



EL DESTINO DEL HOMBRE Y DEL MUNDO ACTUAL

EN BUSCA DE UNA ESPIRITUALIDAD NUEVA

Por NICOLAS BARDIAIEFF

TODO el mundo reconoce en nuestros días la crisis de la cultura y tiembla por el porvenir de ésta. Desde un punto de visto sociológico, esta crisis se explica por el hecho de que un principio aristocrático, un principio de calidad es inherente a toda cultura superior, y que este principio se encuentra gravemente amenazado por un proceso de democratización y de nivelación por el dominio de las masas. La humanidad ha conocido una época en que aún no existía ruptura entre los creadores y el pueblo. Predominaba entonces una cultura de "mandato social" que admitía y suponía el principio aristocrático, cualitativo, de la creación, y que ignoraba el individualismo que profeso el Renacimiento de la época burguesa: era aquella una obra colectiva. La cultura de la antigua Grecia permitía este elemento de "mandato social" a un grado bastante más elevado de lo que en general se supone; no era el suyo, indudablemente "arte puro", puesto que desempeñaba un papel social y servía a la colectividad. Era la obra de todo un pueblo y, a la vez, obra aristocrática —doble carácter que es profundamente inherente a las épocas orgánicas.

En nuestra época, que tiende hacia el colectivismo inorgánico, todo ha sido cambiado. Las masas entran en comunión con la cultura, y esta comunión es justa y necesaria, pues el pueblo no debe ser mantenido en el obscurantismo. En otros tiempos las masas se iniciaban en la cultura por la religión; sus riquezas culturales eran casi totalmente de esencia religiosa y, gracias a

este contacto, se operaba la fusión entre las capas populares y la élite aristocrática.

Solo la religión es capaz de realizar una fusión semejante; ni la ciencia, ni la instrucción, ni el arte o la literatura poseen tal poder. Una cultura de calidad, privada de base religiosa, se separa irremisiblemente de la vida del pueblo y se asiste entonces a la formación de un grupo aislado cuya inutilidad es patente al mismo grupo. La cultura humanista nunca fue democrática; no pudo ser sino la expresión de las castas superiores carentes de base social. El proceso, legítimo en sí mismo, de la democratización, que inicia a las masas en la cultura, presenta un aspecto negativo, por cuanto la calidad queda rebajada. En efecto, a consecuencia de esta democratización, las masas no solamente alcanzan un grado más elevado de conocimientos y adquieren nuevas necesidades intelectuales, sino que comienzan a ejercer dominio sobre la cultura y a adaptar ésta a su nivel. En el sentido más amplio, las riquezas culturales son arrastradas dentro del torbellino de la mediocridad social. El grupo selecto se vuelve cada vez más aislado, se aquilata cada vez más, manifiesta síntomas de agonía y sus representantes adquieren el gusto de la muerte. Es la decadencia, el agotamiento de las fuerzas vitales. Cierta número de intelectuales tratan de reaccionar y de adaptarse a las masas, a sus gustos, a sus necesidades y pretenden así desempeñar "el mandato social". Pero, aún la existencia de este grupo selecto, desprendido de la vida del pueblo, se vuelve cada vez más vana y anormal. No tiene porvenir. Esta crisis de la cultura cualitativa, y el trágico destino de sus representantes, sólo pueden encontrar alivio en una revolución espiritual —en un renacimiento religioso. El renacimiento cultural se ha tornado imposible por la vetustez misma del mundo; sólo un resurgimiento de las fuerzas religiosas será capaz de solucionar el problema de la coordinación, en el seno de la cultura, de los principios aristocráticos y democráticos, personales y sociales.

El comunismo ruso y el nacional-socialismo alemán implican, uno y otro, dictaduras ideológicas sobre el espíritu. He aquí por qué la cultura nacida de estos dos regímenes implica un "mandato social" que, tanto en Rusia como en Alemania, presentan un aspecto monstruoso y vienen a crear una atmósfera en que los intelectuales se asfixian. Se realiza así la idea de una cultura colectiva, la cultura de un pueblo entero, en que soñaron algunos intelectuales del siglo XIX, como Ricardo Wagner en Alemania, y, en Rusia, Viatcheslav Ivanoff y los simbolistas. Asistimos así a la derrota del individualismo, al final del Renacimiento señalado por mí tan repetidas veces en mis obras.

¿Trae consigo esta evolución un elemento de verdad, por pequeño que sea, o el individualismo liberal debe todavía oponérsele? En mi concepto, esta evolución contiene una gran parte de verdad, y sería inútil tratar de oponerle liberalismo e individualismo, doctrinas ya caducas y heridas de muerte.

Es legítimo creer que la creación cultural debe ser puesta al servicio de un fin supra-individual y

que el egoísmo de la clase intelectual no tiene justificación. La idea de *servir* ha desaparecido casi totalmente en la época del renacimiento y en la época liberal. Pero el hecho de servir a un fin supra-individual está muy lejos de ser incompatible con la libertad de espíritu: no se realiza sino mediante esta libertad. El servicio creador es un servicio libre; no podría ser asimilado a una imposición civil o militar. La dictadura que se ejerce sobre el espíritu, priva a la creación de toda libertad; más todavía, pone a los selectos a sueldo, exige de ellos una traición, les empuja al servilismo y, bajo la amenaza del látigo, les obliga a ejecutar el "mandato social"; paraliza, en una palabra, las conciencias y sólo una resistencia heroica puede oponerse a esta tiranía. La corrupción de los selectos se vuelve fácil, porque su vida es ya intolerable, lo mismo material que moralmente; no encuentran protección social y se convierten en una masa de desocupados. Las capas intelectuales están amenazadas, o bien de perecer, por razón misma de su inutilidad, o bien de transformarse en funcionarios dóciles a un Estado ideocrático, que ejerce su dictadura sobre el espíritu. Estas capas culturales superiores llevan de tiempo atrás una vida aislada, confinada, desarraigada del elemento social y de la vida del pueblo. Se trata no únicamente de separación, sino de ruptura entre la razón teórica y práctica, entre el intelecto y la acción, entre el "espíritu" y la "materia"; ruptura que ha provocado la decadencia. El humanismo, en tanto que sirvió de base a la cultura europea, fue incapaz de restablecer la unidad y de tomar la defensa de los intelectuales selectos, al desencadenarse la tempestad cósmica. No podría, tampoco, resistir al desarrollo de la técnica, a la irrupción de las masas en la vida, etc.... El humanismo es impotente para salvar el principio aristocrático de la cultura y la originalidad personal.

Las groseras dictaduras fundadas sobre la deshumanización, tienden a establecer la unidad. La idea de cultura orgánica y de orden orgánico en los siglos XIX y XX es de esencia romántica, y el poder creciente de la técnica ha dado a esta idea un golpe mortal. El mundo camina hacia una unidad, no orgánica y vegetativa, sino técnica y organizada. Sin embargo, en cuanto en el seno de los procesos cósmicos y sociales que están a punto de desarrollarse llegamos a interrogarnos sobre el problema del destino del hombre y de su salvación, así como sobre la lucha contra la deshumanización, abordamos inevitablemente la cuestión religiosa, así como la cuestión de la crisis espiritual, del advenimiento de una espiritualidad nueva.

II

Asistimos no solamente al enjuiciamiento de la historia, sino al proceso del cristianismo tal como aparece en la historia y en el seno de la humanidad.

El cristianismo en la historia, no fue solamente una revelación de Dios, sino también una

creación del hombre, creación a veces buena, a veces mala. La pureza de la revelación fue desfigurada a menudo por la conciencia humana en que se reflejaba.

Los pecados de los cristianos en la historia fueron a menudo espantosos; lo que era simplemente humano, demasiado humano, era presentado cual si proviniera de Dios. La historia del cristianismo y de la Iglesia, es un proceso a la vez divino y humano, y en esta evolución vital, hubo necesariamente elementos patológicos, síntomas de corrupción.

La libertad del hombre, supone la posibilidad de ciertos fracasos cristianos en la historia. El cristianismo y la Iglesia, no son Dios ni Cristo, aunque Dios y el Cristo obren en ellos; o dicho con más claridad: aunque Dios y el Cristo obren en el cristianismo y en la iglesia. El cristianismo es la historia humana que refleja todas las contradicciones de la vida de las criaturas, y que ha atravesado por todas las tentaciones de este mundo, que tratan de disimularse bajo apariencias sacrosantas. Es la libertad decaída y que influía sobre la historia cristiana y se hacía pasar por voluntad de Dios. El juicio a que ha sido sometida la historia es el proceso de las falsas teogonías, de la falsa santificación de lo que no es sino natural e histórico, y que está marcado con el sello de la decadencia. Muchas cosas relativas e indignas fueron proclamadas sacrosantas. Estos procesos de consagración de lo que tiene un origen natural, histórico y social, vinieron a sobreponerse definitivamente sobre la transfiguración, sobre el principio profético de la vida religiosa.

El enjuiciamiento del cristianismo en la historia es un juicio profético, que presupone el surgimiento de la llama sagrada que anuncia una transfiguración, no tan sólo una consagración; es una purificación que abre el camino que conduce hacia una vida iluminada. Este juicio significa que el hombre está colocado en presencia de realidades sin velo, puestas al desnudo. Y está bien que sea así. El derrumbamiento de numerosos santuarios históricos, pudiera significar que el hombre se acerca a las cosas verdaderamente santas, al Santo de los Santos, a Dios —es decir, que se acerca a Aquel que no necesita de consagraciones humanas. Pero para el mundo la santidad de Dios es un juicio.

Juzgar la historia es, al mismo tiempo, juzgar el cristianismo, que forma parte de la historia; de la historia que ha inoculado a aquél todas las tentaciones y todas las contradicciones del orden temporal. El cristianismo, en tanto que manifestación humana, ha recibido herencia de todos los complejos de la vida carnal y física que han sido descubiertos por la psicología: el sadismo y el masoquismo, la tortura infligida a sí propio y la tortura infligida a los demás. Estos complejos han llegado a envenenar aún la misma doctrina cristiana. Es indispensable, pues, una purificación espiritual.

Este juicio se efectúa en todas los dominios de la vida y de la cultura. Es el proceso del falso monismo y del falso dualismo, del extremo imanentismo y del extremo trascendentalismo, de la

divinización de las enfermedades humanas y de la humillación de la dignidad humana. La crisis mundial no es otra cosa que un juicio ejercido desde lo alto y desde abajo. En el conflicto trágico del cristianismo y de la historia, que no es de hoy, sino que es eterno, el cristianismo juzga a la historia, pero ésta a su vez juzga al cristianismo en lo que éste tiene de temporal. Este fracaso significa que no es el cristianismo, sino la historia quien triunfa, aun cuando la historia se apoye en esto para juzgar al cristianismo. Pero esta derrota se transforma a su vez en juicio, en el proceso de lo histórico. Los dos fracasos no forman más que uno solo, apreciable actualmente en toda su magnitud.

El juicio a que se hallan sometidos el cristianismo y los cristianos, se efectúa desde luego en el dominio social, que constituye el problema central de nuestra época.

Sin duda alguna, la supresión de la esclavitud, el reconocimiento de la dignidad de cada hombre, de la libertad de conciencia y de la vida espiritual, se derivan de influencias secretas y subterráneas del cristianismo sobre las almas. Pero los cristianos no han realizado directamente la justicia en la vida social; muy a menudo han realizado la injusticia y combinado los valores espirituales supremos con los intereses de las clases dominantes y del orden establecido. Se ha conseguido convertir el cristianismo en burgués. Actualmente asistimos al proceso implacable de ese cristianismo aburguesado, de esta adaptación a los intereses humanos.

Como lo hemos dicho ya, los cristianos han creado entre las masas de trabajadores, situaciones extremadamente dolorosas en connivencia a la religión y han facilitado así la propaganda antirreligiosa entre los obreros. El problema de la creación de un orden social más justo y más humano no ha sido expuesto primeramente por los cristianos, sino por sus opositores. Se ha operado una ruptura entre lo divino y lo humano, y de aquí el enjuiciamiento sufrido en el dominio moral. El cristianismo se ha mostrado con demasiada frecuencia antihumano, por cuanto propugnaba la realización del amor de Dios contra el amor del hombre. Los cristianos han sacado conclusiones morales falsas del dogma del pecado original; han negado la creación humana, estimando que la sujeción y la violencia eran útiles al hombre pecador, y defendiendo el orden que mantenía esa opresión. Pero la doctrina de la humildad y de la obediencia es la que ha sufrido una desfiguración más profunda, puesto que se ha llegado al extremo de exigir la humildad y la obediencia frente al mal y el renunciamento a la voz de la conciencia. La religión del amor y de la caridad vino a identificarse así con una actitud cruel y despiadada. Ello fue una traición, una traición respecto a la eterna idea divina del hombre hecho a imagen y semejanza de Dios, y respecto al Dios-Hombre.

El cristianismo se halla también sometido a juicio por lo que respecta a la idea de la cultura. Con demasiada frecuencia, como resultado de una falsa interpretación del ascetismo, el cristianismo ha combatido la creación cultural, la filosofía, la ciencia, el arte, la técnica, cosas todas que, como

la reforma social, no fueron sancionadas por él, sino *post factum*. Y la creación humana se ha alejado del cristianismo, que dejó escapar así la iniciativa en esa creación.

Por último, la espiritualidad y la antigua concepción del ascetismo se hallan también sometidos a juicio. El ascetismo era concebido como un fin, y no como un medio; se mostró hostil a la vida, a la creación; hostil al hombre. El monaquismo ha secado con frecuencia el corazón humano, ha convertido en una abstracción el amor, y de ahí que sufra actualmente una crisis aguda, ya sea ortodoxo o católico. El mundo tiene necesidad de una forma de monaquismo totalmente renovada, proveniente de una nueva espiritualidad. Pues el antiguo monaquismo fue considerado a menudo como un gran alejamiento del mundo y de los hombres, como un egoísmo trascendente, como el deseo de substraerse al destino doloroso de la humanidad. Es que no estaba suficientemente saturado de caridad, y, por lo mismo, faltábale calor. El mundo se ha levantado contra esta espiritualidad, por cuanto era un egoísmo refinado, por cuanto significaba indiferencia respecto al sufrimiento. Sólo una espiritualidad regenerada podrá defenderse de estas acusaciones. La preocupación por la vida del prójimo, una preocupación de orden material y corporal, lleva ya en sí algo de espiritualidad. El pan nuestro es una preocupación material, el pan ajeno es una preocupación espiritual.

El cristianismo está enjuiciado, igualmente, por lo que respecta al sexo, al amor, al matrimonio.

La doctrina cristiana predominante renegaba del amor, le condenaba. Y el amor, en el sentido más elevado del vocablo, ha sido afirmado fuera del cristianismo, y contra el cristianismo. Por otra parte, el cristianismo hizo la consagración de la familia burguesa, encerrada en sí misma, saturada de egoísmo económico. La vida del amor escapó al cristianismo. El sentido supremo del amor fue revelado por los trovadores provenzales, defendido por la poesía y la literatura. En este campo, los cristianos vivían en el dualismo y en la contradicción. El sexo, el amor, el matrimonio quedaban sujetos a la especie y a la organización de la vida; no ya a la persona. Ésta fue incapaz de soportar tal sujeción. Sorprende la implacable severidad del cristianismo con respecto al amor, así como su indulgencia con respecto a la propiedad.

Asistimos también al juicio a que se halla sometida la teología cristiana, con su racionalización opresora de la Verdad y del Misterio, con la desfiguración que se ha operado en ella en virtud de los impulsos sociales, con su manera de incorporar a la vida divina las relaciones humanas corrompidas; de incorporar Dios al hombre y Dios al mundo. Sólo mediante una palancada religiosa y filosófica, creadora, podrá realizarse en este campo un trabajo purificador, podrá defenderse la eterna verdad cristiana. Estas desfiguraciones, esta obscuridad han sido ocasionadas por la circunstancia de que el hombre no puede, sin esfuerzo, acoger en su plenitud la verdad théandrica. Unas veces el ser humano tendía hacia Dios, alejándose del hombre; otras, se volvía hacia el hombre alejándose de Dios; pero no sólo: sino que

cuando se alejaba del hombre para buscar a Dios, caía en los lazos de una humanidad corrompida. Sólo la plenitud de la Verdad en toda su pureza, podrá luchar contra la deshumanización y prevenir una pérdida irreparable para el hombre. El mundo ha intentado la afirmación del hombre contra el cristianismo y ha llegado así a la negación del hombre. Fuera del cristianismo y de Cristo no hay salvación para el universo amenazado. Es el cristianismo regenerado el que asume actualmente la defensa del hombre, de su dignidad, de su libertad, de su genio creador, de sus relaciones; sólo la espiritualidad cristiana podrá crear una sociedad justa; los movimientos sociales no pueden más que organizar la sociedad exteriormente.

III

El mundo no sólo se encuentra en situación económica y política espantosa, sino que su estado espiritual se halla herido de muerte. Aun la espiritualidad misma y su supervivencia se encuentran amenazadas de un peligro mortal. Vivimos en un universo entregado a la locura, una locura de que el mundo no parece darse cuenta. Las concupiscencias, el apego a lo temporal, han acabado por romper el equilibrio del mundo. El mundo ha sido trastornado; es presa una vez más, de polydemonismo, el polydemonismo de que el cristianismo lo había liberado.

La deshumanización ha conducido a la deshumanización, que, a su vez, ha desencadenado la locura; pues la deshumanización ha herido la imagen misma del hombre, quien ha quedado así convertido en presa de todas las fuerzas demoníacas e invadido por las fuerzas cósmicas desencadenadas. El hombre ha creído que su libertad consistía en el poder de someterse totalmente a estas fuerzas demoníacas, cósmicas y sociales, y en confundirse con ellas. La deshumanización pone al hombre bajo el signo de la demencia, lo convierte en un poseso y —hecho característico de nuestra época—, esta demencia, este estado de posesión se encuentran organizados. Cuando el espíritu cesa de gobernar al hombre carnal y psíquico, éste pierde su equilibrio interior y su integridad.

Las fuerzas elementales, cósmicas y sociales, hacen irrupción en la vida interna que ellas mismas organizan mediante la sugestión. En consecuencia, el hombre es poseído, ya sea por los poderes telúricos—poderes de la tierra, de la raza, de la nación, del sexo—, ya sea por las fuerzas sociales de los intereses económicos, del dinero, de la clase, del grupo, del partido. Pero el hombre espiritual está enteramente desorganizado, ha perdido el poder de resistir al empuje demoníaco. Proviene esto del debilitamiento del principio mismo de la personalidad, pues la persona es espíritu, sabe resistir a todas las fuerzas cósmicas y sociales, representa el desarrollo interior con un propósito de transfiguración del alma y del cuerpo. A la demencia colectiva, al polydemonismo y a la idolatría moderna, sólo la movilización de las fuerzas espirituales puede oponerse. Dejada a sí propia la organización social, es incapaz de oponer resistencia. El universo está en peligro de transformarse en un caos organizado

y mecánico, que manifestaría las formas más espantosas de la idolatría y de la demonolatría. El hombre se verá obligado ya sea a volver al monoteísmo, ya sea a descomponerse en una polvareda de elementos cósmicos, organizada en colectividades sociales. Y esta disolución se operará en dos sentidos: en el de la bestialidad y en el de la del maquinismo.

Una espiritualidad cristiana nueva debe ser revelada al mundo: de su desarrollo dependerá el destino del hombre y del universo. Esta espiritualidad no podrá ser abstracta ni representar un alejamiento del mundo y de la humanidad. Debe significar el trabajo del espíritu en el mundo y dentro del hombre mismo. La espiritualidad nueva no puede admitir la sujeción a los poderes cósmicos, sociales y técnicos; llama al hombre a un estado de realeza y a una obra creadora. El hombre de la espiritualidad nueva dejará de rechazar a los posesos y a los idólatras; sabrá compartir los sufrimientos del mundo, asumirá la tragedia humana, y tratará de llevar el principio de liberación espiritual a todos los dominios de la vida. La persona espiritualmente afirmada y fortalecida no dejará desencadenarse a los poderes demoníacos; y por otra parte, no se aislará y replegará sobre sí misma, sino que estará abierta para recibir un contenido universal, para acoger todos los valores supremos.

Se trata aquí de un problema espiritual extremadamente complejo, de la relación entre lo personal y lo subpersonal, del tránsito a una comunión entre las personas, que no significa, ni mucho menos, un tránsito a lo impersonal. La nueva espiritualidad señala no solamente el camino del hombre y del mundo hacia Dios, no solamente una ascensión, sino también un descenso, es decir, la plenitud de la Verdad del Dios-Hombre y de la vida théandrica.

En la espiritualidad antigua, el amor a Dios significaba a menudo indiferencia hacia los hombres; el hombre espiritual se alejaba maldiciendo del mundo. Pero en esta vida del espíritu regenerado, no habrá más que una sola caridad, un solo amor, que comprenderá a Dios y a sus creaturas, y en la que el hombre no ha de encontrar sólo expiación, sino actividad creadora. Esto supone, no la negación de la ascesis, sino una manera nueva de comprenderla, gracias a la cual la ascesis se verá libre de todo elemento hostil a la vida, de todo lo que podría ser llamado nihilismo religioso.

El cristianismo es, antes que nada, la religión del amor y de la libertad. Y, precisamente a causa de esta libertad, el porvenir no se encuentra prefijado, ni en el sentido del mal, ni en el sentido del bien. He aquí por qué se anuncia una lucha trágica. La espiritualidad nueva debe rehumanizar al hombre, a la sociedad, a la cultura, al mundo. Pero, para el cristianismo, este proceso no es únicamente humano; pues sólo en Cristo y en Su cuerpo el hombre podrá encontrar la salvación. De no ser así, el hombre correrá el peligro de ser devorado por las fuerzas demoníacas, el peligro de ser desgarrado definitivamente por los espíritus del odio y la violencia.

El problema del hombre se halla, pues, por encima de los problemas de la sociedad y de la cultura. Y, en este dominio, el ser humano no lucha como una entidad espiritual abstracta, no se encierra en un estrecho universo individual; aparece como una entidad a la vez social y cósmica.

Apunta para el cristianismo una aurora nueva. Desde el punto de vista social, tan sólo un socialismo personalista, que sepa combinar la persona y la comunidad, podrá alternar con aquél. Se acerca la hora en que, tras una terrible lucha, tras una profunda descristianización del universo, que ha aniquilado sus propios recursos, veremos que el cristianismo reaparece en toda su pureza. Entonces sabremos claramente lo que el cristianismo prohíbe y a qué cosas se opone; el cristianismo se presentará entonces como el último refugio de la humanidad; sabremos lo que significa para el hombre y para el verdadero humanista, para el valor y la dignidad de la persona, para la libertad y la justicia social, para la iluminación y la transfiguración, para la creación de una vida nueva; sabremos entonces, por fin, que sólo en el cristianismo encuentran todas estas cosas su apoyo y su defensa.

El juicio a que se ha sometido al cristianismo, es el proceso de los que lo han traicionado, desfigurado y manchado, y la verdad de este juicio pesa sobre el mundo decaído y sobre su historia de abominaciones.

Pero el verdadero renacimiento espiritual no comenzará en el mundo sino cuando las cuestiones elementales de la existencia humana lleguen a ser resueltas por todos los hombres y por todos los pueblos; cuando sean vencidas la miseria cruel y la esclavitud económica. Sólo entonces, el Espíritu Santo ha de manifestarse en el mundo con todo su poder.

(Revue Bleue. París, 1936).

MATERIALISMO DIALECTICO

Por BERTRAND RUSSELL

LA aportación de Marx y de Engels a la teoría es doble, porque existe la teoría de Marx sobre la plusvalía y la teoría del desarrollo histórico que se conoce con el nombre de "materialismo dialéctico". Nos ocuparemos primero de la última porque, según mi entender, es más verdadera y más importante que la primera.

Tratemos, ante todo, de aclarar lo que es la teoría del materialismo dialéctico. Es una teoría que tiene varios elementos. Metafísicamente, es materialista. En cuanto al método, adopta la forma dialéctica de Hegel, pero difiere de ésta en muchos respectos importantes. De Hegel toma todo el panorama evolutivo y en el que las etapas en evolución se pueden caracterizar clara y lógicamente. Estos cambios son de la naturaleza del desarrollo mismo y no tanto en un sentido ético como en un

sentido lógico, es decir, que ellos se producen, según un plan que cualquier hombre inteligente podría teóricamente predecir, y que Marx mismo creyó haber predicho, en sus líneas generales, hasta el momento en que se implante el comunismo universal. El materialismo de su metafísica se cambia, cuando concierne los negocios humanos, en la doctrina que dice que la primera causa de todo fenómeno social es el método de producción y de cambio que prevalece en cualquier tiempo dado. La exposición más clara de la teoría se encuentra en Engels, en su *Anti-Dühring*, las partes más importantes de la cual han aparecido en Inglaterra con el título de "El socialismo utópico y el socialismo científico". Unos cuantos extractos facilitarán nuestra explicación: "Se vió que toda la historia pasada, con la excepción de sus períodos primitivos, era la historia de luchas de clases; que estas clases belicosas de la sociedad son siempre resultados de los modos de producción y de cambio, en una palabra, de las condiciones económicas de su tiempo; que la estructura económica de la sociedad proporciona siempre la base verdadera y partiendo de la cual podemos explicarnos solamente la superestructura de las instituciones políticas y judiciales, lo mismo que de las religiosas y filosóficas y de otras ideas de un período histórico determinado".

El descubrimiento de este principio, según Marx y Engels, muestra que la venida del socialismo es inevitable.

"Desde entonces el socialismo no era ya un descubrimiento accidental de tal o cual ingenioso pensamiento, sino el resultado necesario de la lucha entre dos clases históricamente desarrolladas: el proletariado y la burguesía. Su tarea no era ya construir un sistema de sociedad lo más completa posible, sino examinar la sucesión histórico-económica de los acontecimientos de donde estas clases y su antagonismo habían necesariamente arrancado, y descubrir en las condiciones económicas creadas así, la manera de terminar el conflicto. El socialismo de los primeros tiempos era tan inconfundible con esta concepción materialista, como la concepción de la naturaleza de los materialistas franceses era con la dialéctica y con la ciencia natural moderna. El socialismo de los primeros tiempos, criticaba, sin duda, el modo capitalista existente de producción y sus consecuencias. Pero no podía explicarlos y, por lo tanto, no podía dominarlos. Lo único que podía era repudiarlos como malos. Cuanto más fuertemente denunciaba este socialismo primitivo la explotación de la clase trabajadora, inevitable bajo el capitalismo, tanto menos podía explicar claramente en qué consistía esta explotación y cómo nació".

La teoría del materialismo dialéctico, se llama también la concepción materialista de la historia. Engels dice: "La concepción materialista de la historia arranca de la proposición que afirma que la producción de los medios que sostienen la vida humana después de la producción, el cambio de las cosas producidas, es la base de toda estructura social; que en todas las sociedades que han aparecido en la historia la manera cómo se distribuye la riqueza y cómo la sociedad se divide en clases u

órdenes, depende de lo que se produce, de cómo se produce y de cómo se cambia esta producción. Desde este punto de vista, las causas finales de todo cambio social y de toda revolución política, hay que buscarlas, no en la mente de los hombres ni en el concepto elevado que los hombres tengan de la eterna verdad y de la justicia, sino en las distintas maneras que ha habido de producción y de cambio. Hay que buscarlas, no en la filosofía, sino en la economía de cada época determinada.

La percepción creciente de que las instituciones sociales existentes son injustas e insensatas, de que la razón ha venido a ser la sinrazón, y lo recto lo erróneo, prueban que en los modos de producción y de tráfico, se han producido silenciosamente grandes cambios y que el orden social adaptado a las condiciones económicas de los primeros tiempos ya no se sostiene. De esto se infiere también que los medios de librarse de las incongruencias denunciadas deben tenerse también en una condición más o menos desarrollada dentro de los mismos modos cambiados de producción. Estos medios no se inventan por deducción de principios fundamentales, sino que tienen que ser descubiertos en los hechos tenaces del sistema existente de producción”.

Los conflictos que conducen a las revoluciones políticas no son primariamente conflictos mentales en las opiniones y posiciones de los seres humanos.

Este conflicto entre las fuerzas productivas y los modos de producción no es un conflicto engendrado en el pensamiento del hombre, como el del pecado original y la justicia divina. Existe, en realidad, objetivamente fuera de nosotros, independientemente de la voluntad y de las acciones de los hombres mismos que lo han provocado. El socialismo moderno no es más que el reflejo, en el pensamiento, de este conflicto real; su reflejo ideal en el pensamiento, primeramente, de la clase que sufre directamente por él: la clase trabajadora.

Hay una buena exposición de la teoría materialista de la historia en una temprana obra conjunta de Marx y Engels (1845-46), titulada “Ideología Alemana”. Allí se dice que la teoría materialista arranca del proceso real de producción de una época, y considera como la base de la historia la forma de la vida económica que se relaciona con esta forma de producción que engendra ella misma. Esto, dicen ellos, muestra a la sociedad civil en sus varias etapas y en su acción con el Estado. Además, la teoría materialista explica, desde el punto de vista económico, cuestiones como las de la religión, las de la filosofía y las de la moral y define el curso de su desarrollo.

Creo que bastan estas citas para mostrar lo que es la teoría. Si la examinamos con sentido crítico, surgen en seguida innumerables reparos. Antes de entrar en la economía se nos ocurre preguntar, primero, si el materialismo es verdadero en la filosofía, y, segundo, si los elementos de la dialéctica hegeliana que están incluso en la teoría evolutiva de Marx se pueden justificar sin un hegelianismo perfectamente maduro. Queda luego la otra cuestión de si estas doctrinas metafísicas pueden aplicarse a la tesis histórica del desarrollo eco-

nómico, y queda, por fin, el examen mismo de esta tesis histórica.

Expondré por adelantado lo que yo quiero probar. Yo sostengo: 1º Que el materialismo, en cierto sentido, puede ser verdadero, aunque no pueda saberse que lo es. 2º Que los elementos dialécticos que Marx toma de Hegel le hicieron considerar la Historia como un proceso más racional de lo que había sido en realidad; le convencieron de que todos los cambios deben ser, en cierto sentido, progresivos, y le dieron un sentimiento de seguridad con respecto al futuro y sobre el cual no hay ninguna garantía científica. 3º Que toda su teoría del desarrollo económico puede ser perfectamente verdadera si su metafísica es falsa, y falsa si su metafísica es verdadera, y que si no hubiere sido por la influencia de Hegel nunca se le hubiese ocurrido que un asunto puramente empírico podía depender de una metafísica abstracta. 4º Que la interpretación económica de la historia es, a mi parecer, no solamente muy verdadera, sino que es la aportación más importante que se ha hecho a la Sociología; no puedo, sin embargo, considerarla completamente verdadera, ni estar seguro tampoco de que todos los grandes cambios históricos son nada más que desarrollos. Tomemos una por una estas cuestiones.

1º Materialismo

El materialismo de Marx era de una clase peculiar y de ninguna manera idéntico al del siglo XVIII. Cuando habla de la “concepción materialista de la historia” nunca subraya el materialismo filosófico, sino sólo la causa económica de los fenómenos sociales. Su posición filosófica está mejor expuesta (aunque muy brevemente) en su “Once Tesis Sobre Feuerbach” (1845). Aquí dice:

“El principal defecto de todo materialismo previo—incluyendo el de Feuerbach—es que el objeto (Gegenstand), la realidad, la sensibilidad es comprendido sólo bajo la forma del objeto (Objekt) o de contemplación (Anschauung), pero no como actividad sensible o práctica, no subjetivamente. Y sucedió que el lado activo se desarrolló mediante el idealismo, en oposición del materialismo...”

“La cuestión de si la verdad objetiva pertenece al pensamiento humano, no es una cuestión de teoría, sino una cuestión práctica. La verdad, la realidad y la fuerza, por ejemplo, del pensamiento se pueden demostrar prácticamente. La contienda sobre la realidad o no realidad de un pensamiento aislado de la práctica es una pura cuestión escolástica...”

“El punto más alto a que puede llegarse por el materialismo contemplativo, por el materialismo, por ejemplo, que no considera la sensibilidad como una actividad práctica, es la contemplación de los individuos aislados en una “sociedad burguesa”.

“El punto de vista del viejo materialismo es la sociedad burguesa; el punto de vista del nuevo, la sociedad humana o la humanidad socializada (vergesellschaftete).”

“Los filósofos sólo han interpretado el mundo en diferentes modos; pero la verdadera tarea es alterarlo”.

La filosofía defendida en la primera parte de estas tesis es la que ya ha venido a ser familiar en el mundo filosófico, a través de los escritos del doctor Dewey, con el nombre de pragmatismo o instrumentalismo. Yo no sé si el doctor Dewey sabe que Marx le precedió; pero indudablemente sus opiniones en cuanto al estado metafísico de la materia son virtualmente idénticas. Y teniendo en cuenta la importancia que Marx ha concedido a su teoría de la materia, tal vez valga la pena de exponer sus puntos de vista más ampliamente.

La concepción de la "materia" en el materialismo anticuado iba unida al concepto de "sensación". La materia era considerada como la causa de la sensación y originalmente también como su objeto, por lo menos en cuanto a la vista y al tacto. La sensación se consideraba como algo en lo que un hombre es pasivo y mentalmente recibe impresiones del mundo exterior. Este concibir la sensación como una cosa pasiva es, sin embargo—así, por lo menos, sostienen los instrumentalistas—, una abstracción irreal a la que nada real corresponde. Observemos un animal que recibe impresiones relacionadas con otro animal: su nariz se dilata, sus orejas se estiran, sus ojos van directamente al punto exacto, sus músculos se ponen tensos y prontos para los movimientos apropiados. Todo esto es acción, acción principalmente que aprovecha la cualidad informativa de las impresiones y, en parte, acción que conduce a una acción fresca en relación con el objeto. Un gato, al ver un ratón, no es de ninguna manera un recipiente pasivo de sólo impresiones contemplativas. Y lo mismo que un gato con un ratón es un fabricante de tejidos ante una bala de algodón. La bala de algodón es una oportunidad para la acción; la bala de algodón es algo que puede transformarse. La maquinaria por medio de la cual puede ser transformada es explícita y claramente un producto de la actividad humana. Hablando en términos generales, frente a toda materia tenemos que pensar lo mismo que pensamos frente a la máquina: tiene una materia bruta que da oportunidad para la acción, pero en su forma acabada es un producto humano.

La filosofía ha tomado de los griegos un concepto de la contemplación pasiva y ha supuesto que el conocimiento se obtiene por medio de la contemplación. Marx sostiene que nosotros somos siempre activos, hasta cuando estamos más cerca de la pura "sensación": nunca estamos solamente concibiendo nuestro ambiente, sino que a la vez lo estamos alterando siempre. Esto hace que la más antigua concepción del conocimiento sea necesariamente inaplicable a nuestras verdaderas relaciones con el mundo exterior. No conocemos un objeto porque podamos recibir pasivamente una impresión de él; lo conocemos sólo porque podemos actuar eficazmente sobre él. Por esto la prueba de toda verdad es práctica. Y puesto que cambiamos el objeto cuando actuamos sobre él, la verdad cesa de ser estática y se convierte en algo que está continuamente cambiando y evolucionando. Por esto Marx llamó a su materialismo "dialéctico", porque contiene dentro de sí mismo, como la dialéctica de Hegel, un principio esencial de cambio progresivo.

Yo no sé si Engels entendió perfectamente el concepto de Marx sobre la naturaleza de la materia y sobre el carácter pragmático de la verdad; sin duda, él pensó que estaba de acuerdo con Marx, pero, en realidad, él estaba más cerca del materialismo ortodoxo. Engels explica el "materialismo histórico", tal como él lo entiende, en una introducción escrita en 1892 a su "Socialismo Utópico y Socialismo Científico". Aquí, la parte asignada a la acción parece que queda reducida a la tarea convencional de la verificación científica, dice: "Cuando se come es cuando se sabe si está bien hecho el pudding. En cuanto son de nuestro propio uso estos objetos, según las cualidades que nosotros percibimos de ellos, sometemos a una prueba infalible la exactitud u otra manera de nuestras percepciones sensoriales... Ni en un solo caso, hasta ahora, hemos llegado a la conclusión de que nuestras percepciones sensoriales, científicamente controladas, producen en nuestra mente ideas, respecto al mundo exterior, que estén por su misma naturaleza, en pugna con la realidad, o de que haya incompatibilidad inherente entre el mundo exterior y nuestras percepciones sensoriales de él."

No hay rastro aquí del pragmatismo de Marx ni de la doctrina que dice que los objetos sensibles son, en gran parte, el producto de nuestra propia actividad. Y no hay tampoco signo de consciente desacuerdo con Marx. Puede ser que Marx modificase sus conceptos en los últimos días de su vida, pero lo más probable es que, sobre esta cuestión, como sobre otras, sostuvo dos actitudes al mismo tiempo, y aplicaba una u otra, según convenía al propósito de su argumento. Sostuvo, desde luego, que algunas proposiciones eran "verdaderas" en otro sentido, además del pragmático. Cuando en "El Capital" expone las crueldades del sistema industrial, según el informe de las Comisiones Reales, sostiene, en realidad, que estas crueldades tuvieron lugar en efecto, y no solamente que la acción eficaz resultará de suponer que sucedieron nada más. Igualmente, cuando profetiza la revolución comunista, cree que ocurrirá tal acontecimiento y no sólo que es conveniente creerlo así. Su pragmatismo debió de ser tan sólo convencional, en realidad, cuando el fundamento pragmático era conveniente.

No significa nada que Lenin, que no admite ninguna divergencia entre Marx y Engels, adopte en su "Materialismo" y crítica empírica un punto de vista que está más cerca de Engels que de Marx.

Por mi parte, aunque no creo que el materialismo se pueda probar, creo que Lenin tiene razón al decir que la física moderna no lo niega. Desde su tiempo, y en gran parte como una reacción contra su triunfo, físicos respetables se han ido alejando más y más del materialismo y se supone, naturalmente, que es la física la que ha causado esta separación. Convengo con Lenin que, substancialmente, no ha surgido ningún argumento desde el tiempo de Berkeley; pero sólo con una excepción. Esta excepción, rarísima en extremo, es el argumento expuesto por Marx en su tesis sobre Feuerbach y completamente ignorado por Lenin. Si no existe, en realidad, la sensación; si

la materia, como algo que nosotros pasivamente cogemos, es una ilusión, y si la verdad es una concepción práctica más bien que teórica, entonces el materialismo anticuado como el de Lenin, no se puede sostener. Y el punto de vista de Berkeley es insostenible también, puesto que cambia el objeto en relación con nuestra actividad. La teoría instrumentalista de Marx, aunque él la llama materialista, no es, en realidad, así. Sus argumentos tienen indudablemente una gran fuerza contra el materialismo. Si ello tiene validez al fin, es una cuestión difícil, sobre la cual yo me abstengo ahora de expresar una opinión. Para hacerlo tendría que escribir un tratado filosófico completo.

2ª La dialéctica en la historia

La dialéctica hegeliana era una cuestión de rango amplio. Si usted comienza con un concepto parcial y medita sobre él, inmediatamente se tornará en su opuesto; él y su opuesto se combinarán en una síntesis que, a su vez, volverá a ser el punto de partida de un movimiento semejante, y así continuará hasta llegar a la idea absoluta, en la cual usted podría reflejarse el tiempo que usted quisiese sin descubrir una nueva contradicción. El desarrollo histórico del mundo en el tiempo no es más que la objetivación de este proceso del pensamiento. Este concepto era claro para Hegel, porque para él el pensamiento era la verdadera realidad; para Marx, al contrario, la materia es la única realidad. Sin embargo, él sigue pensando que el mundo se desarrolla según una fórmula lógica. Para Hegel, el desarrollo de la historia es tan lógico como una partida de ajedrez. Marx y Engels conservan las reglas del ajedrez, pero suponen que las piezas se mueven en armonía con las leyes de la física, sin la intervención de un jugador. En una de las citas de Engels que di anteriormente, dice: "La manera de verse libre de las incongruencias que se han originado hasta ahora, debe tenerse presente también, en una condición más o menos desarrollada, dentro de los mismos cambios de la producción". Este debe traiciona un resto de la creencia hegeliana de que la lógica gobierna el mundo. ¿Por qué debe ser siempre el resultado de un conflicto en la política la institución de un sistema más desarrollado? Este no ha sido el caso en innumerables ejemplos. La invasión bárbara de Roma no originó formas económicas más desarrolladas, ni la expulsión de los moros de España, ni la destrucción de los albigenses en el Sur de Francia tampoco. Antes de Homero había sido destruida la civilización micénica, y fue muchos siglos antes de que emergiese en Grecia de nuevo una civilización desarrollada. Los ejemplos de decadencia y regresión son, en realidad, tan numerosos y tan importantes en la Historia como los ejemplos de desarrollo. La opinión contraria que aparece en los libros de Marx y Engels no es más que el optimismo del siglo XIX.

Este es un asunto de importancia práctica y de importancia teórica también. Los comunistas asumen siempre que los conflictos entre el comunismo y el capitalismo, aunque se resuelven por algún

tiempo en victorias parciales del capitalismo, al fin han de acabar en la implantación del comunismo. No ven otro posible resultado, como la vuelta al barbarismo, por ejemplo, que es completamente tan probable. Todos nosotros sabemos que la guerra moderna es un asunto muy serio y que en la próxima guerra del mundo es probable que una gran parte de los hombres venga a ser virtualmente exterminada por medio de gases venenosos y de bacterias. Y podemos suponer muy seriamente que después de una guerra en que los grandes centros de población y las instalaciones industriales más importantes hayan desaparecido, no habrá manera de implantar un comunismo científico. No es de ninguna manera improbable que los supervivientes quedasen en una especie de brutalidad embrollada y supersticiosa, luchando unos contra otros por el último nabo. Marx solía hacer su trabajo en el Museo Británico; pero después de la Gran Guerra el Gobierno inglés puso un tanque al lado del Museo, sin duda para mostrar a los intelectuales su sitio. El comunismo es una doctrina eminentemente intelectual y eminentemente civilizada, que se puede establecer, es cierto, como se ha establecido en Rusia, después de una ligera y preliminar escaramuza como la de 1914 a 1918; pero difícilmente después de una guerra realmente seria. Temo mucho que el optimismo dogmático de la doctrina comunista no sea más que una reliquia de la era victoriana.

Hay otro punto curioso sobre la interpretación comunista de la dialéctica. Hegel, como todo el mundo sabe, cerró su cuenta dialéctica de la historia con el Estado prusiano, que, según él, era la encarnación perfecta de la Idea absoluta. Marx, que no tenía ningún afecto por el Estado prusiano, consideró que éste no era más que una incompleta e impotente conclusión; dijo que la dialéctica debía ser esencialmente revolucionaria y pareció sugerir que no podría alcanzar ningún descanso estático y final. Sin embargo, nada hemos oído de las revoluciones subsiguientes que tienen que ocurrir después de la implantación del comunismo. En el último párrafo de la miseria de la Filosofía nos dice:

"Sólo en un orden de cosas en el que ya no haya clases ni antagonismos de clases cesará la evolución social para convertirse en revolución política".

Lo que han de ser estas evoluciones sociales y cómo se han de producir sin la fuerza motivadora del conflicto de clases, no nos lo dice Marx. En realidad, es muy difícil ver en su teoría cómo se originarán las futuras evoluciones. Sólo desde el punto de vista de la política actual, la dialéctica de Marx es más revolucionaria que la de Hegel. Además, puesto que todo el desarrollo humano ha sido, según Marx, gobernado por los conflictos de clases, y puesto que, bajo el comunismo, no habrá más que una sola clase, no habrá más desarrollos futuros tampoco y la humanidad tendrá que seguir eternamente en un estado de inmovilidad bizantina. Esto no parece muy plausible y sugiere que deben existir otras causas posibles que determinen los acontecimientos políticos, además de los que ha tenido presentes Marx.

3º *Impertinencia de la metafísica*

La creencia de que la metafísica no tiene ninguna importancia en los asuntos prácticos, es para mí, una prueba de incapacidad lógica. Se encuentran físicos con toda clases de opiniones: unos siguen a Hume; otros, a Berkeley; algunos son cristianos convencionales; otros materialistas; los hay sensacionales y hasta solipsistas. Nada de esto interviene en la física de estos hombres. Sus opiniones no difieren cuando va a ocurrir un eclipse o cuando tienen que determinar las condiciones de estabilidad de un puente. Y es que en física hay algo así como un conocimiento genuino, y cualquier creencia metafísica que un físico tenga ha de ajustarse a este conocimiento. Y hasta donde este conocimiento sea genuino también debe ocurrir lo mismo en las ciencias sociales. Si la metafísica es realmente útil para alcanzar una conclusión, es porque esta conclusión no puede alcanzarse por medios científicos, es decir, porque no hay razones suficientes para suponer la verdadera. Lo que se puede conocer, se puede conocer sin la metafísica, y todo lo que necesite la metafísica para su prueba no puede ser probado. Para demostrar un hecho real Marx adelanta en sus libros muchos argumentos detallados, en general, buenos argumentos, pero ninguno de ellos se apoya en el materialismo. Tomemos por ejemplo, el hecho de que la libre competencia tiende a convertirse en monopolio. Este es un hecho empírico, y su evidencia es igualmente exacta sea cual sea la metafísica que tenga en cada uno. La metafísica de Marx, se manifiesta de dos maneras: de un lado, haciendo las cosas más trilladas, más secas y más precisas que lo que son en la vida real; y de otro lado, dándonos la certeza de un futuro que va más allá de lo que garantizaría una actitud científica. Pero no es necesaria su metafísica para demostrar su doctrina del desarrollo histórico. La cuestión de si el comunismo ha de llegar a ser universal es completamente independiente de la metafísica. Puede suceder que una metafísica sea útil y necesaria en la lucha. Las primeras conquistas mahometanas se facilitaron muchísimo por la creencia de que el creyente que moría en la batalla se iba derecho al paraíso. Similarmente, los esfuerzos de los comunistas se pueden estimular por la creencia de que hay un dios, que se llama materialismo dialéctico, que está luchando junto a ellos y que les dará, a su debido tiempo, la victoria. Por otro lado, hay mucha gente a quien le repugna tener que creer en proposiciones de las cuales no tiene ninguna evidencia, y el comunismo no cuenta con estas gentes, debido a las desventajas resultantes de su metafísica.

4º *Las causas económicas en la historia*

En general, convengo con Marx en que las causas económicas están siempre en el fondo de la mayor parte de los movimientos de la historia, y no sólo de los movimientos políticos, sino de los religiosos, estéticos y morales también. Hay que hacer, sin embargo, importantes atenuaciones. En primer lugar, Marx no les concedió casi nada a las

épocas rezagadas. El cristianismo, por ejemplo, nació en el Imperio Romano, y en muchos respectos lleva el sello del sistema social de aquel tiempo; pero el cristianismo ha sobrevivido a través de muchos cambios. Marx lo considera moribundo. "Cuando el mundo antiguo estaba en sus últimos estertores, el cristianismo venció a las viejas religiones. Cuando las ideas cristianas fueron vencidas en el siglo XVIII por las ideas racionalistas, la sociedad feudal luchaba su última batalla mortal con la burguesía revolucionaria de entonces". (Manifiesto del pueblo comunista, por Karl Marx y F. Engels). Sin embargo, en su propio país siguieron siendo el obstáculo más poderoso para la realización de sus propias ideas y en todo el mundo occidental su influencia política es aún enorme. Se puede admitir, yo creo, que las nuevas doctrinas que triunfan están relacionadas con las circunstancias económicas de su edad; pero las viejas doctrinas pueden persistir por muchos siglos sin ninguna clase de relación vital.

Creo, además, que la teoría de la historia es demasiado preciosa cuando Marx no admite que una fuerza pequeña puede mover la balanza en el momento en que dos grandes fuerzas están aproximadamente equilibradas. Admitiendo que las grandes fuerzas las engendran causas económicas, ocurre frecuentemente, sin embargo, que acontecimientos triviales y fortuitos hacen que las grandes fuerzas obtengan la victoria. Al leer la relación de Trotsky, sobre la revolución rusa, es difícil creer que Lenin no importaba mucho y que se hubiese resuelto lo mismo si el Gobierno alemán no le hubiese permitido ir a Rusia. Si hubiese sucedido que el ministro que le dió la licencia se hubiese levantado aquella mañana con dispepsia y hubiese dicho "no" en lugar de decir "sí", la revolución rusa, sin Lenin, no hubiese logrado lo que logró en realidad. Pongamos otro ejemplo: Si los prusianos hubiesen tenido un buen general en la batalla de Valmy, hubiesen barrido la revolución francesa. Y un ejemplo más fantástico: Se puede sostener plausiblemente que si Enrique VIII no se hubiese enamorado de Ana Bolena, los Estados Unidos no existirían ahora. Porque debido a este incidente rompió Inglaterra con el Papado y no reconoció, por lo tanto, la dádiva que el Papa hacía de toda la América a los españoles y portugueses. Si Inglaterra hubiese permanecido católica, es muy probable que lo que es hoy los Estados Unidos sería una parte de la América Española.

Lo cual me lleva a otro punto en el que la filosofía de la historia de Marx es imperfecta. Marx considera siempre los conflictos económicos como conflictos de clases, y la mayoría de ellos han sido conflictos de razas y naciones. El industrialismo inglés de comienzos del siglo XVIII era internacionalista, porque esperaba retener el monopolio de la industria. Marx creyó, como creyó Cobden, que el mundo iba a ser cada vez más cosmopolita. Pero Bismark dió un giro diferente a los acontecimientos, y desde entonces el industrialismo se ha hecho más y más nacionalista. Hasta el conflicto entre el capitalismo y el comunismo progresivamente, ha tomado la forma de un conflicto entre naciones. Es verdad, desde luego, que los conflictos entre naciones son principalmente económicos;

pero el agrupamiento del mundo en naciones está determinado en sí mismo por causas que son principalmente económicas.

Otras causas que han tenido una importancia considerable en la historia, son las que podemos denominar médicas. La Muerte Negra, por ejemplo, fue un acontecimiento de cuya importancia Marx se dió perfecta cuenta, y, sin embargo, las causas de la Muerte Negra, sólo en parte fueron económicas. Es muy posible que esta devastación no hubiese ocurrido en poblaciones de un alto nivel económico, pero Europa había sido durante muchos siglos tan pobre como era en 1348, y por esto la causa inmediata de la epidemia no pudo ser la pobreza. Recordemos la persistencia de la malaria y de la fiebre amarilla en los trópicos y el hecho de hoy estas enfermedades se pueden casi eliminar. Esta es una cuestión de efectos económicos muy importantes, aun cuando en sí no es de naturaleza económica.

Gran parte de la corrección más necesaria en la teoría de Marx depende de las causas de los cambios en los métodos de producción. Los métodos de producción aparecen en Marx como causas primordiales, pero las razones que provocan estos cambios de tiempo en tiempo no se explican de ninguna manera. En realidad, los métodos de producción cambian, comúnmente, debido a causas intelectuales, es decir, debido a invenciones y descubrimientos científicos. Marx piensa que los descubrimientos y las invenciones se originan cuando la situación económica los exige. Este, sin embargo, es un punto de vista antihistórico. ¿Por qué no hubo, en realidad, ciencia experimental desde el tiempo de Arquímedes hasta el tiempo de Leonardo? Durante seis siglos después de Arquímedes las condiciones económicas eran de tal naturaleza que debían haber provocado el trabajo científico. Los adelantos de la ciencia después del Renacimiento fue lo que originó la industria moderna. Esta causa intelectual del proceso económico, Marx no la reconoce de una manera adecuada.

La historia se puede contemplar de muchas maneras y se pueden inventar muchas fórmulas generales que parezcan fundamentalmente adecuadas, si se seleccionan con cuidado los hechos. Yo sugiero, sin gran solemnidad, desde luego, esta teoría alternativa para explicar las causas de la revolución industrial: el industrialismo se debe a la ciencia moderna; la ciencia moderna nació de Galileo; Galileo, de Copérnico; Copérnico, del Renacimiento; el Renacimiento, de la caída de Constantinopla; la caída de Constantinopla, de la migración de los turcos; la migración de los turcos, de la desecación del Asia Central. Por consiguiente, el estudio fundamental, en la investigación de las causas históricas, tiene que ser hidrográfico.

NOTAS

Cruzada la americana obscura, por la correa de sus anteojos de turista, ha aparecido—momentáneamente—en nuestro país, George Bernard Shaw.

A pesar de su edad avanzada—cumplirá pronto los 80 años—, Shaw sigue siendo físicamente tan apuesto como en sus mejores días. En su porte alto y derecho, muestra todavía la flexibilidad de un joven. Es notable su resistencia en la marcha y, trepando por cualquier colina, puede cansar a gentes de mucha menor edad. Su pelo y barba, que fueron rojos, son ahora casi blancos, salvo algunos mechones de bermellón antiguo. Sus brillantes ojos azules se muestran comúnmente risueños, pero esta expresión puede volverse temible. Suele él mostrarse inexorable con los necios y con los pícaros, y su palabra se hace casi brutal con quienes tratan de abusar de su afabilidad o de sus convicciones.

En los pocos días que estuvo entre nosotros, el ilustre dramaturgo, rió grandemente e hizo también reír de buena gana.

Sin embargo, ya todo el mundo sabe que la risa de Shaw no es cosa de risa.

Que su humorismo descubre a menudo graves y hondas perspectivas... Como la niebla de las calles de Londres que, en sus ochenta años de vagabundeo intelectual y físico, parece haberse ido prendiendo en toda su faz, dejando solamente al descubierto sus ojillos escrutadores y risueños.

George Bernard Shaw es uno de los *dreadnaughts* de la actual escuadra inglesa.

Los otros se llaman: Wells, Chesterton, Russell, Joyce y Kipling, el que acaba de desaparecer.

Sobre todos ellos, siendo de tan distinto tipo, ondea, inconfundible, la bandera británica.

... Le deseamos buen viaje y feliz regreso a la isla redescubierta por Chesterton, a George Bernard Shaw.—A. M.

—La noche del 3 de los corrientes tuvo lugar en el Anfiteatro Bolívar, de la Escuela Nacional Preparatoria, la ceremonia de inauguración de los cursos del presente año escolar. Ante una nutridísima concurrencia de profesores y estudiantes universitarios y de distintos funcionarios públicos, el señor licenciado Luis Chico Goerne, Rector de la Universidad Nacional, expuso ampliamente el programa filosófico en que sustenta la nueva estructura universitaria. Hizo su presentación la Orquesta Popular del Departamento de Acción Social, ejecutando la Obertura "Egmont", de Beethoven y la "Rapsodia Mexicana", de Gaitán.

—La Universidad Nacional Autónoma de México dió el primer paso por la nueva ruta que ha trazado a sus actividades, consciente del deber que incumbe a la cultura de entregarse por entero a la solución de los grandes problemas del