman y, más aún, explicar el desarrollo de la psicología de las masas. Aquí es donde se rompen ya los límites estrechos del psicoanálisis y donde los factores económicos, políticos, etc. juegan el papel central. El salto dialéctico que va desde la psicología individual a la psicología de clases sociales, castas, y grupos es una negación que conserva al mismo tiempo la necesidad de acudir al concepto de lo inconsciente enmarcándolo en el desarrollo de los factores objetivos, pero al mismo tiempo expresando una “superación” (un salto) en el que los traumas de la infancia no pueden explicar la psicología de las masas (este punto lo desarrollaremos más adelante con “el proceso molecular de la revolución”). Los intentos ridículos de explicar, por ejemplo, la Revolución rusa en función de la neurosis de las masas generado por algún complejo edípico irresuelto constituyen una falta de respeto para el propio psicoanálisis, para las masas y para la revolución. Si explicamos las revoluciones en función del odio reprimido hacia la madre, que supuestamente se canaliza hacia el Estado y las instituciones vigentes, convertimos las revoluciones en simples enfermedades neuróticas, nada más adecuado para la neurosis contra-revolucionaria de la clase dominante.

No se puede descartar ni aceptar a-priori que algún sindicalista odie al patrón, en parte, como un medio de desplazamiento del odio hacia sus padres; pero es sindicalista porque vive en una sociedad capitalista en donde es explotado y –con todo el odio irracional hacia sus padres-, puede proyectar el odio hacia el patrón porque existe una relación clasista. A pesar de los hipotéticos traumas del trabajador toda persona progresista, suponemos, simpatizará con su lucha por obtener mejores salarios y no utilizará los traumas reales o supuestos de algunas personas para justificar su abstención o cobardía (eso sí sería un ejemplo de desplazamiento de temores propios hacia trabajadores en lucha).

Es posible suponer que uno de los factores que explican los resortes internos en la mente de Stalin, por ejemplo, fue el resentimiento hacia su padre abusador y alcohólico, resortes que condicionarían, en parte, el odio hacia la autoridad que lo acercaría al Partido Bolchevique y el espíritu de cálculo y revancha soterrada que caracterizaron parte de su personalidad y lo condicionaron, en condiciones sociales objetivas, a emerger como la cabeza de la reacción burocrática contra *Octubre*. Sin embargo no se pueden extrapolar traumas personales a todos los individuos así como no se puede deducir que todas las personas padezcan de cáncer porque hay algunos que lo padecen. Stalin no fue la primera persona en sufrir abusos durante su infancia; sin embargo, no todo niño abusado es un Stalin. Si no incluimos en la ecuación el contexto histórico estamos metidos de lleno en el psicologismo del tipo más barato.

No se trata sólo de lógica formal, sino de lógica dialéctica, aplicar el procedimiento del psicoanálisis individual a la evolución de la consciencia de las masas es simplemente el mismo error que pretender explicar lo social por “el gen egoísta”. Aun suponiendo, sin conceder, que las revoluciones sociales fueran impulsadas por traumas infantiles haría falta explicar por qué las demandas sociales de la gran Revolución Francesa (igualdad, libertad fraternidad) fueron tan diferentes de las que impulsaron la Revolución rusa (pan, paz y tierra y “Todo el poder a los soviets”). Ambas sólo pueden ser explicadas en función del papel histórico de cada una que, a su vez, está determinado –en última instancia- por el desarrollo de las fuerzas productivas, la historia y las tradiciones de lucha de las clases en pugna, etc. La revolución saca a flote, sin duda, pasiones de toda índole. Los traumas podrán explicar algunas de las variaciones individuales de la lucha social pero son incapaces de explicar movimientos sociales en un sentido histórico.

Qué es lo que Trotsky toma de Freud.

Si se despoja a una personalidad, incluso la más dotada, del aporte del medio, la nación, la época, la clase, el grupo, la familia, sólo quedará un autómatas vacío, un robot psico-fisiológico, un objeto digno para la ciencias naturales, pero no para las ciencias sociales o “humanas” [Trotsky, “El testamento de Lenin”]

Freud explica en *Introducción al psicoanálisis* que el psicoanálisis, como ciencia de lo mental, parte de tres tesis fundamentales: 1) la existencia del inconsciente y su influencia central en el comportamiento, 2) La pulsión sexual como resorte principal de la psique, pulsión que se sublima culturalmente hacia vías “aceptables” y 3) La comunicación entre el individuo psicoanalizado y el psicoanalista como método que define la terapia psicoanalítica.

De estos elementos el que llamó la atención de Trotsky fue el descubrimiento del inconsciente; su descubrimiento abría la posibilidad de conocer sus leyes y los factores que lo condicionan. Incluso si suponemos que habrá siempre en la psique un elemento de irracionalidad se debe comprender que éste tiene su “orden” así como en el Caos se oculta un patrón. Freud insistió mucho acerca de que lo inconsciente tiene un sentido⁵⁰⁹ (los sueños y *los actos fallidos*, por ejemplo). La locura generada por esquizofrenia describe patrones que lo distinguen de la psicosis, es por ello que la ciencia pueda hablar de distintos tipos de enfermedades mentales. La locura tiene su “sentido” y su “lógica”. Aún cuando exista una capa de la psique que escapa al control consciente ello no implica que no se pueda comprender. La historia de la ciencia, como señalaba Engels en *Ludwing Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, es la infinita progresión que va de lo desconocido a lo conocido, no existe barrera infranqueable para el conocimiento humano, no creemos que la psique humana constituya una excepción. Freud nunca renunció a concebir al psicoanálisis como ciencia, es decir, a descubrir la dinámica propia de la mente humana, especialmente su nivel inconsciente y las tendencias o intencionalidades que se ocultan en lo que aparentemente es irracional, caótico o accidental. De hecho para Freud no existen los accidentes en los acontecimientos mentales⁵¹⁰ (los sueños, las bromas, los actos fallidos, los gestos, etc; ninguno es accidental). Lo “irracional” tiene una explicación. Trotsky llama la atención acerca del “orden” que oculta la locura:

Nadie puede salir de sí mismo. Hasta los delirios de un loco no contienen nada que el enfermo no haya recibido previamente del mundo exterior. Sólo un psiquiatra experimentado, con una mente penetrante e

⁵⁰⁹ Véase por ejemplo los capítulos referentes a los *actos fallidos* y la interpretación de los sueños en *Introducción al psicoanálisis*.

⁵¹⁰ Véase Freud *Introducción al psicoanálisis*, México, Edimex, 1979, p. 263. De la obsesión celosa, por ejemplo, dice que “No creemos poder admitir que el hecho de aparecer la obsesión celosa, en lugar de otra cualquiera de distinto contenido, sea indiferente, arbitrario e inexplicable (...)”

informado del pasado del enfermo sabrá encontrar los rastros alterados y deformados de la realidad”. [A continuación Trotsky establece un vínculo entre la psique trastornada del loco y el inconsciente del artista que se expresa en su obra:] “Evidentemente la creación artística no es un delirio. Pero también entraña una alteración, una deformación, una transformación de la realidad según las leyes particulares del arte.⁵¹¹

Trotsky no se ocupa de la psique como un ente aislado y metafísico. Para él, Freud abrió la posibilidad de controlar o dominar nuestra psique por medio de la racionalización de las condiciones de vida, es decir, por medio de la transformación social:

El hombre procurará ser dueño de sus propios sentimientos, elevar sus instintos hasta la cúspide de su consciencia haciéndolos completamente diáfanos, extendiendo los hilos conductores de su voluntad hasta el umbral de su consciencia, para remontarse mediante ellos a un grado sociobiológico más elevado, o, si se prefiere, para hacerse un super-hombre.⁵¹²

Para Trotsky el principal descubrimiento de Freud consiste en lo siguiente:

[...]Nuestro pensamiento consciente no constituye más que una pequeña parte en el trabajo de las oscuras fuerzas psíquicas. Sabios buceadores descienden al fondo del océano y fotografían misteriosos peces para que el pensamiento humano descienda al fondo de su propio pozo psíquico; el pensamiento debe esclarecer las fuerzas motrices del alma y someterlas a la razón y a la voluntad.⁵¹³

Si es cierto, como hemos señalado, que el consciente y el inconsciente se configuran históricamente se debe aceptar que en una sociedad que no esté dominada por los intereses de mercado ni por una burocracia totalitaria configurará la psique de una manera cualitativamente diferente a los mezquinos intereses de clase; una sociedad en donde, quizás, el ser humano sea capaz de controlar factores que ahora se escapan de su consciencia y, quizá, sea capaz de llenar conscientemente su inconsciente con pulsiones (que seguirán siendo hasta cierto punto inconscientes) que impulsen al ser humano a tendencias solidarias, recíprocas y verdaderamente “humanistas”. Probablemente extendamos los alcances de la consciencia dentro de la mente para descubrir nuevos pozos de la inconsciencia que desconocíamos anteriormente. Pero así es la historia de la ciencia.

El carácter ontológico de la locura

Las consideraciones de Trotsky acerca de la locura plantean la discusión acerca de su naturaleza objetiva (ontológica). ¿Es la locura una simple construcción social arbitraria o un hecho médico objetivo independiente de lo social?, ¿si la locura es una definición histórico-social ello implica que no tiene carácter objetivo?, ¿si la locura es un hecho médico esto niega su carácter cultural y social?

La definición de locura se establece históricamente; así, lo que en la actualidad es definido como un desorden alucinatorio, en tiempos primitivos podía ser definido como comunicación con los espíritus; no significar una enfermedad mental sino una virtud propia de los chamanes. La diferencia histórico-social en la apreciación y en la definición de un estado mental similar es la expresión ideológica de la diferencia de dos contextos históricos objetivos. Esto significa que la definición y apreciación de los estados mentales no es subjetivo (por más que

⁵¹¹ Citado por: Jacquy Chemouni, *Trotsky y el psicoanálisis*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007, p. 201.

⁵¹² “Cultura y Socialismo, en *La Era de la Revolución Permanente*, compilación, México, Juan Pablos, 1998, p. 329.

⁵¹³ Citado en Chemouni, J. *Trotsky y el psicoanálisis*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007, p. 208.

expresen un estado mental subjetivo) sino es la expresión subjetiva de la objetividad social y, por tanto, no se trata de una definición arbitraria por más que haya sido una apreciación ideológica falsa (falsa consciencia).

Además del carácter histórico social de las afecciones mentales, hay que considerar el carácter fisiológico de algunas de ellas cuando planteamos el debate sobre su objetividad. Todo estado psíquico, desde el punto de vista de su fundamento cerebral, es un fenómeno objetivo en tanto es la manifestación de la materia más altamente organizada, manifestación de la actividad neuronal; sin embargo nos queremos referir aquí a los desequilibrios mentales crónicos que se expresan en patrones cerebrales definidos. Así parece claro que las personas consideradas psicópatas tienen una tendencia fisiológica, adquirida en el transcurso de sus vidas, a tener actividad neuronal anómala en la corteza cerebral que está, a su vez, relacionada con el control emocional de las partes del cerebro que se asocian a los impulsos más elementales tales como la furia, el enojo, etc. y con la capacidad de sentir empatía y de relacionarse emocionalmente con otros seres humanos. En este sentido un psicópata es considerado como tal no sólo por consideraciones culturales sino porque fisiológicamente se le dificulta “ponerse en los zapatos de otro”, controlar sus impulsos y, por tanto, presenta características médicas que lo sitúan en tal categoría. Habrá que añadir que tal incapacidad emocional está asociada con un contexto específico (maltrato infantil, violaciones, abandono, etc.), a su vez, estas manifestaciones de barbarie deben ser conectadas con el modo de producción y la fase histórica en la que se insertan. A los estudios médicos acerca de la psicopatía hay que agregar, desde la óptica marxista, que si el psicópata no puede controlar sus impulsos individualistas es porque en el capitalismo se extrema el anhelo del éxito individual y la satisfacción narcisista de los deseos. El psicópata tiene en su inconsciente lo que ha absorbido de su realidad social egoísta y cruel, el psicópata no reprime lo que muchos individuos “sanos” –en realidad neuróticos– desearían hacer pero que logran controlar. El psicópata asesino “actualiza” las fantasías egocéntricas que el capitalismo ha puesto en su cabeza.

Se cree erróneamente que el hecho de que un desorden mental crónico tenga una naturaleza fisiológica, es decir, tenga como base un mal funcionamiento del cerebro, demuestra que la locura es puramente biológica o hereditaria. Se ignora aquí que la mayoría de los desórdenes crónicos de la personalidad son el resultado de contextos de desarrollo en los cuales el individuo fue sometido a presiones extremas que alteraron el normal funcionamiento de su cerebro; si se ignora el contexto social se puede ver un solo lado de la moneda con resultados desastrosos: la lobotomía era un método cruel, absurdo y criminal de “extirpar” la locura por medio de la trepanación parcial del cerebro, o por medio de electroshocks, con el argumento de una presunta base puramente orgánica (mal considerada además de todo). La conducta criminal es frecuentemente asociada, con fines reaccionarios, a los genes de negros y latinos. Los racistas sostienen que hay algo malo en su “naturaleza” y que el capitalismo, la pobreza y la marginación no tienen nada que ver. De las pocas condiciones hereditarias con repercusiones mentales en que se ha podido demostrar una vinculación genética podemos mencionar el Síndrome de Down y, quizá, el autismo; pero incluso en estos casos las condiciones sociales, los recursos con los que se enfrentan estas condiciones etc., son decisivos y pueden marcar la diferencia entre una persona autista convertida en un pianista virtuoso o un autista convertido en indigente. Los medios farmacéuticos para controlar desordenes como la depresión son positivos – el problema es que son inaccesibles para la mayoría de la población– pero por sí mismos no erradican las raíces sociales de muchos de los desórdenes mentales así como la aspirina no puede curar el cáncer (esto no niega el hecho de que sea un remedio útil para controlar momentáneamente el dolor).

Es discutible si las personas con afecciones fisiológicas psicopáticas en otros contextos históricos deberían ser consideradas en retrospectiva como verdaderos enfermos mentales, independientemente que en ellos se les considerara poseídos por espíritus malignos o profetas iluminados por la divinidad. Si consideramos que el conocimiento humano, en virtud del desarrollo de las fuerzas productivas, ha podido develar aspectos antes desconocidos o interpretados erróneamente de la naturaleza, deberíamos aceptar que el conocimiento de la psique no es la excepción. El gran mérito de Freud fue, por ejemplo, el haber descubierto la naturaleza

contradictoria de la mente. Así sabemos que algunas de las personas acusadas de brujería por la inquisición no sólo lo fueron por motivos políticos ante la decadencia del feudalismo –factor que sin duda jugó el papel central– sino quizá en virtud de enfermedades mentales que no pudieron ser comprendidas ni, mucho menos, atendidas (por ejemplo la esquizofrenia, la paranoia, la epilepsia, etc.). No podemos ignorar que incluso si la psicopatía se ha presentado en otros contextos socio-históricos (que en tanto divididos en clases bien pueden generar éste tipo de enfermedades) su contenido está conformado por el modo de producción de que se trate; así, por ejemplo, la locura de Calígula –quien tenía todos los síntomas de un psicópata asesino– estaba conformada por el modo de producción esclavista en su etapa de declive; en este contexto se consideraba natural el dominio despótico del Cesar que se expresó en el nombramiento de Incitato –caballo de Calígula– como cónsul y sacerdote.

Es claro, además, que no todo lo que en el siglo XX fue considerado como enfermedad mental lo era en realidad o no todo lo que se considera enfermedad mental alcanza el grado de afección fisiológica. En muchos casos las enfermedades mentales son consideradas tales como una expresión de los intereses de clase, de casta o de género y no expresan conocimiento objetivo de ninguna tipo. Aun cuando estas definiciones expresen las contradicciones reales de la sociedad –y en ese sentido no son definiciones arbitrarias del todo– no serían enfermedades psicológicas reales sino expresiones ideológicas de la clase dominante. Así, por ejemplo, la homosexualidad fue considerada por Freud como una desviación sexual, una parafilia producto de la falta de resolución de complejos infantiles, de la incorrecta maduración sexual; esta consideración, por el contrario, no era más que la emanación ideológica de una sociedad patriarcal y machista y, en última instancia, expresión del sometimiento de las mujeres producto de la sociedad civilizada. En tiempos porfirianos eran internados en La Castañeda, como enfermos mentales, personas pobres cuya única “enfermedad” era masturbarse, en este caso la definición de enfermo está dada por la represión sexual impuesta por el dominio de la iglesia católica que representaba un poder material (gran terrateniente). En la URSS de tiempos de Breznev los opositores políticos dejaron de ser ejecutados de un disparo en la nuca, como en tiempos de Stalin, para, en cambio, ser recluidos en hospitales para “enfermos mentales”. Por otro lado no todas las neurosis se desarrollan hasta un grado crónico en el cual se puedan medir u observar directamente en una actividad fisiológica cerebral anormal (por ejemplo mediante una tomografía por emisión de positrones) o, al menos, no de una manera permanente y crónica, en ellas cobra mucho mayor peso la definición histórico social de dichos estados mentales que el hecho médico objetivo.

Quizá no sea imposible correlacionar los periodos de decadencia de un sistema social con las tendencias psicológicas tendientes a intentar fugarse mentalmente de esa realidad. Así en las etapas de declive tanto del esclavismo, el feudalismo y el capitalismo presenciamos fenómenos similares de sectas que intentaban fugarse o escapar de la realidad, efectivamente: el estoicismo, el cinismo, las sectas apocalípticas flagelantes y las sectas religiosas que hablan del fin del mundo, parecen expresar la conciencia alienada del ocaso de un modo de producción en la forma de la creencia absurda del fin del mundo. A pesar de que estas manifestaciones patéticas no son por sí mismas equivalentes a locura no cabe duda que en ciertos individuos especialmente afectados o desequilibrados pueden tender a condicionarla (por ejemplo la esquizofrenia, la paranoia). Así, en muchos casos, la locura de los individuos no es más que la manifestación de la locura de un sistema al borde del precipicio. Si revisamos las estadísticas no nos debería de sorprender el aumento exponencial del suicidio, la depresión, estrés, neurosis, el misticismo –por no hablar de la plaga de sectas místicas que no aparecen en las estadísticas–.

Lo que no debemos perder de vista es la relación entre la dinámica anárquica, contradictoria, irracional de la sociedad capitalista que conforma la psique de los individuos y genera – a través de la mediación de la familia, el espacio de trabajo, la escuela, los amigos, etc.– padecimientos mentales como la neurosis, el estrés, la psicopatología, la anorexia, la bulimia, etc. Si bien es posible que la psicopatía sea común a diversas sociedades clasistas no cabe duda que otras enfermedades mentales son más propias de modos de producción específicos. La anorexia, la bulimia, la neurosis, el individualismo exacerbado, por ejemplo, son desequilibrios mentales

propios del modo de producción capitalista (o al menos son potenciados por éste); contexto en donde la autoimagen es conformada como un producto de aparador para ser vendida, donde la presión por el éxito individual choca con el dominio de una minoría, donde el afán de acumulación generalizado choca contra la capacidad de compra limitada de la inmensa mayoría, donde el individuo incapaz de generar plusvalía (los ancianos, los lúmpenes, parte de la juventud desempleada por ejemplo –fenómeno trivializado con el término “nini”-) es condenado al abandono, etc. el sistema capitalista es un sistema que engendra frustración, aspiraciones irrealizables y es fuente de depresión.

Un individuo que fisiológicamente tiende a la hiperactividad puede tender a convertirse en un asaltante de bancos o en un aficionado a los deportes extremos –en el contexto de la sociedad capitalista- dependiendo de factores tales como de si vive en una familia pobre, desempleada y disfuncional o en una familia burguesa y acomodada, es decir, dependiendo de los recursos y vías de canalización que tenga a su disposición (esto es sólo un ejemplo de factores que inciden, no quiere decir que en todas las familias pobres disfuncionales existen criminales como afirma la derecha) . En todo caso el contexto social realiza las potencialidades que vienen implícitas en las características fisiológicas de los individuos. En una sociedad donde nadie padezca carencias y en donde el disfrute y el goce estén al alcance de las inclinaciones individuales de cualquiera, es de suponerse que los sujetos hiperactivos serán vistos como propensos a actividades extremas constructivas y no como potenciales delincuentes. ¿Qué sentido tendría suponer asaltantes de bancos en una situación donde el dinero y los bancos no existen?

Sobre la terapia psicoanalítica

El “psicoanálisis de diván” pretende curar la neurosis en la medida en que el individuo psicoanalizado hace consciente su inconsciente aprendiendo a canalizar sus pulsiones inconscientes de una forma no patológica o neurótica. Para Trotsky, al igual que Wilhelm Reich, este tipo de terapia puede enterar al sujeto de las causas de su neurosis pero no elimina los factores sociales que la generan, de ahí devienen las limitaciones de la terapia psicoanalítica. Por supuesto, Trotsky no negaba la posibilidad de “cura” para aquellos individuos con una situación social más o menos estable atendidos por terapeutas serios. En virtud de la contradicción implícita en el psicoanálisis entre un inconsciente que se trata de analizar y comprender y, por otro lado, unas condiciones sociales que se rebelan contra toda posibilidad de racionalización (es decir de control consciente), la posición de Trotsky con respecto a la terapia psicoanalítica puede parecer ambigua. Por ejemplo en una carta a su hijo León Sedov fechada el 21 de noviembre de 1931 Trotsky expresa sus opiniones sobre el psicoanálisis individual: *“Me pides mi parecer sobre el tratamiento psicoanalítico: para el 90%, como tratamiento es pura charlatanería. Sólo una plena comprensión de parte del médico –no sólo de la comprensión del comportamiento del paciente mismo, sino también de su educación, de su pasado, de su medio- puede llegar a un buen puerto”*.⁵¹⁴ Por otro lado su hija Zinaida- quien finalmente se suicidaría- recibió terapia psicoanalítica por consejo del mismo Trotsky. Sin duda era sumamente escéptico respecto al psicoanálisis, porque consideraba que la “cura” a la “subordinación animal” del hombre con respecto a su inconsciente se encuentra por la vía social y no individual. Con relación al tratamiento psicoanalítico de su camarada y amigo Adolf Ioffe Trotsky afirmaría *“la revolución había hecho mucho más que el psicoanálisis por liberar a Ioffe de sus complejos”*.⁵¹⁵ El psicoanálisis individual puede a los sumo informar a un individuo acerca de los orígenes de su neurosis – y como tal tener ciertos efectos para personas en condiciones de

⁵¹⁴ Citado en Jacquy Chemouni, *Trotsky y el psicoanálisis*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007, p. 233.

⁵¹⁵ Ibid., p. 233.

canalizar de forma “constructiva” sus obsesiones- pero es incapaz, al menos con lo que respecta a las masas trabajadoras (que ni siquiera tienen medios para acudir al psicoanalista), de transformar las condiciones objetivas que la generan. Quizá también por ello, para Trotsky, en el 90% de los casos se trata pura charlatanería. No obstante, Trotsky entendía que la tarea de un psicoanalista serio, consiste en no dar concesiones diplomáticas a su paciente y descubrir de manera implacable los factores inconscientes que influyen en su carácter por más incómoda que esta tarea pueda ser para el psicoanalizado:

La eficacia de la tarea de Freud se logra al precio de una heroica ruptura con toda clase de convenciones. El gran psicoanalista es despiadado. Cuando se pone manos a la obra, es como un cirujano, casi como un carnicero con las mangas arremangadas. Podrá decirse lo que se quiera, pero en su técnica no hay el menor rastro de diplomacia. Lo que menos le preocupa es el prestigio de su paciente, consideraciones de forma o cualquier otra discordancia o adornos. Por esta razón sólo puede realizar su diálogo frente a frente, sin secretario ni estenógrafa, tras puertas cerradas.⁵¹⁶

¿Es la terapia psicoanalítica intrínsecamente conservadora?

Se ha señalado en repetidas ocasiones que el psicoanálisis es una disciplina terapéutica eminentemente burguesa porque adapta la psique de los individuos a la realidad capitalista, los concilia psicológicamente con las condiciones sociales burguesas. Es verdad que el psicoanálisis de Freud tiene su elemento conservador; es verdad que el pensamiento de Freud fue girando hacia un conservadurismo cada vez mayor: su idea de una “pulsión de muerte” eternizaba la agresión de la sociedad de clases, su convicción de que la represión es inevitable y la “gratificación” de los impulsos imposible, le hace sostener que la permanencia del Estado es inevitable; en lo que respecta a la terapia psicoanalítica: si aceptamos que ésta consiste en armonizar las tensiones de la psique, es decir, lograr un cierto equilibrio (siempre contradictorio) entre *El Ello* (las pulsiones sexuales), *El Yo* (la autoimagen consciente) y *El Supere Yo* (las reglas socialmente impuestas) implicaría conciliar la consciencia del sujeto con la moralidad burguesa (Super Yo). Fromm señaló correctamente estos elementos conservadores de la teoría de Freud.⁵¹⁷ Pero de estos elementos conservadores no se sigue necesariamente la condena de la teoría de Freud ni de su enfoque terapéutico.

Con respecto a la pulsión de muerte, el complejo de Edipo y la eternización del Estado ya hemos señalado que constituyen el aspecto propiamente ideológico de la teoría de Freud; pero estos no son la esencia de la teoría de Freud. En lo que respecta a la terapia psicoanalítica, es claro que obtener un cierto equilibrio, que permita una vida funcional en la sociedad (burguesa), entre las pulsiones elementales y la parte consciente de la psique no prejuzga necesariamente sobre el contenido de las convicciones conscientes del sujeto y, por tanto, no tiene porqué predisponerlo a aceptar el status quo. La terapia psicoanalítica no tiene necesariamente como resultado el conciliar al individuo con el Super Yo burgués (la moralidad). Se puede –y se debe- rechazar esta versión del psicoanálisis sin tener que arrojar a Freud al bote de la basura. Los errores de Freud no invalidan la totalidad de su teoría ni la pertinencia de su técnica terapéutica (que por otro lado ha evolucionado mucho). ¿No podríamos, acaso, utilizar una objeción similar contra la ciencia médica en general pues ésta cura las enfermedades fisiológicas de los individuos dentro del marco del capitalismo? Es verdad que la terapia psicoanalítica puede tener el efecto de la conciliación pasiva del individuo con el orden existente –lo que es más grave que lo que

⁵¹⁶ Trotsky, *El testamento de Lenin*, en: Trotsky, *Lenin*, CEIP, Argentina, 2009, p. 352.

⁵¹⁷ Véase al respecto la exposición del desarrollo de la teoría de Fromm expuesta por Martin Jay en su libro sobre la historia de la escuela de Frankfurt que ya hemos citado.

sucede con un gastroenterólogo-, pero la aceptación psicológica del modo de producción capitalista es una cuestión política que no se deriva de la terapia psicoanalítica bien entendida, aquélla se deriva más bien de la posición del sujeto psicoanalizado.

Es verdad que el método y las convicciones del terapeuta interfieren y afectan la manera de abordar e interpretar los datos dados por el paciente e, incluso, pueden modificar la forma en que el paciente interpreta sus propias afecciones; pero un terapeuta serio no tratará de proyectar sus convicciones políticas en el paciente sino que su metodología consistirá en tratar de descubrir, mediante la técnica específica, los resortes inconscientes del carácter del paciente independientemente que éste sea religioso, izquierdista o de derecha. Si el terapeuta aborda esta metodología tiene oportunidad de obtener datos correctos y ayudar efectivamente a su paciente a curar sus afecciones. Parece una verdad de Perogrullo decir que una persona con inclinaciones políticas de izquierda (o de derecha) puede estar afectada de algún tipo de desorden neurótico y mantener dichas convicciones antes y después de ser sujeto de una terapia psicoanalítica seria. Por ello la tendencia del sujeto para aceptar subjetivamente el orden existente no está en relación necesaria con la terapia en cuestión.

Tener algún tipo de equilibrio mental y emocional no sólo puede ser pertinente para funcionar en el sistema de reproducción capitalista –en la mayoría de los casos, sin embargo, podría ser más beneficioso para la burguesía tener sujetos neuróticos, narcisistas y desequilibrados- sino, también, puede ser un elemento para luchar efectivamente contra el capitalismo ¿podría un psicótico con alucinaciones auditivas, por ejemplo, participar activamente en la transformación objetiva de la realidad? No pretendemos afirmar que es fundamental que todo trabajador revolucionario requiera terapia psicoanalítica, eso sería una pedantería ridícula; lo que sí afirmamos, después de todo, es que la terapia psicoanalítica no es más que una técnica de terapia médica, que es, hasta cierto punto, indiferente a las inclinaciones políticas del paciente y del psicoanalista. De la misma forma, el éxito de una operación a corazón abierto es indiferente a que el cirujano sea un marxista o un miembro activo del Yunque (pueden haber magníficos marxistas que sean pésimos médicos, músicos, físicos o cualquier otras cosa). Sostenemos que las ideas de Freud pueden aportar a un abordaje marxista del comportamiento humano, pero su técnica médica pertenece a una esfera que responde a su propia lógica y dinámica, de ésta no se pueden derivar mecánicamente conclusiones conservadoras o revolucionarias.

Si existe, finalmente, alguna inclinación conservadora en el conocimiento de la formación y desarrollo de algunos de los resortes inconscientes de la psique –haciendo a un lado las interpretaciones conservadoras de la teoría de Freud-ello se debe a la naturaleza conservadora de la propia psicología humana y no tanto a la técnica para desentrañarla. La psicología humana es un elemento conservador porque no es, en última instancia, más que el reflejo de las condiciones existentes, es decir, del contexto que la conforma. La ciencia de lo mental debía estudiar las contradicciones de la psique, que explican su naturaleza conservadora, antes de que se estuviera en condiciones de comprender cómo se rompe su costra conservadora bajo el golpe de los grandes acontecimientos históricos. Esta explicación es posible si enriquecemos los que sabemos gracias Freud con lo que sabemos gracias a Marx. Wilhelm Reich y León Trotsky. Hablaremos de estos intentos más adelante.

Trotsky y Wilhlem Reich

De acuerdo con el trotskista Alemán Heinz Epe –quien sería asesinado por los stalinistas-, Wilhelm Reich (el padre del llamado “freudomarxismo”) se entrevistó con el creador el Ejército Rojo en abril de 1936.⁵¹⁸

⁵¹⁸ Hemos tratado de corroborar el encuentro relatado por Epe, pero aparte de su testimonio no existe referencia a esta presunta entrevista en ninguna de las biografías serías sobre Trotsky (no es referida por Serge, Deutscher, Broue ni Jacques Marie). Tampoco es registrada en el diario en el exilio de Trotsky. Es extraño que en las biografías más recientes sobre Trotsky, escritas por Boue y Jacques-Marie, no se haga referencia a ella, sobre todo cuando Reich no es un personaje

Colaborador brillante de Freud en 1922, la evolución teórica de Reich puede ser estudiada en tres etapas. La primera de ellas (1922-1927) describe el rompimiento con Freud en torno al factor sexual que Reich acentuaría aún más que su maestro. Reich sostenía que la salud mental de un individuo está relacionada con su “potencial orgásmico” que es bloqueado por las inhibiciones y represiones del mundo contemporáneo generando sujetos neuróticos y enfermos. Sin renunciar a las tesis de su primera etapa, la segunda (1927-1940) puede caracterizarse por su intento por vincular el psicoanálisis con el marxismo. En este periodo escribe *La revolución sexual* y *La psicología de masas del fascismo*, sus obras más reconocidas. Entre otras ideas, de las que hablaremos más adelante, Reich sostiene que la represión sexual de las sociedades divididas en clases es la causa fundamental de las enfermedades mentales, el capitalismo es hostil a la salud mental de la población, la solución de las enfermedades psíquicas se encuentra en la abolición de capitalismo y la implementación de una “política sexual” que libere a la energía sexual de toda represión y el autoritarismo. Se adhiere al Partido Comunista Austriaco (1927) y funda *Centros de orientación y consejería sexual de la juventud obrera por una política sexual (SEXPOL)*. Según Reich estas organizaciones lograron aglutinar a 40.000 miembros, se trataba de vincular la “miseria sexual” de las masas a la lucha de clases en general (carta a Trotsky 1933).

Los centros de orientación sexual fundados por Reich se orientaban a brindar apoyo psicoanalítico a los obreros y obtener estadísticas para fundamentar sus ideas. Su trabajo clínico distaba mucho del clásico trabajo de diván del psicoanálisis tradicional orientado a sectores acomodados:

La nueva sociedad de investigación de Reich contaba con una larga lista de pacientes, su tamaño le permitió realizar estudios minuciosos, consistentes y frecuentes. Naturalmente esto tuvo beneficios inmediatos en los pacientes obreros. Gracias al análisis de un gran número de casos clínicos, mucho mayor que los utilizados por los freudianos para sustentar su trabajo, Reich proporcionó un apoyo estadístico excepcional a sus investigaciones y conclusiones. Sus obras posteriores incluían observaciones y casos que eran incomparablemente mayores que las de sus “competidores”.

Estas experiencias también le proporcionaron a Wilhelm Reich una comprensión inmediata de muchos problemas sociales. Por ejemplo, el elevado número de embarazos no deseados, que aumentaba como resultado de un período de “desarrollo demográfico” forzoso. Sus experiencias con los trabajadores también fortalecieron su oposición a la absurda idea del trabajo clínico aséptico que era el método de los demás “profesionales” de la época.⁵¹⁹

Tras la publicación de *La psicología de masas del fascismo* en 1933 Reich es expulsado del PC pues su obra atentaba contra el pacto Hitler-Stalin, el libro era peligroso para la *nomenclatura* porque todas sus reflexiones podían aplicarse perfectamente a la dictadura stalinista, además de que el psicoanálisis había sido declarado por la burocracia stalinista como una teoría burguesa hedonista y degenerada. En esta etapa Reich se acerca al trotskismo (lee entre otras obras *Mi vida*, los escritos de Trotsky sobre el fascismo, *Problemas de la vida cotidiana* y establece una correspondencia con Trotsky en donde argumentaba la necesidad de lanzar una plataforma

desconocido. Sólo sabemos por los testimonios de Heijenoort que en su exilio en Francia se entrevistó con alrededor de 40 personas. Pero por las fechas de la correspondencia entre Trotsky y Reich la entrevista tuvo que ser posterior al 18 de septiembre 1935 cuando Trotsky ya estaba en Noruega – a donde los Trotsky arribaron en junio de 1935-. De acuerdo a la carta de Epe la entrevista se dio en abril de 1936.

⁵¹⁹ AlessandroD'Aloia, “Marxismo y Psicoanálisis, Notas sobre la vida y la obra de Wilhelm Reich”, en www.marxist.com.

“sexual”). Trotsky respondió en dos ocasiones a las dos cartas que le envió Reich, responde a éste el 7 de noviembre 1933 y el 18 de septiembre 1935; en la primera se declara incompetente en los temas sexuales pero espera continuar el debate y aterrizarlo en el terreno político, en la segunda Trotsky lo invita a establecer un contacto personal.

De acuerdo con los testimonios de Heinz Epe, en su encuentro con Reich, Trotsky señaló su desacuerdo con el acento que aquél ponía en la sexualidad y su proyecto, un tanto excéntrico, de una “política sexual” que aglutinara a las masas en torno a la idea de la liberación sexual como un requisito elemental para la desalienación. Reich opinaba que una de las causas de la degeneración stalinista estaba en la ausencia de la resolución de la represión sexual que pudiera liberar a las masas de su enajenación. No hay testimonios de este interesante debate, excepto una carta de Heinz Epe que entre otras cosas señala lo siguiente:

Reich está a la cabeza de una escuela cuyas raíces son freudianas y abrazó el marxismo, pero hoy, en lugar de desarrollar una psicología materialista a partir de los elementos materialistas dialécticos contenidos psicoanálisis, trata de utilizar las leyes del psicoanálisis en la sociología y con ello va más allá de sus propios límites. En lo que atañe a las conclusiones prácticas, estos *politiqueros de la sexualidad* se proponen llevar la lucha de clases ante todo en el terreno de la vida sexual, contra la opresión sexual en el seno de la familia, etc. Pero Reich también ha redactado un cuadernillo sobre la URSS, en el cual explica la reacción en el plano de la cultura soviética a partir de los elementos reaccionarios de la estructura psicológica de las masas (es decir que en realidad no explica nada de nada).⁵²⁰

Trotsky expuso a Reich las condiciones objetivas de la revolución de Octubre que, si bien conmovieron las relaciones familiares heredadas por siglos de tradición, impedían las bases materiales para cualquier revolución sexual. Aun cuando no compartiera todas las ideas de Reich, es claro -de acuerdo a su correspondencia con éste- que Trotsky intentó llevar a la práctica una especie de frente común en la acción. Lamentablemente el encuentro entre Trotsky y Reich no se concretó en el plano organizativo en tanto Reich era escéptico de la construcción de la IV internacional y tendía a explicar la reacción política por “el espíritu de las masas” más que por la ausencia de una organización revolucionaria. Reich calificó a la IV internacional como un fracaso sin futuro.

La tercera y última etapa de la evolución teórica de Reich fue, quizá, una expresión de las terribles condiciones de un hombre aislado y obligado por el nazismo (que incluiría sus obras en el Index de libros prohibidos) a peregrinar de Dinamarca a Suecia, de Suecia a Noruega para llegar finalmente (1939) a EUA donde, después de unos años de vida relativamente tranquila, fue acosado por la policía. Sin perspectivas, solo, paranoico y desmoralizado, las ideas de Reich comienzan a deslizarse por la pendiente del delirio. Su obsesión por el factor sexual es llevada al extremo en su teoría pseudocientífica del “Orgón” o energía “oragásmica” vital de todos los organismo vivos que, según él, podía ser medida y vista por unos aparatos llamados “orgonoscopios”. Incluso sostuvo que el origen del universo (Big-Bang) estaba relacionado con esa energía vital de carácter sexual (¡un orgasmo cósmico!). En este punto sus teorías coincidían con el espiritismo y estaban en total oposición a las ideas materialistas de su mejor etapa. En su delirio Reich incluso logró involucrar a Einstein en un experimento para probar sus “orgonoscopios”. Einstein y su asistente, por supuesto, le mostraron a Reich que no existía ninguna energía “orgónica” y que sus experimentos se basaban en simples malentendidos. Reich no desistió, sin embargo, de sus disparatadas teorías hasta el momento de su muerte en 1957.

La deriva hacia el misticismo de Reich no implica que se deba desechar las ideas de su segunda etapa. Al menos Trotsky se interesó en establecer un puente con Reich. Es cierto que Trotsky no compartía el fuerte acento que Reich ponía sobre el factor sexual. Es cierto que la explicación de Reich acerca del ascenso del fascismo tenía

⁵²⁰ Carta de Heinz Epe a Albert Glotzer, 28 de abril de 1936, citada en Jacquy Chemouni, op. cit., p. 100.

fallos a ojos de Trotsky. Reich explicaba el ascenso del fascismo en virtud del factor subjetivo (la psicología de masas) pero lo hacía de una forma abstracta. Para Trotsky el factor subjetivo puede explicar el ascenso del fascismo en tanto se descubre el lamentable papel de las direcciones de los partidos obreros (PCA y SPD) que se negaron a establecer un frente único y permitieron que Hitler llegara al poder sin romper un solo cristal arrojando a las capas medias desesperadas y desencantadas a los brazos de la reacción. Así la predisposición psicológica de la pequeña burguesía a apoyar a los nazis se comprende si entendemos no sólo su posición social en abstracto, sino sobre todo, la forma en que esa psicología evolucionó desde el polo izquierdo del espectro político hacia la extrema derecha cuando la izquierda no brindó ninguna alternativa. No se trata de negar el papel de la "psicología de masas" como una fuerza real de los acontecimientos históricos sino de explicar concretamente cómo se desarrolla tomando en cuenta, entre otros factores, al papel de las direcciones obreras y su relación con la dinámica objetiva de la economía, la historia y la lucha de clases. De otra forma utilizaríamos a la psicología como un argumento para fundamentar una especie de fatalismo o predestinación mecánica que ignora el papel de las clases organizadas y la intervención sobre lo objetivo del factor subjetivo. La psicología de la pequeña burguesía no está predeterminada fatalmente hacia el lado de la reacción, el papel de la dirección juega un rol central en la ecuación que explica la evolución política del estado de ánimo de las masas.

Trotsky y Reich compartían la necesidad de vincular a Freud con Marx aunque difirieran en la forma y en énfasis. Es posible que *La psicología de masas del fascismo* no sea la fuente más adecuada para estudiar el fenómeno nazi, pero la contribución pionera de Reich tampoco se opaca por sus errores teóricos ni difumina el hecho de que el enlace establecido entre Marx y Freud es audaz y brillante. Cuando Reich explica la vinculación dialéctica entre las condiciones materiales de vida y las características del carácter psicológico de capas, clases y grupos sociales; o cuando Reich plantea la formación social de la psique y su papel conservador, es decir, la tesis de que la psicología no registra automáticamente el cambio de las condiciones materiales, establece, sin duda, una aportación fecunda al establecer puentes prometedores y sumamente interesantes entre el psicoanálisis y el marxismo. Tesis como la siguiente de su obra *La Psicología de masas del fascismo* coinciden con Trotsky:

La ideología de cada formación social no solamente tiene como función reflejar el proceso económico, sino también *enraizaría en las estructuras psíquicas de los hombres de esa sociedad*. Los hombres son tributarios de su condición de existentes a doble título: directamente dependen por sus incidencias económicas y sociales, indirectamente por medio de la estructura ideológica de la sociedad; por lo tanto, en su estructura psíquica han de desarrollar siempre una antinomia que responda a la contradicción entre las repercusiones de su situación material y las de la estructura ideológica de la sociedad. Y como los hombres que forman parte de las diferentes capas no son solamente los objetos de esas influencias, sino que las reproducen también como individuos *activos*, su pensamiento y su acción deben ser tan contradictorios como la sociedad de la que emanan. Como *quiera que una ideología social modifica la estructura psíquica de los hombres, no se reproduce solamente en esos hombres sino que, lo que es más importante, la ideología toma en la forma de ese hombre concretamente modificado, y que actúa de modo modificado y contradictorio, el carácter de una fuerza activa, de un poder material*. Así y solamente así se explica el efecto de reacción de la ideología de una sociedad sobre la base social de la que ha surgido. El "efecto de reacción" pierde su carácter aparentemente metafísico o psicologista si se entiende su forma funcional como la estructura caracterológica del hombre que actúa socialmente. Precisamente por este motivo se convierte en objeto de la investigación caracterológica científica. Se ve entonces más claramente por qué la "ideología" se transforma más lentamente que la base económica.⁵²¹

La vinculación entre psicología y medio social es establecida por Trotsky en la misma línea de pensamiento aunque, quizás, establece esta relación con un criterio más dialéctico y complejo: la psicología, como el arte, no consiste en simples expresiones directas de un medio social sino que, hasta cierto punto, obedece a sus propias leyes e influye, como factor activo, en su medio; aunque, en última instancia, refleja el ser social:

No es nuestro propósito, ni mucho menos, negar la importancia que lo personal tiene en la mecánica del proceso histórico ni la influencia del factor fortuito en lo personal. Lo que sostenemos es que la personalidad histórica, con todas sus peculiaridades, no debe enfocarse precisamente como una síntesis escueta de rasgos psicológicos, sino como una realidad viva, reflejo de determinadas condiciones sociales, sobre las cuales reacciona. Del mismo modo que la rosa no pierde su fragancia por el hecho de que el naturalista indique los elementos del suelo y de la atmósfera de que se nutre, la personalidad no pierde su aroma, o su hedor, por poner en descubierto sus raíces sociales.⁵²²

Si bien a Reich se le olvida mencionar que esa psicología activa es tanto más un factor histórico en tanto está organizada, en general, Trotsky sostenía, poco más o menos, las mismas posturas acerca de la vinculación entre lo objetivo y lo subjetivo (tan sólo véase su *Historia de la Revolución rusa*). Reich fue el primero en señalar, basándose en el psicoanálisis, que el capitalismo era profundamente hostil a la salud mental de la población. La represión sexual que ejerce la estructura autoritaria capitalista (la familia burguesa y la cultura patriarcal) con su concomitante “miseria sexual”, genera individuos neuróticos. La represión de la sexualidad no anula la pulsión sexual, la empuja por vías de satisfacción antisociales y enfermas.⁵²³ Los curas pederastas son una prueba elocuente de la validez de las ideas de Reich al respecto. La terapia psicoanalítica no debe consistir “curar” al individuo neurótico mediante el fortalecimiento del “Yo” racional, que se reprime a sí mismo, en el contexto de la sociedad capitalista; sino en liberar a la sexualidad mediante una “economía sexual” en donde los individuos puedan satisfacer sanamente sus impulsos sexuales sin culpas y remordimientos (mediante la transformación total de la psique, empezando por medios anticonceptivos para las masas, legalización del aborto, lugares gratuitos y seguros donde los jóvenes puedan afirmar libre y conscientemente su sexualidad -hoteles gratuitos, pues-, no a la criminalización de la sexualidad en adolescentes, fin de la familia monogámica-patriarcal, etc.); la liberación sexual implica que el comportamiento sexual no se manifestará mediante tendencias sádicas, neuróticas, infantiles y destructivas; la “economía sexual” está vinculada al derrocamiento de la sociedad capitalista.

No importa que el análisis de Reich tuviera fallos (si bien no hay que ignorarlos), que su comprensión del marxismo sea, a veces, un tanto deficiente (antes que marxista Reich fue un médico y un brillante alumno de Freud), que no contemplara el papel de la conciencia en forma de Partido; su contribución está en haber sido el primero en escribir una obra teórica para establecer los lazos que permiten enriquecer a Freud con Marx y a Marx con Freud. Ni siquiera Trotsky escribió una obra completa sobre el tema de la psicología. Todavía, quizás, hace falta pulir los errores, eliminar las exageraciones, “apretar” o “aflojar” aquí y allá para que el aporte de Reich cobre todo su valor, pero fue el que abrió el camino y el mérito le pertenece.

Psicología de Masas en Trotsky

⁵²² Trotsky, *Historia de la Revolución Rusa*, (dos tomos), Tomo I, Madrid, Fundación Federico Engels, 2007, p. 100.

⁵²³ Cf. Reich, Wilhelm, *La revolución sexual*, Editorial Roca, México, 1976, pp. 13-40,

Trotsky como dirigente de masas, quien protagonizó tres revoluciones, tenía que ser muy sensible al desarrollo del “proceso inconsciente de toma de consciencia” que se da en todo movimiento revolucionario. Es posible encontrar en sus escritos elementos valiosos para una teoría sobre la psicología de masas en relación con los procesos revolucionarios. Tal es el tipo de psicología sobre la que Reich pretendía teorizar. A Trotsky no le interesa enfocar la psique de los individuos de forma aislada, lo que le importa es comprender las transformaciones psicológicas de las masas en combate. Como señala la dialéctica, en contradicción con la lógica formal, “el todo no es igual a la suma de las partes” y, así como es imposible comprender el movimiento de un gas en función del movimiento de las partículas aisladas, es imposible comprender los cambios en la psicología de las masas por la sumatoria de las psiques individuales. A los fenómenos cualitativos que surgen de la interacción de partes que carecen de dicha cualidad se les conoce como “fenómenos emergentes” en teoría del Caos (la liquidez es un ejemplo, ya que las moléculas de agua por sí mismas no tienen esta propiedad); por su parte Hegel llamó a este patrón en su *Lógica* “línea nodal de medida”.

Podemos encontrar este patrón en los cambios bruscos y repentinos de la psicología de las masas en periodos de rompimiento de la estabilidad social (revoluciones), de hecho el rompimiento de esa estabilidad se explica, en parte, por el cambio brusco y repentino de la psicología de las masas en relación e interacción con el medio social que le da sustento. Aquí nos encontramos con un tipo de psicología que escapa a los alcances del psicoanálisis tradicional. Si bien en este terreno el concepto de consciente e inconsciente sigue siendo, como veremos, de gran trascendencia. Ya no se trata, en sentido estricto, de psicoanálisis (al menos en su forma tradicional), pero los aportes de Freud al respecto del inconsciente son incorporados al análisis. Para entender los aportes de Trotsky acerca de la psicología de las masas debemos partir de su definición de revolución:

El rasgo característico más indiscutible de las revoluciones es la intervención directa de las masas en los acontecimientos históricos. En tiempos normales, el Estado, sea monárquico o democrático, está por encima de la nación; la historia corre a cargo de los especialistas en este oficio: los monarcas, los ministros, los burócratas, los parlamentarios, los periodistas. Pero en los momentos decisivos, cuando el orden establecido se hace insostenible para las masas, éstas rompen la barrera que las separa de la palestra política, derriban a sus representantes tradicionales y, con su intervención, crean el punto de partida para el nuevo régimen.⁵²⁴

El proceso objetivo que conduce al estallido de una revolución fue descrito, en términos generales, por Marx en su famoso prólogo de su *Contribución a la crítica de la economía política* explicando que los periodos revolucionarios surgen en los momentos en que el desarrollo de las fuerzas productivas entra en contradicción con las relaciones sociales vigentes. En el caso del capitalismo el desarrollo de la industria, el comercio y la producción social entra en contradicción con la propiedad privada de los medios de producción y el Estado nación. Pero las condiciones efectivas no bastan por sí mismas para que el estado de cosas existente eclosiona, si las condiciones objetivas generaran automáticamente cambios en las relaciones de propiedad las revoluciones serían tan automáticas como los eclipses. Las revoluciones surgen cuando las condiciones objetivas sacuden la consciencia aletargada de las clases sociales y cuando las masas entran en acción tratando de tomar el destino en sus manos: “*La dinámica de los cambios revolucionarios*” nos dice Trotsky “*se hayan directamente informados por los rápidos, tensos y violentos cambios que sufre la psicología de las clases formadas antes de la revolución*”.⁵²⁵

⁵²⁴ Trotsky, *Historia de la Revolución Rusa*, (dos tomos), Tomo I, Madrid, Fundación Federico Engels, 2007, p. 25.

⁵²⁵ Ibid., p. 26.

La psicología de las masas es, entonces, un elemento de suma relevancia para explicar la continuidad de un sistema social o su derrumbe revolucionario. Esta afirmación puede ser paradójica si consideramos el papel que el marxismo siempre ha puesto en las condiciones objetivas rechazando las interpretaciones idealistas o subjetivistas del proceso histórico, sin embargo, la paradoja se difumina cuando analizamos la tensión dialéctica entre el proceso objetivo y su expresión subjetiva; son las condiciones sociales las que conforman y sacuden la psicología de las masas, la consciencia es incapaz de transformar aquello que no está objetivamente maduro para “dar a luz” las nuevas formas. La interacción entre lo objetivo y lo subjetivo es contradictoria y no es automática.

La sociedad no cambia nunca sus instituciones a medida que lo necesita, como un operario cambia sus herramientas. Por el contrario, acepta prácticamente como algo definitivo las instituciones a que se encuentra sometida. Pasan largos años durante los cuales la obra de la crítica de la oposición no es más que una válvula de seguridad para dar salida al descontento de las masas y una condición que garantiza la estabilidad del régimen social dominante [...] han de sobrevenir condiciones completamente excepcionales, independientes de la voluntad de los hombres o de los partidos, para arrancar al descontento las cadenas del conservadurismo y llevara a las masas a la insurrección.⁵²⁶

La contradicción radica en el hecho de que las condiciones objetivas son mucho más dinámicas que la psicología. Esto explica, en parte, que las revoluciones sociales son fenómenos tan raros en la historia aun cuando conformen los puntos de inflexión que impulsan el desarrollo histórico. En el desarrollo histórico la psicología representa el factor conservador:

Por tanto, esos cambios rápidos que experimentan las ideas y el estado de espíritu de las masas en las épocas revolucionarias no son producto de la elasticidad y movilidad de la psiquis humana, sino al revés, de su profundo conservadurismo. El rezagamiento crónico en que se hallan las ideas y las relaciones humanas con respecto a las nuevas condiciones objetivas, hasta el momento en que éstas se desploman catastróficamente, por así decirlo, sobre los hombres, es lo que en los periodos revolucionarios engendra ese movimiento exaltado de las ideas y las pasiones que a las mentalidades policiacas se les antoja fruto puro y simple de la actuación de los “demagogos”.⁵²⁷

¿Cómo se resuelve, entonces, la contradicción entre la psique conservadora y las nuevas condiciones objetivas que claman por solución? Para Trotsky ésta se resuelve observando el proceso histórico concreto en el que se acumulan tensiones tanto en el plano objetivo como en la consciencia de los trabajadores. Este proceso es llamado por Trotsky “proceso molecular de la revolución”. Se trata de un proceso de incubación subterráneo, aparentemente invisible e inconsciente en el que se acumulan experiencias, injusticias, lecciones en la mente de los trabajadores dinámica acicateada por el proceso objetivo económico y político. Con respecto a la Revolución rusa de febrero de 1917 Trotsky describe el “proceso molecular” de la que surgió:

En cada fábrica, en cada taller, en cada compañía, en cada café, en el hospital militar, en el punto de etapa, incluso en la aldea desierta, el pensamiento revolucionario realizaba una labor callada y molecular. Por dondequiera surgían intérpretes de los acontecimientos, obreros precisamente, a los cuales podía preguntarse la verdad de lo sucedido y de quienes podían esperarse las consignas necesarias. Estos caudillos se hallaban muchas veces entregados a sus propias fuerzas, se orientaban mediante las

⁵²⁶ Ibid., p. 26.

⁵²⁷ Ibid., p.26.

generalizaciones revolucionarias que llegaban fragmentariamente hasta ellos por distintos conductos, sabían leer entre líneas en los periódicos liberales aquello que les hacía falta. Su instinto de clase se hallaba agudizado por el criterio político, y aunque no desarrollaran consecuentemente todas sus ideas, su pensamiento trabajaba invariablemente en una misma dirección. Estos elementos de experiencia, de crítica, de iniciativa, de abnegación, iban impregnando a las masas y constituían la mecánica interna, inaccesible a la mirada superficial, y sin embargo decisiva, del movimiento revolucionario como proceso consciente.⁵²⁸

Es necesario acudir al contenido del profundo pozo del inconsciente para explicar de manera aproximada cómo funciona el “proceso molecular de la revolución” en la mente de las masas trabajadoras. En periodos de estabilidad social la psique de las masas está dominada por los prejuicios alienantes absorbidos de la cotidianidad, de la filosofía inoculada por la clase dominante. El marxismo no idealiza a las masas explotadas sólo explica el lugar que a cada sector (en especial a la clase obrera) le corresponde en el proceso de producción y extrae las consecuencias políticas que de ello se deriva, haciendo un análisis de los periodos y procesos históricos para estar en condiciones de intervenir en ellos.

La idealización de las masas no es extraña. Las hemos visto en circunstancias variadas, en diversas etapas, en medio de los más grandes sacudimientos políticos. Hemos observado su lado fuerte y su lado débil. El fuerte, la decisión, la abnegación, el heroísmo, encontraron siempre su expresión más alta en los periodos de ascenso de la revolución [...] Otro capítulo de la historia se abrió en seguida, cuando se revelaron los lados débiles de los oprimidos: heterogeneidad, falta de cultura, horizontes limitados.⁵²⁹

Para explicar el “proceso molecular de la revolución” es necesario aceptar no sólo la existencia de una capa inconsciente de la psique sino que en ella se acumulan experiencias de lucha, humillaciones que se ocultan a la razón consciente, resentimientos, anhelos; todo lo anterior reprimido por la dura costra del conservadurismo “consciente” dirigido por prejuicios y pensamientos conservadores. Y así como en los “actos fallidos el inconsciente” emergen pulsiones reprimidas, en las revoluciones se libera un “instinto de clase” en el que las masas radicalizadas pueden, por “intuición”, desconfiar de los políticos tradicionales, tomar la política en sus manos, discutir y debatir asuntos que parecían exclusivos de “los que saben”, tomar iniciativas, movilizarse, empujar a sus representantes a la izquierda, criticar todo lo que parecía eterno e incuestionable, surge una sed de aprender que hubiera parecido imposible para un trabajador enajenado e inculto.

Estos cambios de consciencia son tan radicales que la personalidad parece absolutamente trastocada y los valores haberse trasmutado por completo. Valga el ejemplo de los recientes acontecimientos en Egipto: los prejuicios sectarios se rompieron; ateos (los menos), musulmanes y cristianos movilizándose juntos para derrocar al odiado dictador; las mujeres, unos días antes sometidas al yugo machista, reconociendo su verdadera dignidad y descubriendo, por primera vez, sus rostros ante sí mismas y ante los demás; los trabajadores del textil, de los transportes, de la industria metalúrgica se organizaron e impulsaron la huelga general que finalmente, junto con las impresionantes manifestaciones en la plaza Tharir, obligaron a Hozni Mubarak a renunciar. Las revoluciones son una evidencia clara de que en los resortes ocultos del inconsciente de las masas se encuentran “pulsiones” que no se pueden explicar si se acepta que su contenido es predominantemente sexual, se debe aceptar que en él se acumulan vivencias de la vida social que van más allá de la etapa infantil y de un contenido fisiológico. Freud abrió el pozo del inconsciente pero, probablemente, ni siquiera él era consciente de los alcances insospechados de su propio descubrimiento. Cuando, producto de la acumulación cuantitativa del “proceso molecular de la

⁵²⁸ Ibidem.

⁵²⁹ Trotsky, *Su moral y la nuestra*, México, Ediciones Clave, 1939, p. 84.

revolución”, el pozo del inconsciente es liberado por la apertura hacia su parte consciente- proceso acicateado por las contradicciones objetivas de la sociedad capitalista- estalla el despertar revolucionario de las masas, entonces se da una relación peculiar entre las masas y sus dirigentes:

Las horas en que la tensión de las fuerzas espirituales es llevada a su más alto grado a veces se adueñan de la actividad espiritual en todos sus aspectos, pues esta última se relaciona con el movimiento de las masas. Es lo que fueron las jornadas de Octubre para sus “líderes”. Las fuerzas latentes del organismo, sus instintos profundos, todo el olfato heredado de las fieras ancestrales, todo esto se levantó, rompió los diques de la rutina psíquica y-junto a las generalizaciones histórico-filosóficas más elevadas-, se puso al servicio de la revolución. Estos dos procesos, el de los individuos y el de las masas, se basaban en una combinación entre lo consciente y lo inconsciente, del instinto que da la fuerza a la voluntad, con las más altas generalizaciones de la mente.

Exteriormente esto no parecía para nada patético: algunos hombres circulaban cansados, hambrientos, sucios, con los ojos inflamados, con las mejillas erizadas de pelos porque no se habían afeitado. Y cada uno de ellos, más tarde, estuvo en condiciones de contar sólo muy pocas cosas sobre los días y las horas más críticas.⁵³⁰

Así la revolución es un momento de suprema inspiración de proporciones históricas porque afecta a las amplias masas de la población:

La consciencia más elevada que se tiene de la época se funde, en tales momentos, con la acción directa de las capas más profundas de las masas oprimidas más alejadas de toda teoría. La fusión creadora de lo consciente con el inconsciente es lo que se llama, comúnmente, inspiración. La revolución es un momento de inspiración exaltada de la historia.⁵³¹

Sin embargo no existe en el análisis de Trotsky la fundamentación de algún tipo de “expontaneísmo revolucionario”. El despertar político de las masas en los procesos revolucionarios es contradictorio, heterogéneo y discontinuo. Si todas las capas de las masas sacarían las mismas conclusiones revolucionarias al mismo tiempo el proceso de cambio y surgimiento de las diversas formaciones sociales sería fácil y prácticamente automático. Pero la sobrevivencia del capitalismo atestigua que el asunto no es tan fácil y que no es automático. De la existencia de diversas capas en las masas de la población (campesinos, pequeña burguesía, obreros), de la relativa heterogeneidad de la propia clase obrera (trabajadores industriales, del transporte, sector servicios, etc.), así como de las tradiciones políticas de las distintas capas, se implica el ritmo desigual y combinado del “proceso molecular de la revolución” y la necesidad de la existencia del “factor subjetivo” por excelencia que, para el marxismo, es la organización revolucionaria. Trotsky lo explica con una metáfora inigualable:

“Sin una organización dirigente, la energía de las masas se disiparía, como se disipa el vapor no contenido en una caldera. Pero sea como fuere, lo que impulsa el movimiento no es la caldera ni el pistón, sino el vapor”.⁵³²

Si bien es verdad que la experiencia colectiva se conserva en la memoria de algunas capas de los trabajadores, ésta no es suficiente en sí misma para llevar a buen término un proceso revolucionario, si la

⁵³⁰ Trotsky, *Mi vida*, México, Cia, general de ediciones, 1960, p. 188.

⁵³¹ Ibid., p. 189.

⁵³² Trotsky, *Historia de la Revolución Rusa*, (dos tomos), Madrid, Fundación Federico Engels, 2007, p. 26.

consciencia que emerge en los procesos de ruptura y lucha social no se plasma o se traduce en una organización que sea capaz de ganar la confianza de la mayoría de la población la oportunidad se difuminará tarde o temprano. Las masas no pueden estar en acción permanente si no ven una salida viable, si esto no sucede la oportunidad se perderá y el sistema se estabilizará de nuevo en un equilibrio más o menos estable o inestable (dependiendo de la salud del capitalismo a nivel general).

La dinámica de una revolución se explica, en parte, por los flujos y reflujos de la consciencia de las masas. De las diversas etapas que describe la Revolución rusa en los nueve meses que van de febrero a octubre de 1917 Trotsky extrae un patrón general de los procesos revolucionarios en el que la psicología de las masas, junto con la de sus dirigentes políticos, juega un rol central:

Las distintas etapas del proceso revolucionario, consolidadas por el desplazamiento de unos partidos por otros cada vez más extremos, señalan la presión creciente de las masas hacia la izquierda, hasta que el impulso adquirido por el movimiento tropieza con obstáculos objetivos. Entonces comienza la reacción: decepción de ciertos sectores de la clase revolucionaria, difusión del indiferentismo y consiguiente consolidación de las posiciones adquiridas por las fuerzas contrarrevolucionarias. Tal es, al menos, el esquema de las revoluciones tradicionales.⁵³³

Trotsky sostiene que es posible comprender y prever los cambios en la psicología de las clases beligerantes. En una escala más amplia estos cambios obedecen a la dinámica de la lucha de clases, a las derrotas o victorias del periodo anterior, a la interacción y estrategia de los dirigentes políticos de los oprimidos y los opresores, a la curva del desarrollo capitalista (periodos amplios de prosperidad o de declive), al nivel de la producción industrial, a los booms y recesiones, etc. Para Trotsky no existe una determinación mecánica entre crisis económica y lucha de clases. Después de la derrota de la revolución de 1905 Trotsky, a contracorriente de la opinión de casi todos los dirigentes de la socialdemocracia rusa, saca la conclusión (*Resultados y perspectivas*) de que una próxima crisis económica no traería consigo el despertar revolucionario de los trabajadores, sino por el contrario, un golpe adicional que fortalecería a la reacción triunfante por un periodo; mientras que un nuevo despertar de la consciencia de las masas no se daría sino hasta un nuevo repunte en la economía. Los efectos de la crisis económica de 1907 y el boom de 1912 en el trasfondo de los resultados de la revolución de 1905 confirmarían las perspectivas de Trotsky. En *La curva del desarrollo capitalista* en su debate con Kondratiev Trotsky estudia periodos históricos más amplios, periodos de ascenso o descenso del sistema capitalista, los cuales se reflejan en la conciencia de las clases en la forma de un optimismo gradualista o un pesimismo decadente, por un pensamiento político reformista o por la crisis del reformismo. Estos periodos amplios, a diferencia de los booms y recesiones clásicos descritos por Marx, están determinados, sobre todo, por eventos políticos de gran calado, tales como la revolución alemana de 1846 (que posibilitó un periodo de auge capitalista), la derrota de la comuna de París, la primera guerra mundial, la Revolución rusa, etc.

¿Lenin condenó a Freud?

Frecuentemente los “marxistas vulgares” rechazan el psicoanálisis en virtud de una incapacidad de separar “la paja del grano”, quizá de una “pereza mental” para estudiar aportes que se separan de “cliches” aprendidos de memoria o, más frecuentemente, en virtud de las supuestas opiniones de Lenin expresadas en sus conversaciones con Clara Zetkin. El stalinismo se apoyaba en presuntas posturas de Lenin para condenar a Freud como un “hedonista burgués” obsesionado con el sexo. Pero, como en todos los terrenos, las interpretaciones de los stalinistas sobre los clásicos del marxismo son una mezcla de caricaturización mecánica con interpretaciones

⁵³³ Ibid., p. 20.

erróneas, perezosas o malintencionadas. Incluso aunque Lenin hubiera tenido una opinión negativa acerca del psicoanálisis esto no es argumento suficiente para rechazar de plano la pertinencia de vincular a Marx con Freud; en todo caso, se trata de una cuestión polémica en la que figuras de gran calibre teórico o intachable vida revolucionaria, como la Trotsky o Adolf Ioffe, sostenían la pertinencia de dicho enlace. La negativa a explorar dicho vínculo, o tacharlo como herejía inaceptable, parece más una incapacidad de pensar con cabeza propia y un dogmatismo grosero. Sin embargo creemos que no existen bases sólidas para saber con certeza las opiniones de Lenin con respecto a Freud. Si leemos aisladamente fragmentos de los recuerdos de Zetkin podemos crear la falsa apariencia de una opinión muy desfavorable de Lenin hacia Freud, fragmentos como el siguiente son ampliamente utilizados para tal efecto:

Las alusiones que en el folleto se hacen de la hipótesis de Freud le dan una pretendida apariencia científica, pero todo esto son mamarrachadas de un chapucero. La teoría de Freud es también ahora una especie de capricho que está en boga. Yo desconfío de las teorías sexuales expuestas en artículos, informes, folletos, etc., en una palabra de esa literatura específica que tanto florece en el estercolero de la sociedad burguesa. Yo no confío en quién está constante y decididamente absorbido por los problemas sexuales, como una faquir indio por la contemplación de su ombligo”.⁵³⁴

Incluso autores bien intencionados (como Jacqu Chemouni) se dejan llevar por el impresionismo de una conversación informal. El mismo procedimiento, que en el caso de los stalinistas fue totalmente deshonesto, se aplicó desvergonzadamente con los escritos de Lenin sobre la literatura de partido, con el objetivo de dar una cobertura “teórica” al control burocrático de la literatura y el arte. El truco consistía en extender los criterios políticos (criterios marxistas) para los escritos destinados a la prensa del Partido Bolchevique al conjunto de la literatura en general. Es difícil encontrar una distorsión más grande de las ideas de Lenin. Tal es el caso, creemos, de las interpretaciones de las conversaciones con Clara Zetkin. Si leemos atentamente el fragmento dentro del contexto, ubicando las sugerencias que Lenin intenta subrayar, podemos concluir lo siguiente:

- 1) Lenin llama “mamarrachadas” a las ideas de una comunista de Viena, contenidas en un folleto sobre sexualidad que se refiere a Freud, pero en ningún momento se refiere de esa forma a la teoría de Freud. No podemos saber si las ideas del folleto eran realmente “mamarrachadas” pues desconocemos el texto en cuestión.
- 2) Lo que molesta a Lenin no son los estudios sobre sexualidad (hace referencias elogiosas de lo escrito por Engels al respecto), sino la impertinencia de que el PCA concentre sus debates de formación política en el tema de la sexualidad, precisamente en un momento en que la Revolución rusa está en peligro de muerte y en donde la tarea central de los comunistas alemanes debería ser la intervención en el movimiento obrero para llevar adelante la revolución en su propio país. En este sentido los llamados de Lenin parecen totalmente sensatos. Su llamado es a tener sentido de la proporción. Esta es la idea central.
- 3) Al igual que Trotsky le parece que es imposible explicar exitosamente la cuestión sexual en función de lo sexual; no cree en el reductivismo de ninguna clase. Los problemas sexuales y de matrimonio se deben estudiar en conjunto con el problema social. La idea de la vinculación de lo sexual con el contexto histórico constituye otra tesis nodal de las conversaciones de Lenin con Clara: *“Las relaciones entre los sexos no son la simple expresión del juego entre la economía social y la necesidad*

⁵³⁴ Clara Zetkin, “De los recuerdos sobre Lenin”, en Lenin, *La emancipación de la mujer*, Moscú, Progreso, n. d. pp. 101-102.

*física. No sería marxismo, sino racionalismo, tratar de reducir directamente a la base económica de la sociedad el cambio de estas relaciones por sí mismas, desligadas de su conexión general con toda la ideología. Naturalmente, la sed exige verse satisfecha. Más ¿acaso una persona normal, en condiciones normales, se podría en plena calle a beber de un charco enfangado? ¿o de un vaso cuyos bordes hayan pasado por decenas de labios? Pero lo más importante de todo esto es el aspecto social. Beber agua es una cosa realmente individual. Pero en el amor participan dos, y surge una tercera, una nueva vida. Aquí aparece ya el interés social, surge el deber ante la colectividad”.*⁵³⁵

Se le puede criticar a Lenin, si nos fijamos en aspectos secundarios, el que no se contemple el amor entre personas del mismo sexo o que se firme que el amor sexual “es una cosa de dos”, pero ello sería desviarnos del centro del argumento: que consiste en subrayar el carácter social, histórico y cultural de la sexualidad y el amor. El hecho de que la satisfacción de la necesidad fisiológica sexual se configura social y culturalmente. Ese es el *Quid* de la cuestión.

- 4) Lenin no cree que se pueda exponer de manera satisfactoria el tema de la sexualidad en folletines que vulgarizan el tema, lo aíslan o lo sacan de contexto.
- 5) En su opinión, en un contexto revolucionario, es especialmente nocivo para la juventud comunista concentrarse demasiado en el tema sexual porque se disipa inútilmente las energías de la juventud, las cuales se deben orientar a la formación política integral y a la intervención en el movimiento obrero.
- 6) Lenin sostiene que sus críticas no tienen nada que ver con un ascetismo o un filisteísmo conservador. En su *opinión “el comunismo debe traer consigo no el ascetismo, sino la alegría de vivir y el optimismo, suscitado también por la plenitud de la vida amorosa. Sin embargo, a mi juicio, el exceso de vida sexual que hoy se observa a menudo, lejos de reportar alegría vital y optimismo, los disminuye. En tiempos de revolución, esto es malo, muy malo”.*⁵³⁶

Por duros que hayan sido los métodos polémicos de Lenin –heredados del estilo polémico de Plejanov- y cualesquiera que hayan sido sus verdaderas opiniones con respecto al psicoanálisis, podemos establecer firmemente que Lenin jamás hubiera estado de acuerdo con prohibir de manera administrativa cualquier teoría ya fuera en el arte o en la ciencia. Su método era el de la discusión política, nunca el de la represión burocrática. Al igual que Trotsky no compartía las ideas del “arte proletario” de gente como Lunarcharsky pero jamás sostuvo la idea de eliminar o reprimir las ideas que no compartía. Lenin, por ejemplo, se oponía a las tesis de “amor libre” de Alejandra Kollontai pero sus diferencias no implicaron la expulsión de Kollontai o la prohibición de sus ideas. Lenin fue siempre un polemista feroz contra la ideología burguesa pero sabía muy bien que dentro del campo de las ideas revolucionarias cabe la diferencia y la polémica.

Acerca del “marxismo empalagoso” de Erich Fromm

No te he dado una forma, ni una función específica, a ti, Adán. Por tal motivo, tendrás la forma y función que desees. La naturaleza de las demás criaturas la he dado de acuerdo a mi deseo. Pero tú no tendrás límites. Tú definirás tus propias limitaciones de acuerdo con tu libre albedrío. Te colocaré en el centro del universo, de manera que te sea más fácil dominar tus alrededores. No te he hecho mortal, ni inmortal; ni de la tierra, ni del cielo. De tal manera, que podrás transformarte a ti mismo en lo que desees. Podrás

⁵³⁵ Ibid., p.107.

⁵³⁶ Ibid., p.108.

descender a la forma más baja de existencia como si fueras una bestia o podrás, en cambio, renacer más allá del juicio de tu propia alma, entre los más altos espíritus, aquellos que son divinos. [Pico della Mirandola “Discurso sobre la dignidad del hombre”]

Cuando en 1486 el gran filósofo florentino Picco della Mirandola, de apenas 23 años de edad, publicó la introducción titulada “Discurso sobre la dignidad del hombre” para su obra *Conclusiones philosophicae, cabalisticae et theologicae* (mejor conocida como *Las 900 tesis*) sus ideas eran totalmente revolucionarias. Se trataba de tesis que abrirían, de manera pionera, el pensamiento humanista: la dignidad propia del ser humano, la consciencia de su individualidad, de su “libre arbitrio” y de su libertad. En tanto estas tesis expresaban el despertar de la consciencia burguesa que se enfrentaba al pensamiento escolástico medieval (aun dentro de los márgenes de la misma religión) abrían una nueva época; era la época de la acumulación originaria de capital que germinaba en las entrañas de la sociedad feudal. No es casualidad que el joven Pico della Mirandola haya sido perseguido y encarcelado por la iglesia como un hereje. Dentro del pensamiento humanista y empirista del renacimiento y la ilustración, surgieron los primeros sistemas utópicos del socialismo (haciendo abstracción del comunismo tosco de algunas corrientes del cristianismo primitivo). Marx retomó el socialismo francés (heredero, en parte, del humanismo florentino) como una de las fuentes de su teoría. Pero el sano individualismo renacentista, producto del desarrollo del comercio y la apertura de nuevos horizontes geográficos, culturales y espirituales; se ha convertido en su contrario en la fase del capitalismo imperialista, es decir, en la sociedad en la que vivimos y en la que escribió Erich Fromm.

En la actualidad la literatura que exalta el individualismo, el amor al prójimo y la superación personal es, en la mayoría de los casos, una estrategia de propaganda de las grandes corporaciones destinada a la evasión espiritual de un mundo capitalista en decadencia. La “renovación espiritual”, propagada en la literatura chatarra que se compra como golosinas en los supermercados y en las cajas de pago de los restaurantes, promueve la introspección como una vacuna para evitar la transformación real, promueve el individualismo para contrarrestar la acción colectiva y organizada de los explotados, promueve la meditación como un mecanismo de fuga tranquilizador de los nervios, la renovación moral como estratagema para mantener el orden existente, la “filosofía” de la productividad y la responsabilidad como emanación de la lógica empresarial. El individualismo burgués promovido por estos medios es una forma de consciencia alienada porque, en última instancia, es la expresión espiritual idealizada de la libertad de vender y comprar capital mercancía y fuerza de trabajo, la expresión de la igualdad formal en la que se intercambian los productos de trabajo de acuerdo a su valor abstracto (valor de cambio), la igualdad abstracta del trabajador concebido como un factor más (fuerza de trabajo) para la rentabilidad del capital; la fetichización del individuo burgués expresado en términos “filosóficos” y “espirituales”, un individuo que se moldea en función de su subordinación hacia las cosas convertidas en mercancías.

Es verdad que la consciencia de la dignidad personal puede jugar un rol relativamente progresista en algunos sectores sociales especialmente atomizados y denigrados (por ejemplo amas de casa golpeadas y humilladas por sus maridos); pero reducir al marxismo a una teoría sobre la superación moral del individuo es convertirla en literatura inofensiva de superación personal. Esto último es precisamente lo que Erich Fromm intentó hacer con el pensamiento de Marx. En Fromm se mezcla de manera peculiar su humanismo racionalista, su pasado religioso -el cual evidentemente nunca terminó de abandonar- y su visión, a nuestro juicio parcial, del marxismo. Nuestro juicio sobre Erich Fromm se basa en una crítica del peculiar enlace que establece entre Marx y Freud (el enlace nos parece pertinente y fructífero, no así la manera en que lo hace Fromm).

Antes de plantear nuestras objeciones a Fromm – y para ser justos con nuestro autor- es necesario reconocer que en las obras del autor del *Arte de amar* se pueden encontrar interesantes estudios psicoanalíticos que muestran, sin duda, que Fromm era un destacado alumno de Freud y un gran conocedor de su pensamiento. En verdad se puede aprender mucho de sus obras, Fromm criticó efectivamente el acento de lo sexual y algunos

de los complejos señalados por Freud (por ejemplo el complejo de Elektra). Su vinculación entre el psicoanálisis y el medio social-cultural (especialmente la sociedad de mercado) apunta, sin duda, en la dirección correcta – aunque su abordaje se anula a sí mismo, en gran medida, por la convivencia de la tesis acerca de la configuración social de la psique con la existencia de una naturaleza humana impresa en la consciencia-. De acuerdo con el “Instituto mexicano de psicoanálisis” –fundado por Fromm- su propuesta de un psicoanálisis más activo y sus crítica al uso del diván tuvo un impacto positivo en la terapia psicoanalítica (punto no compartido, obviamente, por las visiones ortodoxas); la fundación de este instituto tenía como uno de sus objetivos atender a sectores de escasos recursos y formar psicoanalistas en un espíritu terapéutico más activo que en la visión tradicional de Freud.⁵³⁷ No obstante nos interesa criticar al Fromm “marxista” y a ciertos aspectos de su interpretación del psicoanálisis. Desde nuestro punto de vista, como “marxista” Fromm era un destacado psicoanalista y como buen psicoanalista un marxista francamente desastroso.

De acuerdo con el Ingeniero Esteban Volkov, nieto de Trotsky, Erich Fromm y Natalia Sedova, viuda de Trotsky, mantuvieron correspondencia. En ésta, Fromm expresaba su admiración y respeto por Trotsky. Por lo que sabemos esa correspondencia no ha sido publicada; sin embargo, sí sabemos que Fromm expresó su aprecio por Trotsky públicamente, defendiendo la integridad moral de éste frente a los editores deshonestos del “Diario en el Exilio” de Trotsky publicado por la editorial Harvard en 1958:

La gratitud que debemos a la editorial de Harvard por rescatar esta imagen de Trotsky para el presente y para las futuras generaciones no evita, sin embargo, que exprese mi consternación y shock por el hecho de que esta editorial incluyera lo siguiente: “Si (el diario) revela la angustia y la soledad de su exilio, con frecuencia desnuda su fanatismo y egoísmo subyacentes, aunque ofrece positivos, e históricamente relevantes, comentarios sobre la política local e internacional”. (Son mías las itálicas, E.F.) Muy aparte del hecho de que sea de lo más inusual que un editor critique a su propio autor con observaciones despectivas en su propia publicidad, este procedimiento es imperdonable porque no hay nada en el diario que desnude el “fanatismo y egoísmo subyacentes” de Trotsky. La única cosa que queda desnuda es exactamente lo contrario. Desafiaría al escritor de la editorial de Harvard a probar con incluso una sola oración del diario que indicara el egoísmo de Trotsky. Probablemente este escritor cayó en el compartido malentendido popular sobre personas tales como Marx y Trotsky. Si un hombre que ve la esencia de la realidad social e individual dice lo que ve, sin simulaciones ni equivocarse, ello no debe ser tomado como ser egocéntrico, agresivo o vano. Si tiene convicciones inquebrantables, le llaman fanático, sin importar absolutamente si estas convicciones fueran adquiridas por experiencias y pensamientos intensos, o si son ideas irracionales con un tinte paranoico. Esperamos que esta publicidad sea omitida en las próximas publicaciones.⁵³⁸

Fromm admiraba la integridad moral de revolucionarios como Marx, Engels, Lenin y, especialmente, Trotsky, sin por ello, renunciar a sus opiniones divergentes:

Aunque se puedan tener discrepancias con Marx, Engels, Lenin, Trotsky, no cabe duda que, como personas, representaron un florecimiento de la humanidad occidental. Eran hombres con un sentido comprensivo de la verdad, penetrando en la misma esencia de la realidad, que nunca confundieron con su superficie engañosa; fueron de un valor y de una integridad intachables, profundamente comprometidos y entregados al hombre y su futuro; eran altruistas y con poca vanidad o deseos de poder. Fueron

⁵³⁷ Cf. <http://www.impac.org.mx/>

⁵³⁸ Fromm, Erich, “Sobre diario en el exilio de Trotsky”, vi en: <http://www.vientosur.info/articulosweb/noticia/?x=2708>

personas siempre estimulantes, siempre vivos, siempre ellos mismos, y lo que tocaban cobraba vida. Ellos representan los mejores rasgos de la tradición occidental, su fe en el tiempo y en el progreso del hombre. Sus errores y equivocaciones son aquellos propios del pensamiento occidental; el racionalismo y la sobrestimación occidental en la eficacia de la fuerza, que es la base de las grandes revoluciones de los últimos siglos.⁵³⁹

No obstante que Fromm admirara la talla moral de revolucionarios como Lenin y Trotsky no podemos ignorar sus diferencias en el terreno político. El pensamiento de Erich Fromm parte -como es el caso de sus colegas Marcuse, Horkheimer y Adorno- de una lectura unilateral y unidimensional del concepto de alienación de Marx. La alienación es concebida como un proceso gradual, uniforme y carente de contradicciones en la que el ser humano (en abstracto) está cada vez más sometido, robotizado y controlado por la producción industrial y por las burocracias (sean éstas gubernamentales, sindicales, partidistas o de cualquier índole -sin importar sus orígenes de clase o sus intereses contrapuestos, ya que Fromm cree estar por encima de las clases-). Al igual que Marcuse, Fromm cree que la alienación se refuerza por la capacidad del sistema de proveer bienes materiales en cantidades crecientes al conjunto de la población. La relatividad e historicidad de las necesidades sociales y las contradicciones del capitalismo son omitidas en una concepción homogénea y abstracta del consumo, en la creencia de que el capitalismo ha superado sus contradicciones convirtiéndose en una suerte de “Gran hermano” que todo lo controla. La alienación es presentada en los mismos términos en los que en el pasado se presentaba la visión liberal y racionalista del progreso: una alienación gradual, lineal, homogénea y totalizadora. Así, sostiene Fromm que:

En el presente siglo, el carácter del hombre se orienta más hacia una pasividad considerable y una identificación con los valores del mercado y una identificación con los valores de mercado. El hombre contemporáneo es ciertamente pasivo en gran parte de sus momentos de ocio. Es el consumidor eterno; “se traga” bebidas, alimentos, cigarrillos, conferencias, cuadros, libros, películas; consume todo, engulle todo. El mundo no es más que un enorme objeto para su apetito: una gran mamadera, una gran manzana, un pecho opulento. El hombre se ha convertido en lactante, eternamente expectante y eternamente frustrado.⁵⁴⁰

La obscena concentración de capital en un pequeño grupo de corporaciones monopolistas es un hecho reconocido por Fromm pero se ignora, al mismo tiempo, la muerte de millones de personas porque la dinámica capitalista les ha privado de “mamar del pecho opulento”. La aproximación de Fromm tiene más relación con las visiones apocalípticas de Huxley⁵⁴¹ y Orwell presentadas en sus libros *Un mundo feliz* y *1984* que con las contradicciones capitalistas expuestas por Marx. Ya hemos comentado lo que consideramos pertinente sobre el tema, en la parte del presente trabajo donde hemos expuesto la alienación en Marx y en donde hemos abordado a Marcuse. Lo que nos interesa señalar en este punto es la forma en que Fromm, partiendo de un abordaje incorrecto de la alienación, convierte al marxismo en una empalagosa y dulzona teoría de superación personal apelando de paso a la teoría de Freud. Estas reflexiones nos servirán como punto de partida para abordar los textos de Trotsky acerca de la ética y la filosofía.

La concepción anti-dialéctica de la alienación hace que Fromm conciba la consciencia como una fotografía inerte que, si bien, se configura históricamente, permanece como una estructura dada propia de ciertos tipos de

⁵³⁹ Ibidem.

⁵⁴⁰ Fromm, E. *La condición humana actual*, México, Paidós, 1987, p. 8.

⁵⁴¹ De hecho, es Fromm quien reconoce esta coincidencia en su libro *El arte de amar*, México, Paidós, 2004, p. 111.

caracteres. Así, de acuerdo a sus tesis, la consciencia de los individuos se puede dividir en dos campos: “el carácter autoritario” por un lado y el “carácter revolucionario” por el otro. “El carácter autoritario” es definido por Fromm como la “*estructura caracterológica de una persona cuyo sentido de fuerza e identidad se basa en una subordinación simbiótica a las autoridades y, al mismo tiempo, una dominación simbiótica de los sometidos a su autoridad*”;⁵⁴² mientras que la esencia del “carácter revolucionario” es “*ser independiente, es decir, ser libre*”.⁵⁴³ Estas abstracciones surgían como respuesta a una pregunta igualmente falsa: “*¿hasta qué punto tienen los obreros y empleados germanos una estructura de carácter opuesta a la idea autoritaria del nacional socialismo? [...] ¿hasta qué punto combatirán este régimen los obreros y empleados germanos?*”⁵⁴⁴ La pregunta anuncia el fracaso de la respuesta; implica la idea de que la “estructura de carácter” es una sustancia fija e inmutable, se fijan los caracteres en un prototipo racionalmente abstraído presentado como una categoría inmóvil.

El estudio de las revoluciones alemana de 1919 y la de 1923, revoluciones que generaron las condiciones para el ascenso del nazismo, demuestra que la consciencia de los obreros y de las capas medias sufrió una serie de cambios convulsivos que estuvieron determinados en gran medida, no por la metafísica del carácter, sino por la calidad de la dirección de los Partidos obreros (PSD y PCA). Las capas medias dejaron de votar por los Partidos de izquierda, dando su apoyo al movimiento Nacional Socialista, cuando aquellos demostraron su incapacidad para mostrar una salida a la crisis económica y política que carcomía a la Alemania del tratado de Versalles. Si bien el carácter de los individuos se mantiene más o menos constante durante periodos de normalidad histórica – y en virtud de ello puede que los tipos de carácter señalados por los psicoanalistas no carezcan de utilidad-, lo contrario sucede en los periodos de convulsiones sociales (guerras y revoluciones) en las cuales el carácter aparentemente inmutable sufre una serie de transformaciones bruscas y repentinas. El marxismo toma muy en cuenta el nivel de consciencia de las masas pero lo hace, no para presentar fotografías inertes, sino para estudiar tendencias y procesos en movimiento.

La óptica racionalista y anti-dialéctica de Fromm acerca del carácter y la psicología determina que su concepto de revolución sea particularmente desafortunado. Fromm toma su concepto de revolución de la fuente menos adecuada:

De acuerdo con el diccionario podríamos decir sencillamente que es el derrocamiento, pacífico o violento, de un gobierno existente y su remplazo por uno nuevo [...] en un sentido algo más marxista, podríamos definir una revolución como el remplazo de un orden existente por otro históricamente más progresista”.⁵⁴⁵

Omitamos por el momento que en esta definición “un poco más marxista” se borra la existencia de las revoluciones que no logran derrocar a un gobierno o imponer “un orden históricamente más progresista” (es decir a la mayoría de los procesos revolucionarios que han sucedido en la historia), ya hemos señalado que las revoluciones se definen por la intervención masiva de las masas en los procesos históricos independientemente que logren sus objetivos o impongan un nuevo modo de producción (las revoluciones europeas de 1848 no derribaron al orden existente, la Revolución rusa de 1905 ni siquiera logró derribar al Zar, la Revolución mexicana no logró imponer un nuevo modo de producción, no obstante, definimos estos procesos correctamente como revolucionarios). Fromm comete el error análogo a negar el hecho del embarazo por el aborto del producto; un

⁵⁴² Fromm, E. *La condición humana actual*, México, Paidós, 1987, p. 58.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 63.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 57.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 63.

buen médico, por el contrario, sabrá identificar un embarazo aun cuando el parto no llegue a suceder. Lo que nos interesa de esta definición, no obstante, es explicar la aproximación formalista que Fromm establece frente a los procesos revolucionarios. A partir de ella Fromm define a las revoluciones desde la óptica de los procesos mentales que implican:

“Es un movimiento político guiado por personas con caracteres revolucionarios, y que atrae a otras, también con caracteres revolucionarios”.⁵⁴⁶

El naufragio de la metafísica de los caracteres cobra aquí todo su relieve. Las revoluciones se presentan como una simple sumatoria aritmética de caracteres dados de antemano. Para aclarar el error acudamos a un ejemplo pertinente de la geología: los temblores no son producto de la sumatoria de pequeños “temblorcitos” que cuando se junta producen un “temblorzote”. Los temblores son, por el contrario, el producto de la acumulación de las tensiones opuestas de las placas tectónicas en choque, acumulación gradual que produce un “salto de calidad” en un momento determinado. Las revoluciones, del mismo modo, no son la suma de “caracteres revolucionarios” sino la transformación revolucionaria y repentina de los “caracteres” producto de las contradicciones acumuladas por el sistema. Existe un salto, y por lo tanto la consciencia se transforma de golpe, muchas veces producto de los eventos aparentemente más insignificantes que expresan el “accidente” que desencadena la necesidad. En definitiva las revoluciones no se pueden entender cabalmente sin un criterio dialéctico. La incapacidad de pensar dialécticamente hace que Fromm cometa los desfiguros más cómicos en los terrenos en donde la lógica formal no funciona.⁵⁴⁷

Al presentar las revoluciones como la suma de las consciencias individuales Fromm reduce su “marxismo” a una empalagosa teoría de superación personal. Si lo único que se requiere para una revolución es la transformación individual (puesto que aquélla no es más que la suma de las individualidades) entonces no hace falta más que una transformación de la consciencia, una renovación moral, un auto-examen; en suma se trata de escuchar “nuestra voz interior”, a perderle el “miedo a la libertad” y otras sentencias edificantes y sentimentales por el estilo:

En la esfera de la psicología eso significa que (el individuo) debe vencer las actitudes pasivas y orientadas mercantilmente que ahora lo dominan, y elegir en cambio una senda madura y productiva. Debe volver a adquirir un sentimiento de ser él mismo; debe ser capaz de amar y de convertir su trabajo en una actividad concreta y llena de significado. Debe emerger de una orientación materialista y alcanzar un nivel en donde los valores espirituales -amor, verdad y justicia- se conviertan realmente en algo de importancia esencial.⁵⁴⁸

⁵⁴⁶ Ibid., p. 63.

⁵⁴⁷ En uno de sus últimos libros: *Sobre la desobediencia* Fromm plantea una concepción social del carácter que enlaza a Freud y Marx mucho más interesante y rica que en *La condición humana actual*. Me parece que el capítulo II de aquel libro titulado “La aplicación del psicoanálisis humanista a la teoría de Marx” constituye uno de los pasajes más brillantes de la obra de Fromm, en éste está mucho más cerca a la visión dialéctica de Trotsky sobre la revolución y la consciencia; aunque es cierto que Fromm no señala, como Trotsky, el papel de la organización política de los trabajadores y que en las contradicciones que encuentra para explicar el rompimiento de la alienación en los trabajadores pesa más la existencia de una supuesta naturaleza reprimida que el factor de la lucha de clases. El resto del libro tiene poco valor pues Fromm de nuevo apela al pacifismo abstracto, al fortalecimiento de la ONU, pide al imperialismo yanqui un “desarme unilateral” (sería más “realista” pedirle a un tigre que se cortara voluntariamente las garras), como parte de su programa político para el “socialismo”. Por tanto es necesario no olvidar que en algunos pasajes Fromm contradice algunas tesis, a nuestro juicio erróneas, planteadas en sus obras más conocidas.

⁵⁴⁸ Fromm, E. *La condición humana actual*, México, Paidós, 1987, p. 14.

Este es un tipo de revolución que se puede lograr sin quitarse la pijama y sin tener que participar en el movimiento de las “masas enajenadas”, incluso se puede lograr sin salir de casa. Para lograr el milagro de esta acaramelada “trasmutación de los valores” en los marcos del capitalismo, Fromm se saca de la chistera a Freud para sostener la vieja idea de una esencia humana eterna, a-histórica, propia de la razón de todos los seres humanos (en abstracto). De acuerdo a su interpretación, la imposición de los valores de mercado se introyecta en el carácter de los individuos por medio del *Super Yo*. Si Fromm se limitara a afirmar que el *Super- Yo* es configurado socialmente no tendríamos nada que objetar. Pero Fromm afirma algo más: sostiene que el en *Yo* -en la parte consciente del individuo- se encuentra una “voz interior” (si se nos permite una especie de “Pepe grillo”) común a todos los seres humanos, una sustancia racional a-priori presente por toda la eternidad que es portadora de una ética eterna, justa y amorosa. Aquí Fromm abandona de plano su “marxismo” –y también a Freud- para entregarse de lleno al idealismo racionalista y humanista. Fromm pretende que el *Super Yo* burgués debe ser sometido por el *Yo* humanista. Parece no sospechar que el *Yo*, como el *Super Yo*, está configurado culturalmente y, por tanto, no encontrará en él otra cosa que esa misma realidad burguesa transfigurada en la consciencia del sujeto. Llama la atención que Fromm reconoce, correctamente, la historicidad del *Super Yo* pero, al mismo tiempo, pone al *Yo* consciente en un plano ontológico diferente. El dualismo ecléctico no podría ser más evidente. Fromm pretende que su filosofía “crítica” debe sobreponerse sobre los valores de mercado sin percatarse que su individualismo humanista no hace sino idealizar, de una forma muy poco crítica, las relaciones de mercado e, incluso, añora regresar en el tiempo a una forma de consciencia propia de los albores e inicios del capitalismo (humanismo) que nunca expresó otra cosa que la sociedad de mercado que tanto molesta a Fromm.

Fromm pretende vincular su teoría individualista y humanista con el marxismo por medio de una lectura peculiar de los *Manuscritos económico filosóficos* de Marx. Fromm cita el siguiente pasaje de los *Manuscritos*:

El hombre es independiente sólo si afirma su individualidad como un hombre total en cada una de sus relaciones con el mundo, viendo, oliendo, probando, tocando, pensando, queriendo, amando. En resumen, si afirma y expresa todos los órganos de su individualidad.⁵⁴⁹

Hemos explicado ya que en los *Manuscritos* Marx utiliza el lenguaje humanista para expresar una teoría cualitativamente diferente al idealismo ilustrado. Marx sostiene que el individuo se convertirá en un ser humano pleno cuando revolucione su modo de producción de tal forma que nuevas relaciones sociales le permitan afirmar toda la riqueza de sus potencialidades naturales y espirituales. Marx habla del individuo para expresar las relaciones sociales que median su relación sensible con el mundo; es decir, Marx sostiene la complejidad social del hombre mientras que Fromm convierte al ser humano en una abstracción individualista.

Para evitar interpretaciones erróneas, en el sentido en que estamos ignorando al factor subjetivo, debemos recordar que el marxismo clásico no ignora al factor consciente. Entre otros aportes, Trotsky estudió con mayor precisión y detalle el papel de la transformación de la consciencia de las capas explotadas de la población como un elemento fundamental de las revoluciones. Fromm también señala el papel de la psicología de los individuos en las revoluciones, pero es necesario percatarse de las diferencias esenciales entre las dos aproximaciones. La transformación de la consciencia en Trotsky no es un acto aislado e individual de introspección, es producto de la acumulación de contradicciones objetivas y, sobre todo, de las lecciones extraídas de la lucha de clases concebida como un proceso vivo, contradictorio y colectivo. Las masas no se vuelven revolucionarias leyendo literatura de superación personal (ni siquiera leyendo a Marx), sino en base a las duras y amargas lecciones de su propia vida. Cualquiera que haya participado en la lucha sindical o social habrá observado el proceso brusco de aprendizaje y toma de consciencia que los trabajadores experimentan en una huelga o en una movilización importante. Los trabajadores discuten de política, se cuestionan prejuicios que

⁵⁴⁹ Ibid., p. 67.

creían incuestionables, quieren aprender lo que no habían aprendido, etc. Por supuesto que este proceso es contradictorio y desigual; tal estado de consciencia no se puede mantener indefinidamente dentro de los marcos del capitalismo; o las masas encuentran una salida revolucionaria (de ahí la necesidad de una organización revolucionaria con raíces en las masas que canalice el potencial) o la cotidianeidad enajenante del capitalismo vuelve a atraer a su consciencia a un estado de “normalidad”. Sea como fuere, tales sacudidas de consciencia, para el marxismo clásico, constituyen la llave para conectar la teoría más o menos acabada del marxismo con la consciencia inacabada de los trabajadores en lucha. Incluso cuando los obreros son absorbidos de nuevo por la dinámica del capitalismo, las lecciones del pasado se mantienen de alguna manera en el inconsciente. Sólo los sectores más avanzados políticamente sacan algunas lecciones de manera consciente, se organizan y las mantienen como una preciosa conquista. El abordaje, como vemos, es totalmente diferente.

Es verdad que Fromm sostiene que esa “superación moral” debe afirmarse en el terreno social; pero incluso aquí su consciencia humanista se mantiene dentro de los límites del capitalismo, de la reforma humanista del capital (es decir la cuadratura del círculo). Su programa social se reduce a las siguientes reformas de cariz anarquista:

[...] es menester que descentralicemos el trabajo y el Estado a fin de darles *proporciones humanas* y que permitamos la centralización sólo hasta el punto requerido por las necesidades de la industria. En la esfera económica se requiere una democracia industrial, un socialismo democrático caracterizado por la dirección conjunta de todos los que trabajan en una empresa, a fin de dar lugar a su participación activa y responsable. Es posible encontrar formas para tal participación. En la esfera política, la democracia efectiva puede ser establecida creando millares de pequeños grupos que se traten cara a cara, que estén bien informados, que mantengan discusiones serias y cuyas decisiones se integren en una nueva “cámara de representantes o diputados”. Para un renacimiento cultural deben combinarse la educación del trabajo para los jóvenes, educación para los adultos y un nuevo sistema de arte popular y ritual secular a través de toda la nación.⁵⁵⁰

El término “democracia industrial” o la “dirección conjunta de todos los que trabajan en una empresa” no contradice al sistema capitalista como pudiera parecer a primera vista. La dirección conjunta de los trabajadores con respecto a su empresa es compatible con la propiedad privada de los medios de producción. En el Cardenismo, por ejemplo, además de la nacionalización de algunos sectores de la economía (dentro de los marcos del capitalismo), se permitieron toda clase de formas híbridas de gestión tales como la participación de los trabajadores en los consejos de administración de las empresas o incluso la administración directa como fue el caso de los ferrocarriles expropiados. Incluso si suponemos que Fromm quiere decir cooperativas, éstas son una forma híbrida de propiedad en tanto se mantienen dentro de los marcos del capital, formas en las que los trabajadores sometidos a la dinámica del mercado se comportan como sus propios patrones capitalistas (revítese la historia de la “Cooperativa Pascual” o “Cementos Cruz Azul”). En todo caso los términos son tan ambiguos que permiten toda clase de interpretaciones. Marx hablaba, en cambio, de la dirección democrática del conjunto de la economía (primero nacional y luego internacional) por parte de los trabajadores por medio de la expropiación de los grandes propietarios terratenientes, bancarios e industriales y la puesta en funcionamiento de la economía bajo un plan democrático, racional y armónico orientado a la eliminación de las clases sociales y a la creación de un modo de producción muy superior al capitalismo. Por otro lado da la impresión de que la “creación de millares de pequeños grupos que se miren cara a cara” no es más que la idealización de la pequeña burguesía que aún puede mirar a sus clientes “cara a cara”. En todo caso, y cualesquiera que sean las inclinaciones políticas de los lectores de Fromm y Marx, no cabe duda que entre ellos existe un abismo.

⁵⁵⁰ Ibid., pp. 15-16.

La teoría de Marx partió, en parte, del materialismo de Feuerbach; pero una de las razones que lo separaron de éste fue que mientras Feuerbach era materialista en su concepción de la naturaleza, recaía en el idealismo cuando concebía al hombre como ser social. La teoría política de Feuerbach se reducía a plantear la creación de una nueva religión que pusiera en el centro al hombre y al amor. El sentimentalismo repelía a Marx y Engels porque no constituía una teoría seria para comprender la realidad. Las frases emocionales sobre el amor ocultaban la fea estructura clasista del capitalismo, diluían en una imaginación reconfortante la lucha de clases objetiva. La pasión, por supuesto, es necesaria en toda obra que vale la pena, pero no puede sustituir a una teoría científica de la realidad. En este terreno hay más puntos en común de Fromm con Feuerbach que de aquél con Marx. Fromm plantea que el amor y la fe es la base para un nuevo tipo de sociedad. Es verdad que Fromm acepta que en el capitalismo el “amor verdadero”, la solidaridad y la comprensión completa del prójimo constituyen fenómenos marginales pues el capitalismo no está basado en el amor sino en el afán desenfrenado del lucro individual; pero al abstraer el sentimiento del amor de la base clasista de la sociedad capitalista y exigirle al individuo amor hacia todos dentro del marco de este sistema de explotación Fromm imposibilita el derrocamiento del capital al pedir amor hacia el explotador. Es difícil expropiar a la burguesía cuando se está cegado por un sentimiento de amor hacia ella. Ya decían Platón y Freud que el amor es ciego. Pero Fromm exige, como el catolicismo, “perdonad a tus enemigos”, “amaos los unos a los otros” e incluso “poned la otra mejilla”:

Si amar significa tener una actitud de amor hacia todos, si el amor es un rasgo caracterológico, necesariamente debe existir no sólo en las relaciones con la propia familia y los amigos, sino también para quienes están en contacto con nosotros a través del trabajo, los negocios, la profesión.⁵⁵¹

Así, el obrero debe amar al capataz y el “hombre de negocios” debe amar a su competencia y a los obreros de los que extrae la “vid”. Estas ideas moralistas ya fueron planteadas en las “tablas de Moisés” hace más de dos mil años; pero, lamentablemente, no parecen haber tenido mucho éxito. El mazdeísmo, una de las religiones monoteístas más antiguas en Oriente Medio, ya había planteado el amor al prójimo como máxima moral; pero los últimos seis mil años de vida civilizada son argumento suficiente para mostrar que el problema no está en éste o aquel código de valores sino en la estructura clasista de la civilización.

Sin negar que en Fromm se pueden encontrar observaciones interesantes sobre Freud, la sexualidad y la psicología – y que en este sentido está muy por encima de la literatura corriente sobre superación personal- nos parece que cuando pretende realizar un estudio de la sociedad capitalista los “sermones” morales de Fromm y su insistencia en una naturaleza humana eterna aparecen como un sucedáneo sentimentalista de la seriedad teórica. Sus libros terminan casi siempre con “encíclicas papales” que chorrean miel por todos los costados:

También Isaías expresa hermosamente la misma idea de que todas las naciones son amadas igualmente por Dios y de que ya no hay hijos favoritos [...] Para resumir, la idea profética de la paz es parte de todo el concepto histórico y religioso de los profetas, que culmina con la idea que tienen del tiempo mesiánico; la paz entre hombre y hombre y entre hombre y naturaleza es algo más que la ausencia de lucha; es el logro de una armonía y unión verdaderas, es la experiencia de la expiación y la redención, de ser uno con el mundo y dentro de uno mismo; es el fin de la alienación, el retorno del hombre a sí mismo.⁵⁵²

Nos resulta muy difícil suponer que una teoría de estas características pueda presentarse como una alternativa revolucionaria seria y consistente.

⁵⁵¹ Fromm E. *El arte de amar*, México, Paidós, 2004, p. 160.

⁵⁵² Fromm, E. *La condición humana actual*, México, Paidós, 1987, p. 122.

Capítulo VI Ética, filosofía y ciencia

Trotsky y la ética de la revolución.

Erich Fromm creía que en el Yo se puede encontrar una fuente de criterios morales común a todos los seres humanos, producto de la evolución social; en esta capa de la mente humana se encontraría un impulso solidario, amoroso, humanista necesario para la supervivencia de la especie. Basta que los seres humanos fomentemos el difícil “el arte de amar” para despertar esa consciencia inmanente a la psique de todos los seres humanos, que ha sido sofocada por “la sociedad de mercado”. En una de sus últimos libros titulado *Su moral y la nuestra* (1939), redactado con el objetivo de distinguir la ética revolucionaria de las acciones criminales del stalinismo y contra-argumentar contra el utilitarismo racionalista del destacado filósofo y educador norteamericano John Dewey⁵⁵³—quien había presidido la “comisión Dewey” encargada de realizar una investigación independiente acerca de los “Procesos de Moscú” montados por Stalin- Trotsky responde por adelantado, sin referirse por cortesía directamente a Dewey, a los argumentos que posteriormente serían retomados por Erich Fromm.

Trotsky se pregunta: “¿es que no existen reglas elementales de moral, elaboradas por el desarrollo de la humanidad en tanto que totalidad, y necesarias para la vida de la colectividad entera?”⁵⁵⁴ La respuesta que ofrece Trotsky, vista de manera superficial, resulta sorprendente tomando en cuenta la posición teórica y política de éste: “Existen, sin duda [...]”.⁵⁵⁵ Trotsky acepta, entonces, la existencia de criterios morales comunes a todas las épocas históricas como abstracciones más generales del carácter social de nuestra especie, ¿no son éstas precisamente la fuente de la moral introyectada en el “alma humana” al que siempre ha apelado el racionalismo y, en última instancia, los predicadores de la moral eterna? De dónde, pues, tanto problema.

De acuerdo con Trotsky el problema de esas generalizaciones morales, abstraídas del carácter social de todas las etapas históricas del desarrollo de la humanidad, está precisamente en su generalidad y en su falta de concreción. La abstracción que expresan radica precisamente en que son formas vacías de su contenido clasista, se trata de un cascarón vacío de su “yema” concreta. Esta “yema” clasista es la que dicta con una fuerza infinitamente superior la conductas de las clases y sectores contradictorios de la sociedad y es la que debe servir de criterio para guiar la conducta de las personas que no se hayan resignado a la idea de que la sociedad capitalista es eterna y para aquéllos que aspiran a ser parte activa en el proceso de transformación revolucionaria. Después de todo la burguesía ha actuado siempre en observancia de sus intereses privados. El cascarón vacío del carácter social de los seres humanos -expresado en una moral a-histórica- no hace más que desorientar a las clases oprimidas, ocultar el carácter contradictorio y antagónico de las relaciones sociales capitalistas e impedir la intervención potencialmente revolucionaria de los trabajadores.

Las normas “universalmente válidas” son tanto menos actuantes cuanto más agudo es el carácter que toma la lucha de clases [nos dice Trotsky] En condiciones “normales”, el hombre “normal” observa el mandamiento: “¡No mataras!”; pero si mata en condiciones excepcionales de legítima defensa, los jueces

⁵⁵³ En sus memorias Van Heijenoort relata una anécdota bastante notable acerca de los pocos intercambios directos que se suscitaron durante el contraprocés presidido por Dewey en la “casa azul” de Coyoacan entre el liberal John Dewey y el revolucionario León Trotsky: “*Si todos los marxistas fueran como usted, señor Trotsky, yo sería marxista*”, Trotsky devolvió la cortesía: “*Si todos los liberales fueran como usted, señor Dewey, yo sería liberal*” Jean van Heijenoort, op, cit., 119.

⁵⁵⁴ Trotsky, L. *Su moral y la nuestra*, México, Ediciones Clave, 1939, p. 21.

⁵⁵⁵ Ibid., p. 21.

lo absuelven. Si, por el contrario, cae víctima de un asesino, éste será quien muera, por decisión del tribunal. La necesidad de tribunales, lo mismo que de la legítima defensa se desprende del antagonismo de intereses [...] Las supuestas reglas “generalmente reconocidas” de moral conservan en el fondo un carácter algebraico, es decir, indeterminado. Expresan únicamente el hecho de que el hombre, en su conducta individual, se encuentra ligado por ciertas normas generales, que se desprenden de su pertenencia a la sociedad. El “imperativo categórico” de Kant es la más elevada generalización de esas normas. A despecho, sin embargo, de la alta situación que ocupa en el Olimpo de la filosofía, ese imperativo no encierra en sí absolutamente nada de categórico, puesto que no posee nada de concreto. Es una forma sin contenido.

Puede que en la vida cotidiana el imperativo categórico nos recuerde que debemos respetar al prójimo, no estacionar el automóvil en el espacio destinado al vecino, que no debemos mirar lascivamente a la “mujer del prójimo” y otras cuestiones útiles por el estilo (que no se cumplen tanto como quisiéramos, ni siquiera en tiempos de “normalidad”). Pero en los momentos decisivos de la historia –tales como las guerras y las revoluciones- el principio categórico de Kant es sustituido implacablemente por normas que dimanan de la posición de clase de los grupos en conflicto. En estos momentos la prédica moral es tan inútil como predicarle al león que coma lechuga y chayotes cocidos, en vez de la carne de la gacela que acaba de cazar. Afortunadamente Zapata, en la Revolución mexicana, se guió por los intereses de los campesinos pobres; si no lo hubiera hecho así no ocuparía el sitio destacado y merecido que tiene en la “rotonda de los revolucionarios” y hubiera sido barrido del campo histórico prematuramente como lo fue el “místico” e idealista de Madero –quien confió en la “ética” de gente como Victoriano Huerta-. Así, nos recuerda Trotsky que:

La causa de la vacuidad de las normas universalmente válidas se encuentra en el hecho de que en todas las cuestiones decisivas, los hombres sienten su pertenencia a una clase, mucho más profunda e inmediatamente que su pertenencia a una “sociedad”. Las normas “universalmente válidas” de la moral se cargan, en realidad, con un contenido de clase, es decir, antagónico. La norma moral se vuelve tanto más categórica cuanto menos “universal” es. La solidaridad obrera, sobre todo durante las huelgas o tras las barricadas, es infinitamente más “categórica” que la solidaridad humana en general.⁵⁵⁶

La moral tiene, así, un carácter histórico y concreto. En virtud de sus presupuestos materialistas y dialécticos el marxismo está en mucho mejores posibilidades, que otras corrientes teóricas, de reconocer y descubrir el carácter cambiante y contradictorio de la moral, además de elaborar un estudio que permita aspirar a una guía teórica para la acción revolucionaria. Cualquier intento de desprender la moral del desarrollo histórico objetivo no puede más que caer en la metafísica idealista y en la teología:

[...] Admitamos, en efecto, que ni la finalidad personal ni la finalidad social pueden justificar los medios. Será menester entonces buscar criterios fuera de la sociedad, tal como la historia la ha hecho, y fuera de las finalidades que suscitan su desarrollo. ¿En dónde? Si no es en la tierra habrá que buscarla en los cielos. Los sacerdotes han descubierto, desde tiempo atrás, criterios infalibles de moral en la revelación divina. Los padrecitos laicos hablaban de verdades eternas de moral, sin indicar su fuente primera. Tenemos, sin embargo, derecho a concluir diciendo: si esas verdades son eternas, debieron existir no sólo antes de la aparición del pitecántropo sobre la tierra, sino antes de la formación del sistema solar. En realidad, ¿de dónde vienen exactamente? Sin Dios, la teoría de la moral eterna no puede tenerse en pie.⁵⁵⁷

⁵⁵⁶ Ibid., pp. 22-23.

⁵⁵⁷ Ibid., pp. 10-11.

¡Claro que puede sostenerse en pie! Contestaría quizás Erich Fromm, se trata de intuiciones producto, como hemos visto, del carácter social de los seres humanos, del hecho de que nuestra especie sólo puede sobrevivir en sociedad. Pero esas generalizaciones no sirven para la transformación social porque constituyen normas fijas, abstractas, que expresan una característica común de los seres humanos y, por tanto, son inútiles para las condiciones cambiantes y contradictorias en las que se afirma históricamente ese carácter social. La aceptación de una moral eterna, cualquiera que sea su pretendida fuente, lleva en último análisis al idealismo metafísico.

Los moralistas de tipo anglosajón, en la medida en que no se contentan, gracias a su utilitarismo racionalista, con la ética del tenedor de libros burgués, resultan discípulos conscientes o inconscientes del vizconde de Shaftesbury, quien -¡a principios del siglo XVIII!- deducía los juicios morales de un “sentido moral” particular, dado-por decirlo así- de una vez para siempre al hombre. Situada por encima de las clases, la moral conduce inevitablemente a la aceptación de una sustancia particular, de un “sentido moral”, de una “consciencia”, como un absoluto especial, que no es más que un cobarde pseudónimo filosófico de Dios. La moral independiente de los “fines”, es decir, de la sociedad, ya se la deduzca de la verdad eterna o ya de la “naturaleza humana”, sólo es, en resumidas cuentas, una forma de “teología natural” Los cielos continúan siendo la única posición fortificada para las operaciones militares contra el materialismo dialéctico.⁵⁵⁸

No importa que Fromm haya deducido esa “consciencia eterna” del Yo freudiano puesto que no existe nada implícito en la teoría de Freud, a despecho del mismo Freud, que nos obligue a aceptar un contenido inmanente y eterno en la psique humana. Lo único permanente sería, en todo caso, los impulsos sexuales pero incluso estos, como hemos argumentado, son configurados y sublimados de manera histórica. El eclecticismo de Fromm expresa un puente que éste estableció entre el marxismo y el idealismo filosófico; pero esta posición es tan precaria como la de aquél que tiene los pies posados en dos troncos que flotan libremente sobre el agua. El idealismo secularizado fue un paso progresista del clericalismo a la ciencia pero la “moral eterna” puede ser, al contrario, el camino que lleva del marxismo a la teología.

El idealismo filosófico clásico, en la proporción en que tendió, en su época, a secularizar la moral, es decir, a emanciparla de la sanción religiosa, fue un enorme paso hacia adelante (Hegel). Pero una vez desprendida de los cielos, la moral tuvo necesidad de raíces terrestres. El descubrimiento de esas raíces fue una de las tareas del materialismo. Después de Shaftesbury, Darwin; después de Hegel, Marx. Invocar hoy las “verdades eternas” de la moral es tratar que la rueda dé vuelta al revés. El idealismo filosófico es una etapa: de la religión al materialismo o, por el contrario, del materialismo a la religión.⁵⁵⁹

Con frecuencia se ha acusado al marxismo de defender el principio maquiavélico de que “el fin justifica los medios” y en virtud de este principio “amoral” defender los medios más ruines, crueles e inhumanos. Por ello, se dice, el stalinismo es consecuencia lógica de los principios bolcheviques defendidos por Lenin y Trotsky. Es posible que Trotsky fuera un revolucionario honesto pero sus principios “amorales” predeterminaron de antemano el surgimiento del stalinismo. Haciendo a un lado, por el momento, el análisis de las condiciones objetivas en que germinó el burocratismo stalinista (que no era una manifestación de simple “papeleo” o mentalidad burocrática, sino de relaciones sociales objetivas), para responder a esta objeción es necesario analizar las bases sociales e históricas de la moral. Si aceptamos, con Marx y Trotsky, que la moral se desprende de las contradicciones sociales se debe aceptar que la moral expresa los fines históricos de ciertas clases. En otras palabras, que en cada

⁵⁵⁸ Ibid., p. 11.

⁵⁵⁹ Ibid., p. 12.

etapa histórica “el fin de clase justifica los medios”. No se pueden desprender los medios del fin y éstos del desarrollo histórico como si se tratara de entidades supra-históricas. Los medios y los fines tienen una relación dialéctica en la que constante, de forma concreta, cambian de lugar.

La máquina en construcción es el “fin” de la producción, para convertirse, una vez instalada en una fábrica, en un “medio” de esa producción. La democracia es, en ciertas épocas, el “fin” de la lucha de clases, para cambiarse después en su “medio” [...] ⁵⁶⁰

Pero si es verdad que los “medios” están dialécticamente vinculados con los fines se debe aceptar la falsedad del principio según el cual “cada medio lleva su pequeño membrete moral, lo mismo que las mercancías en los almacenes de precio fijo”, ⁵⁶¹ nos dice Trotsky. La moralidad o amoralidad de “medios” similares no se deduce de los “medios en sí”, diseccionados artificialmente de la realidad sino de la objetividad de la lucha de clases, de la lucha entre oprimidos y opresores:

El proceso histórico es, ante todo, lucha de clases y acontece que clases diferentes, en nombre de finalidades diferentes, usan medios análogos. En el fondo, no podría ser de otro modo. Los ejércitos beligerantes son siempre más o menos simétricos y si no hubiera nada en común en sus métodos de lucha, no podrían lanzarse ataques uno al otro. ⁵⁶²

En otra parte de su libro Trotsky nos dice que:

El materialismo dialéctico desconoce el dualismo de medios y fines. El fin se deduce naturalmente del movimiento histórico mismo. Los medios están orgánicamente subordinados al fin. El fin inmediato se convierte en medio del fin ulterior. En su drama, *Franz von Sickingen*, Ferdinand Lassalle pone las siguientes palabras en boca de uno de sus personajes:

No muestres sólo el fin, muestra también la ruta,

Pues el fin y el camino tan unidos se hallan

Que uno en otro se cambian

Y cada nueva ruta descubre nuevo fin. ⁵⁶³

Puede parecer desconcertante este criterio para personas que no están acostumbradas a reflexionar desde una perspectiva basada en las contradicciones de clase. Pero, para Trotsky, abordar el problema de otro modo lleva a errores arbitrarios que desconciertan aún más y cuyas consecuencias políticas son negativas desde una óptica marxista:

El procedimiento favorito del filisteo moralizador consiste en identificar los modos de actuar de la reacción con los de la revolución. El éxito del procedimiento se obtiene con la ayuda de analogías de la forma. Zarismo y bolchevismo son gemelos. También es posible descubrir gemelos del fascismo y el comunismo. Se puede formular una lista de rasgos comunes entre el catolicismo, y aun el jesuitismo y el

⁵⁶⁰ Ibid., pp. 18-19.

⁵⁶¹ Ibid., p. 17.

⁵⁶² Ibid., p. 8.

⁵⁶³ Trotsky, *Escritos filosóficos*, Buenos Aires, CEIP, 2004, p. 110.

bolchevismo. Por su parte, Hitler y Mussolini, utilizando un método enteramente semejante, demuestran que el liberalismo, democracia y bolchevismo sólo son distintas manifestaciones de uno solo y mismo mal. La idea de que stalinismo y trotskismo son “en el fondo” idénticos, encuentra hoy la más amplia aceptación [...] Si los stalinistas no están en posibilidad de unirse a ese “frente popular”, sólo es porque por casualidad se hallan ocupados en exterminar a los trotskistas. El rasgo fundamental de esas asimilaciones e identificaciones lo constituye el ignorar completamente la base material de las diversas tendencias, es decir, su naturaleza de clase, y por eso mismo su papel histórico objetivo. En lugar de eso, se valoran y clasifican distintas tendencias según cualquier indicio exterior y secundario; lo más a menudo, según su actitud frente a tal o cual principio abstracto, que para el clasificador dado tiene un valor profesional muy particular. Así, para el papa romano, los francomasones, los darwinistas, los marxistas y los anarquistas son gemelos, puesto que todos por igual niegan sacrílegamente la Inmaculada Concepción. Para Hitler, liberalismo y marxismo son gemelos; puesto que ignoran “la sangre y el honor”. Para los demócratas, son fascismo y bolchevismo los gemelos, puesto que no se inclinan ante el sufragio universal. Etcétera, etcétera.⁵⁶⁴

Si aceptamos, con Trotsky, que de cierto modo el “fin justifica los medios” ¿qué es lo que justifica el “fin”? En tanto no existe una moral por encima de la historia y en tanto la historia hasta nuestros días, como decía Marx, “es la historia de la lucha de clases” el fin debe justificarse históricamente en virtud del papel objetivo que las diversas clases ocupan en la producción y de la solución de estas contradicciones que la misma realidad “clama por resolver”. El fin revolucionario no es una finalidad artificial impuesta por la “razón eterna” o “revelado a los mortales por la divinidad”. “Quién no quiere retornar ni a Cristo ni a Mahoma, ni contentarse con una mezcla ecléctica”, nos dice Trotsky, “debe reconocer que la moral es producto del desarrollo social; que no encierra nada de invariable; que se haya al servicio de los intereses sociales; que esos intereses son contradictorios; que la moral posee, más que cualquier forma ideológica, un carácter de clase”.⁵⁶⁵

Se podría objetar que una moral extraída de la lucha de clases, cuyo objetivo sea acabar con la explotación del hombre por el hombre, es susceptible de justificar cualquier clase de crímenes: el asesinato, el terrorismo, la toma de rehenes, etc. Los crímenes del stalinismo, la masacre de Pol Pot fueron “justificados” en nombre de la clase obrera; pero si el fin de los medios morales es para el marxismo la liberación de los trabajadores se desprende de ello que no todo medio está permitido a un revolucionario y que los crímenes del stalinismo eran profundamente criminales porque en lugar de liberar a los trabajadores los sometieron a la dictadura de una casta:

Está permitido –respondemos- todo lo que conduce *realmente* a la liberación de la humanidad. Y puesto que este fin sólo puede alcanzarse por caminos revolucionarios, la moral emancipadora del proletariado posee-indispensablemente-un carácter revolucionario. Se opone irreductiblemente no sólo a los dogmas de la religión, sino también a los fetiches idealistas de toda especie, gendarmes filosóficos de la clase dominante [...] Sólo son admisibles y obligatorios [...] los medios que acrecen la cohesión revolucionaria del proletariado, inflaman su alma de un odio implacable por la opresión, le enseñan a despreciar la moral oficial y a sus súbditos demócratas, le impregnan con la consciencia de su misión histórica, aumentan su bravura y su abnegación en la lucha: precisamente de eso se desprende que no todos los medios son permitidos. Cuando decimos que el fin justifica los medios, resulta para nosotros la conclusión de que el gran fin revolucionario rechaza, en cuanto medios, todos los procedimientos y métodos indignos que alzan a una parte de la clase obrera contra las otras; o que intentan la dicha de las demás sin

⁵⁶⁴ Trotsky, *Su moral y la nuestra*, México, Clave, 1939, pp. 6-7.

⁵⁶⁵ Ibid., p. 21.

su propio concurso; o que reducen la confianza de las masas de las masas en ellas mismas y en su organización, sustituyendo tal cosa por la adoración a los “jefes”. Por encima de todo, irreductiblemente, la moral revolucionaria condena el servilismo para con la burguesía y la altanería para con los trabajadores, es decir, uno de los rasgos más hondos de la mentalidad de los pedantes y de los moralistas pequeño-burgueses.

La posición clasista y el análisis dialéctico de las contradicciones reales que se presentan en el curso de la intervención efectiva en la lucha revolucionaria constituyen, para Trotsky, el criterio de una moral contrapuesta a los intereses de la clase dominante. No se trata de una discusión puramente teórica, puramente académica sino de cuestiones candentes que surgen en el choque revolucionario de opresores y oprimidos.

Para entender cabalmente la postura de Trotsky es necesario que el lector haga el esfuerzo por comprender que se trata de consideraciones teóricas de un hombre que fue el arquitecto de un ejército de millones de obreros y campesinos, que dirigió organismos de masas (soviets) en dos revoluciones (dirigente del soviets de Petrogrado tanto en 1905 como en 1917), que fue el arquitecto de la “logística” de la Revolución de Octubre, que escribió los textos teóricos de los cuatro primeros congresos de la internacional comunista -cuyo objetivo era la extensión de la revolución más allá de las fronteras rusas-; que se convirtió en el organizador teórico central de la oposición al proceso de burocratización (Oposición de izquierdas), que esta labor le costó la expulsión del partido, de la URSS, la pérdida de su ciudadanía, la muerte de sus familiares y camaradas y, finalmente, implicó su propia muerte. El libro *Su moral y la nuestra* fue, de hecho, dedicado a la memoria de su hijo León Sedov quien había sido asesinado por la GPU en un hospital francés cuando Trotsky acababa de terminar su redacción. Su posición teórica es, pues, la decantación de más de cuatro décadas de vida activa en el movimiento obrero, incluidas deportaciones, encarcelamientos, revoluciones, etc.

Es verdad que la apretada síntesis de sus posturas acerca de la ética y la moral que hemos intentado en estos párrafos no dicen concretamente qué es lo que constituye el “deber” moral para un revolucionario. Pero en tanto se trata de una teoría que se presenta como una guía para la acción su concreción se confunde con la estrategia y la táctica, es decir, con la aplicación de la teoría en un momento dado del desarrollo histórico del capitalismo y de la dinámica de la lucha de clases:

Esos criterios no dicen, naturalmente, lo que es permitido y lo que es inadmisibles en cada caso dado. Semejantes respuestas automáticas no pueden existir. Los problemas de la moral revolucionaria se confunden con los problemas de la estrategia y la táctica revolucionarias. Respuesta correcta a esos problemas, únicamente puede encontrarse en la experiencia viva del movimiento, a la luz de la teoría.⁵⁶⁶

Es probable que esta respuesta no satisfaga a personas que buscan respuestas acabadas e incondicionales; pero el desarrollo histórico no es un proceso acabado e incondicional, sino un movimiento turbulento y contradictorio. Así, por ejemplo, el “terrorismo individual” es rechazado, en principio, por Trotsky pues la transformación social sólo puede ser el producto de la movilización consciente de los trabajadores organizados colectivamente. El terrorista pretende implementar con bombas lo que sólo puede lograr la clase organizada. Sus efectos son contraproducentes porque los actos “salvadores” individuales desmoralizan y atomizan a los trabajadores –si un individuo puede lograr el cambio con una granada ¿para qué la organización?, ¿Para qué la toma de consciencia?-, además el marxismo comprende que la base de la existencia del capitalismo no se encuentra en tal o cual individuo, sino en las relaciones sociales que representa- “Nosotros decimos al terrorista [suponiendo que los fines conscientes de éste fueran revolucionarios y no reaccionarios como los de, por ejemplo, Bin Laden-] es imposible remplazar a las masas; sólo dentro del movimiento de masas podrás

⁵⁶⁶ Ibid., p. 81.

emplear útilmente tu heroísmo”.⁵⁶⁷ Pero aunque el uso del terrorismo individual es descartable en términos generales, es posible encontrar excepciones dadas por la lógica de la historia, así por ejemplo:

Si [...] un revolucionario [en el marco de la guerra civil] hubiese hecho saltar al general Franco y a su Estado Mayor, es dudoso que semejante acto hubiera provocado indignación moral, aun entre los eunucos de la democracia. En tiempos de guerra civil, un acto de ese género sería hasta políticamente útil. Así, aun en la cuestión más aguda- el asesinato del hombre por el hombre- los absolutos morales resultan enteramente inoperantes. La apreciación moral, lo mismo que la apreciación política, se desprende de las necesidades internas de la lucha.⁵⁶⁸

Antes de llevarnos las manos a la cara, llenos de indignación, es necesario recordar nuestra “historia patria”. Los héroes más grandes de la independencia y la revolución encabezaron movimiento de masas legítimos y progresistas que costaron el sacrificio de vidas humanas. La toma de la “Alhóndiga de Granaditas” por el ejército indisciplinado del cura Hidalgo implicó, por ejemplo, saqueos e incluso matanzas que pudieron o no haber sido estrictamente necesarios. Pero si algo le podemos reclamar al “padre de la nación” es que no tomó la Ciudad de México cuando pudo –quizá por temor a las muertes que esto podría ocasionar- pero es dado pensar que su decisión retrasó el proceso de independencia y posibilitó la forma conservadora en que se consumó diez años después con Agustín de Iturbide. Incluso dirigentes de masas reformistas y pacifistas como Andrés Manuel López Obrador reivindicar la figura de Juárez quien en su tiempo, no hay que olvidarlo, no tuvo otro remedio, para defender la soberanía nacional, que fusilar a Maximiliano; sin embargo –o mejor dicho en virtud de su arrojo y determinación- con justeza es recordado y celebrado. Es muy difícil suponer otra forma en la que las bases campesinas del “Ejército libertador del sur” podían haberse defendido de las huestes “rurales” de Díaz y Huerta -y haber expropiado los latifundios y las tierras- como no fuera empuñando las armas. Estos ejemplos que, podrían reproducirse por centenas –Trotsky, por su parte, nos proporciona los ejemplos de La Guerra Civil Norteamericana, La Comuna de París, la Revolución rusa y la Revolución española- muestran que las cuestiones morales no pueden juzgarse más allá de la historia y de la lucha de clases.

El “sano sentido común” de una persona promedio le llevará a aceptar que privarle de la vida a alguien puede ser justificado en momentos de “legítima defensa”. El problema es que el sentido común se detiene horrorizado ante el análisis de los grandes procesos históricos en donde los oprimidos “en legítima defensa” luchan por su liberación, la lógica formal no es capaz de atar los cabos sueltos de sus razonamientos episódicos y desperdigados. El marxista que se precie y, suponemos, las personas progresistas que quieren recuperar las lecciones de la historia, se cuidarán de juzgar con el mismo criterio moral, medios semejante sin observar si fueron usados por los oprimidos o por los opresores.

Es llamativo que el secreto de la “trasmutación de los valores” no está en la afirmación individual del instinto aristocrático como sostenía Nietzsche, sino en la lenta transformación gradual de las condiciones sociales en las que se van germinando las fuerzas y las clases que sirven de base a nuevos y subversivos códigos de conducta, que se presentan al inicio como propuestas sacrílegas, que las “buenas costumbres” deben demonizar. La crisis de la moralidad dominante no sería otra cosa más que el reflejo de la crisis de la sociedad, de un callejón sin salida del que sólo se puede salir mediante la acción revolucionaria. Esta idea implica la confirmación, en el terreno de la moral, de la tesis dialéctica según la cual la transformación gradual implica, en cierto punto, un salto de calidad. Esta manifestación de la conocida “ley de la dialéctica” es señalada por Trotsky en sus notas filosóficas:

⁵⁶⁷ Ibid., p. 83.

⁵⁶⁸ Ibidem.

La relación dialéctica hacia la cualidad significó una enteramente nueva relación hacia los así llamados valores morales. El pensamiento oficial, esto es, burgués, hoy todavía ve la justicia, los derechos, el honor, como valores absolutos, como los criterios más elevados. El materialismo dialéctico tiró por el suelo el reino de la mitología idealista. Mostró cómo los imperceptibles cambios cuantitativos moleculares en la economía preparan el camino para un cambio radical en los criterios morales: los viejos valores son transformados en su opuesto, en contra de ellos entran a escena nuevos valores, cuyo portador es una nueva clase o estrato, no pocas veces una nueva generación de la [vieja] clase misma. Es bastante usual en los círculos filisteos acusar a Lenin de *cinismo*, y esto expresa precisamente la hostilidad a la visión dialéctica del mundo, una lucha por valores absolutos. [...] ⁵⁶⁹

La óptica dialéctica y materialista del fenómeno moral presupone ya un punto de vista filosófico que, en realidad, es el núcleo del marxismo en general y del pensamiento de Trotsky en particular.

El debate sobre el carácter ontológico de la materia desde el marxismo. La praxis como solución.

“La tierra (y con este término, desde el punto de vista económico, también se entiende el agua), que desde el principio entrega al hombre alimentos ya existentes, es así mismo el objeto universal del trabajo, y **un objeto que existe sin su intervención**”. [Marx, *El Capital*, Tomo I]

Antes de exponer las posiciones filosóficas de Trotsky es necesario señalar a qué tipo de interpretación del marxismo se inscriben sus ideas, para ello debemos abordar la interesante polémica acerca del status ontológico de la materia dentro de la tradición filosófica marxista, ya que de ello se deriva qué debemos entender por “materialismo dialéctico”, la base metodológica del marxismo en general y de Trotsky en particular. Hablamos pues de uno de los pilares fundamentales que sostienen a toda la teoría marxista. Haremos una breve revisión de las posturas al respecto en destacados marxistas como Gramsci, Schmidt, Kosik, Sánchez Vázquez y evidentemente- el propio Marx y Engels. La “Teoría de la praxis” profundizada por Vázquez y Kosik aporta –a nuestro juicio- una respuesta satisfactoria desde una posición marxista (materialista y dialéctica) de este complicado tema. Creemos que aunque las posiciones filosóficas de Trotsky no fueron desarrolladas tan sistemáticamente como las de Sánchez Vázquez, ambas son complementarias y nos dotan de un marco teórico adecuado para, luego, exponer sus ideas.

La unidad del mundo –lo que Lukács⁵⁷⁰ y Kosik llamaban totalidad- consiste en su materialidad, la materialidad de la totalidad se refiere no sólo a la realidad natural –en sus infinitas manifestaciones y formas de movimiento- sino a las relaciones sociales objetivas mediante las cuales el hombre se crea a sí mismo, genera cultura y conoce al mundo: a la totalidad. “La totalidad [señala Karel Kosik en su “Dialéctica de lo concreto”] es entendida como concreción, como un todo que posee su propia estructura (y, por tanto, no es algo caótico), que se desarrolla (y, por ende, no es algo inmutable y dado de una vez y para siempre), que se va creando (y, en consecuencia, no es un todo perfectamente acabado y variable sólo en sus parte singulares y en su disposición) [...] La posibilidad de crear una ciencia unitaria y una concepción unitaria de esta ciencia se basa en el descubrimiento de la más profunda unidad de la realidad objetiva”.⁵⁷¹ El acceso a la totalidad no es místico, se accede a ella mediante la praxis, la transformación. Sólo por medio de la praxis el hombre puede reproducir lo

⁵⁶⁹ Trotsky, *Escritos filosóficos*, Argentina, CEIP, 2004, p. 50.

⁵⁷⁰ Cf: Lukács, “Cuestiones de método”, en *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969.

⁵⁷¹ Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1967, pp. 56-57.

concreto idealmente, es decir, puede desentrañar las contradicciones que subyacen y determinan a los fenómenos. Conocer lo concreto es conocer las contradicciones, pero para que el conocimiento no degenera en pseudoconcreción –falso conocimiento- las contradicciones no sólo deben ser enunciadas sino determinadas concretamente, es decir, se debe conocer su articulación y dinámica propias, esto sólo se logra –una vez más- a través de la praxis. Así pues, conocer la realidad es conocer cómo se da de forma concreta la contradicción y el movimiento, el movimiento a través de las contradicciones. Para Lukács la visión dialéctica del mundo es tan importante que la concibe como la esencia revolucionaria del marxismo: “Lo que diferencia decisivamente al marxismo de la ciencia burguesa no es la tesis de un predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad”.⁵⁷²

Una visión dinámica del mundo subyace al método dialéctico desde Heráclito hasta Hegel y Marx. Con Heráclito el marxismo sostiene: “la misma cosa es lo vivo y lo muerto, lo despierto y lo dormido, lo joven y lo anciano. Los primeros se transforman en los segundos y los segundos en los primeros”,⁵⁷³ de Hegel retoma su método dialéctico –invierte al mismo tiempo al sistema idealista transformándolo cualitativamente en materialista- su noción de movimiento a través de saltos y contradicciones, lo que expresa Hegel en una de sus metáforas más bellas: “El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por ésta; del mismo modo que hace aparecer la flor como un falso ser allí de la planta, mostrándose como la verdad de ésta en vez de aquélla. Estas formas no sólo se distinguen entre sí, sino que se eliminan unas a las otras como incompatibles. Pero, en su fluir, constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de la unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y ésta igual necesidad es lo que constituye la vida del todo”.⁵⁷⁴ En tanto casi la totalidad de teóricos marxistas –quizá excepto Althusser para quien el método dialéctico no tiene relevancia-⁵⁷⁵ aceptan que una visión dinámica es la base del método marxista, el debate que queremos abordar en primer término es éste: cómo se debe concebir la materialidad del materialismo dialéctico.

Marxistas destacados como Antonio Gramsci y Alfred Schmidt sostenían que el materialismo de Marx con respecto a la naturaleza no podía entenderse en un sentido ontológico, es decir, con una existencia materialmente objetiva. La misma opinión sostenía un Lukács joven que cambia de parecer en su madurez para reivindicar el carácter ontológico de la naturaleza.⁵⁷⁶ De acuerdo con esta interpretación considerar la existencia de la naturaleza independientemente del hombre es tan metafísico como considerar la existencia de las ideas independientemente del hombre como ser social. Ambas, según esta postura, son concepciones metafísicas; una mecánicamente materialista y la otra metafísicamente idealista. Para sostener esta tesis –tanto Schmidt como

⁵⁷² Lukács, prólogo de 1967 a *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969. p. 22

⁵⁷³ Fragmentos de Heráclito en: *Los presocráticos de Homero a Demócrito*, México, SEP, 1987, p. 81.

⁵⁷⁴ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2003, p. 8

⁵⁷⁵ Véase su libro: *Para leer el capital* o su *Lenin y la filosofía*, en la primera obra sostiene que la dialéctica como método es simplemente un resabio presente en el joven Marx, resabio desechado en el Marx maduro que escribió “El Capital” donde Marx deviene un científico social; sin embargo el prólogo que el mismo Marx escribe de su obra –en donde Marx reivindica al método dialéctico de Hegel- refuta la tesis de Althusser.

⁵⁷⁶ Lukács escribió, poco antes de morir, en el último prólogo a *Historia y conciencia de clase* lo siguiente: “Llama ante todo la atención el que *Historia y conciencia de clase* represente objetivamente-y contra las intenciones subjetivas de su autor-una tendencia que, dentro de la historia del marxismo y sin duda con grandes diferencias en la fundamentación filosófica y en las consecuencias políticas, representa siempre, voluntaria o involuntariamente, una orientación contraria a la ontología del marxismo. Me refiero a la tendencia a entender el marxismo exclusivamente como doctrina de la sociedad, como filosofía social, ignorando o rechazando la actitud que contiene respecto a la naturaleza”. [Op. cit., p. 17]

Gramsci- se basan en una interpretación de la tesis de Marx, expuesta desde las *Tesis sobre Feuerbach*, de que es en la práctica social (praxis) o en la transformación de la naturaleza por el trabajo social donde debemos encontrar el criterio de verdad de todo conocimiento humano. La verdad de la teoría al margen de la práctica es, para Marx, un problema puramente escolástico.

Esta idea es un hilo conductor que recorre el conocido libro de Schmidt *El concepto de naturaleza en Marx*: “Así como **la naturaleza no es separable del hombre** [afirma Schmidt] inversamente tampoco el hombre y sus producciones espirituales son separables de la naturaleza”.⁵⁷⁷ Antes que Schmidt, Gramsci en su ensayo *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, sostuvo el mismo punto de vista: “Hasta la filosofía clásica alemana, la filosofía fue concebida como una actividad receptiva o, a lo sumo, ordenadora; es decir, fue concebida como el conocimiento de un mecanismo que funciona objetivamente fuera del hombre. [...] Por lo que parece, solamente la filosofía de la praxis ha hecho dar un paso adelante al pensamiento [...] **en el sentido de que plantea la inexistencia de una "realidad" establecida por sí misma, sino solamente en relación histórica con los hombres que la modifican, etcétera**”.⁵⁷⁸ El profesor Enrique Dussel comparte la misma tesis: “*El panteísmo de la Materia tiene la misma lógica que el de la Idea. En ambos casos, sea la Materia o la Idea, todo es uno, idéntico, fundamento de toda diferencia. La Materia es el principio necesario de todo lo que acontece. Lejos de ser atea esta posición es en realidad un nuevo fetichismo. Es ateo del deísmo, pero panteísta de la Totalidad material*”.⁵⁷⁹

Es claro desde un punto de vista marxista que el hombre como especie surgió por medio de la transformación de la naturaleza y el trabajo social, en la producción social y en el establecimiento de determinadas relaciones de producción los seres humanos crean cultura e historia: una nueva realidad histórica que subsume a la naturaleza a las “leyes” de la dinámica social y que, como bien explica Schmidt, median la relación entre el hombre y la naturaleza. Decía Marx, debatiendo con Feuerbach, que una naturaleza virginal al margen del hombre sólo puede encontrarse en algunos arrecifes de coral en alguna isla australiana.⁵⁸⁰ Al ser humano hay que considerarlo, ante todo, como un ser social y no como un ser puramente natural. El conocimiento humano surge, así mismo, de la actividad social transformadora y a través del tamiz de los intereses de clase de una sociedad determinada. El conocimiento no mediado socialmente no existe más que en la imaginación mística de la religión o en el estrecho pensamiento positivista que cree que el conocimiento se imprime directamente a través de los sentidos de un individuo aislado. Y sin embargo, sería, a nuestro juicio, un error considerar que para Marx la naturaleza material no tiene un estatus ontológico.

No obstante la erudición de Alfred Schmidt y sin menoscabo de la alta consideración que tenemos de las ideas de Gramsci, creemos que la tesis de ambos autores se basa en un malentendido. El hombre se crea así mismo transformando la naturaleza, objetivándose, creando un mundo humanizado; en este proceso genera herramientas materiales y conceptuales (conocimiento), pero la materia que se transforma y que se conoce históricamente existe independientemente del hombre. Esto equivale a decir que la naturaleza material –el cosmos- ha existido millones de años antes de que existieran seres conscientes para transformar y aprender ese mundo; esto es decir que la naturaleza material tiene un estatus ontológico preexistente al hombre. Es verdad que esa realidad transformada -por ejemplo un lago drenado convertido en la Ciudad de México- debe su

⁵⁷⁷ Schmidt, A. *El concepto de naturaleza en Marx*, España, Siglo veintiuno, 1977, p. 27. (El subrayado es nuestro)

⁵⁷⁸ Gramsci, A. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, La Habana, Edición revolucionaria, t 1, 1966, P.31.

⁵⁷⁹ Dussel, *Religión*, en Obras completas multimedia.

⁵⁸⁰ Cf. Marx, K., Engels, F. *La ideología alemana* (edición completa), Montevideo, Ediciones Cultura Popular, 1979, p. 48.

existencia a la capacidad productiva del hombre y no existiría sin él; pero ni el hombre ni, mucho menos, el lago convertido en una contaminada ciudad, existirían sin el objeto de trabajo que es la naturaleza, naturaleza que originó la vida y vida que se convirtió en trabajo y conciencia social.

Marx es bastante explícito en este punto. Explica que el hombre ha transformado al mundo creando un mundo humanizado, una naturaleza transformada; pero no comete el error de afirmar que la naturaleza, ontológicamente hablando, no existe sin el hombre; claramente comparte la idea, de todo materialista y hombre de ciencia que se precie –sin que la suya sea una tesis puramente científicista como aclara Kosik-, de que el hombre surgió de la naturaleza, de la evolución de la materia que antecede al hombre:

[...] hasta tal punto es esta actividad, este continuo laborar y crear sensibles, esta producción, la base de todo el mundo sensible tal y como ahora existe, que si se interrumpiera aunque sólo fuera durante un año, Feuerbach no sólo se encontraría con enormes cambios en el mundo natural, sino que pronto echaría de menos todo el mundo humano y su propia capacidad de concepción y hasta su propia existencia. **Es cierto que queda en pie, en ello, la prioridad de la naturaleza exterior y que todo esto no es aplicable al hombre originario por *generatio equivoca*, pero esta diferencia sólo tiene sentido siempre y cuando siempre se considere al hombre como algo distinto de la naturaleza.**⁵⁸¹

No es correcto, como afirma Schmidt, que la prioridad de la naturaleza “sólo puede serlo dentro de la mediación”.⁵⁸² Marx afirma claramente “la prioridad de la naturaleza exterior” sin mediación alguna. La mediación a la que se refiere Marx es la producción en la que se vincula el hombre con la naturaleza y la conoce transformándola, pero la naturaleza no requiere mediación para existir. La mediación se refiere al proceso de conocimiento –mediación cultural y social-podríamos añadir al epígrafe de nuestro ensayo múltiples referencias de la postura de Marx al respecto –desde *La Ideología Alemana* hasta *El Capital*-, bástenos, dentro de los límites de este apartado, esta referencia cristalina. Por otra parte, Schmidt tiene que reconocer que su interpretación se basa en una lectura no explícita de las posiciones filosóficas de Marx, para sostener su tesis en referencia explícita a las tesis marxistas sólo puede aportar una referencia:

[...] Algunos motivos filosóficos que Marx no formula explícitamente en otras obras se pueden extraer de las alusiones a la historia de la filosofía que hace en *La sagrada familia*. La caracterización general que hace del sistema hegeliano que aparece en el siguiente pasaje apoya particularmente el punto de vista de que el materialismo de Marx no debe entenderse ontológicamente: En Hegel *hay tres elementos: la sustancia espinosiana, la autocociencia fichteana, la unidad hegeliana* necesariamente contradictoria de ambas, el *espíritu absoluto*. El primer elemento es la *naturaleza* con ropaje metafísico en su separación del hombre, el segundo es el *espíritu* con su ropaje metafísico en su separación de la naturaleza, el tercero es la unidad de ambos con ropaje metafísico, el hombre real y el género humano.⁵⁸³

Lo que Marx llama metafísico en el párrafo citado por Schmidt no es la afirmación de que la naturaleza precede al hombre sino a la concepción de sustancia en Spinoza. Esta crítica puede hacerse extensiva a los materialistas mecánicos, incluido Feuerbach: conciben a la naturaleza como simple objeto de contemplación y no como objeto de transformación, sólo sensiblemente pero no activamente, sólo como naturalistas –desde una posición unilateralmente científicista- pero no en su relación con el ser social del hombre. Aquí hablamos de una

⁵⁸¹ Marx, K., Engels, F. *La ideología alemana* (edición completa), Montevideo, Ediciones Cultura Popular, 1979, p. 48. (El subrayado es nuestro)

⁵⁸² Schmidt, A. *El concepto de naturaleza en Marx*, España, Siglo veintiuno, 1977, p. 21.

⁵⁸³ Schmidt, Op, cit, p. 25.

relación no ontológica sino práctica y activa. La referencia de Schmidt a Marx, en este caso, es tanto más inoportuna en cuanto que unos párrafos más adelante Marx fustiga a los neohegelianos por hacer depender la naturaleza de la subjetividad del hombre, proclamando primero una exterioridad aparente que luego se proclama inexistente; por el contrario Marx señala la existencia ontológica real de la naturaleza:

[el pensamiento hegeliano] Vuelve a cancelar, por tanto, la apariencia de que exista algo fuera de él, basado en una concesión suya momentánea, y no reconoce en lo que “hace brotar” ningún objeto real, que por tanto, se distinga realmente de él. Pero, por medio de este movimiento, la autoconciencia se hace brotar por primera vez como absoluta, pues el idealista absoluto, para ser idealista absoluto, debe necesariamente pasar de un modo constante por el proceso sofístico, **convirtiendo primero el mundo fuera de él en una entidad aparente, en una mera ocurrencia de su cerebro y declarando más tarde esa forma de su fantasía como lo que es, como una mera fantasía, para poder por fin proclamar su existencia única y exclusiva, no entorpecida ya siquiera por la apariencia de un mundo exterior.**⁵⁸⁴

La confusión que sirve de base a la tesis de Schmidt y Gramsci radica en que se revuelven dos planos diferentes. La dialéctica indisoluble del proceso del conocimiento humano entre praxis, sujeto y objeto, no es equivalente a que la naturaleza que se transforma y se conoce requiera del sujeto social que conoce. Es enteramente cierto que para que exista conocimiento se requiere tanto al sujeto cognoscente como al objeto cognoscible (dualidad inseparable en el proceso de conocimiento, en constante tensión dialéctica), pero enteramente falso que el objeto conocido -si éste es un conocimiento que reproduce espiritualmente a la realidad- requiera del sujeto cognoscente para existir. Por otro lado se confunde la cultura que se crea por la producción -cultura material que es materia humanizada- con el hecho de que esa naturaleza transformada se puede transformar porque existe ontológicamente antes que el hombre y es una realidad de la que el hombre pudo separarse en su proceso de hominización o humanización. Es cierto que para Kosik el hombre es un ser ontológico en tanto crea una nueva realidad objetiva al transformar la realidad, pero como veremos más adelante Kosik no confunde los planos que en Gramsci y Schmidt están mezclados.

La postura de Schmidt y Gramsci nos conduce, en última instancia, a una paradoja: los materialistas anteriores a Marx eran materialistas (mecánicamente) cuando concebían a la naturaleza pero idealistas en cuanto trataban de interpretar a la sociedad. Marx llevó el materialismo (dialectizándolo) a la interpretación de la historia. Gramsci y Schmidt invierten de forma peculiar la relación ya que su marxismo sería materialista en tanto concibe a la historia pero idealista cuando enfoca a la naturaleza. Idealistas (subjetivistas) en las ciencias naturales porque hacen depender la existencia de la naturaleza del hombre, esto no es más que un replanteamiento del idealismo en lo que concierne a la naturaleza. No necesitamos caer en esta paradoja. El marxismo debe ser materialista tanto cuando interpreta a la sociedad como cuando interpreta a la naturaleza.

Si no concebimos al materialismo de Marx en este sentido caeríamos inevitablemente en posiciones insostenibles. Si la naturaleza no existe sin el hombre las ciencias naturales serían pura mitología –sin soslayar que las ciencias naturales contienen también prejuicios de clase-. Sería falsa la teoría de la evolución darwiniana puesto que ésta habla de la existencia de evolución de las especies mucho antes de que surgiera la especie humana. La información sobre la evolución del cosmos sería tan mitológica como el libro del Génesis, puesto que la cosmología moderna habla de una evolución cósmica que se mide en muchos millones de años luz, tiempo frente al cual la existencia del hombre no es más que un breve suspiro. La dinámica social descubierta por Marx describe el desarrollo histórico de la humanidad –específicamente del capitalismo-, pero no deberían hacernos olvidar que no agota los procesos que se dan en la totalidad del cosmos. La totalidad –como totalidad material- no puede agotarse y depender de la sociedad humana o se borraría irresponsablemente el contenido del

⁵⁸⁴ Marx, K., Engels, F. *La sagrada familia*, México, Grijalbo, 1967, p. 206. (El subrayado es nuestro).

conocimiento adquirido en virtud de ese mismo proceso histórico. Lo que sí depende de la praxis social es el conocimiento de esa totalidad, el acceso a la totalidad concreta por medio de la praxis transformadora, pero el conocimiento que por esta vía se obtiene es la reproducción espiritual de una totalidad material objetiva, independiente del hombre.

Marx es materialista porque llevó a esta corriente de la filosofía a un campo en el que nunca se había aplicado de forma sistemática y hasta sus últimas consecuencias: al campo de la historia humana. Es materialista porque concibe a las relaciones humanas como relaciones objetivas de producción, surgidas en el proceso de producción y transformación de la naturaleza. Pero la idea de que la naturaleza es la que se transforma por el hombre implica la existencia ontológica tanto del hombre como ser material como de la naturaleza como materia. El nexo dialéctico entre naturaleza y hombre se da a través de la mediación de las relaciones sociales históricamente determinadas, pero esta dialéctica no implica que la naturaleza para existir requiera del hombre. Por el contrario, el hombre, para existir y producir, requiere de la naturaleza material; el hombre mismo es naturaleza consciente que se creó a sí mismo a partir de la producción social. Decir que el hombre es un ser natural quiere decir que surge de la naturaleza aun cuando subsuma a esa realidad en nuevas leyes que no se reducen ni a la física, ni a la biología. La dialéctica implica el análisis concreto de la realidad concreta y lo concreto es, como sostuvo Marx en los *Grundrisse*, una síntesis de múltiples determinaciones, unidad en lo diverso.⁵⁸⁵ Concebir una relación dialéctica en la cual la naturaleza necesita a la sociedad para existir no es materialista dialéctica sino, más bien, idealista; crea en la imaginación una relación dialéctica que no existe, diría Karel Kosik que se trata de una “pseudoconcreción”.

La “teoría de la praxis” – de Sánchez Vázquez y Karel Kosik- arroja mucha luz para enfocar el problema de una forma materialista y dialéctica, en sus justas proporciones. Basándose en Marx y sus “Tesis sobre Feuerbach” Sánchez Vázquez y Kosik conciben a la praxis como actividad transformadora, como creación de un mundo humanizado, como objetivación de la subjetividad humana; en fin, como característica esencial de la humanidad. No sólo es el medio mediante el cual el hombre crea una nueva realidad –la realidad social humana-, el medio en donde el hombre se crea y se recrea a sí mismo, sino el único medio mediante el cual el hombre puede conocer a la “totalidad concreta”, es decir, a la realidad como un proceso dialéctico. La práctica a la que se refiere la “praxis” no es simplemente la actividad cotidiana del hombre, la producción utilitaria de la cotidianidad –este es sólo un aspecto unilateral, básico acrítico de la praxis-; se refiere, más bien, a la esencia de lo humano: la creación social de una realidad humana por la que el ser humano se “abre” a la totalidad. Pero como destacados teóricos marxistas tanto Vázquez como Kosik se cuidan mucho de no hacer depender a la “totalidad concreta” (la realidad) de su conocimiento por el hombre o de su transformación por el hombre; en el prólogo a la conocida obra de Kosik, Sánchez Vázquez afirma:

“En suma, Kosik se opone a una concepción antropológica que haga del mundo una proyección humana o vea en la naturaleza una categoría social. A este respecto nos advierte que aunque el conocimiento de la naturaleza y la industria se hallan condicionados socialmente, la existencia del mundo natural es independiente del hombre y su conciencia. La posición de Kosik no tiene nada que ver, por tanto, con las interpretaciones subjetivistas, antropológicas, que a veces tratan de anexionarse incluso al marxismo”.⁵⁸⁶

La praxis, es así, el medio por el cual el ser humano conoce a la realidad objetiva, es el medio para romper la fetichizada dualidad kantiana que separa metafísicamente al fenómeno de “la cosa en sí”.

⁵⁸⁵ Marx, K., *Grundrisse*, México, Siglo XXI, 1978. p. 21.

⁵⁸⁶ Sánchez Vázquez, prólogo a: Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1967.

Como hemos señalado, la filosofía de la praxis parte de las Tesis sobre Feuerbach. Cuando Marx sostiene: *"Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico"*⁵⁸⁷ o cuando afirma *"Los filósofos, hasta el momento, no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, ahora de lo que se trata es de transformarlo"*.⁵⁸⁸ Está afirmando no sólo que la praxis es la vía que rompe el solipsismo idealista, lo que abre acceso a la realidad material, lo que permite establecer la relación dialéctica entre "noúmeno" y "cosa en sí"; sino más importante aún, que la función del conocimiento no debe ser otro que la transformación de la realidad capitalista, es aquí donde la praxis adquiere su carácter revolucionario, teórico y crítico. La filosofía de la praxis expresa lo propio del ser humano como ser creador y transformador de la naturaleza y de sus propias relaciones sociales: *"el hombre, como ser verdaderamente humano, es, sobre todo, un ser creador"*.⁵⁸⁹

La "praxis" como teoría de la transformación tiene diferentes niveles que van desde la simple acción cotidiana de los seres humanos hasta la transformación revolucionaria de las condiciones sociales (incluso la creación de un Partido sin dogmatismos que sirva para revolucionar la sociedad), la praxis estudiada por Sánchez Vázquez no condena la práctica cotidiana, ni la científica –no condena, sino estudia el fenómeno de la praxis en sus diversos niveles para enarbolar una que sea verdaderamente revolucionaria- pero aspira a elevar esa praxis cotidiana y acrítica a la unidad entre la teoría y la acción: a una práctica revolucionaria teórica-crítica que conozca la dinámica de aquello que pretende transformar, el fenómeno más complejo conocido por el hombre: la dinámica de la opresiva sociedad capitalista y los medios de su transformación. Dice Sánchez Vázquez: *"La praxis política, en cuanto actividad práctica transformadora, alcanza su forma más alta en la praxis revolucionaria como etapa superior de la transformación práctica de la sociedad"*.⁵⁹⁰

La filosofía de la praxis coincide en tesis centrales con las ideas filosóficas de Trotsky aunque éste no sistematizó nunca sus opiniones filosóficas en una obra única. Coincide en el carácter ontológico de la materia, en concebir al hombre como ser transformador y creador (de ahí deriva su concepción revolucionaria del arte que se parece mucho a las ideas expuestas por Sánchez Vázquez en *Las ideas estéticas de Marx*), concibe a la práctica como criterio no sólo epistemológico sino en su unidad dialéctica (que se retroalimenta constantemente) entre teoría y acción. Además retoma de Hegel, Engels y Marx una visión dinámica del mundo, a través de saltos bruscos y repentinos, y a través de la tensión dinámica de fuerzas opuestas. En otros capítulos expondremos y desarrollaremos las ideas filosóficas de Trotsky, por el momento basta inscribirlo en la tradición marxista que retoma la visión del materialismo dialéctico antes expuesta.

El paso dialéctico del "fenómeno" a la "cosa en sí" por medio de la praxis.

Kant en su "Crítica de la razón pura" pretendió determinar y delimitar las capacidades cognoscitivas del ser humano, las facultades de la razón en sí misma, para poder conocer sus alcances y limitaciones: *"¿qué es lo que entendimiento y razón, libres de toda experiencia, pueden conocer, y hasta dónde pueden extender ese conocimiento?"*.⁵⁹¹ El problema de la filosofía kantiana consiste en que aborda la facultad de conocer al margen

⁵⁸⁷ Marx, K., *Tesis sobre Feuerbach*, en Obras escogidas tomo I, Moscú, Progreso, p. 166.

⁵⁸⁸ Ibidem.

⁵⁸⁹ Sánchez Vázquez, *Las ideas estéticas de Marx*, México, Era, 1983. p. 106

⁵⁹⁰ Sánchez Vázquez, *La filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1980, p. 260.

⁵⁹¹ Kant, *Crítica de la razón pura*, Volumen I, Barcelona, Losada, 1984, p. 84.

del proceso mismo del conocimiento, a las facultades al margen de la realidad (en tanto sólo se conoce el fenómeno pero nunca la cosa independiente del entendimiento y la razón), a la subjetividad capaz de conocer de un modo pasivo. Hegel –junto con Schelling y Fichte- fue uno de los primeros en detectar esta separación metafísica: *“Es algo así como si se quisiera agarrar la verdad con pinzas y tenazas. Lo que se postula, es, en realidad, esto: conocer la facultad cognoscitiva antes de conocer. En efecto, el investigar la facultad de conocer no es otra cosa que conocerla; sería difícil decir cómo es posible conocer sin conocer, intentar apoderarse de la verdad antes de la verdad misma. Es la historia de [...] quien no quería lanzarse al agua antes de saber nadar”*.⁵⁹²

Es verdad que Kant plantea un principio dialéctico importante: “los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas”. Pero aquí el entendimiento y la razón juegan el papel ordenador al margen de la realidad material (“cosa en sí”) a la que la razón y el entendimiento jamás acceden, se establece así un divorcio entre conocimiento y objeto conocido; el entendimiento ya no es una vía para acceder a la verdad sino una muralla que nos separa de ella; también el viejo Hegel se percató de ello, escribió en su introducción a la Ciencia de la Lógica:

Como, por otro lado, este conocimiento sabe que sólo es el conocimiento de las apariencias, admite sin duda su carácter insatisfactorio, pero al mismo tiempo presupone que si no es posible conocer correctamente las cosas en sí, por lo menos puede conocerse en la esfera de los fenómenos, como si justamente sólo la especie de los objetos fuera diferente, y sólo una especie formara parte del conocimiento, es decir, no las cosas en sí, sino la otra especie, la de los fenómenos. Igual que si a un hombre se le reconociera la capacidad de tener un criterio correcto, pero con el agregado de que es incapaz de comprender nada que sea verdadero, sino sólo lo que no es verdadero. Si es absurdo eso, igualmente absurdo es un verdadero conocimiento, que no conoce el objeto tal cual es en sí.⁵⁹³

Efectivamente, la dicotomía entre “noumeno” y “fenómeno” lleva a posiciones insostenibles, Engels después de citar la Enciclopedia de Hegel, escribió: *“¿qué pensaría de un zoólogo que dijese: un perro parece tener cuatro patas, pero no sabemos si en realidad tiene cuatro millones de patas o ninguna? [...] pero los hombres de ciencia se cuidan de no aplicar la frase sobre la cosa en sí e las ciencias naturales; sólo se lo permiten al pasar a la filosofía. Esta es la mejor prueba de la poca seriedad con que la toman, y del escaso valor que posee. Si la tomaran en serio. ¿De qué serviría investigar nada?”*.⁵⁹⁴

Este aspecto de la filosofía de Kant, que para Hegel era el más débil y perecedero, fue retomado a su manera por el estrecho pensamiento positivista al establecer que la discusión acerca de la materialidad de la realidad –así como su antípoda idealista- era un “pseudoproblema”, el pensamiento debía conformarse con los simples datos de la experiencia, entendida ésta en su más estrecha e empirista concepción. Los fundadores del “Círculo de Viena” afirmaron: *“La verdad es que rechazamos la tesis de la realidad del mundo físico [sostuvo Carnap] pero no la rechazamos como falsa sino como carente de sentido y que su antítesis idealista se halla sujeta al mismo rechazo”*.⁵⁹⁵ Pero de esta forma empobrecieron enormemente a la filosofía; los positivistas pretendieron borrar de un plumazo más de dos mil años de historia de la filosofía, simplemente declarando a los temas filosóficos más relevantes como problemas sin importancia, simples malentendidos. Al leer las tesis de Neurath y Carnap nos vino a la mente una frase de Hegel: “[...] por lo poco que el espíritu necesita para contentarse, puede

⁵⁹² Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía*, Tomo III, México, CFE, 1977, p. 421.

⁵⁹³ Hegel, *Ciencia de la lógica*, Argentina, Solar, 1976, p. 44.

⁵⁹⁴ Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, México, Grijalbo, p. 192.

⁵⁹⁵ Carnap, *Filosofía y sintaxis lógica*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1998, p. 13.

medirse la extensión de lo que ha perdido”.⁵⁹⁶ Sánchez Vázquez, a partir de las tesis de Lenin expuestas en su “Materialismo y empiriocriticismo” donde éste combate las posturas positivistas, señala de manera correcta: “el uso de estos términos aparentemente neutrales: elementos, sensaciones o experiencia en un sentido puramente subjetivo, sin significado objetivo, hace de esta filosofía, supuestamente conciliable con el marxismo, una versión más del idealismo en cuanto niega: a) la existencia del mundo exterior, de la realidad objetiva; b) la objetividad del conocimiento como reflejo de la realidad”.⁵⁹⁷ Aunque es cierto, como comenta Sánchez Vázquez, que Lenin en esta obra descuida a la praxis como vínculo que une a la teoría con la realidad, sin embargo, sostiene la validez de las tesis materialistas del gran revolucionario.

La facultad de conocer sólo se puede entender en el proceso mismo del conocimiento así como el “pudding” sólo se puede probar comiéndolo. La cuestión consiste en el hecho de que el conocimiento es un proceso activo, social y no una abstracción que el entendimiento y la razón realizan por sí solos. El conocimiento sólo se puede entender cabalmente a través de la praxis: en la unión dialéctica entre transformación objetiva-teoría y abstracción. Esta vía, señalada por Marx en sus “Tesis sobre Feuerbach”, es la clave para romper la dicotomía formal entre noumèno y fenómeno que desgarró a la filosofía kantiana.

Aunque coincidentes en el método dialéctico Marx y Hegel difieren en la forma en cómo se accede a la “cosa en sí”. Para Hegel se accede a la cosa en sí cuando ésta se convierte en “cosa para nosotros”, es decir, cuando la razón penetra en las contradicciones que determinan al fenómeno, visto este como la “manifestación inmediata de la esencia”: “La esencia” [señala Hegel] nos está detrás o más allá del fenómeno, sino que por lo mismo que la esencia es lo que existe, la existencia es el fenómeno”.⁵⁹⁸ El fenómeno expresa de forma inmediata a la esencia pero para comprender a ésta se requiere determinar las contradicciones que la explican, por ello, para acceder se requiere la mediación de la investigación, pero la esencia así descubierta se convierte en fenómeno que requiere un posterior análisis, “la verdad no es una moneda acuñada que pueda entregarse y recibirse sin más, tal y como es”⁵⁹⁹ dice Hegel; así en el proceso de conocimiento el fenómeno revela la esencia y la esencia revelada se convierte en fenómeno que exige una nueva indagación. En Hegel la apropiación de la esencia es un proceso fundamentalmente espiritual, es la historia del espíritu absoluto. Para el materialismo dialéctico, por el contrario, se trata de una apropiación práctica-objetiva, de transformación real y no puramente abstracta o espiritual. Mientras que para Hegel el descubrimiento de la “cosa en sí” se da a través del despliegue del espíritu, para Marx la apropiación de lo real se da a través de la historia del desarrollo de las fuerzas productivas mediante las cuales el hombre se convierte en hombre, transforma el mundo y la totalidad de sus condiciones sociales. La totalidad en Hegel consiste en el espíritu absoluto, la totalidad en Marx (como explica Kosik) consiste en su materialidad.

Hemos señalado ya que Sánchez Vázquez hace en su “Filosofía de la praxis” un análisis de los niveles dialécticos en que esa praxis se despliega y se presenta: a partir de la actividad cotidiana y acrítica, la praxis productiva mediante la cual el hombre transforma a la naturaleza para producir valores de uso, la praxis artística donde el hombre afirma su capacidad creativa sin fines puramente utilitarios, la praxis experimental donde el hombre de ciencia trata de reproducir el fenómeno en estudio en ambientes controlados, la praxis política donde el hombre intenta interactuar de cierta forma con su medio social, hasta llegar a la praxis revolucionaria donde se

⁵⁹⁶ Hegel, *La fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1994, p. 11.

⁵⁹⁷ Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1980, p. 224.

⁵⁹⁸ Hegel, *Filosofía de la lógica*, Argentina, Claridad, 2006, p. 139

⁵⁹⁹ Hegel, *La fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1994, p. 27.

intenta transformar un contexto social por medio de la organización revolucionaria de las masas (el más alto nivel de la praxis).

Son estos niveles de la praxis –sobre todo en sus niveles más altos- las que demuestra en la acción que no existe una “Muralla china” entre el objeto tal y como se lo percibe (fenómeno) y la “cosa en sí” o el objeto independientemente de la percepción. Sánchez Vázquez explica esta tesis:

“[...] el problema de la verdad objetiva, o sea, de si nuestro pensamiento concuerda con las cosas que preexisten a él, no es un problema que pueda resolverse teóricamente en una mera confrontación teórica de nuestro concepto con el objeto o de mi pensamiento con otros pensamientos. Es decir, la verdad de un pensamiento no puede fundarse si no se sale de la esfera misma del pensamiento. Para mostrar su verdad tiene que salir de sí mismo, plasmarse, cobrar cuerpo en la realidad misma, bajo la forma de actividad práctica”.⁶⁰⁰

Las limitaciones de los niveles inferiores de la praxis consisten en su pasividad frente al orden existente; la praxis experimental, por ejemplo, reduce su intervención al experimento, a las cuatro paredes del laboratorio pero sigue conservando una actitud pasiva frente al status quo. Lo que Sánchez Vázquez critica del cientificismo no es su convicción de la existencia de la realidad material sino la actitud contemplativa que adopta frente a la sociedad en la que se desarrolla su praxis experimental.

El análisis de tres ejemplos: de la práctica cotidiana, la praxis experimental y la praxis revolucionaria, pueden mostrar que la praxis es la vía que abre el acceso a la cosa en sí, a la realidad objetiva y material; los dos primeros ejemplos los hemos retomado y replanteado de nuestra tesis de licenciatura, nos parecen pertinentes para el tema:

Ejemplo 1 (praxis experimental): Cuando, gracias a los adelantos técnicos y teóricos, el hombre percibió por primera vez una proteína, la percibió como fenómeno. De acuerdo con el escepticismo era imposible saber si la representación percibida correspondía a la cosa material que la producía, ni siquiera si existía tal cosa – recordemos que de acuerdo a la filosofía kantiana no podemos acceder al objeto tal cual es sino tal y como se nos presenta a través del tamiz de la razón y el entendimiento-. Pero el hecho es que, conforme a dicha representación y a la teoría química-biológica, se han reproducido proteínas en condiciones de laboratorio (por no hablar de infinidad de sustancias orgánicas creadas sintéticamente). Este simple hecho prueba más que mil argumentos escépticos, pues, estoy reproduciendo la cosa que produce la impresión subjetiva y demostrando que las hipótesis sobre su constitución corresponden al objeto que, para los escépticos, se suponía inaccesible. En tanto reproduzco la cosa en sí pruebo que esta existe independientemente de mi percepción; y que entre el fenómeno (nuestra percepción del objeto) y el objeto percibido, no hay un abismo infranqueable; que la objetividad del pensamiento se demuestra en la práctica. Aquí la transformación que se genera no es espiritual sino práctica, objetiva. Señala Sánchez Vázquez que “si al actuar se logran los fines que se perseguían, ello significa que el conocimiento del que se partió para trazar esos fines es verdadero. Es en la acción práctica sobre las cosas donde se demuestra si nuestras conclusiones teóricas sobre ellas son verdaderas o no”.⁶⁰¹ Y aunque esta confirmación requiere demostraciones subsecuentes y no se trata de un asunto lineal demostrable por un solo experimento, es evidente que es en éste donde la praxis científica adquiere su legitimidad.

Ejemplo 2 (praxis común y cotidiana): Aunque para Sánchez Vázquez este nivel de la praxis es el más acrítico y dominado por prejuicios, pongamos un ejemplo de este ámbito para sacar conclusiones teóricas que

⁶⁰⁰ Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1980, p. 158.

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 159.

rebasan el ámbito del sentido común: cuando un sujeto decide arrojar del último piso de un alto edificio matándose en el acto, un kantiano, si es consecuente, tendría que sostener que las categorías a priori al organizar dicho fenómeno habrían matado de hecho al desafortunado sujeto. Lo que habría matado al suicida, según esto, no sería el suelo que en tanto cosa en sí se le habría estrellado en la cabeza —puesto que aceptar este hecho es por lo menos aceptar que la cosa en sí tiene la propiedad de la dureza— sino las categorías que, al organizar los datos de la sensibilidad, así lo habrían legislado. Resultaría que las categorías nos podrían matar. Sólo basta plantear ejemplos de la práctica real de los hombres para darse cuenta de los absurdos a los que nos lleva la “cosa en sí” de Kant.

¿No tendríamos que decir, en contra de la opinión kantiana, que en realidad fue la cosa en sí (el objeto como tal y la velocidad del sujeto independiente de nuestros conceptos) la que mató al suicida?

Si aceptamos esto, ¿no implicamos que podemos interactuar con la cosa en sí, mostrando que no es inaccesible, y en virtud de dicha interacción, probar las representaciones que tenemos acerca de ella?

¿No probamos que el cuerpo humano, al interactuar con la cosa en sí demuestra que también es objetivo (cosa en sí)?

¿No es verdad que el suicida comprobó con su cabeza, al romperse con el suelo, que las leyes científicas, cuando son correctas, reflejan cualidades reales del objeto? (aunque por supuesto nunca alcanzamos a acceder al objeto en su totalidad pues éste es inagotable en sus determinaciones). Experimento que, por cierto, puede realizar el propio kantiano (lo cual no le recomendamos).

Con ello ¿no probaríamos que es la práctica individual y social la que en última instancia constituye el nexo entre nuestro conocimiento y la cosa en sí?

Ejemplo 3 (teoría y praxis revolucionaria)

De acuerdo con Sánchez Vázquez es en este nivel de la praxis donde de mejor forma se puede conjugar la teoría crítica y la acción transformadora, el ejemplo del estudio que Marx hizo de la dinámica capitalista es el mejor: sobre la base de fenómenos tales como la existencia tan vulgar de la mercancía, sobre la base del vulgar intercambio mercantil que se verifica día tras día y hora tras hora, sobre la estéril contabilidad de un industrial burgués, en base a las frías estadísticas de los ministerios ingleses, sobre la base de las experiencias de lucha contra el despojo de la acumulación originaria, etc., Marx desentraña la esencia misma de la dinámica capitalista, pudo explicar el surgimiento del dinero, el fetichismo de la mercancía, las crisis periódicas, la existencia del desempleo; en fin, los fenómenos principales que aquejan a la sociedad moderna. La práctica reiterativa de las crisis que desquician periódicamente a nuestra sociedad —una forma muy grotesca de praxis capitalista en donde miles de obreros son despedidos— demuestra que Marx emprendió hasta el fin el camino que va del fenómeno vulgar, al oculto “noúmeno”; esta verdadera hazaña del pensamiento se hizo en el estudio de uno de los fenómenos más complicados e intrincados que conoce el hombre: la dinámica capitalista. Al hacerlo, Marx creó un arma teórica revolucionaria indispensable para una auténtica praxis revolucionaria, la teoría en sí misma no es revolucionaria sino cuando se pone en acción. Con ello Marx derribó las artificiales barreras entre el objeto y el fenómeno, entre la forma y el contenido, entre la esencia y la apariencia, entre la teoría y la acción.

Trotsky y la filosofía

Herzen llamó a la filosofía de Hegel el álgebra de la revolución. La dialéctica es la lógica del desarrollo. La lógica (formal) es la dialéctica de la inmutabilidad. La lógica es un caso particular de la dialéctica, cuando el movimiento y el cambio entran en la fórmula como “0”. (León Trotsky, “Cuadernos filosóficos”)

Los apuntes de Trotsky en su diario, el 16 de mayo de 1935, terminan con estas palabras: “Mis intereses filosóficos aumentan desde hace algunos años pero lamentablemente mis conocimientos son muy insuficientes y me queda poco tiempo para un trabajo grande y serio...Tengo que llevarle el té a N...”⁶⁰² Trotsky no escribió un tratado especial sobre “lógica” pero los cuadernos que dejó inéditos, con una rica gama de reflexiones filosóficas, tienen un valor inapreciable para estudiar la piedra angular de su pensamiento: el materialismo dialéctico. Si bien no era especialista en historia de la filosofía, ni un filósofo de profesión, sus escritos muestran que el método dialéctico era el alma de sus reflexiones y era el resorte de sus análisis políticos, históricos y organizativos.

La filosofía dialéctica no era, para él, un fin en sí mismo sino un instrumento superior absolutamente indispensable para el análisis, orientado hacia la acción, de las contradicciones sociales, la historia y el movimiento obrero. Su fin no era el de escribir textos que comentaran externamente la historia, sino insertarse correctamente en ella. La exigencia estricta de la seriedad teórica era un requisito para una intervención adecuada; por ello sus observaciones pudieran parecer pedantes, porque para él como para Marx “la veracidad de una teoría se demuestra tarde o temprano en la práctica”. Para Trotsky, como para Lenin, “no existe práctica revolucionaria sin teoría revolucionaria”.

Puede parecer una idea impertinente y chocante el pretender expresar una teoría seria en términos tácticos y estratégicos, pero ello se debe a que la mayoría de los pensadores que reflexionan sobre la “filosofía-política” no tienen táctica o estrategia alguna, porque sus reflexiones están separadas de la vida y tienen poco que decirle a las personas y trabajadores de carne y hueso. Esa es la debilidad de la filosofía metafísica según Marx (tesis sobre Feuerbach).

La teoría revolucionaria, bien entendida, no es una colección de dogmas muertos recetados a la humanidad de una vez, se trata de ideas que aspiran a expresar las contradicciones reales del capitalismo y corregirse, enriquecerse o refutarse por la acción; son producto, por tanto, de la experiencia histórica. En la terminología filosófica actual diríamos que entre teoría y “praxis” existe una retroalimentación en constante tensión. Este tipo de vinculación entre teoría y la acción es impensable sin una concepción materialista y dialéctica del mundo, el pensamiento, la naturaleza y la sociedad; de hecho la implica, la requiere.

Si bien los ejemplos más notables del pensamiento filosófico de Trotsky se expresan en su aplicación concreta, es posible extraer de ellos notables reflexiones filosóficas. Tratemos de exponerlos, basándonos en su libro *En defensa del marxismo* y, sobre todo, en sus apuntes filosóficos que fueron dados a conocer –al menos en lengua inglesa- apenas en la segunda mitad de los años ochenta.⁶⁰³

La “esencia” de la dialéctica materialista, de acuerdo con Trotsky, se puede expresar en el ejemplo gráfico -chocante para la lógica formal- que utiliza en *En Defensa del Marxismo*:

La lógica aristotélica del silogismo simple parte de la premisa de que A es igual a A. Este postulado se acepta como un axioma para una cantidad de acciones humanas prácticas y de generalizaciones elementales. Pero en realidad A no es igual a A. Esto es fácil de demostrar si observamos estas dos letras bajo una lente: son completamente diferentes. Pero, se podrá objetar, no se trata del tamaño o de la forma de las letras, dado

⁶⁰² Trotsky, *¿A dónde va Francia? Diario del exilio*, Argentina, CEIP, 2013, p.294.

⁶⁰³ Los “cuadernos filosóficos” de Trotsky fueron accidentalmente descubiertos por Philip Pomper cuando revisaba – con motivo de un estudio sobre Trotsky, Lenin y Stalin- los “archivos Trotsky” en la universidad de Harvard. Fueron publicados en inglés en 1986 por la editorial Columbia University Press bajo el título *Trotsky's Notebooks, 1933-1935: Writings on Lenin, Dialectics, and Evolutionism*. Al castellano fueron traducidos por primera vez en 2004 por la editorial CEIP en una compilación titulada *Escritos filosóficos*.

que ellas son solamente símbolos de cantidades iguales, por ejemplo de un kilo de azúcar. La objeción no es válida; en realidad un kilo de azúcar nunca es igual a un kilo de azúcar: una balanza delicada descubriría siempre la diferencia. Nuevamente se podría objetar: sin embargo un kilo de azúcar es igual a sí mismo. Tampoco esto es verdad: todos los cuerpos cambian constantemente de peso, color, etc. Nunca son iguales a sí mismos. Un sofista contestará que un kilo de azúcar es igual a sí mismo 'en un momento dado'. Fuera del valor práctico extremadamente dudoso de este axioma, tampoco soporta una crítica teórica. ¿Cómo concebimos realmente la palabra 'momento'? Si se trata de un intervalo infinitesimal de tiempo, entonces un kilo de azúcar está sometido durante el transcurso de ese 'momento' a cambios inevitables. ¿O este 'momento' es una abstracción puramente matemática, es decir, cero tiempo? Pero todo existe en el tiempo y la existencia misma es un proceso ininterrumpido de transformación; el tiempo es en consecuencia un elemento fundamental de la existencia. De este modo el axioma A es igual a A , significa que una cosa es igual a sí misma si no cambia, es decir, si no existe.⁶⁰⁴

A primera vista, podría parecer que estas *sutilezas* son inútiles: En realidad tienen decisiva importancia. El axioma A es igual a A , es a un mismo tiempo punto de partida de todos nuestros conocimientos y punto de partida de todos los errores de nuestros conocimientos. Sólo dentro de ciertos límites se lo puede utilizar con uniformidad. Si los cambios cualitativos que se producen en A carecen de importancia para la cuestión que tenemos entre manos, entonces podremos presumir que A es igual a A . Este es, por ejemplo, el modo con que vendedor y comprador consideran un kilo de azúcar. De la misma manera consideramos la temperatura del sol. Hasta hace poco considerábamos de la misma manera el valor adquisitivo del dólar. Pero cuando los cambios cuantitativos sobrepasan ciertos límites se convierten en cambios cualitativos. Un kilo de azúcar sometido a la acción del agua o del queroseno deja de ser un kilo de azúcar. Un dólar en manos de un presidente deja de ser un dólar. Determinar en el momento preciso, el punto crítico, en que la cantidad se transforma en calidad, es una de las tareas más difíciles e importantes en todas las esferas del conocimiento, incluso de la sociología.⁶⁰⁵

La importancia vital que Trotsky asignaba al método en relación a la aproximación correcta a los fenómenos complejos, se puede ejemplificar con una anécdota –relatada en su libro *En defensa del marxismo*- no desprovista de cierto humor:

El año pasado me visitó un joven profesor inglés de economía política, simpatizante de nuestro movimiento. Durante nuestra conversación sobre los cambios y los medios para realizar el socialismo, expresó repentinamente las tendencias del utilitarismo inglés, según el espíritu de Keynes y otros: “Es necesario fijar un claro objetivo económico, elegir los medios más razonables para su realización etcétera. Yo le señalé: “Veo que es usted un adversario de la dialéctica”. Me contestó con cierto asombro: “Sí, no veo nada útil en ella”. “Sin embargo –le contesté- la dialéctica me ha permitido determinar, fundándome en unas pocas observaciones tuyas sobre problemas económicos, a qué sector del pensamiento filosófico usted pertenece. Este solo hecho basta para demostrar el valor inapreciable de la dialéctica.”⁶⁰⁶

En un fragmento no publicado, Trotsky explica algunos otros detalles de su conversación con el pragmático economista inglés:

⁶⁰⁴ Trotsky, L. *En defensa del marxismo*, México, Juan Pablos, 1973, pp. 28-29.

⁶⁰⁵ *Ibid.*, pp. 27-28.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 26.

En la misma conversación el joven intelectual británico dijo: “Entiendo el peso de la proposición de que todo sufre un cambio y que, dadas estas condiciones, la inmutabilidad del silogismo es incomprensible; pero pienso que el silogismo es simplemente un acuerdo entre la gente para entender conceptos específicos de idéntico sentido, algo así como la regla del juego”.

Le repliqué que él había llegado en la esfera de la lógica al nivel del contrato social de Rousseau en sociología. Tomó en broma mi comentario. En realidad, es una valoración bastante precisa y quizás demasiado indulgente del método lógico de mi oponente. Si la cosa se piensa bien, es difícil creer que en el siglo XX cualquier persona con algún conocimiento de la ciencia, con algún conocimiento sobre la evolución, pueda hablar del silogismo como el producto de un acuerdo entre la gente. Precisamente en esto se revela el total e irremediable atraso del método “científico” de este antidialéctico. Decir que las personas han llegado a un acuerdo sobre el silogismo es casi como decir, o más exactamente es lo mismo, que la gente llegó al acuerdo de tener fosas en las narices. El silogismo es un producto objetivo del desarrollo orgánico, es decir, del desarrollo biológico, antropológico y social de la humanidad, igual que lo que son nuestros diversos órganos, entre ellos nuestro órgano del olfato. [...] ⁶⁰⁷

La base de todo el pensamiento de Trotsky se puede expresar sintéticamente en la vieja idea Heráclito de que “todo fluye nada permanece”. El pensamiento dialéctico se eleva como una negación sobre el evolucionismo gradualista porque, en el movimiento, aquél busca su causa en las tensiones dinámicas (contradicciones) que lo impulsan y en los puntos en donde el cambio gradual implica un salto cualitativo, en donde el “flujo” cambia de naturaleza. Pero en su fluir el movimiento genera estabilidades relativas, movimientos desiguales. También, por ejemplo, el magma en su movimiento genera “coágulos” que llamamos rocas. No obstante la tensión generada por el movimiento revienta periódicamente los “coágulos” y los funde de nuevo en el movimiento perpetuo de ese “magma” del devenir:

Catástrofes. Todo fluye, pero no por fuera de [sus] márgenes. El mundo no es “fluido”, hay cambios en él, la cristalización de elementos durables (coagulados), aunque no por cierto “eternos”. Entonces la vida crea sus propios márgenes para sí misma para más tarde borrarlos. Los cambios cuantitativos de materia en un estadio dado presionan contra esas formas coaguladas, las cuales eran suficientes para su estado previo. Conflicto. Catástrofe. O la vieja forma vence (sólo parcialmente vence), haciendo necesaria la autoadaptación del proceso (parcialmente) conquistado, o el proceso de movimiento revienta la vieja forma y crea una nueva, por medio de nuevas cristalizaciones de sus matrices y la asimilación de elementos de la vieja forma. ⁶⁰⁸

El concepto es la representación mental de los coágulos transitorios del desarrollo; por ello los conceptos, al ser la expresión fija del conocimiento, se convierten en cierto punto en un “rigor mortis mental”. ⁶⁰⁹ El concepto es progresivo en cuanto expresa el nivel de conocimiento del hombre pero conservador en tanto es sólo una fotografía inmóvil del devenir. No obstante el conocimiento humano requiere fijar las estabilidades relativas conceptualmente, el conocimiento sería imposible si la mente fuera incapaz de abstraer ciertas cualidades. Si lo mental no fuera más que un fluir indiferenciado y sin contradicciones sería imposible el conocimiento. La tarea del pensamiento dialéctico no es negar la necesidad de conceptualizar, sino la de establecer los puntos en donde los conceptos deben negarse para representar adecuadamente las contradicciones del desarrollo de la naturaleza, la historia y el nivel de desarrollo de la capacidad productiva del hombre.

⁶⁰⁷ Trotsky, L. “Escritos y fragmentos inconclusos” en *Escritos*, Libro 6, (edición electrónica en CD de la CEIP)

⁶⁰⁸ Trotsky, *Escritos filosóficos*, Argentina, CEIP, 2004, p. 54.

⁶⁰⁹ Esta expresión fue usada por Alan Woods y Ted Grant en su libro *Razón y revolución* para referirse al pensamiento formal.

Las formas transitorias constituyen la negación de los conceptos fijos en donde $A = A$. Los puntos en donde las fronteras se difuminan, en donde la vida y la muerte se confunden, donde un Estado obrero se niega a sí mismo por el atraso objetivo que lo niega, donde el Orden se transforma en Caos; expresan los puntos de quiebre que vuelven imprescindible al pensamiento dialéctico. Estos puntos de rompimiento establecen un lazo entre los conceptos coagulados y permiten verlos como una red infinita, contradictoria y compleja. Por eso para Trotsky –siguiendo a Hegel– “*El concepto* –no es un círculo cerrado, sino una curva, un extremo de la cual se mueve hacia el pasado, el otro –hacia el futuro. Si tiras de sus puntas puedes deshacer la curva, pero también puedes anudarla”.⁶¹⁰

Si visualizamos el tejido de la vida como una compleja red, entonces el concepto puede ser igualado a un nudo particular. Cada concepto parece ser independiente y completo (así opera la lógica formal con ellos), en realidad cada nudo tiene dos puntas, las cuales lo conectan con los nudos adyacentes. Si se tira de una punta se desata –la negación dialéctica de un concepto, en sus *limitaciones*, en su aparente independencia. Algunos objetos (fenómenos) son fácilmente confinados dentro de fronteras de acuerdo a la clasificación lógica, otros [se nos] presentan [con] dificultades: pueden ser ubicados aquí o allá, pero en una relación más estricta, en ningún lugar. Mientras provocan la indignación de los sistematizadores, tales formas transicionales son excepcionalmente interesantes para los dialécticos, ya que rompen las limitadas fronteras de la clasificación, revelando las conexiones reales y la consecución de un proceso vivo.⁶¹¹

La unilateralidad de los conceptos es “reventado” por el proceso de interacción y producción social generando nuevos conceptos más adecuados a las necesidades históricas de la época. Pero los nuevos conceptos no hacen desaparecer por completo el contenido de los viejos. Si los conceptos caducos expresaban efectivamente, aunque de manera más unilateral, ciertos aspectos de la realidad, los nuevos los incorporan –generando una “nueva unilateralidad” menos unilateral-. Por eso los nuevos conceptos no significan un nuevo comienzo sobre una base situada a la misma altura; sino una síntesis de los viejos en una nueva teoría, sobre una base superior. El desarrollo expresa una espiral.

Demos algunos ejemplos: la teoría corpuscular fue negada por la ondulatoria para ser sintetizadas en una nueva teoría –corpúsculo-ondulatoria- que vinculaba dialécticamente la verdad de los dos conceptos anteriores: “toda partícula tiene su onda asociada”. La inadecuada pero revolucionaria teoría evolutiva de Sir Buffón de los “caracteres adquiridos” fue negada por la teoría de Darwin mucho menos unilateral que aquella; ésta sigue vigente –aunque la gradualidad del proceso evolutivo, de Darwin, ha sido refutado por la idea del “equilibrio interrumpido” del difunto Gay Gould- pero los genetistas han descubierto que existen genes dormidos que se despiertan por el estímulo de ambiente como los sonidos potenciales de las teclas de un piano por los dedos de un pianista. Así, características genéticas adormecidas se pueden activar por el influjo del ambiente, en una versión mucho más compleja y dialéctica de los “caracteres adquiridos” que la simplista idea de Buffon según la cual los cuellos de las jirafas se alargaron por su intento de alcanzar las copas de los árboles. La idea de la “generación espontánea” fue negada por los experimentos de Louis Pasteur que demostraron que la vida proviene de la vida; pero ésta tautología fue completada por la producción artificial de materia orgánica (hoy en día la producción sintética de medicamentos y hormonas es práctica común) que muestra que en ciertas condiciones lo orgánico surge de lo inorgánico de manera “espontánea”. Podríamos reproducir los ejemplos (la relación entre Ricardo, Smith y Marx en relación al concepto “valor-trabajo”) pero baste lo dicho para mostrar el desarrollo dialéctico de los conceptos.

⁶¹⁰ *Escritos filosóficos*, Argentina, CEIP, 2004, p. 39.

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 37.

Trotsky antes que Khun expone, con otros términos, la teoría de que los tiempos de “ciencia-normal” son rotos por la acumulación de evidencias que contradicen el paradigma base de ese periodo de desarrollo científico, para llegar al punto cualitativo de “revolución científica” en donde surgen nuevos paradigmas que dan una más comprensiva explicación incorporando los “ruidos” que perturbaban la vieja idea:

Históricamente la humanidad forma sus “concepciones” –los elementos básicos de su pensamiento– en los cimientos de la experiencia, la cual es siempre incompleta, parcial, unilateral. Incluye en “el concepto” aquellos rasgos de un proceso vívido, por siempre cambiante, los cuales son importantes y significativos para ella en un momento dado. **Su futura experiencia primero es enriquecida (cuantitativamente) y luego sobrepasa el concepto cerrado, esto es, en la práctica lo niega, por lo cual necesita una negación teórica.** Pero la negación no significa una vuelta a la tabula rasa. La razón ya posee: a) el concepto y b) el reconocimiento de su error. Este reconocimiento es equivalente a la necesidad de construir un *nuevo concepto*, y entonces se revela inevitablemente que la negación no fue absoluta, que afectó sólo a ciertos aspectos del primer concepto. El nuevo concepto tiene entonces por necesidad un carácter *sintético*: en él entran aquellos elementos del concepto inicial, que fueron capaces de resistir la tríada mediante la experiencia + aquellos nuevos elementos de la experiencia, que llevaron a la negación del concepto inicial.⁶¹²

De lo anterior se deriva que una de las tareas más importantes del pensamiento dialéctico consiste en encontrar los puntos de ruptura:

Determinar el momento preciso el punto crítico en que la cantidad se transforma en cantidad, es una de las tareas más difíciles o importantes en todas las esferas del conocimiento, incluso de la sociología.⁶¹³

Trotsky escribe en sus apuntes filosóficos que la idea de la “transformación de cantidad en calidad” es la noción más importante del pensamiento dialéctico.

La ley de la transición de cantidad en cualidad es (muy probablemente) *la ley fundamental de la dialéctica*.⁶¹⁴

Dialéctica Debe reconocerse que la ley fundamental de la dialéctica es la conversión de la cantidad en cualidad, porque [nos] da la fórmula general de todo el proceso evolutivo –tanto de la naturaleza como de la sociedad. El conocimiento comienza con la diferenciación de cosas, con la oposición de una con la otra, con la clasificación de sus diferencias cualitativas. Las definiciones cuantitativas operan con particulares independientes, consecuentemente dependen de definiciones cualitativas (cinco dedos, diez años, 100 amperes). El pensamiento práctico vive dentro de estos límites. Para un comerciante de ganado una vaca es una vaca; está sólo interesado en las cualidades individuales de sus ubres. Desde este punto de vista práctico es indiferente a los lazos genéticos entre la vaca y una ameba. Si tomamos el universo desde el punto de vista de la teoría atómica, entonces este se nos aparece como un laboratorio gigante para la transformación de cantidad en cualidad y a la inversa.

Es posible reconocer esto, pero fallar en hacerlo el principio fundamental del pensamiento propio. Están aquellos que unen la cosmovisión de Kant- Laplace con creencias o cuasi-creencias bíblicas y, mientras se publicitan a sí mismos como darwinistas, creen en los principios más altos, la moral innata en la humanidad. El principio de transición de cantidad en cualidad tiene significancia universal. [...]⁶¹⁵

⁶¹² Ibid., p. 32, el subrayado es mío.

⁶¹³ Trotsky, L. *En defensa del marxismo*, México, Juan Pablos, 1973, p. 28.

⁶¹⁴ Trotsky, *Escritos filosóficos*, Argentina, CEIP, 2004 p. 50.

⁶¹⁵ Ibid., p. 51.

En ésta “ley de la dialéctica” se sintetiza el núcleo del pensamiento revolucionario; el punto donde el movimiento gradual acumula sus tensiones inmanentes hasta un nivel insoportable; el punto que anuncia la emergencia de una nueva cualidad.

Aquéllos que opinan que esta idea dialéctica es mística deberían reflexionar sobre las implicaciones de la revolución científica conocida como “Teoría del caos”-elaborada independientemente de los textos de Hegel o Marx- cuyo nodo central, para recuperar la imagen utilizada frecuentemente por los teóricos del Caos, es determinar el punto en que “el aleteo de una mariposa en nueva York puede provocar un huracán en Tokio”. Esta noción es fundamental en física y en química (estados de agregación de la materia, la Tabla periódica de los elementos, etc.) y sobre todo es fundamental en el estudio del capitalismo y de la sociedad.

Uno de los temas más fascinantes del estudio de los saltos dialécticos es determinar el punto en donde estos se tornan inevitables, donde la posibilidad que germina hace inevitable el paso a una nueva cualidad. Si es verdad que el desarrollo histórico en Rusia hizo posible la revolución de 1917 la tarea consiste en determinar el momento en donde la caída del régimen, primero, y el sistema, después, se tornó inevitable. En este salto cualitativo el papel del Partido bolchevique –y dentro de éste el de Lenin y Trotsky- fue, sin duda, determinante. Por otro lado, la posibilidad real de la extensión de la revolución a países decisivos como Alemania e Inglaterra no se tornó en inevitabilidad producto del papel de las direcciones socialdemócratas. En el terreno social, el factor que tiende un puente entre la posibilidad con la inevitabilidad es la dirección que encabeza, para bien o para mal, la revolución. La posibilidad de la caída de un objeto equilibrado penosamente al borde de un precipicio es real y objetiva, pero la inevitabilidad de su caída estaría determinada por la presencia de un terremoto o un huracán.

La conversión de una posibilidad abstracta en una necesidad concreta –también una ley importante de la dialéctica– ¿se define cada vez por una combinación de condiciones materiales definidas? Así, de la posibilidad de una victoria burguesa sobre las clases feudales hasta la victoria misma hubo varios lapsos de tiempo, y la victoria frecuentemente pareció una semivictoria. Para que una posibilidad se convierta en una necesidad tenía que haber un correspondiente fortalecimiento de algunos factores y el debilitamiento de otros, una interrelación definida entre esos fortalecimientos y debilitamientos. En otras palabras: fue necesario que varias series interconectadas de cambios cuantitativos prepararan el camino para una nueva constelación de fuerzas. La ley de conversión de posibilidad en necesidad así conduce –en último análisis– a la ley de conversión de cantidad en calidad.

Las tesis de la dialéctica, decía Trotsky “no son ficción ni misticismo”, sino producto del desarrollo histórico, de la interacción histórica del hombre con la naturaleza. Ni la lógica formal ni la lógica dialéctica son producto de la razón pura sino del proceso social, práctico, de generalización teórica. Por ello pretender que el silogismo es una especie de “acuerdo de caballeros” es una idea tan necia como la de que dos más dos igual a cuatro es un simple acuerdo arbitrario, tanto como las reglas de los juegos infantiles. La necesidad de sobrevivir ha hecho que incluso entre los animales encontremos ejemplos del uso del silogismo aristotélico aún cuando ningún animal – con excepción del hombre- haya sido capaz de representarse mental y conscientemente esa forma lógica - expresión de las relaciones efectivas de los procesos naturales-.

Los elementos del silogismo se encuentran también entre los animales; el pollo sabe que el grano es en general útil, necesario y sabroso. Reconoce un grano determinado -el de trigo- con el que está familiarizado, y de allí extrae una conclusión lógica por medio de su pico. El silogismo de Aristóteles es sólo una expresión

articulada de estas conclusiones mentales elementales que observamos a cada paso entre los animales. Hablar, por lo tanto, del silogismo como producto de un contrato es absolutamente ridículo. [...] ⁶¹⁶

La noción del movimiento, de los cambios de estado, de la interdependencia de los opuestos son intuiciones que las personas utilizan frecuentemente sin haber estudiado ni a Heráclito, Hegel ni a Marx- Trotsky explica que incluso la ama de casa sabe que poner más cucharadas de sal a un guisado lo vuelve, en cierto punto, incomible ¡a la ama de casa le pasa como el señor Jordain quien había estado escribiendo en prosa sin saberlo, utiliza la dialéctica inconscientemente!- Pero la diferencia teórica entre las conclusiones dialécticas de la ama de casa, producto de su fina observación diaria y su práctica culinaria, y la genialidad de Hegel y Marx radica en que en estos la “semilla dialéctica” es desarrollada de manera consciente y consistente extrayendo todas sus consecuencias y aplicándola metódicamente a todas las facetas contradictorias de todos los niveles de la realidad. En la lógica formal las intuiciones dialécticas son episódicas y fragmentarias:

Quienquiera que haya llegado a entender que la evolución se desarrolla a través de la lucha de fuerzas antagónicas; que una lenta acumulación de cambios hace estallar en determinado momento la vieja caparazón produciendo una catástrofe, una revolución; quienquiera que haya aprendido finalmente a aplicar las leyes generales de la evolución del pensamiento mismo, es un dialéctico que se diferencia del evolucionismo vulgar. El entrenamiento dialéctico de la mente –tan necesario para un luchador revolucionario- como la ejercitación de los dedos para un pianista- exige que todo problema sea tratado como *proceso* y no como *categoría inmóvil*. En cambio el evolucionista vulgar se limita generalmente a reconocer la evolución sólo en ciertas esferas, y se contenta en todas las demás cuestiones con las banalidades del “sentido común”. ⁶¹⁷

El pensamiento dialéctico no suprime la pertinencia del pensamiento lógico formal, sino que lo subsume como un caso particular; de la misma forma que la física de Newton quedó subsumida como un caso particular de la física relativista de Einstein. Es una necedad dogmática pretender aplicar las leyes de Newton en la física subatómica como necio aplicar la lógica formal al estudio del capitalismo o a fenómenos que implican movimiento y contradicciones (en realidad “todo fluye” por lo que las estabilidades son relativas y provisionales). De acuerdo con Trotsky el pensamiento dialéctico guarda la misma relación con respecto a la lógica formal que la que existe entre la aritmética elemental y el cálculo diferencial o las matemáticas superiores. ⁶¹⁸ Éstas no anulan a la primera pero sí las subsumen dentro de un campo teórico mucho más complejo:

Con respecto al pensamiento vulgar, el pensamiento dialéctico está en la misma relación que una película cinematográfica con una fotografía inmóvil. La película no invalida a la fotografía inmóvil, sino que combina una serie de ellas de acuerdo a las leyes del movimiento. La dialéctica no niega al silogismo, sino que nos enseña a combinar los silogismos en forma tal que nos lleve a una comprensión más certera de la realidad eternamente cambiante. Hegel en su *Lógica* estableció una serie de leyes: cambio de la cantidad en calidad, desarrollo a través de las contradicciones, conflictos entre el contenido y la forma, interrupción de la continuidad, cambio de la posibilidad en inevitabilidad, etc., que son tan importantes para el pensamiento teórico como el silogismo simple para las tareas elementales. ⁶¹⁹

⁶¹⁶ Ibidem

⁶¹⁷ Trotsky, L. *En defensa del marxismo*, México, Juan Pablos, 1973, pp. 29-30.

⁶¹⁸ Trotsky, *Escritos filosóficos*, Argentina, CEIP, 2004, p. 5.

⁶¹⁹ Trotsky, L. *En defensa del marxismo*, México, Juan Pablos, 1973, p. 30.

La noción de la evolución, del constante devenir por medio de saltos cualitativos, conduce directamente al materialismo. Si las supernovas producen “nubes” de polvo estelar (partículas subatómicas dispersadas) si la concentración de nubes permite la aglomeración de materia y las formación de estrellas y sistemas estelares, si los procesos de síntesis atómica que se dan al interno de las estrellas permiten la formación de átomos más pesados que el hidrógeno, si los procesos químicos en océanos primitivos –de planetas situados en puntos críticos con relación a su estrella- permitieron el origen de compuestos orgánicos y estos de vida unicelular, si la aglomeración de células permitió el surgimiento de vida pluricelular y, en cierto punto, el surgimiento de seres con sistema nervioso, si la vinculación social de ciertos animales permitió el surgimiento de la consciencia a partir del sistema nervioso, y si la producción de herramientas –entre otro factores- permitió el surgimiento del cerebro humano capaz de formular esquemas mentales (lógicos), concepciones filosóficas y religiosas sobre su mundo; todo esto nos obliga a aceptar que el movimiento dialéctico –que, por supuesto, implica retrocesos, contradicciones, estancamientos que hemos simplificado en extremo para exponer nuestra idea- desentrañado por la ciencia moderna, nos conduce, en última instancia, hacia posiciones materialistas.

[...] el punto de vista dialéctico (o evolucionista), consecuentemente el más apropiado, inevitablemente conduce al materialismo: el mundo orgánico emergió del inorgánico, la consciencia es una capacidad de los organismos vivos dependiente de órganos que se originaron a través de la evolución. En otras palabras “el alma” de la evolución (de la dialéctica) conduce en último análisis a la materia. El punto de vista evolucionista llevado a una conclusión lógica no deja espacio ni para el idealismo ni para el dualismo, ni para otras especies de eclecticismo.⁶²⁰

Hegel desarrolló la dialéctica del concepto de una manera absolutamente genial, pero –como señala Trotsky- al haber escrito antes de Darwin su sistema no podía ser más que idealista y, por tanto, ser una genial anticipación. Marx afirmó haber puesto sobre sus piernas lo que Hegel había puesto de cabeza. Con relación a este fenómeno curiosísimo Trotsky apunta una tesis sumamente interesante que parcialmente pudiera explicar el fenómeno:

¿Por qué en un determinado grado de desarrollo del pensamiento científico en distintas áreas es necesario poner a la teoría “sobre sus piernas” (la presunción es que ha estado parada de cabeza hasta ese momento)? Porque la humanidad en su actividad práctica está inclinada a ver al mundo entero como un medio, y a sí misma como el fin. El egocentrismo práctico (homocentrismo) –está llevado a teoría- pone a la estructura del mundo entero sobre su cabeza. De aquí surge la necesidad de correcciones (Kant-Laplace, Lyell, Darwin, Marx).

Ya el viejo sofista Protágoras había afirmado que “el hombre es la medida de todas las cosas, de lo que es en tanto que es y de lo que no es en tanto que no es”. Si bien esta tesis sostenía el subjetivismo relativista, puede expresar el hecho de que los seres humanos hemos desarrollado el conocimiento a partir de necesidades históricas limitadas, unilaterales, transitorias –en realidad no puede ser de otra forma-. La óptica egocéntrica desde la cual se enfoca el mundo choca en un determinado momento con la praxis social que, en tanto proceso objetivo –porque implica interacción objetiva con lo objetivo-, exige poner sobre sus pies lo que había estado de cabeza. En Hegel la dialéctica estaba de cabeza porque, en parte, el egocentrismo idealista imponía la ilusión de la identidad entre el pensar y el ser, de la legislación universal del concepto. El pensar, en Hegel, se convierte en autoconocimiento y reincorpora su “ser otro” exterior, enajenado, que la consciencia primitiva suponía exterior al espíritu. Pero Darwin en biología, Lyell en geología, Laplace en cosmología, etc., mostraron que “el espíritu” es producto de la evolución de la naturaleza material. Como señala Trotsky, en cierta etapa de su desarrollo la

⁶²⁰ Trotsky, *Escritos filosóficos*, Argentina, CEIP, 2004, p. 28.

historia obliga a poner sobre sus pies lo que se hallaba de cabeza. Entre el pensamiento y el ser existe correspondencia, en el sentido de que el pensamiento expresa -correcta o incorrectamente- cierto nivel de la realidad, pero no identidad – en el sentido que ontológicamente la existencia no requiere de la existencia del pensamiento-:

Según Hegel *ser* y *pensar* son idénticos (idealismo absoluto). El materialismo no adopta esta *identidad* –éste prioriza el ser al pensar. “abstrakt, tot unbewegend” (I, 43)¹ Sehr gut! La identidad de ser y pensar según H[egel] significa la identidad de la lógica objetiva y la subjetiva, su congruencia última. El materialismo acepta la correspondencia de lo subjetivo y lo objetivo, su unidad, pero no su identidad, en otras palabras, éste no libera al hecho de su materialidad, para mantener sólo el marco de trabajo lógico de regularidad, del cual el pensamiento científico (conciencia) es la expresión. “in ihrer Wahrheit das ist in ihrer Einheit”

I, 432 ¿Es posible decir que el *idealismo absoluto* de Hegel es un *solipsismo autolegislado*?⁶²¹

Pero si la dialéctica del espíritu es, en realidad, la expresión subjetiva del proceso del conocimiento de la dialéctica objetiva (del movimiento y de las leyes naturales que rigen el devenir del cosmos) no se deduce de ello que el pensamiento es idéntico al mundo. El pensamiento influido por la praxis tiende a reflejar el movimiento real “traspuesto en la cabeza del hombre” como decía Marx. Pero el reflejo –debemos insistir siempre dialéctico para evitar mecanicismos absurdos- no es idéntico al objeto que refleja. El reflejo óptico es una expresión mecánica y directa del rebote de la frecuencia electromagnética de la luz en los objetos, rebote expresado en la imagen del espejo. El reflejo mental, por el contrario, tiene su propia dinámica que no es reducible a una proyección directa del objeto.

Ya lo hemos señalado en el apartado sobre psicoanálisis: una vez surgida la conciencia, surgen, también, leyes propias que determinan, hasta cierto punto, los reflejos mentales. Así, lo que se percibe es configurado no sólo por las características físicas del objeto sino por los prejuicios y experiencias previas del sujeto que percibe. Esto no quiere decir, como creen los posmodernos, que el conocimiento objetivo es una ilusión racionalista y que todo el conocimiento humano no es más que un “meta-relato” (es decir un gran “choro” consistente pero falso); es la praxis, nunca vista por la filosofía posmoderna, la que tiende a corregir lo que es distorsionado o falseado por los prejuicios. La intervención consciente, la transformación de la realidad son el criterio para romper el falso dilema mecanicista según el cual entre el fenómeno y la esencia hay una barrera infranqueable, de acuerdo con Engels (siguiendo a Hegel), la interacción con la realidad nos revela el nexo entre lo aparente y las causas subyacentes que determinan al fenómeno tal como se nos aparece; pero la esencia así descubierta se convierte, de inmediato, en un nuevo fenómeno que requiere una mayor investigación en un proceso infinito de desarrollo contradictorio y desigual. Después de Engels fue Plejanov quien con su estilo polémico implacable, duro, satírico y sarcástico –estilo del que, por cierto, aprendería Lenin- refutó a los agnósticos, según los cuales sólo conocemos aquello que nuestra subjetividad y nuestras categorías ha puesto en el mundo: “Si el señor Konrad Schmidt no existiera como cosa-en-sí; si sólo fuera una apariencia [señala Plejanov], es decir, una imagen que sólo existe en mi conciencia, nunca me perdonaría que mi conciencia hubiera producido un doctor tan inepto en especulación filosófica. Pero si mi imagen corresponde al señor Konrad Schmidt real, entonces no soy responsable de sus errores lógicos, mi conciencia está tranquila, y eso vale mucho en este valle de lágrimas”.⁶²² Siguiendo esta línea de argumentación Trotsky agregará después: “si en vez de llegar a tiempo para tomar el tren a las nueve, algún

⁶²¹ Ibid., p. 38.

⁶²² Baron, Samuel H; *Plejanov, el padre del marxismo ruso*, México, Siglo XXI, 1976, p. 241

filósofo idealista se atrasara dos minutos, no vería más que la cola del tren, y se convencería, por sus propios ojos, que el tiempo y el espacio son inseparables de la realidad material”.⁶²³

Si desarrollamos esta tesis más allá, debemos aceptar que la dialéctica de la mente, aunque tiende a expresar la dialéctica de la materia, no se reduce a ella; se debe aceptar que tiene una naturaleza propia que no se identifica con la dialéctica de la naturaleza. Así por ejemplo, las tensiones entre las capas de la mente no son un simple reflejo de, por ejemplo, las contradicciones de la materia y antimateria. Freud señaló que la mente tiene su propia dinámica. Incluso si sólo consideramos la parte consciente de la mente vemos que ésta tiene su propia lógica: es posible desarrollar la teoría matemática, por ejemplo, sin necesidad de apelar directamente a las propiedades cuantitativas de la realidad que la hicieron surgir en los albores de la civilización. El que las matemáticas expresan las relaciones cuantitativas de la realidad (cosa que se comprueba por el hecho de que las matemáticas se aplican a la realidad –si fueran construcciones arbitrarias sin relación con la realidad, serían inaplicables a ella-) no niega que las matemáticas se han desarrollado, en gran medida, con base al desarrollo lógico de paradigmas teóricos cuya base material ha quedado muy lejana en la historia. Ignorar esto ha hecho a muchos científicos omitir que la confirmación de una hipótesis desarrollada matemáticamente, que pretende explicar cierto aspecto de la naturaleza, sólo puede encontrarse en la interacción experimental con esta última. Las matemáticas de Einstein, por ejemplo, admiten multitud de universos diferentes (infinitos, finitos, esféricos, cilíndricos, etc.). Pero es evidente que si el universo es infinito no puede ser cilíndrico y tampoco haber tenido un origen en el tiempo. Trotsky señala la no identidad de la dialéctica del espíritu y la dialéctica de la naturaleza.

Como el conocimiento no es *idéntico* al mundo (a pesar del postulado idealista de Hegel), el conocimiento dialéctico no es *idéntico* la dialéctica de la naturaleza. La conciencia es más bien una *parte* original de la naturaleza, que posee peculiaridades y regularidades que están completamente ausentes en la parte restante de la naturaleza. La dialéctica subjetiva debe por esto ser una parte distintiva de la dialéctica objetiva –con sus propias formas especiales y regularidades. (El peligro reposa en la transferencia –bajo el atuendo de “objetivismo”– de los dolores de nacimiento, los espasmos de la conciencia, a la naturaleza objetiva).

Para Trotsky la filosofía marxista es un instrumento para la acción, sus reflexiones sobre el materialismo dialéctico están siempre orientadas a la acción revolucionaria, a las perspectivas, la táctica y la estrategia; son un fino ejemplo de la vinculación estrecha entre pensamiento y praxis. El debate con dos de los dirigentes del SWP (Max Shachtman y James Burnham), sección norteamericana de la IV internacional, polémica expresada en su obra *En Defensa del Marxismo* y en los borradores preparatorios para ésta, son, quizá, el ejemplo más claro. El debate se centraba en torno a la naturaleza del Estado soviético. Para Shachtman y Burnham la invasión soviética a Polonia (octubre de 1939) y el pacto Hitler-Stalin demostraba que el Estado soviético era una nueva forma de Capitalismo de Estado (anticipando las teorizaciones al respecto de gente como Tony Cliff) y, por tanto, no había ya nada que defender del producto de la revolución de Octubre, el conflicto entre occidente capitalista y la URSS no era, así, más que una expresión de pugnas inter-burguesas.

Para Trotsky estas conclusiones eran expresión de un análisis mecanicista y formalista, es decir, del rechazo y desdén explícito por la filosofía dialéctica. El análisis del carácter de clase del Estado soviético era imposible, de acuerdo con Trotsky, sin un estudio dialéctico; es decir, sin el estudio concreto de las contradicciones que determinaban las relaciones sociales y las tendencias de desarrollo de la sociedad surgida de la Revolución de Octubre, un estudio que hiciera a un lado los fenómenos superficiales y aparentes para llegar a las raíces que

⁶²³ Trotsky, “Radio, ciencia, técnica y sociedad”, en *Literatura y revolución, otros escritos sobre literatura y el arte*, (dos tomos), Tomo II, España, Ruedo Ibérico, 1969, p. 79.

determinan el carácter del Estado en todos sus tipos. Las relaciones de propiedad de la URSS, la economía planificada, el monopolio del comercio exterior daban al Estado soviético un carácter cualitativamente distinto al capitalismo. La contradicción central de la URSS estaba en la tensión entre una economía planificada y una burocracia que había usurpado el control político a los trabajadores, en la dinámica de esta contradicción Trotsky encontraría la clave para anticipar la caída de la URSS y la conversión, de la noche a la mañana, de la burocracia “comunista” en una nueva burguesía. El tipo de análisis determinaba el tipo de actitud frente al fenómeno y, por tanto, se trataba de una cuestión práctica de primera importancia.

Trotsky y la ciencia

“En realidad el pensamiento humano está empantanado en sus propios excrementos”. (Trotsky, Diario del exilio)

Como parte del proceso de segregación y aislamiento de las responsabilidades gubernamentales del que fue víctima Trotsky, el Buró Político lo destituyó en 1925 del Comisariado de Guerra y le impuso, además, la presidencia del *Comité de Concesiones*, la dirección de la *Junta para el desarrollo electrotécnico* y del *Comité de la industria y la tecnología*; instituciones que estaban encargadas de las tareas científicas y tecnológicas del Estado Soviético.

A pesar de que la burocracia le había cargado de estas responsabilidades con el objetivo de retirarle gradualmente las responsabilidades centrales del Estado, Trotsky se entregó con dedicación y empeño a su tarea en la que se veía como un aprendiz de los temas científicos y tecnológicos. En este contexto dicta dos conferencias para científicos soviéticos y extranjeros en las que intenta llamar la atención de los sabios sobre la vinculación de la ciencia con la sociedad, la historia, la lucha de clases y la filosofía; intenta convencer y explicar. La primera de las conferencias (1925) tuvo como motivo del centenario del nacimiento del célebre químico Dimitri Mendeleev y la segunda (1926) una declaración inaugural para el *Primer Congreso Panruso de la sociedad de amigos de la Radio*. Estas conferencias resumen la perspectiva apasionada de Trotsky, fundada en Marx, acerca de la ciencia, la técnica, la sociedad y la filosofía. Expongamos algunas tesis interesantes acerca de estos temas y su relevancia para la ciencia de hoy.

A propósito del reciente descubrimiento de la radiactividad – quince años antes de la liberación de la energía atómica-, la aguda capacidad de imaginación y audaz previsión de Trotsky, basada en la convicción marxista de que la ciencia es una palanca para la transformación de la realidad, le permitió adelantar la posibilidad de encontrar una nueva fuente de energía que podría (una vez superado el capitalismo) abrir perspectivas maravillosas para la humanidad: “los fenómenos de la radiactividad nos conducen directamente al problema de la liberación de la energía al interior del átomo... la principal tarea de la física contemporánea consiste en extraer del átomo su energía latente, en abrir una válvula de modo que esa energía brote con toda su fuerza. Entonces será posible reemplazar el carbón y el petróleo por la anergia atómica, que se convertirá en nuestro combustible y fuerza motriz básicos”.⁶²⁴ George Novack señala asombrado “¿¡Cuál de los estadistas internacionales pensó en éstas cosas en 1926¡?”⁶²⁵ Efectivamente, en esas fechas, aunque la radiactividad ya implicaba una revolución, para la totalidad de estadista no se trataba más que de una curiosidad científica, nadie imaginaba entonces al átomo como una fuente de energía.

⁶²⁴ Citado en Deutscher, I. *El profeta desterrado*, México, Era, 1976, p. 170.

⁶²⁵ Citado en Trotsky *La era de la revolución permanente*, (compilación), México, Juan Pablos, 1998, p. 345.

También destaca su interpretación visionaria sobre la transmisión inalámbrica de datos, tema tan actual como lo es el ciberespacio: “Los fenómenos técnicos de la radio se basan en la transmisión inalámbrica de las ondas electromagnéticas. *Inalámbrico* no significa de ningún modo transmisión *no material*. La luz no viene sólo de las lámparas sino también del sol, la luz se trasmite sin la ayuda de alambres. Estamos plenamente acostumbrados a la transmisión inalámbrica de la luz a través de muy respetables distancias, pero nos sorprendemos mucho cuando, con la ayuda de esas mismas ondas electromagnéticas que se encuentran en la base de los fenómenos luminosos, empezamos a transmitir sonidos a través de distancias mucho más cortas”.⁶²⁶ Pero estas muestras asombrosas del conocimiento humano se mezclan con el atraso cultural más lamentable, en su diario anota indignado: “[...] lo mejor de todo es esta bendición del Papa, transmitida Lourdes...por radio. ¡Pobres milagros evangélicos, al lado del teléfono sin hilo!...¡Y qué puede haber más absurdo y más asqueante que esta combinación de orgullosa técnica con la hechicería del super druida de Roma! En realidad el pensamiento humano está empantanado en sus propios excrementos”.⁶²⁷

Ya desde el descubrimiento del fenómeno de la radiactividad los intérpretes de cariz positivista anunciaron la desaparición de la materia. Lenin escribió su *Materialismo y empiriocriticismo* para hacer frente a estas interpretaciones. Desde el punto de vista de Trotsky el descubrimiento de la radiactividad no sólo no infringía mella alguna a la interpretación materialista del mundo sino que, por el contrario, constituía una notable confirmación tanto del materialismo como de la dialéctica.

Los intérpretes que intentan refutar al materialismo en base a la descomposición radiactiva del átomo se apoyan en un terrible malentendido acerca de lo que significa el materialismo filosófico. En efecto, el materialismo de Marx no afirma que sólo exista aquello que podemos tocar u observar directamente con los sentidos “esto es sensualismo y no materialismo”⁶²⁸ dice Trotsky. El materialismo no reduce el universo a alguna de sus manifestaciones materiales. Sólo dice que la materia la constituye todos aquellos infinitos procesos y niveles de la realidad que existen independientemente de la subjetividad y que constituyen la base, en última instancia, sobre la que surge la subjetividad. El concepto de materia es una abstracción que se refiere tanto a los neutrinos como a los super-cúmulos de galaxias y aún a todas las manifestaciones materiales que aún no han sido descubiertas – tanto las infinitamente pequeñas como las infinitamente grandes- y que el marxismo asume como infinitas e inagotables. En este sentido el descubrimiento de la radiactividad confirma al materialismo dialectico de varias maneras: primero porque se refiere a la composición material del átomo; segundo, confirma la complejidad inagotable de aquello que, después de todo, se creía “sin división”; además supone las bases para la comprensión de la transformación recíproca de los elementos químicos que, incluso el genio de Mendeleiev, suponía inmutables. La dialéctica afirma que “todo fluye nada, permanece”. La radiactividad le da la razón al brillante aforismo del viejo Heráclito.

El descubrimiento de que cada gramo de materia contiene la energía equivalente a cien toneladas de gasolina confirma que la fuente del movimiento de la materia se encuentra dentro de la misma materia. Esto excluye tajantemente la existencia de cualquier fuerza sobrenatural o metafísica que determine el movimiento de la materia. La naturaleza se explica en función de la propia naturaleza. A ojos de Trotsky esta tesis se encuentra implícita en la fórmula de Mendeleiev: “*La causa de la reacción química reside en las propiedades físicas y*

⁶²⁶ Trotsky, L. “Radiactividad y materialismo” en *La era de la revolución permanente, (compilación)*, México, Juan Pablos, 1998, p. 357.

⁶²⁷ Trotsky, *¿Adónde va Francia? Diario del exilio*, Argentina, CEIP, 2013, p. 276.

⁶²⁸ Trotsky, L. “Radiactividad y materialismo” en *La era de la revolución permanente, (compilación)*, México, Juan Pablos, 1998, p. 356.

*mecánicas de los componentes. Esta fórmula de Mendeleiev” nos dice Trotsky “es de carácter completamente materialista. En lugar de recurrir a alguna fuerza supramecánica o superfísica para explicar sus fenómenos, la química reduce los procesos químicos a las propiedades mecánicas y físicas de sus componentes”.*⁶²⁹

Esto no significa que toda la realidad se pueda explicar en términos químicos -aún cuando en última instancia todos los cuerpos estén formados de átomos-. El descubrimiento del nivel subatómico de la materia pone de relieve los niveles contradictorios e infinitos de la materia. Cada nivel de la realidad tiene sus propias leyes que no se pueden reducir a otras propias de otros niveles. Aunque la mecánica de los electrones y protones, por ejemplo, explica la carga electromagnética que permite la formación de moléculas y cuerpos, la gravedad que afecta a estos últimos – y que domina el movimiento descrito por Newton- no se puede reducir a la química. Cada nivel se apoya en uno “inferior” pero no se reduce a él. Esto es lo que explica Trotsky:

Naturalmente, esto no quiere decir que cada fenómeno de la química pueda ser reducido directamente a la mecánica, y menos aún que cada fenómeno social sea directamente reducible a la fisiología y luego a las leyes de la química y de la mecánica [...] La química tiene su manera especial de aproximarse a la materia; sus propios métodos de investigación, sus leyes propias. Al igual que sin el conocimiento de las reacciones químicas son reductibles en último análisis a las propiedades mecánicas de las partículas elementales de la materia, no hay ni puede haber una filosofía que una todos los fenómenos en un solo sistema, así, por otra parte, el mero conocimiento de que los fenómenos se hallan enraizados en la mecánica y en la física, no proporciona en sí la clave de ninguna reacción química. La química tiene sus propias claves. Se puede elegir entre ellas sólo por la generalización y la experimentación en el laboratorio químico, de hipótesis y teorías químicas.⁶³⁰

Podemos agregar a estas consideraciones los resultados de los conocimientos actuales de la ciencia con los que no contaba Trotsky y que, notablemente, que confirman su tesis. De acuerdo a estos existen cuatro fuerzas fundamentales en el universo (aunque seguramente hay muchas más que esperan ser descubiertas): la *fuerza nuclear débil* (que explica la desintegración radiactiva), la *fuerza nuclear fuerte* que explica la unidad del núcleo atómico; ambas fuerzas que operan en el núcleo atómico a escalas de fermis (10 a la menos 10 metros). A nivel de la interacción atómica emerge dialécticamente una nueva fuerza que no puede reducirse a las que operan en el núcleo: *el electromagnetismo*, que explica la existencia de moléculas (opera a una escala de angstroms – 10 a la menos 15 metros-). Pero con la existencia de los cuerpos emerge dialécticamente una nueva fuerza que no puede reducirse al electromagnetismo: *la gravedad*. Entre estas cuatro fuerzas (débil, fuerte, electromagnetismo y gravedad) existe una vinculación por medio de saltos dialécticos que niegan pero conservan a la anterior como un factor no determinante y subordinado. La gravedad no anula el electromagnetismo y éste a las fuerzas nucleares pero en cada nivel la nueva fuerza subsume a la anterior como elemento secundario. Cada nivel tiene sus leyes y tensiones contradictorias propias. Por lo que sabemos cada fuerza tiene su anti-fuerza (fuerte- débil, positivo-negativo). Incluso la materia implica la antimateria, como señala el principio de Paul Dirac. Los científicos actualmente buscan cuál es la antípoda propia de la gravedad (aunque ésta en sí misma implica contradicciones tales como la fuerza centrípeta y centrífuga). ¿A la fuerza atractiva de la gravedad le corresponderá otra repulsiva que explique, por ejemplo, la expansión del Universo conocido?

Hemos señalado ya que la ciencia contemporánea nos lleva directamente hacia una concepción materialista del mundo. El principio de incertidumbre de Heisenberg, a cuya particular interpretación se adhirieron físicos

⁶²⁹ Trotsky, “El materialismo dialéctico y la ciencia, la continuidad de la herencia cultural”, en *Literatura y revolución, otros escritos sobre la cultura y el arte*, (dos tomos), Tomo II, España, Ruedo Ibérico, 1969, p. 62.

⁶³⁰ Ibid., p. 63.

como Niels Bohr, ha sido uno de los intentos científicos más conocidos por fundar el subjetivismo filosófico sobre bases científicas. Del hecho de que, hasta ahora, resulte imposible determinar simultáneamente posición y velocidad de las partículas subatómicas y, además, de que el acto de interacción de la partícula con un microscopio electrónico transforma radicalmente al objeto observado, se ha extraído conclusiones afines al positivismo y al kantismo. Pero no se conoce lo suficiente que Einstein se opuso a la interpretación idealista del fenómeno descrito por Heisenberg. En la opinión de Einstein la imposibilidad de determinar simultáneamente posición y velocidad de una partícula se debía a la incompletud de la Teoría Cuántica, a un defecto técnico y no a una imposibilidad subjetiva. Einstein refutó las posiciones de los idealistas con el famoso experimento mental del gato de Schrodinger. Junto con Podolski y Schrodinger, Einstein fundó la corriente de interpretación del principio de incertidumbre conocido como EPR (por las iniciales de los destacados científicos).

En cualquier caso debería ser claro que si la posición y velocidad de una partícula subatómica no se puede determinar de manera simultánea, se debe a que en el movimiento propio de las partículas subatómicas ambas características están dialécticamente vinculadas, de tal forma que si se altera una se afecta a la otra. Si se determina la velocidad la onda de probabilidad de la posición se hace tan grande que es imposible determinar la posición. No se debe ignorar que lo que transforma el estado de dicha partícula no es la subjetividad del observador sino el fotón de baja o alta frecuencia necesario para poder acceder a las características de las partículas subatómicas. Se trata de interacciones materiales objetivas y no de proyecciones categoriales. La interpretación de Heisenberg está viciada por sus convicciones filosóficas idealistas pero no se apoya en absoluto en el fenómeno que describe.

Conclusiones

“Con paso firme se pasea hoy la injusticia.

Los opresores se disponen a dominar otros diez mil años más [...]

Y entre los oprimidos, muchos dicen ahora:

Jamás se logrará lo que queremos,

Quien aún esté vivo no diga jamás

Lo firme no es firme.

Todo no seguirá igual.

Cuando hayan hablado los que dominan,

Hablarán los dominados [...]

Y el jamás se convierte en hoy mismo”. [Bertolt Brecht, Loa de la dialéctica]

El hilo conductor de este texto, el nervio que une sus diferentes capítulos, ha sido las reflexiones sobre cultura, arte y filosofía del revolucionario ruso León Trotsky; este hilo ha servido de pretexto para debatir con otros autores, engarzar diversos temas, profundizar en otros y en el camino plantear algunas tesis que queremos subrayar ahora.

La sociedad contemporánea es hostil a la cultura y el arte o, mejor dicho, las corrompe bajo la lógica de la sociedad de mercado y del interés de un pequeño grupo. Ya decía Benjamin que la cultura es un testimonio de la barbarie y Trotsky que los museos son una especie de campo de concentración de la cultura. Pero, al mismo tiempo y dialécticamente, la necesidad de superar el orden existente es tanto más urgente cuanto más amenazada se encuentran las manifestaciones más bellas y elevadas de la creación humana. Aunque la cultura – en su más amplio sentido- obedece una dinámica histórica que ha estado marcada por la opresión, el ser humano debe recuperar para sí mismo sus propias creaciones –ya que la cultura no es más que la objetivación y subjetivación de las relaciones sociales humanas- y rescatar todo lo que en ella exista de valioso y perdurable. Después de todo se trata de la manifestación de la historia humana, su propio legado. Los documentos de barbarie deben ser asimilados por la mayoría de la humanidad para convertirse en su contrario y adquirir una dimensión realmente humana y artística. **Una de nuestras tesis es que la cultura humana es contradictoria, no se puede aceptar ni rechazar en bloque, debe asimilarse y procesarse en un nuevo contexto que la sociedad capitalista bloquea. Ni nihilismo ni laissez faire, en otras palabras, ni rechazo posmoderno ni aceptación liberal.**

El arte-de acuerdo a Sánchez Vázquez y Trotsky- es la expresión de que el ser humano es un ser productor, que al crear transforma socialmente su entorno y sus propias relaciones sociales; constituye la manifestación más prístina de esta característica humana en tanto en el arte la creación está relativamente emancipada de las necesidades inmediatas, pero, al mismo tiempo, nunca puede separarse por completo de su contexto y, aún más, se explica por éste. Así, el arte y la cultura son como una flor altamente sensible a su suelo nutricio aunque su corola esté encima de ese suelo. Debido a esta característica propia del arte-como manifestación creadora del ser humano en tanto animal productor de herramientas- ésta es una de las manifestaciones humanas que más amenazada se encuentra por un modo de producción que somete a la creación humana a los intereses del mercado y el lucro privado: ninguna flor puede evitar marchitarse en un pantano venenoso. El arte y la cultura necesitan libertad pues como decía Trotsky “son una función de los nervios”, es decir, expresión que para manifestarse exige de sí misma honestidad y libertad. **Una tesis medular de este trabajo –tesis expuesta por Trotsky que es coincidente a la postura de Sánchez Vázquez- es que la cultura es, en última instancia, el resultado de la transformación social de la naturaleza, un proceso en que el hombre se crea y se recrea, transforma sus relaciones sociales y su propia subjetividad, la cultura expresa la esencia creadora – revolucionaria- del ser humano y también expresa las contradicciones sociales que han desgarrado a la sociedad civilizada. Pero con la división del trabajo en pensadores y hacedores, en productores y directores, la cultura se independiza relativamente de su base material para adquirir una dinámica propia. Por ello Trotsky exigía que los fenómenos artísticos fueran juzgados en su propia dinámica sin reducirse mecánicamente a su dimensión sociológica.** Debemos subrayar nuevamente lo que decía con respecto a la *Divina Comedia* –como ejemplo de esta posición-:

Si digo que la *Divina Comedia* consiste en que me ayuda a comprender la mentalidad de clases determinadas en una época determinada, la transformo inmediatamente en un simple documento histórico, ya que, en tanto obra de arte, la *Divina Comedia* se dirige a mi propio espíritu, a mis propios sentimientos y debe decirles algo. La *Comedia* de Dante, puede tener un efecto deprimente, aplastante, alimentar mi pesimismo o mi melancolía, o al contrario reconfortarme, darme valor, entusiasmo ... Es ahí, en cualquier caso, donde reside fundamentalmente la relación entre el lector y la obra.⁶³¹

Es necesario, por tanto, recuperar el análisis marxista de las manifestaciones “espirituales” del ser humano. Rechazar la caricatura determinista del marxismo –un crudo determinismo económico- y un simplismo propio del

⁶³¹ Trotsky, “El partido y los artistas” en: Trotsky, *Literatura y revolución, otros escritos sobre la literatura y el arte*, Tomo II, España, Ruedo Ibérico, 1969, pp. 4-5.

“marxismo neandertal” es de suma importancia para recuperar el filo crítico propio del pensamiento marxista y la sutileza necesaria para abordar los fenómenos culturales desde un punto de vista materialista y dialéctico. El materialismo en el análisis cultural debe saber reconocer la expresión de un contexto histórico determinado y la expresión de los puntos de vista de ciertos sectores sociales, pero el elemento dialéctico de este análisis debe saber reconocer que los fenómenos culturales una vez surgidos obedecen hasta cierto punto a sus propias leyes. Por eso Trotsky se negó a evaluar la Divina Comedia sólo por los intereses mercantiles de la burguesía naciente, como pretendían quienes usaban (abusaban) el marxismo de forma burda. **En este orden de ideas resulta sumamente interesante la coincidencia entre Trotsky y Benjamin en el sentido de que el “aura” del arte implica una cierta independencia de la creación artística pero, al mismo tiempo, las contradicciones del capitalismo y las nuevas técnicas de reproducción del arte han llevado a éste a una encrucijada histórica, una trastocamiento del “aura” que exige una posición política frente a la barbarie de la sociedad actual. Ni romanticismo retrógrado ni apología del arte burgués.** Como hemos señalado, Benjamin no sólo reivindicaba un marxismo militante, sino que se opuso valientemente a todo tipo de totalitarismo y se acercó a las ideas de Trotsky - mientras el mundo intelectual de izquierda se adaptaba al stalinismo triunfante-.

La intención de este trabajo fue haber mostrado que un estudio marxista de la cultura que no reduzca el arte a la sociología es posible y que Trotsky aportó a esta tarea. Su abordaje fue multifacético. Englobó la teoría y la praxis, no sólo el debate de primera línea con muchos de los representantes más destacados de las vanguardias artísticas, sino –lo que es más interesante- una discusión que se dio en un contexto donde se intentó transformar la realidad en la acción, en un gigantesco experimento social conocido como Revolución de Octubre que, sin duda, abrió un periodo de florecimiento artístico muy relevante para la historia del arte en el siglo XX, antes de que se impusiera el llamado “realismo socialista”. **Otro eje central de nuestro trabajo fue el haber mostrado que la Revolución de Octubre abrió el camino de las vanguardias artísticas y que durante un periodo breve pero rico, diversas escuelas florecieron y se desarrollaron en un ambiente de libertad creadora.** Parecía que se volvía verdad aquella frase famosa que Mao pronunciará después (aunque en el caso de Mao fue más propaganda que realidad): “que cien flores florezcan y cien escuelas de pensamiento compitan”. Es falso que la revolución y el arte sean incompatibles.

La tarea de la reapropiación humana de la cultura y el arte, por tanto, cruza de lleno el tema de la alienación del hombre, el tema del sometimiento del trabajador a su propia obra y del sometimiento del hombre a sus propias relaciones sociales, es decir, el tema de la alienación y su reverso: la transformación de la realidad. Así, el problema de la cultura y la emancipación son dos caras de la misma moneda. Por esto hemos dedicado un capítulo al tema de la alienación en Marx tratando de mostrar este fenómeno en su dinámica y contradicciones. La alienación es, en esencia, el sometimiento del hombre al producto de su propio trabajo, la fetichización del objeto en detrimento del sujeto, la humanización de las cosas a costa de la deshumanización del hombre, pero el proceso de alienación- que en el capitalismo llega a su punto más alto- es también el proceso del surgimiento de las condiciones materiales necesarias para su superación. Por tanto, todo análisis sobre la alienación que no vea las dos caras de la moneda- es decir, que no parta de un abordaje dialéctico- resultará unilateral y, en consecuencia, erróneo. **De este análisis se desprende otra de las tesis centrales de este trabajo: la alienación es un fenómeno dialéctico, obedece a tendencias que la refuerzan como a otras que la contrarrestan, en este juego de fuerzas opuestas domina por lo común la adaptación al sistema, pero las contradicciones inmanentes al capitalismo –la tendencia constante a depauperar la vida de las masas y, en contraparte, la producción social que tiende a unificar a los trabajadores- hacen que esa costra de conformismo reviente periódicamente. Ni existe la alienación permanente y eterna, ni tampoco una efervescencia como perpetuum mobile. El topo de la historia-como decía Marx- realiza su tarea de forma silenciosa, discreta y subterránea; sólo de vez en cuando lo que subyace bajo la superficie sale a la luz, pero estos acontecimientos son decisivos para el desarrollo histórico.**

Íntimamente relacionado con lo anterior: la polémica que hemos desarrollado entre la postura de Trotsky acerca de la filosofía y la política y, por otra parte, las posiciones filosóficas y políticas de Marcuse y de otros representantes de la Escuela de Frankfurt no radica tanto en sus diversas opiniones acerca de la cultura y el arte – interés común en donde podría haber coincidencias-, sino en las diferentes apreciaciones sobre la alienación y la relación entre teoría y praxis, entre el pensamiento y la acción. En otros términos: la diferencia radica en asumir - con todo lo que ello implica- la onceava tesis sobre Feuerbach de Marx: “los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”. **Para Trotsky el marxismo es un instrumento orientado a la acción, un instrumento que se plasma y aterriza en una estrategia y en una táctica, en el marco de una organización política, en donde la teoría y la militancia son dos caras de una misma moneda. La teoría en Trotsky siempre se proyecta a la acción y se explica y se corrige por ésta. Para Trotsky una teoría revolucionaria separada de la acción y de la organización, carece de sentido, es una contradicción en los términos.** Por ello su abordaje del marxismo no puede más que contrastar con posiciones que se centren en la teoría por sí misma o, lo que es lo mismo, se separen de la acción y de la lucha real de los oprimidos a los que se considera alienados para la eternidad.

En la fragua abierta por la Revolución rusa se produjeron intensos debates sobre el arte en donde Trotsky participó, por ejemplo, con el fundador del surrealismo así como también con el fundador del muralismo mexicano, André Breton y Diego Rivera –entre muchos otros artistas como Kandinsky, Mayakovsky, Filonov, Shostakóvich, Tatlin, etc.- y un interesante intento por formar un Frente Único de artistas en contra del fascismo, el antisemitismo y el stalinismo. Se trató de un ambicioso proyecto que combinaba la teoría, la acción y la política. **Es muy llamativa la coincidencia de apreciación entre Trotsky y el movimiento muralista mexicano, ambos planteaban la necesidad de sacar el arte de los museos para fundirlo con la vida pública y los espacios colectivos. Esta coincidencia no es casual, existió incluso antes de que Trotsky supiera el papel de Rivera en su asilo en México, descansa en el hecho de que ambas concepciones surgieron de dos revoluciones populares, que conmovieron el hecho y quehacer cultural; dos revoluciones –la rusa y la mexicana- que aportaron algunos de los más grandes movimientos artísticos del siglo XX.** Recordemos lo que Trotsky escribió sobre los museos elitistas del mundo moderno:

Visitar las exposiciones de arte es un acto violento que perpetramos sobre nosotros mismos. Esta forma de experimentar el placer artístico expresa el terrible barbarismo capitalista [...] Tomemos un paisaje, ¿qué es? Un pedazo de naturaleza, amputada arbitrariamente, colgado en una pared. Entre estos elementos, la naturaleza, el lienzo, el marco y la pared, existe una relación simplemente mecánica: el cuadro no puede ser infinito, por tradición y consideraciones prácticas le han condenado a ser un cuadrado. No se debe doblar ni torcer, está enmarcado y para que no yazca en el suelo, las personas clavan un clavo en la pared, fijado a un cordón y cuelgan el cuadro de su cuerda. Después, cuando todas las paredes están cubiertas de cuadros, algunas veces colocados en dos o tres filas, lo llaman galería de arte o exposición. Y después tenemos que verlo todo de una vez: paisajes, escenas de género, marcos, cuerdas y clavos...

Pero lo que yo quiero, es que la pintura renuncie a su absolutismo y restablecer su vínculo orgánico con la arquitectura y la escultura, del cual hace mucho tiempo se ha independizado. Esta separación no se produce por casualidad ¡oh no! Desde ese momento, la pintura ha emprendido un camino muy largo e instructivo. Ha conquistado el paisaje y ha desarrollado una técnica asombrosa. Pero... Yo quiero pinturas que estén relacionadas por cuerdas, sino por significado artístico, a las paredes o a una cúpula, adecuadas para un edificio o el carácter de una habitación... y no colgadas como un sombrero en un perchero. Las

galerías de arte, esos campos de concentración de colores y belleza, son como algo monstruoso a nuestra realidad cotidiana incolora y fea.⁶³²

En este marco, así mismo, Trotsky escribió y escudriñó la creación literaria de otros grandes exponentes de las letras como Tolstoi, London, Malraux e incluso Nietzsche. Un interesante punto que hemos discutido es el contraste entre una aproximación individualista y aristocrática como es la de Nietzsche y otra colectiva y proletaria como es la de Trotsky. Aunque Trotsky criticó- como era obvio- la visión aristocrática del gran pensador alemán no dejó de reconocer y admirar las dotes literarias de aquél filósofo. Nuestra intención no fue afirmar que todas y cada una de las críticas literarias fueran correctas –sin ser afectos al eclecticismo, no creemos que en este terreno haya una sola interpretación correcta- nos interesó, mejor dicho, subrayar que un abordaje marxista que reconozca al arte en su propia dinámica es no sólo posible sino necesario.

La contrarrevolución stalinista en la política fue, también, una contrarrevolución en el arte. **Otra de las ideas que hemos expuesto y defendido es que el stalinismo no fue producto una lucha maniquea, sino el resultado de condiciones objetivas e intereses muy concretos: el surgimiento de una burocracia en un contexto de aislamiento y atraso generó una “avalancha” que permitió el triunfo de Stalin y aplastó a aquéllos que no se adaptaron a los intereses de esa nueva casta.** Nos parece que el estudio de este proceso histórico desde un punto de vista marxista- desde el punto de vista de la lucha de clases y el contexto histórico objetivo- es absolutamente necesario para entender el surgimiento del stalinismo y la “derrota” del trotskismo. Sin esto, el análisis no irá más allá de una pugna subjetiva con el mismo valor teórico que la descripción de un pleito personal, un lío de chismes.

Sin duda es discutible hasta qué punto –a pesar de las buenas intenciones- el experimento social de Octubre se convirtió en la pesadilla stalinista resultado de medidas y decisiones que involucraron tanto a Lenin como a Trotsky. Medidas llevadas adelante al calor de una cruenta guerra civil como la prohibición de las fracciones y la supresión de los Partidos de oposición fueron un caldo de cultivo que –en relación con un contexto de aislamiento y atraso- favorecieron la burocratización stalinista. Trotsky reconoció posteriormente que nunca más el movimiento debería permitir un régimen de Partido único, sin embargo, el debate sobre las relaciones entre el stalinismo y el leninismo sigue abierto y debe ser profundizado. Nos parece que este debate debe ser abordado en función de los intereses de clase y casta en juego, en función del análisis de correlaciones de fuerza, para no incurrir en el maniqueísmo. Nosotros hemos abordado este tema en los capítulos correspondientes tratando de situarlo en su contexto y develando los intereses sociales y de clase que lo impulsaban y lo diferenciaban. El experimento social de Octubre debe ser estudiado en su verdadero rostro “con verrugas y todo”.

Las reflexiones de Trotsky en el terreno de la cultura anudaron una serie de temas entre los que destaca la vinculación entre marxismo y psicoanálisis, abordaje cuyos ecos impactan intentos posteriores como los de Marcuse y Fromm; por tanto sus reflexiones siguen siendo vigentes en el debate contemporáneo aunque estén ausentes en la mayoría de discusiones. Esta ausencia injusta ha querido ser advertida en este trabajo. **Otra de las tesis que hemos sostenido es que la psique humana es un fenómeno individual que, al mismo tiempo, se configura social e históricamente; la forma cómo la subjetividad es experimentada y conformada en el individuo –en forma de odio, angustia, alegría, pulsión, obsesión, etc.- es objeto del psicoanálisis pero la manera en que se configura histórica y colectivamente es materia del marxismo; lo individual, lo subjetivo y, en contraparte, lo social histórico se vinculan dialécticamente, aun cuando cada esfera tenga su propia dinámica irreductible la una a la otra. El carácter individual es, en general, conservador pero el contexto histórico sacude periódicamente la consciencia de los hombres y los obliga a replantear viejas creencias. Este proceso fue**

⁶³² *Culture and revolution in the Thought of Leon Trotsky*. Citado por Woods, Alan, en “El marxismo y el arte”, Madrid, Fundación Federico Engels, 2000. p. 11.

llamado por Trotsky “proceso molecular de la revolución”, proceso que enlaza el marxismo con algunos aspectos de la teoría de Freud, tema que tiene relevancia cuando se discute la alienación y sus contradicciones. Reich, Marcuse y Fromm fueron pensadores que, como Trotsky, promovieron la vinculación entre Marx y Freud; a diferencia del primero, Trotsky no consideró a la pulsión sexual como elemento central de este enlace; a diferencia de Marcuse, Trotsky rechazaba la idea de una naturaleza humana eterna –una base biológica de la libertad-; a diferencia de Fromm, Trotsky no creía que el cambio del carácter del individuo- de uno autoritario a otro revolucionario- fuera un proceso que pudiera entenderse en el marco de la superación personal, sino siempre producto de la lucha colectiva y social. Sin embargo, Reich fue un pionero y Fromm conocía demasiado bien la teoría de Freud como para no resultar interesantes e instructivos. El de Fromm podrá haber sido un “marxismo empalagoso” pero contiene un verdadero conocimiento de Freud y una alternativa a las versiones posmodernas de éste.

La base del análisis, y del marxismo en general, es el materialismo dialéctico ya que es el método de marxismo y, por tanto, su piedra angular. Por ello hemos querido explorar lo que para Trotsky consistía el método dialéctico y debatir otras aproximaciones al tema. **Desde nuestro punto de vista la esencia de la dialéctica está en una concepción dinámica y que encuentre en lo concreto las contradicciones que lo impulsan, que explican el devenir de la realidad. La praxis –siguiendo la postura de Sánchez Vázquez y las Tesis sobre Feuerbach- es el nexo y el criterio de la terrenalidad del pensamiento, de su correspondencia, más o menos exacta, con la realidad material. El método dialéctico es el método al que hemos intentado recurrir en este trabajo, dialéctica que ha sido necesaria en cada parte de nuestro estudio. Por ello este método no sólo ha sido el resultado de nuestro trabajo, sino también su punto de partida.**

Aunado a lo anterior, hemos querido discutir si el marxismo implica una ética y cuáles deberían ser sus criterios. **La tesis que hemos desarrollado a este respecto consiste en la convicción de que todo aquello que sirva a la liberación de los oprimidos y explotados es ético, es condenable todo lo que obstaculiza la unidad de los oprimidos, su lucha colectiva, su elevación de su consciencia y dignidad, es inmoral e indigno todo lo que pretende perpetuar el orden existente y el status quo.** Se objetará que esta tesis es insatisfactoria ya que no tiene nada de categórico. Pero es que nuestra tesis es, por así decirlo, “algebraica” y no “aritmética”, se trata de una cuestión variable y no de una magnitud fija; es decir, lo que se debe o no debe hacer desde un punto de vista moral depende del contexto e incluso, de la coyuntura y-por lo tanto- se resuelve en el planteamiento de una táctica y una estrategia. Puede que esta respuesta sea poco satisfactoria para los que están acostumbrados a sistemas morales afines a los Diez Mandamientos -en donde el creyente tiene todo lo que necesita saber acerca de la moral-, pero aquél que no se conforme con las Tablas de Moisés ni con una moral eterna no tendrá otro remedio que estudiar de forma dialéctica el proceso histórico para resolver la incógnita “algebraica” de la moral y la ética. La ética que hemos expuesto, por tanto, sólo puede tener sentido para alguien que aterrice la teoría en praxis.

Este debate cobra mayor relevancia ante la innegable crisis de la humanidad en la que nos encontramos, el stalinismo fracasó pero el capitalismo está resultando igualmente una pesadilla. En esta crisis sistémica temas viejos retornarán ya que los viejos problemas que se creían superados nos siguen acosando con renovadas fuerzas. La necesidad de emprender un análisis dialéctico que anude la teoría, la acción, diferentes disciplinas, etc., es más urgente quizá que en los tiempos en que Benjamin y Trotsky escribieron. Los vientos que arrastran al Ángel de la Historia hacia una pila de escombros y cadáveres son ahora vientos huracanados, la barbarie invade todos los poros de la sociedad moderna pero esas fuerzas también impulsan la necesidad de superarlos. Mientras más desesperados y oscuros parecen los tiempos, más fuertes son las turbulencias que pueden derribar el orden existente y mientras más razones aparentes haya para el pesimismo, más esperanzadora aparecen los estertores agónicos de nuestros tiempos. Un tema polémico de nuestro trabajo fue el de la existencia de algún tipo de

progreso en la historia. Sostuvimos que el desarrollo de las fuerzas productivas es un criterio objetivo para decidir sobre este tema, pero es evidente que el término de “progreso” ha sido tan manoseado por el pensamiento liberal simplón y superficial que parece una anatema siquiera plantearlo en medio de la catástrofe del sistema actual. En todo caso, es cierto que bajo el status quo todo progreso es imposible y la idea constituye parte integrante de la ideología dominante. **Nuestra tesis es que es imposible hablar de progreso en términos abstractos: tan erróneo es hablar de progreso lineal como de regresión perpetua, todo depende del contexto y el periodo histórico al que nos referimos. Sin duda, la Ilustración significó un progreso con respecto a la Edad Media que sumió en las tinieblas a la Europa occidental –mientras el mundo oriental (en China, la India y el mundo islámico florecía y progresaba)-, pero actualmente el sistema capitalista está en una crisis orgánica que equivale a regresión y a barbarie, los vientos huracanados amenazan convertir a la sociedad en una pila de escombros y empujan con fuerza cada vez mayor al Ángel de la Historia de espaldas, ciego, hacia el Armagedón.**

Pero una conclusión pesimista podría ser prematura. En las postrimerías de su existencia Trotsky rechazó la impotencia del pesimista en un pensamiento de unas cuantas líneas – se trata de una carta a una comunista desmoralizada-que nos parece un manifiesto completo en contra del pensamiento posmoderno:

¿Indignación, ira, repugnancia? Sí, y también cansancio momentáneo. Todo esto es humano, muy humano. Pero me niego a creer que usted ha caído en el pesimismo. Eso equivale a ofenderse, pasiva y lastimeramente, con la historia. ¿Cómo es posible? Hay que tomar a la historia tal como se presenta, y cuando ésta se permite ultrajes tan escandalosos y sucios, debemos combatirla con los puños.⁶³³

La historia está llena de ultrajes, si no fuera así no habría necesidad de luchar, ni el marxismo hubiera nacido como teoría sobre la emancipación, ya hemos referido lo que Trotsky escribió en su diario:

Reflexionando sobre los golpes que nos ha tocado recibir, le recordé a Natalia el otro día la vida del arcipreste Avakuum [éste fue un rebelde contra la Ortodoxia griega del siglo XVII, que fue deportado dos veces antes de morir en la hoguera]. El rebelde sacerdote y su fiel esposa, juntos en Siberia, caminaban dando tumbos. Sus pies se hundían en la nieve y la pobre mujer exhausta caía una y otra vez. Avakuum relata: "Y yo me le acerqué y ella, la pobre, empezó a reprocharme, diciendo: ¿Hasta cuándo, arcipreste, habrá de durar este sufrimiento? Y yo dije: `Hasta nuestra muerte, Markovna.' Y ella, con un suspiro, contestó: Así sea, pues, Petrovich; prosigamos nuestro camino".⁶³⁴

No fue otro el sentido de las siguientes palabras que escribiera un joven Trotsky exiliado en Siberia y que escribimos a modo de cierre:

“¡Muera la utopía!, ¡Muera la fe!, ¡Muera el Amor! ¡Muera la esperanza! Truena el siglo veinte con salvas incendiarias y con el golpeteo de las ametralladoras.

Ríndete, patético soñador. Aquí estoy, yo, tu largamente esperado siglo veinte, tu *futuro*.

No, responde el optimista invencible: Tú, tú eres sólo el *presente*".⁶³⁵

⁶³³ Carta de Trotsky a Angélica Balabanof, 3 de febrero de 1937, en: Trotsky *Escritos*, Tomo VIII, Vol.2 (compilación digital), Argentina, CEIP, 2004.

⁶³⁴ Citado en: Deutscher, Isaac, *El profeta desterrado*, México, Era, 1976, p. 267.

⁶³⁵ Trotsky, León., *La era de la revolución permanente*, Juan pablos editor, México, 1998, p.44.

Bibliografía:

- Althusser, Louis., *Lenin y la filosofía*, México, Era, 1975.
- Althusser, Louis., Bolívar, Entiende, *Para leer el capital*, México, Siglo XXI, 1968.
- Baran, Paul., *Marxismo y psicoanálisis*, Buenos Aires, Jorge Álvarez editor, 1963.
- Baron, Samuel H., *Plejanov, el padre del marxismo ruso*, México, Siglo XXI, 1976.
- Benjamin, Walter., *El autor como productor*, presentación y traducción por Bolivar Echeverría, México, Itaca, 2004.
- Benjamin, Walter., *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, trad. Boliva Echeverría, México, Itaca, 2003.
- Benjamin, Walter., *Diario de Moscú*, Madrid, Taurus, 1988.
- Benjamin, Walter., Gershom Scholem, *Correspondencia 1933-1940*, Madrid, Taurus, 1987.
- Benjamin, Walter., *Para una crítica de la violencia*, México, Prima editora, 1977.
- Benjamin, Walter., *Sobre el concepto de historia y otros fragmentos*, edición y traducción por Bolivar Echeverría., México, Contrahistorias, 2005.
- Berberova, Nina., *Alexandr Blok*, Barcelona, Circe, 1997.
- Bolivar Echeverría., (compilador), *La mirada del ángel*, México, UNAM, 2005.
- Bolivar Echeverría., *Definición de la Cultura*, México, FCE, 2010. pp 39-40.
- Bonnet, Marguerite., "Trotsky y Breton", en: Trotsky, *Lenin*, Argentina, CEIP, 2009.
- Boue, Pierre., (compilador), Trotsky, México 1937-1940, México, Siglo XXI, 1992.
- Broue, Pierre., Trotsky, la rivoluzione perduta, Italia, Bollati Boringhieri, 1991.
- Broue, Pierre., *Comunistas contra Stalin, masacre de una generación*, Malaga, Sepha, 2008.
- Broue, Pierre., *El Partido Bolchevique*, España, Ayuso, 1973.
- Broue, Pierre., *Los Juicios de Moscú*, Barcelona, Anagrama, 1988.
- Carnap, Rudolf., *Filosofía y sintaxis lógica*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM; 1998.
- Chemouni, Jacquy., *Trotsky y el psicoanálisis*, Buenos Aires, Signo, 2004.
- Churchill, Winston., (entre otros), *Trotsky*, Argentina, Colección perfiles, 1969.
- Deutscher, Isaac., *El maoísmo y la Revolución Cultural China*, México, Era, 1975.
- Deutscher, Isaac., *El marxismo de nuestro tiempo*, México, Era, 1975.
- Deutscher, Isaac., *El profeta Armado*, México, Era, 1976.
- Deutscher, Isaac., *El profeta Desarmado*, México, Era, 1976.

Deutscher, Isaac., *El profeta desterrado*, México, Era, 1976.

Deutscher, Isaac., *Ironías de la historia*, Barcelona, Península, 1975.

Deutscher, Isaac., *Las raíces de la burocracia*, Barcelona, Anagrama, 1978.

Deutscher, Isaac., *Stalin*, México, Era, 1988.

Eastman, Max., *Il giovane Trotsky*, Italia, Massari, 2006.

Engels, F., *Dialéctica de la naturaleza*, México, Grijalbo, 1983.

Engels, F., *El Origen de la familia*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1982.

Farrell, James., *Trotsky (Semblanza)*, en *Trotsky México 1937-1940*, México, Siglo XXI, 1992.

Foucault, Michel., *Historia de la locura en la época clásica I*, México, FCE, 2006.

Foucault, Michel., *Historia de la sexualidad*, España, Siglo XXI, 2005.

Foucault, Michel., *Microfísica del poder, del poder*, España, Ediciones de la piqueta, 1992.

Foucault, Michel., *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 1997.

Freud, Sigmund., *El malestar en la cultura*, en *Obras Completas*, Volumen XXI, Buenos Aires, Amorrortu, 1975.

Freud, Sigmund., *El porvenir de una ilusión*, en *Psicología de masas*, México, Alianza editorial, 1984. pp. 151-152.

Freud, Sigmund., *Más allá del principio del placer*, en *Psicología de masas*, México, Alianza editorial, 1984.

Freud, Sigmund., *Psicología de masas*, México, Alianza editorial, 1984.

Freud, Sigmund., *Introducción al psicoanálisis*, México, Edimex, 1979.

Freud, Sigmund., *La interpretación de los sueños*, (en tres volúmenes), Madrid, Alianza Editorial, 1977.

Freud, Sigmund., *Tótem y tabú*, en *Obras Completas*, Volumen XIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1991.

Fromm, Erich., *El arte de amar*, México, Paidós, 2004.

Fromm, Erich., *La condición humana actual*, México, Paidós, 1987.

Fromm, Erich., *Sobre la desobediencia*, Barcelona, Paidós, 1984.

Gall, Olivia., *Trotsky en México*, México, Era, 1991.

Gandler, Stefan., *Fragmentos de Frankfurt*, México, Siglo XXI, 2009.

García Higuera, Gabriel., *Trotsky en el espejo de la historia*, México, Museo casa León Trotsky, 2005.

Garmabella, José Ramón., *Operación Trotsky*, México, Diana, 1972.

Garmabella, José Ramón., *El grito de Trotsky*, México, Debate, 2006.

Glockner, Julio., *Un retrato para Trotsky*, México, Educación y cultura, 2011.

Gorkin, Julian., *El asesinato de Trotsky*, Barcelona, Ayma, 1970.

Gramsci, Antonio., *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, La Habana, Edición revolucionaria, t 1, 1966.

Grant, Ted., *Lenin y Trotsky, qué defendieron realmente*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2000.

Grant, Ted., *Rusia de la revolución a la contrarrevolución*, Madrid, Fundación Federico Engels, 1997.

Grant, Ted., *Rusia, de la revolución a la contrarrevolución*, Madrid, Fundación Federico Engels, 1997.

Guerman, Mikhail., *Art of the October Revolution*, Leningrad, Aurora Art Publishers, 1979.

Hegel, W. F., *Ciencia de la lógica*, Argentina, Solar, 1976.

Hegel, W. F., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

Hegel, W. F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2003.

Hegel, W. F., *Filosofía de la lógica*, Argentina, Claridad, 2006.

Hegel, W. F., *La fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1994.

Hegel, W. F., *Lecciones sobre historia de la filosofía*, Tomo III, México, CFE, 1977.

Heijenoort, jean van., *Con Trotsky, de Prinkipo a Coyoacán*, México, Nueva Imagen, 1979.

Horkheimer, Max; Adorno,Theodor., *Dialéctica de la ilustración, fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2005.

Hume, David., *Investigación sobre el entendimiento humano*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

Jacqy Chemouni., *Trotsky y el psicoanálisis*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.

Jay, Martín., *La imaginación dialéctica, una historia de la escuela de Frankfurt*, Taurus, España, 1989.

Jean-Jaques, Marie., *El trotskismo*, Barcelona, Ediciones de Bolsillo, 1972.

Jean-Jaques, Marie., *Lenin*, Madrid, POSI, 2008.

Jean-Jaques, Marie., *Stalin*, Madrid, Palabra, 2008.

Jean-jaques Marie., *Trotsky, revolucionario sin fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

Kant, E., *Crítica de la razón pura*, Volumen I, Barcelona, Losada, 1984.

King, David., *The comissar vanishes*, UK, Canongate books, 1997.

King, David., Wyndham, Francis, *Trotsky a documentary*, New York, Praeger Publishers, 1972.

Kosik, Karel., *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1967.

Krupskaya, Nadezhda., *Lenin*, México, Fondo de Cultura Popular, 1970.

Lenin, V., *Conversaciones con Clara Zetkin*, en *La emancipación de la mujer*, Moscú, Progreso, n. d.

Lenin, V., *La organización del partido y la literatura del partido*, en *Escritos sobre la literatura y el arte*, Barcelona, Ediciones de bolsillo, 1975.

London, Jack., *El Talón de hierro*, España, Hiru, 2012.

Llorens Serra, Tomás., et al, *Las vanguardias rusas*, Madrid, Museo Thyssen-Bornemisza, 2006.

Los filósofos presocráticos (compilación), México, SEP, 1988.

Lukács, György., *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969.

Maiakovski, Vladimir., *Antología poética*, Buenos Aires, Losada, 1970.

Maiakovski, Vladimir., *La flauta espinazo y otros poemas*, Siglo Veinte, 1997.

Maiakovsky, Vladimir., "150 000 000", en *Cinco escritores de la revolución*, Habana, Editorial arte y literatura, La 2009.

Maiakovsky, Vladimir., *Una bofetada al gusto del público*, Sevilla, Mano Azul Editora, 2009.

Malraux, André., *Los Conquistadores*, México, Para leer en libertad, 2000.

Marcuse, Herbert., *Eros y Civilización*, México, Joaquín Mortiz, 1986.

Marcuse, Herbert., *El Hombre Unidimensional*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985.

Marcuse, Herbert., *El marxismo soviético*, Madrid, Alianza, 1969.

Marcuse, Herbert., *Un ensayo sobre la liberación*, México, Joaquín Mortiz, 1975.

Marcuse, Herbert., Mallet, Serge; Gorz, André, *Marcuse antes sus críticos*, México, Grijalbo, 1970.

Mariategui, José Carlos., "Freudismo y Marxismo", en *Textos Básicos*, Lima, CFE, 1991.

Marx, Karl., *Crítica al programa de Gotha, Crítica al programa de Erfurt*, España, Fundación Federico Engels, 2004.

Marx, Karl., *El capital Libro I capítulo VI (inédito)*, México, Siglo XXI, 1978.

Marx, Karl., *El Capital*, Tomo I, México, FCE, 1999.

Marx, Karl., *Escritos de juventud*, México, FCE, 1987.

Marx, Karl., *Formas de propiedad precapitalistas*, México, Ediciones de cultura popular, 1977.

Marx, Karl., *La sagrada Familia*, México, Grijalbo, 1967.

Marx, Karl., *La tecnología del capital, subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización* (extractos del manuscrito 1861 1863), Selección y traducción de Bolívar Echeverría, Cuadernos políticos n. 37, julio-septiembre, México, Era, 1983.

Marx, Karl., *Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política*, en *K. Marx, F. Engels Obras escogidas en tres tomos*, Tomo I, Moscú, Progreso, 1976.

Marx, Engels., *Marx Engels correspondencia*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1977.

Marx, Karl., *Grundrisse*, Tomo II, México, Siglo XXI, 1980.

Marx, Karl., *Manifiesto del partido comunista*, en *obras escogidas en tres tomos*, Tomo I, Moscú, Progreso, 1976.

Marx, Karl., *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, México, Grijalbo, 1968.

Marx, Karl., *Salario, precio y ganancia*, Trabajo asalariado y capital, Madrid, Fundación Federico Engels, 2014.

Mattick, Paul., *Marx y Keynes los límites de la economía mixta*, México, Era, 1979.

McLellan, David., *Marx, su vida y sus ideas*, Barcelona, Editorial Crítica, 1977.

McLellan, David., *Marx: su legado*, España, Círculo de Lectores, 1984.

Nietzsche, F. *Así hablaba Zaratustra*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2002.

Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*, México, Grupo editorial tomo, 2010.

Nietzsche, F. *Cómo se filosofa a martillazos*, México, Grupo Editorial Tomo, 2004.

Nietzsche, F. *Ecce homo*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2002.

Nietzsche, F. *El anticristo*, México, Ediciones Leyenda, 2011.

Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, Vol IV, Madrid, Tecnos, 2006.

Nietzsche, F. *La Gaya Ciencia*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2001.

Nietzsche, F. *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 2000.

Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*, México, Grupo Editorial Tomo, 2003.

Padura, Leonardo., *El Hombre que amaba a los perros*, TusQuets, México, 2009.

Páparov, Yuri., *Trotky leyendo a Descartes y Vandervelde*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993.

Páparov, Yuri., *Trotsky sacrificado (confesiones de Rivera y Siqueiros)*, México, Grupo editorial siete, 1992.

Penella, Manuel., *Nietzsche y la utopía del superhombre*, Barcelona, Ediciones Península, 2011.

Piatnitsky, Osip., *Rompiendo la noche*, México, Ediciones Pavlov, 1930.

Reed, John., *Diez días que conmovieron al mundo*, España, Publico, 2009.

Reich, Wilhelm., *¡Escucha, Pequeño hombrecito!*, Barcelona, Síntesis, 1978.

Reich, Wilhelm., *La psicología de masas del fascismo*, Madrid, Ayuso, 1972.

Reich, Wilhelm., *La revolución sexual*, México, Editorial Roca, 1976.

Reyes Mate, Manuel., *Media noche en la historia*, Madrid, Trotta, 2006.

Riazanov, David., *Marx y Engels*, Argentina, IPS, 2012.

Rosmer, Alfred., *Moscú bajo Lenin*, México, Era, 1970.

Buck-Morss, Susan., *Walter Benjamin, escritor revolucionario*, Buenos Aires, Interzona, 2005.

Sanchez Salazar, Leandro., *Así asesinaron a Trotsky*, México, Populibros "La prensa", 1955.

Sánchez Vázquez, Adolfo., *Estética y marxismo (Dos tomos)*, México, Era, 1975.

Sánchez Vázquez, Adolfo., *La filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1980.

Sánchez Vázquez, Adolfo., *Las ideas estéticas de Marx*, México, Era, 1983.

Sánchez Vázquez, Adolfo., *Sobre arte y revolución*, México, Grijalbo, 1979.

Savater, Fernando, *Idea de Nietzsche*, Barcelona, Ariel, 2000.

Schmidt, Alfred., *El concepto de naturaleza en Marx*, España, Siglo veintiuno, 1977.

Schwarzböck, Silvia., *Adorno y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.

Serge, Victor., *El año I de la revolución rusa*, México, Siglo XXI, 1999.

Serge, victor., *Memorias de mundos desaparecidos*, México, Siglo XXI, 2003.

Serge, Victor., *Vida y muerte de León Trotsky*, México, Juan Pablos, 1971.

Service, Robert., *Trotsky, una biografía*, Barcelona, Ediciones b, 2010.

Silone, Ignazio., *Fontamara*, Barcelona, Argos Vergara, 1983.

Taibo II, Paco., *Arcángeles, doce historias de revolucionarios herejes del siglo XX*, Barcelona, Ediciones b, 2008.

Tolstoi, Lev., *Correspondencia 1880 1910*, México, Era, 2007.

Tolstoi, Lev., *Guerra y paz*, Tomo I, Bruguera, España, 1981.

Trotsky, León., *A dónde va Francia, Diario del exilio*, Obras, Tomo 5, Buenos Aires, CEIP, Museo casa Trotsky, 2013.

Trotsky, León., *¿Adónde va Francia? Diario del exilio*, Argentina, CEIP, 2013.

Trotsky, León., *El ascenso del Fascismo en Alemania*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2004.

Trotsky, León., *El caso León Trotsky, reporte de la comisión Dewey*, Buenos Aires, CEIP, 2010.

Trotsky, León., *El Joven Lenin*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.

Trotsky, León., *El programa de Transición*, México, Centro de Estudios Socialistas Carlos Marx, 2010.

Trotsky, León., *En defensa del marxismo*, México, Juan Pablos, 1973.

Trotsky, León., *Escritos (Doce tomos, 24 volúmenes)*, Bogotá, Pluma, 1977.

Trotsky, León., *Escritos filosóficos*, Argentina, CEIP, 2004.

Trotsky, León., *Escritos latinoamericanos*, Argentina, CEIP, 2014.

Trotsky, León., *Historia de la Revolución Rusa*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2007.

Trotsky, León., *Imágenes de Lenin*, México, Era, 1970.

Trotsky, León., *La era de la revolución permanente (compilación)*, México, Juan Pablos, 1998.

Trotsky, León., *La lucha contra el fascismo en Alemania*, Argentina, CEIP, 2013.

Trotsky, León., *La revolución permanente*, México, Fundación Federico Engels México, 2006.

- Trotsky, *La revolución traicionada*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2001.
- Trotsky, León., *Lenin* (compilación), Argentina, CEIP, 2009.
- Trotsky, León., *Literatura y revolución*, México, Juan Pablos, 1973.
- Trotsky, León., *Literatura y revolución, otros escritos sobre la literatura y el arte*, (dos tomos), España, Ruedo Ibérico, 1969.
- Trotsky, León., *Mi vida, intento autobiográfico*, Argentina, CEIP, 2012.
- Trotsky, León., *Mi vida*, México, Cia, general de ediciones, 1960.
- Trotsky, León., *Perfiles de revolucionarios*, México, El caballito, 1978.
- Trotsky, León., *Problemas de la vida cotidiana*, Buenos aires, Cuadernos de pasado y presente, 1974.
- Trotsky, León., *1905, Resultados y perspectivas*, (dos tomos), España, Ruedo Ibérico, 1971.
- Trotsky, León., *Sobre arte y cultura (Compilación)*, Madrid, Alianza Editorial, 1971.
- Trotsky, León., *Stalin*, Barcelona, Los libros de nuestro tiempo, 1950.
- Trotsky, León., *Su Moral y la Nuestra*, México, Ediciones Clave, 1939.
- Van Heijenoort, Jean., *Con Trotsky de Prinkipo a Coyoacán*, México, Nueva Imagen, 1979.
- Wizisla, Erdmut., *Benjamin y Brecht historia de una amistad*, Buenos Aires, Paidós, 2007.
- Wollenberg, Erich., *El ejército rojo*, Buenos Aires, Antídoto, n.d.
- Woods, Alan., *Bolchevismo, el camino a la revolución*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2007.
- Woods, Alan., *Stalin, 50 años de la muerte del tirano*, Madrid, Cuadernos de formación, 2009.