

Nuestra cita con la revolución: retomando «¿Por qué socialismo?» de Albert Einstein

CHRIS GILBERT :: 02/02/2017

El proyecto del socialismo -una aspiración tanto explícita como implícita en un gran número de generaciones pretéritas- no es una opción sino una obligación

El ensayo a continuación forma parte de una antología publicada por las editoriales Boltxe (Euskal Herria) y Trinchera (Venezuela). El libro incluye diversas contribuciones sobre la pregunta "¿Por qué socialismo?" que planteó Albert Einstein en su célebre artículo de 1949, y lleva por título '¿Por qué socialismo? reactivando un debate'.

¿Por qué optar por el socialismo? Es común alegar que el socialismo será más justo y equitativo que el capitalismo, pero esto no resuelve el problema ya que las personas no siempre se sienten motivadas por la justicia social. Por otra parte hay que considerar cuán exigente y desafiante es el proyecto socialista: ¡el objetivo es cambiar toda la sociedad! En proyectos de tal naturaleza las intenciones y los impulsos operativos no son necesariamente racionales. También está la difícil cuestión de la longevidad de las motivaciones, la cuestión de si el compromiso individual (mientras dure) coincidirá con el de otros que comparten el objetivo socialista durante el tiempo necesario para que el proyecto cuaje.

Cabe señalar también que, mientras el socialismo fue comprendido como consecuencia necesaria de un desarrollo histórico inexorable, no hubo necesidad de preguntar *¿Por qué socialismo?* En el período posterior a la muerte de Karl Marx y hasta la primera mitad del siglo pasado, el socialismo habitualmente se entendió como algo tan inevitable que, para algunos pensadores, podía verse como poco deseable para la humanidad pero sin embargo parte de un futuro ineludible (básicamente la postura del economista austriaco Joseph Schumpeter entre otros[1]).

Tal vez aquí nos encontramos con la verdadera importancia del artículo «¿Por qué socialismo?» de Albert Einstein[2]. Más que por su *contenido* que incluye argumentos interesantes -por ejemplo el planteamiento de que solo una economía socialista planificada puede superar la mutilación del individuo que impone el capitalismo-, este breve ensayo de 1949 constituye un hito por adoptar una *postura* original: la de conceder que el socialismo no es inevitable y debe ser anhelado. Efectivamente, el texto de Einstein reconoce que el socialismo debe ser buscado activamente.

Sin duda, el interés de Einstein en la cuestión fue el resultado de la crisis general de 1914 a 1945, que sacudió profundamente la fe en el progreso abstracto y en los esquemas de la historia universal. Las lecciones de aquella crisis todavía definen la época actual; el determinismo histórico, fuera de los claustros académicos del marxismo analítico[3], tiene pocos adeptos hoy día. Más aún, la crisis sistémica que comenzó alrededor de 1970 y ha continuado hasta el presente ha sido tan eficaz como la anterior en su pulverización, una vez más, de la fe en el progreso inevitable. Por estas razones, la pregunta *por qué socialismo* -por qué hay que desear y luchar por el socialismo- permanece tan vigente como

lo fue en el momento que Einstein la planteó.

Un rastro textual en Marx

Por lo general, Karl Marx dejó de lado la pregunta *por qué socialismo* (qué motiva al individuo o al colectivo a trabajar por la sociedad socialista). Esto se debe en parte a que su obra nace como un esfuerzo por responder «científicamente» a las quimeras del socialismo utópico, cuyos partidarios habían dominado el debate. Otro factor es que Marx no siempre fue ajeno al determinismo de su momento y en ocasiones parecería pensar que el efecto acumulativo de las luchas sindicales y el crecimiento numérico del proletariado serían suficientes para formar un sujeto revolucionario[4].

Aún reconociendo estas dos trabas en Marx, existe sin embargo una cadena de claves literarias en su obra que apunta a la cuestión crucial, «existencial», del empuje subjetivo por el socialismo, las razones para hacer la revolución.

Marx emplea dos figuras para significar la revolución comunista, el *espectro* del *Manifiesto comunista* y el *topo* del *18 Brumario de Luis Bonaparte*, ambas provenientes del *Hamlet* de Shakespeare. Las referencias son alusiones al primer acto de la obra en el que el fantasma del viejo rey visita las murallas del castillo Elsinor. Cuando el fantasma está sobre la superficie es «espectro» -también «aparición» y «espíritu»-, pero cuando está bajo el escenario lo llaman «topo». *Bien dicho, topo viejo. ¿Cómo puedes cavar la tierra tan rápido? ¡Diestro minero!* comenta Hamlet cuando el fantasma, en ese momento subterráneo, le pide el juramento.

Con frecuencia se considera *Hamlet* como obra constitutiva de la conciencia moderna. La obra cuenta la historia del personaje epónimo que lucha por restaurar el orden perdido, usurpado por su tío Claudio, quien asesinó al viejo rey y padre de Hamlet. Puesto que el aventurero Claudio toma las riendas de su propio destino (como haría otro usurpador shakesperiano, Macbeth) y es un «hombre que labra su propio éxito», se le puede comparar con un burgués. Así, en este drama que data de los inicios del capitalismo europeo, el protagonista lucha contra el nuevo orden burgués, y su inspiración proviene de una figura que es vieja: la figura paterna. Se trata de un viejo topo, un viejo fantasma, una voz del pasado[5].

¿Cómo interpretar esta voz shakesperiana del pasado de la que Marx se apropió no solo una vez sino en múltiples ocasiones[6]? Así mismo, ¿por qué tantos textos marxistas, incluyendo textos actuales, emplean las figuras del *espectro* y del *topo* para referirse a la promesa del socialismo, con aquel presagiando el posible advenimiento del socialismo y este representando una fuerza revolucionaria que estalla irresistiblemente en el presente? La mejor explicación es que el uso de estos tropos de Shakespeare por Marx y Engels -y más importante, su persistencia en la tradición marxista viva- implica que hoy todavía consideramos que el llamado al socialismo viene del pasado y no de un futuro abstracto, ni se inspira en la necesidad abstracta de progreso.

Vale la pena señalar que esta forma de interpretar el discurso marxista -con la mirada puesta en el pasado y buscando allá las razones de la revolución socialista- no es nueva. De hecho, es un tema central en la obra, influida por el romanticismo, de Walter Benjamin. Benjamin afirmó crípticamente en su *Sobre el concepto de historia* (1940) que la revolución

no se hará por envidia del futuro, sino más bien por una felicidad que es esencialmente pretérita: la revolución redime las vidas del presente y del pasado. En consonancia con esta obligación de redimir el pasado, Benjamin apunta a la «débil fuerza mesiánica» conferida a las generaciones vivas, a las cuales el pasado tiene derecho de dirigir sus reclamos. Como el propio Hamlet, Benjamin reconoce que las demandas que tiene el pasado sobre el presente «no se satisfacen fácilmente»[7].

Algo «viejo»: el valor de uso

Sea cual fuere el papel asignado al pasado y sus mensajeros fantasmales en los textos de Marx, Benjamin y Shakespeare, hay que reconocer que la idea de que el pasado proporciona el impulso para el socialismo es profundamente contraintuitiva. ¿Por qué, desde la modernidad, se insiste que el motivo o el llamado al socialismo proviene de una época anterior? Si el socialismo se va a construir en el futuro, ¿por qué no procede el llamado *desde el propio futuro*? De hecho, las respuestas a estas preguntas tienen mucho que ver con la construcción de la modernidad capitalista y más específicamente con su calidad fantasmagórica.

En «El fetichismo de la mercancía y su secreto», sección clave de *El Capital*, Marx muestra cómo el mundo de las mercancías, con su abstracción del trabajo humano en la forma fetichista de valor, es esencialmente fantasmagórico: en una palabra, es un mundo futurista. El reino «sensorialmente suprasensible» al que Marx se refiere en esta sección de *El Capital* anticipa el mundo de los centros comerciales de hoy y su incesante presentación de productos y encantos novedosos; este es un mundo que busca excluir la muerte al asumir paradójicamente el *rigor mortis* de las superficies duras y brillantes de las mercancías. Dada la naturaleza excesivamente moderna y futurista del universo de las mercancías, cualquier ruptura con este ámbito debe provenir de una voz subterránea o de un espacio metafórico que contrasta, por su carácter «viejo» o *unheimlich*, con la alienación futurista del capitalismo[8].

Este espacio metafórico, comparable en cierto modo a la condición espectral del padre de Hamlet, es la esfera del *valor de uso* en la modernidad capitalista. Como faceta suprimida de la mercancía, el valor de uso se representa a menudo en el arte, en la filosofía e incluso en la política como algo perteneciente a una especie de paraíso perdido[9]. Por ejemplo, en la poesía de Baudelaire y, un poco más adelante, en los cuadros de Paul Gauguin y Henri Matisse, el reencuentro con valores y placeres elementales se proyecta sobre una tierra exótica o más primitiva de «*luxe, calme et volupté*». En la filosofía, de la misma forma en que los pensadores liberales apelan a la «posición original» y al «estado de naturaleza» para decidir cuestiones fundamentales de justicia social -ubicando el valor transhistórico en un espacio que se imagina primordial-, también Martin Heidegger apela a contextos campesinos arcaicos para evocar un mundo más auténtico (regido por la utilidad) anterior a las pseudoconcreciones del capitalismo[10].

En el ámbito político, el proyecto de recuperación de valores históricos e ideales comunes -valores del pasado que subyacen en el presente- se percibe claramente en la lucha abertzale vasca que se lleva a cabo en nombre de un pueblo milenario que mora a ambos lados de los Pirineos. Este proyecto es esencialmente socialista a pesar de estar enmarcado

en el rescate de lo que alguna vez existió. Otro ejemplo similar es el proyecto socialista bolivariano que, debido a su dimensión continental, depende de la reactivación de una nación latinoamericana primordial que se halla sepultada bajo la modernidad balcanizada y capitalista del continente[11]. En ambas luchas, que se cuentan entre los esfuerzos más vibrantes por superar el capitalismo y crear un nuevo mundo socialista, el proyecto se construye sobre la redención de lo que hay «detrás» y «antes de» las pseudoconcreciones fetichizadas del capitalismo.

Socialismo como obligación

Que el llamado al socialismo viene del pasado lo confirma también la forma en la que comúnmente utilizamos los términos y conceptos. Es decir, la mayoría de la izquierda revolucionaria plantea el socialismo no como simple *opción*, sino como *obligación*, y no existen obligaciones con el porvenir excepto en forma figurativa. Una actitud revolucionaria hacia el futuro sería la de preparar el camino y mantener la esperanza: «optimismo del espíritu» (a contrapelo de lo que dijera Gramsci). Por el contrario, el motivo de la lucha socialista se acerca más al cumplimiento de *una promesa*. Es una promesa hecha al pasado y a las generaciones pretéritas.

¿Cómo debemos concebir a aquellos del pasado a quienes nos amarra esta obligación? Podemos imaginar un largo cortejo de antepasados –como haría José Martí en un discurso muy propio de 1893– cuyos proyectos están aún por realizarse. Martí evoca al rebelde paraguayo José de Antequera y al líder indígena Túpac Amaru, también rememora a José Antonio Galán y a Juan Francisco Berbeo, ambos comuneros colombianos[12]. Nuestros referentes en las luchas del pasado pueden diferir hoy dependiendo de la situación política concreta. Sin embargo, lo esencial aquí es que cuando tendemos la mano, como lo haría Martí, a las generaciones anteriores, es porque concebimos la *humanidad como proyecto*.

Pasando revista a esta idea constatamos que, si bien se vislumbra el *proyecto de la humanidad* en el humanismo renacentista, solo se consolida en el siglo XVIII como ideal normativo. El proyecto constituye la base que sostiene tanto la *Declaración de los Derechos del Hombre* como el esquema de «paz perpetua» que Immanuel Kant imaginó como posible efecto de la creciente adhesión al liberalismo[13]. Un siglo después, Simón Bolívar y el propio Martí tuvieron el mérito de haber luchado por una patria *latinoamericana*, pero sus luchas siempre estuvieron informadas por la ambición de una patria *humana*; así vemos que la idea de la humanidad, de un proyecto humano, todavía persiste como sustrato del proyecto de construcción nacional. En el siglo XX, el proyecto de la humanidad apenas se mantuvo a flote en una época turbulenta de guerras mundiales y genocidios, pero sobrevivió cuando menos en la ideología del socialismo real, tanto en su modalidad de «lucha final» como en la forma posterior de «convivencia pacífica». También persistió como horizonte en las luchas anticoloniales y antiracistas.

En relación con estas generaciones anteriores y su visión de la humanidad como proyecto digno de lucha, nuestra generación ha dado un enorme paso atrás, un paso que expresa una terrible pérdida de ambición y compromiso[14]. Por regla general no hemos retomado sus luchas ni mantenido el ideal humano que les dio horizonte y alcance. Esta es una pérdida tremenda incluso si nuestro abandono, nuestra evasión de responsabilidades, es

inconsciente o resultado de la ignorancia.

Así, hoy en día se presentan dos opciones para nuestra generación. O persistimos en este estado «caído» o recuperamos los proyectos pretéritos escuchando el pasado y sus legados de lucha. Para hacer esto tenemos que recuperar una visión de la humanidad que rebasa la suma de individuos aislados y verla de nuevo como proyecto con una larga trayectoria de lucha y sacrificio.

Por supuesto, es importante dejar claro que, en lo que concierne a las luchas clave de nuestro pasado –incluso las que no fueron explícitamente socialistas, como los proyectos de Bolívar, Martí y Martin Luther King, Jr.–, la única forma de mantenerlas vivas hoy y darles una base coherente es el socialismo. En nuestro tiempo, dado el desarrollo de la historia, solo el socialismo puede garantizar una sociedad pacífica, libre de racismo y justa. Por supuesto, esto se debe demostrar. Mas argumentos de peso abundan, como los que se desarrollan en el ensayo del propio Einstein, quien nos muestra que, entre otras cosas, una economía capitalista necesariamente conduce al caos, a la inseguridad laboral y a múltiples formas de injusticia. La conclusión, entonces, es que uno es o un traidor al pasado y a su legado, o elige luchar y asumir el proyecto que representa la continuación de estos esfuerzos anteriores: el proyecto del socialismo.

Un giro cultural (en positivo)

Esta manera de ver las cosas se ilustra con un giro importante en la producción cultural previo a la última vuelta de siglo. Hasta mediados de los años setenta la tendencia que dominaba la literatura y el cine, sobre todo en la vertiente de la ciencia ficción, era la de representar futuros nuevos y cada vez más avanzados. Esto es lo que se transmitió, a menudo con un toque de escepticismo, en la tradición que se extiende desde Julio Verne y H.G. Wells hasta Isaac Asimov y Arthur C. Clarke. Sin embargo, a mediados de los setenta, esta postura orientada hacia el futuro se agotó, y la ciencia ficción dio un salto sorprendente: volvió su mirada hacia el pasado.

La película clave en este viraje es *La guerra de las galaxias*, que se estrenó en 1977 con el memorable texto de apertura: «Hace mucho tiempo en una galaxia muy, muy lejana». Esta sorprendente película de ciencia ficción proclamó relatar acontecimientos sucedidos en el pasado, y tenía una clara deuda con el romanticismo que se evidencia en los caballeros, princesas y magos que poblaron sus escenarios. Sin duda alguna, la película es mediocre en casi todos los sentidos, pero la primera entrega de *La guerra de las galaxias* marcó un punto de inflexión. Se inició una corriente romántica y nostálgica que sigue siendo dominante en gran parte de la cultura de masas, como demuestra el éxito de las recientes producciones *El Señor de los anillos* y *Juego de tronos*.

Este viraje hacia el pasado, que tuvo lugar en el cine y en la televisión en la década de los setenta, podría ser (y ha sido) interpretado como un hecho negativo. Es decir, se podría interpretar *La guerra de las galaxias* como simple evidencia de la degeneración de la actual cultura capitalista y su carencia de ideas (como parecen confirmar la miserable interpretación y los crudos reciclajes cinematográficos de la película). Sin embargo, dada la naturaleza epocal del giro cultural que se evidenció en aquel momento, nos vemos obligados, cuando menos, a tomar en serio la estructura temporal de *La guerra de las*

galaxias. De hecho, la película puso de manifiesto la apreciación esencialmente correcta entre las audiencias populares de que el mito progresista había fracasado y que hoy la fe en un futuro predestinado superior es insostenible.

Esto es precisamente lo que *La guerra de las galaxias*, junto con la ciencia ficción romántica que sigue sus pasos, representa. Por un lado, la primera película de la serie, dirigida por George Lucas, reconoció que no hay ninguna garantía de que la humanidad vaya a progresar hacia un ideal luminoso, reconocimiento que también se expresa en las películas casi contemporáneas *Blade Runner* (1982) y *Brazil* (1985), con sus escenas distópicas del futuro. Por otro lado, los guionistas y las audiencias de *La guerra de las galaxias* entendieron que no hay nada que obligue en la visión progresista de la vida: no hay compromiso alguno y por lo tanto no hay aventura.

Regresando tan solo una década encontramos una producción radicalmente diferente, una serie de ciencia ficción que coincidía con la tendencia hasta entonces dominante en su género, la que miraba hacia el futuro. Nos referimos a *Star Trek*, la serie de culto que se transmitió inicialmente entre 1966 y 1969. Aunque superficialmente similar a *La guerra de las galaxias*, esta serie televisiva tenía, de hecho, un argumento contrapuesto. Encarnaba una cosmovisión progresista que -en paralelismo estrecho con los ideales positivistas de la Segunda Internacional- predecía una nueva sociedad superior como producto del desarrollo histórico inexorable. Entre otros logros civilizatorios que se representan como *faits accomplis* en *Star Trek* nos encontramos con una federación interplanetaria a la manera del *foedus pacificum* internacional de Kant. En *Star Trek* la Ilustración triunfa.

Walter Benjamin versus James Kirk

Por el contrario, *La guerra de las galaxias* de Lucas operó en un registro totalmente diferente y su mensaje entra en profunda contradicción con el pensamiento de la Ilustración. Con una exótica mezcolanza que recicla las fórmulas del *western* y de la leyenda medieval, la narrativa por lo demás débil de la película hollywoodense se sostuvo sobre dos poderosos argumentos: el primero es que hay que luchar por el cambio y el segundo que hay una misión de larga data -un proyecto humano que se remonta muchas generaciones atrás- que la generación actual ha abandonado. La película le transmite a la audiencia -como el propio fantasma shakesperiano que Marx había adoptado para el *Manifiesto Comunista*- que uno debe elegir entre participar en esta misión heroica (llámese la misión de emancipación o del socialismo) o ser un traidor a ella...

Esto nos lleva de nuevo a Walter Benjamin y sus tesis sobre la historia. Muchas personas de inclinación académica han luchado con este texto difícil, que resultó ser el último testamento teórico del escritor alemán. Una de las referencias más misteriosas en el texto de Benjamin es la afirmación sobre la presencia de una «débil fuerza mesiánica» en la presente generación (afirmación que hemos mencionado brevemente más arriba). Justo antes de esta extraña frase, el texto menciona el «eco de aquellos que han sido silenciados» en las «voces a las que prestamos nuestros oídos hoy en día», y también alude a la sorprendente idea de una «cita secreta entre las generaciones del pasado y la nuestra»[15].

Esta sección de *Sobre el concepto de historia* de Benjamin es en verdad enigmática. ¿Por qué es la «fuerza mesiánica» en la generación actual considerada «débil»? Y por otra parte,

¿qué variante excéntrica de la historiografía materialista propone Benjamin (puesto que posiciona su texto como una vertiente crítica del materialismo histórico)? Una respuesta completa a estas preguntas está fuera del alcance de este ensayo. Sin embargo, para captar la esencia de esta tesis de Benjamin no es necesario ir más allá de una de las primeras escenas de *La guerra de las galaxias*, en la que el protagonista se encuentra en el planeta Tatooine con una figura envejecida que es portadora de un mensaje del pasado. Es Obi-Wan Kenobi, pero en su lugar podemos imaginar a Simón Bolívar, Karl Marx o incluso Hugo Chávez. En esta escena de *La guerra de las galaxias* tenemos una representación dramática de la «cita» de Benjamin entre el pasado y las generaciones presentes. La generación anterior, representada por Obi-Wan, interpela a la generación presente a una aventura diciendo: *Hay una misión difícil y de vieja data; debes aprender sobre ella y serle leal.*

La misión, la lealtad y la aventura... tal vez estos aspectos del proyecto humano son difíciles de expresar de forma convincente fuera de la literatura y del arte, y no encajan fácilmente en el contexto del ensayo teórico. Aún así son esenciales para el socialismo. Hay que comprender que el proyecto del socialismo -una aspiración tanto explícita como implícita en un gran número de generaciones pretéritas- no es una opción sino una obligación. La misión que hemos heredado del pasado, la de alcanzar el socialismo, exige lealtad y valentía si no queremos traicionarla. ¿Esto resulta excesivo? Solo si el gris-sobre-gris del capitalismo hubiera terminado por apoderarse de la imaginación humana podría considerarse excesiva la afirmación. De hecho, el socialismo y su proyecto sería decepcionante si no operase -al menos parte del tiempo- en este registro heroico.

Notas

[1] Joseph A. Schumpeter: *Capitalismo, socialismo y democracia*, Folio, Barcelona, 1996.

[2] Albert Einstein: «Why Socialism?», *Monthly Review* (mayo 1949).

[3] Gerard A. Cohen: *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*, Siglo XXI, Madrid, 1986, pp. 177-182.

[4] Daniel Bensaïd: *La política como arte estratégico*, Oveja Roja, Madrid, 2013, p. 34.

[5] El carácter paternal del fantasma se enfatiza doblemente en la lectura de *Hamlet* que expone Stephen Dedalus en el episodio 9 de *Ulises* de James Joyce. Dedalus mantiene que Shakespeare, que tenía un hijo llamado «Hamnet», interpretó el papel del fantasma del padre (el espectro) en representaciones contemporáneas de la obra. Es interesante que *Macbeth*, una obra un poco más tardía, pone la historia del usurpador «burgués» en el centro del argumento.

[6] Otro ejemplo es Karl Marx: *Speech at Anniversary of the «People's Paper»*, 1856 (www.marxists.org/archive/marx/works/1856/04/14.htm).

[7] Walter Benjamin: *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, edición y traducción de Bolívar Echeverría, Desde Abajo, Bogotá, 2010.

[8] Sigmund Freud: «Lo ominoso», *Obras completas*, volumen XVII (1917-1919): «*De la historia de una neurosis infantil*» y otras obras, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1978, pp. 217-225. Siguiendo a Julia Kristeva podemos captar el sentido de la palabra *unheimlich*, que a menudo se traduce como «ominoso», con la frase «inquietante extrañeza».

[9] Herbert Marcuse: *Eros y Civilización*, SARPE, Madrid, 1983, p. 33: «Y el pasado sigue imponiendo exigencias sobre el futuro: [el inconsciente] genera el deseo de que el paraíso sea creado otra vez sobre la base de los logros de la civilización... *La recherche du temps perdu* llega a ser el vehículo de la futura liberación».

[10] Martín Heidegger: «El origen de la obra de arte», *Arte y Poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973. El término «pseudoconcrección» viene de Karel Kosik: *Dialéctica de lo concreto*.

Estudio sobre los problemas del hombre y del mundo, Grijalbo, México, 1967.

[11] Este es el argumento de Jorge Abelardo Ramos en *Historia de la Nación Latinoamericana*, Continente, Buenos Aires, 2012.

[12] José Martí: «Bolívar» (Discurso en la velada de la Sociedad Literaria Hispanoamericana del 28 de octubre de 1893), *Política de Nuestra América*, Fondo Cultural del ALBA, La Habana, 2006, p. 145.

[13] Immanuel Kant: *Sobre la paz perpetua*, Tecnos, Madrid, 1985.

[14] Esta pérdida de compromiso con el proyecto humano la registra Einstein con una anécdota en «¿Por qué socialismo?» sobre el «hombre inteligente y bien dispuesto» que se pregunta por qué hay que estar preocupado por la desaparición de la humanidad.

[15] Walter Benjamin: *op. cit.*, véase la tesis II.

Escuela de Cuadros / La Haine

<https://www.lahaine.org/mundo.php/nuestra-cita-con-la-revolucion>