

BIBLIOTECA DE IDEAS Y ESTUDIOS CONTEMPORÁNEOS

HENRI DE MAN

MAS ALLÁ
DEL MARXISMO

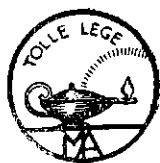
TRADUCCIÓN DE
V. MARCO MIRANDA



M. AGUILAR
EDITOR
MARQUÉS DE URQUIJO, 39
MADRID

HENRI DE MAN

MÁS ALLÁ DEL MARXISMO



ES PROPIEDAD

BIBLIOTECA NACIONAL
SECCION CONTROL

Tip. Yagües.—Plaza Conde Barajas, 5.

PROLOGO DE LA PRIMERA EDICION ALEMANA

RESUMEN

Escribe con tu sangre y verás que tu sangre es espíritu.

NIETZSCHE

Aunque este libro trata de una materia científica, su forma se aparta, en lo posible, de la usada habitualmente en las obras doctas. Contiene pocas citas bibliográficas, menos polémicas con otros autores y ninguna nota. Hablo frecuentemente en primera persona; con lo cual se advierte a un autor cuya experiencia constituye, a veces, un punto de referencia tan importante como lo que otros han publicado hasta hoy. En realidad, este libro es un fragmento de autobiografía espiritual.

La liquidación del marxismo, que aquí proclamo, no hace sino reproducir las fases de una crítica que atacó mis propias convicciones. Este libro es el producto de una crisis de evolución intelectual que abarca unos veinte años y que obedece, más que a la lectura, a lo experimentado durante mi actuación en el movimiento obrero. Apenas si trato cuestiones que no se me hayan planteado como casos de conciencia.

La convicción socialista que me llevó a afiliarme al movimiento obrero antes de ingresar en la Universidad, tuvo su origen en una rebeldía instintiva contra los prejuicios sociales del ambiente familiar. La influencia de

mis estudios de ciencias naturales y matemáticas me impulsó a buscar una fórmula científica exacta, que pronto creí haber encontrado en el marxismo. Hay años de estudio y de ensayo, pasados en su mayor parte en Alemania, la tierra prometida del marxismo, hube de emplearlos principalmente en afirmar mi convicción marxista, auxiliado con estudios de economía política, historia y filosofía. Durante los últimos años que precedieron a la guerra, mi actuación en el movimiento obrero de mi patria belga, todavía le estimaba principalmente como medio de propagar el marxismo. A medida que esta propaganda me familiarizaba con la práctica de las organizaciones y, sobre todo, del movimiento sindical, se iban suavizando las aristas de mi ortodoxia. Ya antes de la guerra me interesó esa escuela marxista que exige una interpretación más amplia de la doctrina sin querer, no obstante, remover los fundamentos.

Estos fueron violentamente conmovidos por la guerra, a la que asistí como voluntario del ejército belga. Y las experiencias psíquicas adquiridas en la guerra me dan derecho a hablar de un libro escrito con sangre, aunque no estoy muy seguro de haber conseguido convertir, según la fórmula de Nietzsche, la sangre en espíritu. La transformación dolorosa de los móviles que, de un antimilitarista e intenacionalista inveterado, hicieron un entusiasta, hasta el fin, de la guerra contra Alemania; mi decepción ante el fracaso de la Internacional; la revelación diaria del carácter instintivo de los movimientos impulsivos de las masas, que inocularon hasta a la clase obrera socialista el virus de los odios nacionales; el abismo, cada vez más profundo, que me separaba de mis antiguos, correligionarios marxistas convertidos al bolchevismo, todo eso me llenaba de escrúpulos y dudas torturadoras cuyo eco se halla en este libro.

Este largo examen de conciencia ante la muerte en derredor, me impresionó de tal suerte, que después del armisticio abandoné Europa durante dos años para buscar en una libertad nómada y una vida aventurera en América la posibilidad de un nuevo equilibrio espiritual. Al fin de la guerra yo tenía planteados los problemas

cuya resolución iba a buscar en un libro escrito en inglés (*The remaking of a Mind*, publicado en 1919 por la casa Scribner, de Nueva York y por la Allen Vurvin, de Londres) y en forma más concisa en un folleto escrito en francés *La Leson de la Guerre* (ediciones del Peuple de Bruselas). Me alejaba del concepto determinista y económico del socialismo para aceptar otro en que sobresale el hombre considerado como sujeto de una reacción psicológica. Después de pasar otros dos años en Bruselas dirigiendo la educación obrera, abandoné en 1922 toda actividad pública para dedicarme con toda independencia a la solitaria labor de que es fruto el presente libro.

Mi primera intención fué exponer de modo puramente positivo mi interpretación psicológica del movimiento obrero y del socialismo. Ello ofrecía la ventaja de evitar digresiones y polémicas que, como nos enseña la experiencia, hurtan viveza a la exposición y a veces falsean su orientación. Mi oposición a los principios fundamentales de la doctrina marxista se manifestará únicamente en la aplicación de un método de interpretación de los hechos sociales partiendo de premisas filosóficas completamente distintas. En este orden no me ocuparé del marxismo sino como una de las numerosas formas históricas del pensamiento socialista cuyas causas psicológicas pretendo desentrañar.

He preferido exponer mis puntos de vista en una forma que acuse, lo más claramente posible, cuanto me separa del marxismo. Dos motivos me han llevado a elegir esta forma, después de no pocas vacilaciones: el cuidado de asegurar la sinceridad subjetiva de mi libro y el deseo de que produzca un mayor efecto en los lectores alemanes, siguiendo la línea de menor resistencia psicológica.

Me llevó a esa elección el cuidado de ser sincero, porque no llegué a ninguna de las conclusiones positivas de esta obra sin haber sometido antes mis concepciones marxistas a una crítica disolvente. Se trata aquí menos de discutir la exactitud científica de opiniones determinadas que de desentrañar la idea de donde procede la formación de toda opinión y de toda apreciación. Mi

propósito es llevar al lector a este modo de pensar, lo cual exige, propiamente hablando, una mentalidad distinta de la del marxismo, una verdadera revisión de todos los valores. Creo que para llegar a este resultado, la exposición más conveniente es la que reproduce con mayor fidelidad las fases de la transformación de mi propia mentalidad. La experiencia de la guerra ha perturbado mis convicciones porque conmovió mi conciencia. El marxismo no enseñó entonces a los socialistas el camino que debía conducirles al cumplimiento de su deber moral para con la humanidad. No lo enseñó, porque no lo conocía. Aun así, no puedo exonerarle de la deuda de sangre que lo abruma y cuyo peso siento yo también. Por ello la crítica de mis propias convicciones marxistas ha pasado del orden de la ciencia al de la conciencia. No me es posible ofrecer como una simple y nueva interpretación de postulados científicos el resultado de una crisis que siento como una liberación interior, como un renacimiento moral.

Además, no me dirijo solamente a los doctos. Deseo que me lean también aquellos a quienes, por su experiencia social interesa el asunto. Pienso principalmente en la juventud obrera y la intelectual, a quienes inquietan dudas y problemas análogos a los míos. En Alemania singularmente, la influencia del ideal marxista es tan vigorosa, que la mayor parte de mis lectores socialistas juzgará inconscientemente toda doctrina nueva, según su concordancia con una ortodoxia tanto más tiránica cuanto que va unida al prestigio de un partido. En tales circunstancias lo mejor es tomar la iniciativa en el ataque afrontando las objeciones que han de salirnos al paso.

Por la misma razón no he procurado evitar fórmulas que la mayoría de mis lectores considerarán paradójicas. Confieso que cada vez que he de elegir entre una expresión moderada o una extrema de un pensamiento determinado, prefiero la más áspera. No tanto por el placer del combate como por la razón, a todas luces muy práctica, de que la «sacudida psicológica» de los americanos es condición casi siempre indispensable para la transformación del modo de pensar que yo pretendo.

Con el mismo fin he preferido la fórmula «más allá del marxismo» a todas las expresiones más suaves, tales como «revisión», «adaptación», «reinterpretación», etc., que pecarían de ambiguas. Sin embargo, dada mi concepción relativista respecto de la concordancia entre los movimientos sociales y sus doctrinas, había podido escoger cualquiera de esas fórmulas para llegar sin violencia a mis conclusiones. La reducción del marxismo a su valor relativo, que es mi propósito en este libro, nos conduce, en cierto sentido histórico, a una confirmación; en otro sentido, el del valor educativo del marxismo actualmente, a una negación. Estos motivos de oportunidad me han decidido a elegir una forma que acentúa el valor negativo. Si nos situamos en un punto de vista exclusivamente teórico, la elección entre la fórmula que acentúe la oposición al marxismo y la que acentúe la filiación histórica de sus doctrinas será tan difícil como la solución del célebre problema del cuchillo de Jeannot: ¿Cuándo dejará de ser el mismo un cuchillo al que se le renueve sucesivamente el mango y la hoja? Pero estos son fútiles juegos de palabras. Hay circunstancias en que ciertas voluntades nuevas, aun cuando no traten sino de pensar de otro modo, no pueden fructificar más que siendo conscientes y en la forma más aguda posible de su antagonismo respecto de una voluntad antigua y próxima al desfallecimiento. Tal ocurre cada vez que una generación nueva desea distinguirse de la anterior abriendo otros derroteros a su vida. Entonces no piensa de modo diferente sino porque siente de diferente modo, y siente así porque ve de otra manera. Esta es la situación del socialismo de la postguerra.

La nueva generación, separada de la otra por un abismo de experiencias, quisiera ser otra cosa que la antigua, pero no acierta a adaptar sus ideas a su voluntad. En casos parecidos, todo progreso intelectual presupone la acción psicológica de una crítica conscientemente antagonista. Este es el único medio de separar lo que es de lo que no es, dejando al porvenir el cuidado de lo que, después de la crítica, continuará siendo. La síntesis no vivirá sino en la medida en que la antítesis le haya per-

mitido. Para que la continuidad de lo que se conserve todavía vivo en la doctrina antigua pueda ser reconocida en su verdadero valor es necesario que sufra el choque de un ataque franco. Hay, pues, que presentar las ideas nuevas en una forma que acentúe lo que las separa de las doctrinas antiguas, antes que aquello que las une.

Además quiero expresar desde ahora lo que de otro modo no se revelaría al lector sino poco a poco: se trata, para mí, de una crítica del marxismo más bien que de una crítica de Marx. Aun cuando cito textos de Marx para ilustrar mi tesis, mi objeto no es juzgar a Marx, sino al marxismo.

Llamo marxismo a la suma de elementos de la doctrina marxista que siguen viviendo en el socialismo obrero en forma de valores emotivos, de símbolos afectivos, de móviles instintivos o habituales, de deseos sociales, de métodos de acción, de principios o de programas. Lo que importa no es Marx difunto, sino el socialismo vivo. Digo esto para aquellos que creyesen poder debilitar mi tesis llevando la discusión al orden de las interpretaciones posibles de la idea original de Marx. Yo no me cuido aquí de lo que tal o cual palabra de Marx pudo significar en relación con las circunstancias históricas en que fueron pronunciadas. La crítica de los textos es menester del historiador. Como tal, constituye ciertamente un instrumento precioso para las investigaciones de carácter biográfico e histórico; pero en este libro se trata de cosa muy distinta. De lo que digo acerca de la relación entre los movimientos de las masas y las fórmulas intelectuales que sirven de objetivos a su voluntad, resaltará con mayor claridad todavía el por qué la interpretación de los textos importa aquí muy poco. El Marx que nos interesa es el que vive en el presente. El valor de la obra de un hombre que ha entregado una doctrina a una acción debe medirse por los efectos que la una produzca en la otra.

No arguye falta de respeto a Marx el hecho de revisar su doctrina, cuyo valor actual es independiente de su valor histórico y del juicio que nos merezca la personalidad del autor. Marx es el genio más vigoroso de cuantos han contribuido a formar el pensamiento socialista

*moderno. Nadie mejor que yo sabe cuánto le debo, si-
quiera no fuese más que por haberme proporcionado los
medios necesarios para librarme del marxismo. Y es aún
servirle en lo que de más permanente tiene su pensamien-
to someterlo a la criba de un relativismo que no ve en
una doctrina social más que la expresión de una vo-
luntad.*

PRIMERA PARTE

LAS CAUSAS

LA TEORÍA DE LOS MÓVILES, PROBLEMA CARDINAL DEL SOCIALISMO

La tarea del materialismo histórico—tal como lo comprende Marx—consiste precisamente en explicar cómo los hombres pueden transformar las circunstancias de que ellos mismos son producto.

G. PLEKHANOFF

Nada de sorprendente tiene que el socialismo sufra una crisis intelectual. Son tan profundos los trastornos sociales y políticos subsiguientes a la guerra mundial, que los partidos y las ideas han sufrido naturalmente una transformación intelectual para adaptarse, de uno u otro modo, a la nueva situación. Estas transformaciones de la especie van siempre acompañadas de colisiones interiores, con frecuencia dolorosas, que implican indefectiblemente una crisis doctrinal.

Sin embargo, el socialismo marxista de la postguerra ofrece síntomas de una crisis que no puede explicarse únicamente por las dificultades pasajeras de adaptación

a las nuevas circunstancias. En este caso, la evolución de los dos últimos lustros no ha hecho sino llevar al paroxismo una crisis que ya surgió mucho antes. Se manifestó con un desacuerdo cada día mayor entre la teoría marxista y las prácticas de los partidos obreros que la tenían como guía. Este desacuerdo apareció más claramente en Alemania durante el período que abarca desde la abolición de las leyes de excepción contra los socialistas (1890) hasta los comienzos de la guerra mundial. Ya entonces el marxismo sufría una crisis en que el revisionismo fué el síntoma teórico.

Conviene señalar el hecho característico de que en el movimiento socialista de todos los países aparecen síntomas análogos, y con una fuerza proporcionada a la influencia de las ideas marxistas. Lo que varía en cada país es la intensidad con que se siente un problema análogo en el fondo.

Parece además que el marxismo haya perdido, fuera de Rusia, gran parte de su vigor productivo intelectual. La actividad literaria de sus teóricos ha venido debilitándose al par del interés de sus lectores. Los apuros económicos y los problemas urgentes de la política diaria no bastan para explicar este fenómeno. Se observa, en efecto, por doquier una curiosidad creciente que se aplica como nunca a las grandes cuestiones de interpretación filosófica del mundo y de la historia. Sin embargo, este interés creciente por las ideas fundamentales, que da una renovación de actualidad a las preocupaciones metafísicas y religiosas, aparece cada día menos en la literatura marxista; precisamente porque no satisface esa curiosidad. Los libreros y bibliotecarios reconocerán la verdad de este aserto. Mientras todos se esfuerzan en abrir nuevas ventanas, el marxismo cierra las suyas. En su forma comunista, su movimiento sobre sí mismo es al mismo tiempo un movimiento de retroceso: apenas si hay tesis marxista que la exégesis comunista no haya reducido a los límites primitivos de un simbolismo harto grosero al uso de los agitadores. Pero los mismos socialistas, que detestan ese marxismo «vulgar», siéntense impulsados por su necesaria resistencia a un aislamiento

dogmático cada día mayor. Para disputar al comunismo el monopolio de la ortodoxia marxista, con el que pretende aumentar su prestigio ante las masas socialistas, los marxistas socialistas, que oponen su marxismo «puro» al marxismo vulgar de los comunistas, se ven forzados a acentuar todo lo posible su propia ortodoxia. De este modo se proclaman los verdaderos depositarios del pensamiento de Marx en su forma lo más puramente científica. Obligados al mismo tiempo a sostener su prestigio científico y a servir la política de los partidos socialistas, se encuentran a diario ante hechos distintos de aquellos que dieron origen a la doctrina de Marx. Su probidad científica no les permite ignorarlos, pero no se someten a esta obligación más que a la fuerza. Cuídanse más naturalmente de la antigua doctrina que de las nuevas realidades y se hallan constantemente reducidos a la defensiva: la teoría sufre la práctica en vez de vivificarla. La falta de concordancia entre la teoría y la práctica, argumento favorito de la crítica comunista, es evidente.

Por otra parte, en todos los pueblos del mundo, los sindicatos, las cooperativas y los partidos obreros se hallan cada día más amenazados en virtud de las circunstancias, por una política de compromisos, de prudente moderación y de coalición defensiva con sus adversarios de antaño. Gracias a las distinciones casuísticas entre el fin y los medios es posible en todo caso establecer un puente lógico entre la doctrina tradicional y la doctrina del día. Pero ese puente lógico no es un puente psicológico. Se puede siempre justificar lógicamente una política de coalición de clases con una política de lucha de clases; pero bien puede surgir una contradicción de móvil emotivo donde no la hay de móvil intelectual. Y los móviles de las masas son esencialmente de orden emotivo. Suele ser difícil conseguir que las masas comprendan y reconozcan que un mismo fin puede justificarse, en el intervalo de algunos años, medios en absoluto diversos. De obrar así, se corre el riesgo de que pierdan la confianza en sus directores, fundamento moral de toda colectividad política. Los directores intentan en cuanto les es posible, afirmar la continuidad de sus móviles pro-

clamando su fidelidad a las antiguas doctrinas marxistas ; pero se trata de un acto más simbólico que práctico. El marxismo no inspira las acciones genuinamente políticas, porque están dominadas por circunstancias muy diferentes de las que dieron origen a la doctrina. Su papel se limita a proveer el arsenal de fórmulas de propaganda, sobre todo de aquellas destinadas a mantener el entusiasmo de los partidarios que se nutren de lo tradicional, y a combatir la argumentación comunista respecto de la traición a los principios. Estos principios se reducen a una función de conservadurismo pasivo, muy distinta de la antigua. La doctrina tiende a representar un papel muy parecido al de los ritos religiosos de una Iglesia convertida en poder temporal. De móvil de la acción, ha derivado en medio auxiliar de la propaganda. Cuanto más «puras» sean, mejor podrá galvanizar la energía de los militantes inspirados todavía en el idealismo revolucionario de antes. Pero para ser «puras» ha de aislarse cada día más de la influencia de la política práctica y de las tendencias de las grandes corrientes intelectuales. Como consecuencia, acude cada vez más a la crítica de los textos, las querellas de interpretación y la discusión de principios abstractos. Cada vez que se ve constreñida a afrontar un hecho práctico, se hace casuística, intentando siempre justificar el hecho con el sistema, nunca vivificar el sistema con el hecho.

De ahí esa falta de vigor y de frescura intelectuales que generalmente observamos y que indican debilidad senil más que una crisis de medro. Fácilmente se advierte cierta inconsecuencia y cierta desconfianza en sí mismos, entre los guardianes de nuevas doctrinas, cuando se muestran más preocupados en demostrar que todavía se hallan en trance de conquistar el mundo. A esta impresión se agrega la de cierta falta de sinceridad. No se entienda por ello que dudamos de la sinceridad subjetiva de los teóricos. Queremos decir que los vemos preocupados en justificar actos que en su fuero interno desean que fueran diferentes. Todo esto produce cierto rebajamiento de carácter moral que influye, singularmente en la juventud, muy fácil y muy desfavorablemente. Se

muestra irreductible y a veces intolerante, como es notorio, en su deseo de reivindicar una concepción de la vida que constituye, a la vez, una filosofía y una regla de conducta. La juventud, como los intelectuales, no ve en la política más que la realización de una idea, fundada a un mismo tiempo en la moral y en la razón. Siente más que nunca, después de haber visto derrumbarse en las experiencias de la guerra su confianza en tantos ideales, la necesidad de una fe cuya sinceridad pueda contrastarse en los actos de la vida práctica individual. He ahí la causa profunda de la aversión creciente que la juventud y los intelectuales sienten al marxismo; les parece excesivamente rígido en su doctrina y demasiado complaciente como regla de conducta política. Sienten de un modo confuso, por mucho que conozcan esa doctrina, que, siendo quizá utilizable como teoría económica, no les resuelve ninguna de las cuestiones que les preocupan más. En efecto, esas cuestiones no conciernen únicamente a las relaciones entre distintos sistemas económicos, sino a la relación entre el hombre y esos sistemas. La juventud desea más que una nueva teoría económica o un nuevo método de interpretación de la historia, una nueva concepción de la vida y hasta una nueva religión. Como el marxismo no se la proporciona, se aparta de él.

Desde luego, la crítica del marxismo se aplica hoy a problemas muy diferentes y mucho más fundamentales que los de la crítica de Berstein a fines del último siglo. Berstein quiso revisar cierta parte de la sociología de Marx, que él juzgaba en contradicción con el desarrollo económico y social de su época; las teorías de la depauperación del proletario, de la concentración del capital en grandes empresas, del valor y la plus valía, de las crisis económicas, de la agudización constante de la lucha de clases, etc. Su crítica se inspiró siempre en el mismo modo de pensar que las teorías que atacaba. Berstein no quería quebrantar los fundamentos filosóficos del marxismo; pretendía únicamente «desarrollarlo» aplicando el antiguo modo de pensar a las nuevas realidades de la vida económica y social.

Esta tentativa revisionaria de adoptar la teoría a una práctica nueva acabó, como es sabido, con un fracaso tal, que el mismo Berstein abandonó en años sucesivos parte de las opiniones que había emitido. Demostró con todo, dos veces la rara valentía de un servidor de la verdad. Muchos de los críticos que habían formulado contra las doctrinas de Marx acerca de la evolución del capitalismo y la creciente violencia de la lucha de clases, quedaron reducidas a la nada entre 1896 y 1914. El que Berstein fracasara en su intento de renovar el marxismo ofrece más razones profundas que opiniones erróneas sobre cuestiones de hecho. Y, por otra parte, la resistencia victoriosa de la ortodoxia marxista contra el revisionismo dependió muy poco, en el fondo, de la mayor o menor solidez de las razones que le opusieron Kautsky y otros. De igual modo el fracaso del revisionismo no significaba que la práctica del movimiento obrero cesará de emanciparse de la tutela de la teoría. Nadie ignora que lo ocurrido fué que la práctica reformista iba ganando más terreno cada día, sin que le preocupara saber si las ideas de Berstein se hallaban o no confirmadas. El revisionismo no fracasa sino en cuanto la teoría reinante continúa ignorando las razones profundas de esta rebelión de la práctica; lo cual ahonda todavía más el abismo que las separa. Los teóricos marxistas se contentaron, como los comunistas actuales, con explicar la separación de los practicistas como efecto de errores de juicio, ignorancia de la teoría, atraso del desarrollo económico local, corrupción del sentimiento de clase de los proletarios por influencia de la modesta burguesía o falta de fe en los directores.

El revisionismo no hubiera conseguido vencer el desacuerdo entre la teoría y la práctica sino a condición de no limitarse a «extender» la teoría. Para que la teoría naciese de la práctica nueva habría que partir de una concepción radicalmente distinta de la relación general entre una y otra; es decir, de otra concepción filosófica. En vez de «revisar» la teoría a que hubiera de conformarse el movimiento obrero, el revisionismo debía proclamar la práctica del movimiento obrero como única

fuente de sus conocimientos teóricos. Debió poner a discusión las hipótesis filosóficas de que partió el marxismo, cuestiones en las que Berstein no se atrevió a profundizar, pese a algunas justas observaciones sobre el «cepo» de la dialéctica hegeliana. En vez de atacar algunas conclusiones del materialismo histórico de Marx, debió librarse del pensamiento que sirvió para establecerlas.

Lo que impide al socialismo marxista actual ser la doctrina viva de un movimiento vivo no es el carácter problemático de algunas de sus tesis doctrinales, tales como el empobrecimiento del proletariado, la concentración de las empresas, la agravación de la lucha de clases, etc. Aunque Berstein se hubiera equivocado completamente en su crítica de estas doctrinas, quedaría por resolver una cuestión previa mucho más importante: ¿Es que estas tesis, aun suponiéndolas exactas, justifican de modo alguno los fines socialistas en que Marx hubo de inspirarse?

Por lo tanto, nada importa, a los efectos teóricos del revisionismo, que Berstein o Kautsky tuvieran razón respecto de la tesis marxiana de la concentración de las empresas. La cuestión decisiva no consiste en si esta concentración se realiza del modo descrito por Marx, sino en si dirige las voluntades hacia la catástrofe social por él anunciada, y, como consecuencia y principalmente, si la desaparición de la clase media industrial prueba de algún modo que el socialismo sea necesario o deseable. O mejor: ¿de qué sirve demostrar que las crisis económicas se produzcan de modo distinto del profetizado por Marx? Lo que importa es saber si Marx no se equivocó al identificar la noción de la catástrofe económica con la de la revolución social. ¿Qué es lo que demostrará el empobrecimiento progresivo del proletariado, si rechazamos la hipótesis de que la voluntad socialista de las masas depende del grado de su miseria? ¿Y qué nos importará la lucha de clases si no aceptamos que la pugna de intereses deba conducir fatalmente al socialismo?

Los puntos vulnerables del marxismo, descubiertos por estas cuestiones, se hallan, más que en la razón de sus conclusiones económicas y sociales, en el modo

con que pretende transformar su método de conocimiento en su método de acción. La crítica se aparta del terreno de las conclusiones para entrar en el del método. Y el método, como veremos al examinar la significación histórica del marxismo, va a unirse directamente a las hipótesis filosóficas que predominaron a mediados del siglo XIX. Nada nuevo nos ofrecen, pues, esas hipótesis ya generalmente adoptadas hace un siglo. Todo esfuerzo científico de nuestra época tiende a librarse de esa mentalidad, a la que podemos caracterizar provisionalmente, hasta que lleguemos a un estudio más amplio, por las expresiones determinadas, mecanicismo, historicismo, racionalismo y hedonismo económico.

El marxismo deduce el objetivo del socialismo de leyes de evolución social a las que concede el carácter ineluctable de leyes naturales, y en este sentido es determinista. Cree que estas leyes se realizan mediante una forma dialéctica, según la cual, a la manera de ciertos mecanismos, una fuerza cambia su dirección, sin modificar su naturaleza o su intensidad; con lo cual produce efectos contrarios a los de la primera dirección. En este aspecto el marxismo procede de una acción mecanicista de la casualidad. Funda en la historia su conocimiento de las leyes de evolución social, considerando los objetivos de la voluntad humana como resultado del medio ambiente. Reduce, pues, al hombre a un producto del ambiente social y hace derivar sus objetivos de «circunstancias» anteriores a su voluntad. Esto es lo que Nietzsche llama «historicismo» del siglo XIX. No obstante, la evolución social así determinada no se realiza, según Marx, por sí sola. Requiere por parte de los hombres actos de volición que dimanen de su conocimiento de las circunstancias que los determinan y que, en el proletariado militante *deberían* además proceder del conocimiento de las leyes de evolución formuladas por Marx. Esta creencia marxista en el conocimiento como causa de la volición social, atestigua su racionalismo. Además, el conocimiento de que hace derivar la acción social de las masas es de un orden particular: se trata del conocimiento de los intereses económicos que origina

la situación de los productores en relación con los medios de producción, y particularmente del antagonismo de intereses entre compradores y vendedores de la «fuerza del trabajo». Por lo tanto las «condiciones» que determinan en último análisis las acciones humanas son las «condiciones de producción», cuya evolución está a la vez determinada por los progresos de la técnica de producción. En esta creencia de que en causas económicas estriba la resolución del problema social se manifiesta el hedonismo económico del marxismo.

La teoría de los móviles que sirve de base a todo esto—el conocimiento de los intereses económicos como fundamento de la actividad social—es el medio utilizado para la realización más importante y más original del marxismo: la unión de la lucha de la clase proletaria y el socialismo en un solo sistema doctrinal.

Antes de Marx, el socialismo utópico estimaba sus ideales como moralmente superiores a la realidad social del presente. Marx quiere huir de la incertidumbre que lleva consigo esta visión del porvenir, demostrando que las leyes económicas hacían inevitable el socialismo; la lucha de la clase obrera en defensa de sus intereses, creados por la organización capitalista de la producción, no puede, según él, más que conducir al socialismo.

Y esta identidad entre la lucha de clases y el socialismo, este carácter ineludible del paso de la lucha de intereses a la liberación de la humanidad, es precisamente el que se halla en discusión por la experiencia del movimiento obrero desde Marx. Sin duda, la conciencia de clase de los obreros, basada en el conocimiento de sus intereses, va generalizándose cada día más, y la lucha de clases económica y política toma caracteres cada vez más agudos; pero esa sociedad, libre de antagonismos de clase, nos parece hoy más lejana que antes. Son muchos los fenómenos que nos hacen dudar del carácter fatal de ese paso a un nuevo orden social como simple resultado de la lucha de intereses del proletariado.

No citaré de momento más que la absorción gradual de la clase obrera por el ambiente cultural burgués; el abandono continuo del móvil revolucionario por el refor-

mista; la incorporación progresiva de la clase obrera a las instituciones políticas y económicas de la colectividad; la creciente diferenciación nacional del movimiento socialista; la formación de una burocracia directora en las organizaciones obreras, etc.; por consiguiente, los problemas planteados antes de toda discusión acerca del valor actual del marxismo, van a parar directamente a este problema cardinal: ¿Puede todavía sustentarse la teoría de los móviles según la cual la acción social de las masas dimana del conocimiento de sus intereses?

El modo más sencillo de resolver esta cuestión será examinar, antes de toda discusión metodológica sobre la doctrina marxista, los hechos que puedan esclarecernos la verdadera relación entre la lucha de los intereses proletarios y los fines del socialismo.

Al efecto, vemos ante todo que la historia desmiente el esquema racionalista, según el cual el objetivo final se deriva de la conciencia de los intereses. Las doctrinas socialistas no son producto del despertar de la clase obrera a la conciencia de su situación de clase. Son, por el contrario, una condición anterior a ese despertar. El socialismo existía antes del movimiento obrero, y aun antes que la clase obrera.

Las doctrinas socialistas—la de Marx, como la de Engels—tuvieron orígenes distintos del interés de clase del proletariado. Son el fruto, no de la incultura de los proletarios, sino de la cultura de los intelectuales de condición burguesa o aristocrática. Se han propagado de arriba abajo, y no de abajo arriba. Apenas si encontramos un solo proletario entre los grandes pensadores y soñadores que abrieron camino al ideal socialista. Es cierto que aparecen nombres de proletarios más tarde, en la época en que las doctrinas se hallaban ya incorporadas a los programas de los movimientos de las masas. Pero ya no se trataba de formular doctrinas, sino de desarrollarlas, aplicarlas y propagarlas. Y aun entre los que se dedican a esta tarea, los obreros, los antiguos obreros, se hallan en minoría respecto de los intelectuales burgueses, en cuanto concierne a la labor teórica propiamente dicha. Basta echar una ojeada a la lista de los

colaboradores de *Neue Zeit* y *Sozialistische Monatshefte*, en Alemania; *Kampf*, en Austria; *Mouvement Socialiste* y *Revue Socialiste*, en Francia, por no citar más que algunos ejemplos, y veremos que aun en una época esencialmente consagrada al acomodamiento y la vulgarización de las doctrinas, más de las nueve décimas partes de los artículos que tratan de los problemas teóricos son de universitarios y otros intelectuales. En cuanto a la Rusia marxista, aún fué mayor desde un principio la preponderancia de los intelectuales. El hecho es evidente: aunque el socialismo al correr del tiempo haya venido a constituir el objeto y el programa del movimiento obrero, por su origen histórico es, más que una doctrina del proletariado, una doctrina *para* el proletariado. Si adoptamos la terminología errónea del marxismo, que atribuye cada «ideología» social a una clase determinada, deberemos decir que el socialismo, como doctrina (sin exceptuar el marxismo), es de origen burgués.

Si hay que rechazar esta terminología es porque favorece la confusión entre la situación y el interés de clase. En realidad, la relación entre la formación de las doctrinas socialistas y la asociación de sus creadores a las fuerzas intelectuales directoras procede de móviles psicológicos ajenos a los intereses de clase. No podemos comprender la naturaleza y la diversidad de las doctrinas más que por un psicoanálisis de los móviles intelectuales de que nacen las concepciones de cada pensador socialista, por mucho que pueda envanecerse de su originalidad creadora. Ahora bien; este psicoanálisis biográfico habrá de tener en cuenta muchas circunstancias sociales y económicas. Además del plano general en que el pensador se sitúa, deberá examinar las circunstancias materiales de su *vida* individual: vida «burguesa» tanto en el caso del universitario Marx como en el del industrial Osven o el aristócrata Saint-Simon. Por otra parte, al abandonar la biografía individual para dedicarnos a un psicoanálisis o a un estudio sociológico del pensamiento socialista en general, vemos que las doctrinas socialistas no son fruto de una adaptación del proletariado a su situación de clase, sino de ciertos intelectua-

les burgueses o aristocráticos que no quieren adaptarse a su medio cultural. Entonces advertimos que el pensamiento socialista creador dimana de una reacción emotiva, o mejor, de una suma casi infinita de reacciones emotivas diferentes de origen cultural, ético y estético. Resultaría tan inútil querer explicarse estas reacciones emotivas y los procesos intelectuales que de ellas provienen, por medio de los conceptos económicos y sociales, «interés de clase» y «lucha de clase», como demostrar la belleza de un cuadro de Rembrandt con el análisis químico de sus colores y de su lienzo. Pudiendo utilizar un procedimiento científico en casos de esta especie, la única ciencia que ha de auxiliarnos es aquella que, prescindiendo de nociones económicas de carácter general, ponga en primer término la personalidad intelectual y moral. Los medios de que ha de valerse esta ciencia son los de la biografía, desde la descripción del medio hasta el psicoanálisis y el retrato; porque las ideas son el fruto de una personalidad, y no el resultado de un paralelogramo de las fuerzas sociales que se manifiestan en los movimientos de las masas.

Cierto que estas fuerzas, tales como las luchas de clases, las engendran y las hacen entrecrocarse, se sirven de las ideas de los teóricos. Según la mayor o menor fidelidad con que el pensador refleje la realidad social, según el grado de intuición exacta que tenga de los deseos de las masas, así se asimilarán éstas las doctrinas que interpreten sus aspiraciones. El pensamiento de uno solo se convierte entonces en símbolo de la voluntad y de los sentimientos de millones de seres. Sin embargo, los dos elementos que constituyen esta combinación de voluntad emotiva y de representación original son de tan diferente origen como la harina y la levadura del pan. El proceso de fermentación que constituye el movimiento obrero socialista nos lo explicaremos si en las colectividades obreras y en las ideas de los intelectuales no proletarios vemos, respectivamente, la masa y la levadura.

El marxismo ha cerrado siempre los ojos ante la variedad y la complejidad de los móviles socialistas. Sin

ello hubiérale sido muy difícil persistir en la creencia de que el modo de pensar está determinado por el interés de clase. El mismo origen del marxismo demuestra que la situación de clase de los trabajadores (cosa muy distinta de su interés de clase) ha determinado simplemente en ellos una predisposición a servirse de algunas ideas como símbolos de ciertas corrientes de la voluntad común. El marxismo trata a los burgueses y aristócratas que abrieron camino al ideal socialista como excepciones que confirman la regla del origen proletario de la doctrina, cuando los hechos demuestran claramente que estas excepciones «burguesas» constituyen la regla. Para entretener mejor esa ilusión sitúa el origen del socialismo en Marx y echa a un lado una galería de antepasados en cuya época se advierte nada menos que el origen del proletariado. Con lo cual corta la rama que lo sostiene. Disminuye el valor de toda creación intelectual el que la reduce a un proceso impersonal, a una simple fase automática de la realización de leyes económicas, atribuyendo más bien al azar lo que es obra de una personalidad.

No debemos, sin embargo, al conocer este error, caer en el exceso contrario y rebajar el valor de los móviles del movimiento obrero, que se manifiestan, no por procesos intelectuales individuales, sino por fenómenos voluntarios de la psicología de las masas. La reacción afectiva de la clase obrera ante las condiciones de su existencia, que la lleva a recibir las ideas formuladas por los intelectuales, constituye un fenómeno de este género.

También en esto nos da el marxismo una explicación defectuosa. El mismo punto de partida le sirve de estímulo. Para él, la lucha de clase, la lucha por la plus valía, que conduce a la lucha por la socialización, es la consecuencia inmediata e ineludible de un modo de producción, de una categoría económica. Esta lucha constituye en cierto modo un fin en sí misma; en vez de dimanar de móviles variables, tendiendo hacia objetivos igualmente variables, conduce a un objetivo de revolución social que le es inmanente, desde el momento en que las masas obreras adquieren conciencia de la opo-

sición entre sus intereses y los de las clases poseedoras. Para Marx, lo primero es el conocimiento: la voluntad de clase brota de la conciencia de clase. Se trata de una especie de revelación mística: existe, mejor dicho, preexiste una necesidad revolucionaria en la atmósfera del pensamiento eterno, en forma de doctrina demostrada científicamente y derivada de las leyes de evolución de la economía capitalista; basta con que los trabajadores, «comadrones» de la revolución, adquieran conciencia de la verdad de esta doctrina; es decir, hagan acto de conocimiento, para provocar el parto. Son los instrumentos de una dialéctica que existe ya como ley en una región supraterrrestre antes de descender a la tierra para transformarse en conocimiento en el cerebro de seres encargados de aplicarla. Este error racionalista no es peculiar del marxismo vulgar de los comunistas; el mismo Kautsky, en su «Ética», hace dimanar la indignación moral de los obreros, al iniciar su lucha contra el capitalismo, de la conciencia de sus intereses de clase. ¡Como si los obreros comenzaran por formar la noción teórica de sus intereses de clase y no se hicieran accesibles al sentimiento de justicia sino después de ese acto de conocimiento!

En estas condiciones no nos sorprenderá que el marxismo haya sido incapaz de resolver el problema. ¿Cómo se desarrolla el proceso psicológico que en la clase obrera de determinadas condiciones de vida dimana de ciertas concepciones de clase? La superstición racionalista, que antepone el conocimiento al sentimiento, puede pasar por alto una explicación de este género; para ella el problema está ya resuelto. En realidad, hay que plantearlo así. ¿Cómo las condiciones de vida del trabajador rigen su estado afectivo e influyen en su voluntad social? Sólo después de haber estudiado en toda su amplitud la reacción emotiva del trabajador contra las influencias de su medio social se puede comprender de qué modo las nociones intelectuales del socialismo doctrinal intervienen en esta reacción y la infinita variedad de influencias recíprocas que de ello resultan. Hay que aplicar en esto el mismo procedimiento que al acto de voli-

ción individual; es decir, analizar ante todo el hecho primario de los móviles afectivos o emotivos, y después los móviles racionales que señalan un objetivo a los actos de volición determinados por el acto emotivo. Esta división en un análisis primario del dominio del sentimiento y secundario del dominio de las ideas no responde únicamente a una necesidad psicológica, sino también a una realidad histórica. Así como en el curso de la evolución humana, en su conjunto, la función del raciocinio se va diferenciando gradualmente de las funciones primitivas de la volición afectiva, la historia del movimiento obrero hasta nuestros días nos muestra una transformación progresiva de sentimientos en ideas, de necesidades en ideales, de impulsos instintivos en móviles razonados. Lo que al principio no es sino deseos vagos y necesidades imprecisas se convierte en objetivos razonados a la luz de las sistematizaciones doctrinales. El sentimiento de clase, estado emotivo, ha precedido a la conciencia de clase, estado de conocimiento. La lucha de clase es más antigua que la conciencia de clase. La clase obrera no lucha por considerarse explotada, sino que se considera explotada porque lucha. La teoría de la explotación es producto de una lucha engendrada por el disgusto; en modo alguno por la idea doctrinal.

Por ello, toda sociología del movimiento proletario debe partir de un examen del estado afectivo del obrero aisladamente considerado como tipo, según resulta de las influencias normales de su ambiente de vida y de trabajo. Este examen será más instructivo si lo limitamos a un tipo particular: el del obrero de la mediana y de la gran industria. El movimiento obrero comprende, es cierto, gran número de otras categorías (mujeres de trabajadores, obreros agrícolas, empleados y funcionarios, trabajadores a domicilio, artesanos, operarios de modestas empresas, etc.), cuyas condiciones de vida y características psicológicas difieren mucho de las de ese obrero industrial tipo. Este, no obstante, representa, no sólo la categoría más numerosa, sino también la que acusa de modo más notable los rasgos comunes a toda

la clase. Es como el diapasón social. Desde luego, es el tipo que mejor conviene a una característica general. Pero este proletario tipo está lejos de parecerse al retrato ideal que de él hace el marxismo. La doctrina socialista es una creación de intelectuales burgueses, los cuales divinizan al proletariado con tanto mayor entusiasmo cuanto que lo conocen menos. En boca del intelectual socialista, singularmente en la del intelectual marxista de hoy, la palabra «proletariado» adquiere un sonido tan conmovedor y tan vibrante como el nombre del Salvador en el cristiano primitivo o la palabra «pueblo» en el demócrata del 48. En efecto, para él, el proletariado representa al Redentor, el poder, la voluntad que ha de conducirnos a un venturoso porvenir. Representa una noción abstracta, más bien que una realidad. Esta idealización del proletariado es como la del campesino puesto de moda por Rousseau entre la fiebre de reformas del siglo XVIII. Nos ofrece una imagen ideal tan distinta de la realidad como el pastor de Watteau lo era de los de aquella época. Gorki expresa perfectamente la sorpresa que como obrero joven e inexperto experimentó al asistir a las reuniones secretas de estudiantes e intelectuales rusos. «Cuando hablaban del pueblo—escribivi que lo juzgaban de modo muy distinto que yo. Esto me sorprendió y me llevó a desconfiar de mí mismo. Para ellos el pueblo era la encarnación de la sabiduría, de la belleza espiritual, de la bondad; un ser único y casi divino, depositario de todo lo bello, justo y grande. No era éste el pueblo que yo conocía.» Una sorpresa análoga, aunque obedecía a otros motivos, es la que describe Wells en su *Nuevo Maquiavelo*. Su héroe, un estudiante joven de Cambridge, se encuentra con la corriente de ideas nacidas de la *Social Democratic Federation*. Ve al proletariado como un «ser divino», representado en un cartel por un obrero erguido sobre una barricada, con un grueso martillo en la mano y mirando al sol naciente. Más tarde conoce a los obreros de una región industrial inglesa, y queda dolorosamente impresionado ante el contraste de la imagen del cartel y con la realidad. La imagen ideal «se desvanece poco a poco ante el espec-

táculo, de una vulgaridad sin límites, de millones de seres mal organizados y peor educados; no ya incapaces de percibir casi toda belleza, sino, sobre todo, de crearla; buenos y bien intencionados, pero de inteligencia mediocre; obstinados, pero fáciles al halago y al engaño. La idea trágica y emocionante de Marx acerca de una clase obrera próxima al límite de los sufrimientos tolerables y al despertar de la conciencia de una iniquidad insoportable comenzó a extinguirse ante la noción, o más terrible aún, de una clase de vida mísera y sin objeto, sin un ideal concreto, sin bienestar real y sin voluntad; ante la idea de que tales gentes no deseaban nada de un modo claramente determinado o urgente, esclavizadas por temores vulgares y atraídas por satisfacciones más vulgares todavía; que aceptaban el mismo don de la vida con una especie de fatiga estúpida y la guardaban con avaricia, más preocupados de conservarla que de emplearla en un fin determinado...» Más recientemente, un alemán, Curt Geyer, seducido por el comunismo, hablaba de «la alternativa entre el bienestar vegetativo sin visión del porvenir y la desesperación inconsciente que caracteriza las fluctuaciones eternas de la mentalidad obrera.»

Adviértase que éstas son palabras de desengaños, y hay que prescindir del pesimismo exagerado que en ellas se manifiesta. Sin embargo, esta desilusión no existiría si no la hubiese precedido una ilusión contraria. En definitiva, estos pesimismo no se hallan más lejos de la verdad que los espejismos idealistas que, por reacción, los produjeron, y que no se apoyaban en la experiencia de la realidad. Entre todas las doctrinas socialistas, ninguna como la marxista para engendrar esos espejismos. Para ella, el proletariado es una noción puramente abstracta, un instrumento de realización de otras naciones, un factor de la ecuación algebraica de la revolución social. En este mundo imaginario, el obrero no vive sino para la lucha de clase; todo lo que piensa y hace va encaminado a tal fin; lo que no se relaciona con éste no le importa. El intelectual marxista identifica al proletariado—por mucho que lo conozca en otro plano que

el de la literatura teórica—con la imagen que se le aparece en las asambleas políticas; como si la minoría selecta que él ve fuera la «masa», ¡ como si además, aun entre esta reducida minoría, las asambleas ofrecieran una imagen real de la vida total, según se desarrolla en el taller, en la familia, en el ambiente normal de la existencia cotidiana!

Este error psicológico engendra el culto casi fanático de las «masas» que caracterizaba ya antes de la guerra a la izquierda del marxismo, y que desde entonces el comunismo ha elevado al rango de principio de su estrategia política. ¡ Error profundo el de creer que una «masa» puede hallarse dotada de otras cualidades que las de los individuos que la componen! En realidad, el culto marxista de las «masas» caracteriza la tendencia de ciertos intelectuales a proyectar deseos extremos nacidos de su propia impaciencia y de la impotencia social de los medios de donde ellos proceden, sobre una gran incógnita, que a lo menos ofrece la ventaja de ser—para ellos—una cantidad desconocida. La práctica, por el contrario, demuestra que la movilización de las masas está muy lejos de infundir al movimiento obrero el elemento de intransigencia heroica que esperan los teóricos extremistas: las masas son precisamente arrastradas pasajeramente por una crisis de efervescencia que los directores encauzan hacia una política oportunista, sacrificando los objetivos revolucionarios a las exigencias del estómago. No es la revolución alemana de noviembre de 1918 únicamente la que, por entrar en acción las masas, ha «degenerado—según la fórmula de entonces—en movimiento de salarios». En suma: el llamamiento de los marxistas a las masas llevaba otra *dirección*; el culto de las masas no es sino la necesidad psicológica que el débil siente de adorar al héroe. La especulación doctrinal sólo sirve para embellecer la noción abstracta de la masa, concediéndole todas las características del heroísmo revolucionario, ante la decepción de no haberlas hallado cuando se creía verlas en la minoría organizada y sus directores. Nada caracteriza mejor los móviles psicológicos más profundos de esta tendencia que el hecho de que sus re-

presentantes más eminentes fueran mujeres. El culto del heroísmo revela una disposición específicamente femenina. Sus representantes marxistas más típicos fueron, en su forma doctrinal y polémica, Rosa Luxemburgo; en su forma sentimental y propagandista, Clara Zetkin, y en su forma simbólica y poética, Enriqueta Roland-Holst, cuyos dramas y poesías reflejan perfectamente el culto de las masas, como culto del heroísmo social.

Los directores del movimiento obrero práctico—sobre todo los sindicalistas—procedentes de la clase obrera y en relación constante con las verdaderas masas se muestran mucho más escépticos respecto de las virtudes de aquéllas. Ciertamente que en su juicio influye tanto su función profesional, que a menudo los induce a dar un valor exagerado a las consideraciones de orden material, gratas al organizador y al burócrata; lo cual no impide que su burocratismo implique un contacto más directo con la realidad proletaria que el de los teóricos y escritores, que no salen de su gabinete de estudio más que para respirar la atmósfera caldeada y artificiosa de las asambleas políticas. De éstos surgieron los portavoces del culto marxista de las masas, que floreció durante la última década de antes de la guerra, y que contribuyó después a fundar la ideología bolchevista. Poco faltó para que yo lo fuera. Lo hubiera sido, sin duda, si precisamente en esa época mi actividad práctica no me hubiese llevado a atemperar mi ortodoxia marxista a un grado que bastó ya entonces para hacerme algo sospechoso de moderación «belga» a los ojos de mis correligionarios extremistas. Durante el largo tiempo en que me limité a una labor puramente literaria y de propaganda, no hallé dificultad alguna en seguir fiel a la ortodoxia y creer en la realidad de las imágenes de los carteles de Wells. Desde el instante en que mi actuación en el movimiento obrero me puso en contacto diario con la realidad de la vida obrera, y, sobre todo, de la sindical, hallé cada vez mayores obstáculos en la defensa de mi doctrinarismo contra los escrúpulos y las dudas que lo asaltaban; la imagen ideal que yo me forjara respecto del proletariado perdió al fin su aureola. No es que desde entonces se hayan debi-

litado mi amor a los obreros y mi devoción a su causa; por el contrario, estos sentimientos se acentúan y se hacen más profundos cada día, precisamente porque los voy llevando de la noción total abstracta a las individuales vivas. No considero al proletariado como una masa uniforme que sólo vive para el cumplimiento de una misión histórica revolucionaria; los obreros me parecen tanto más dignos de simpatía y de ayuda cuanto que han cesado de ser para mí los héroes de un drama histórico para convertirse en seres de carne y hueso, con todas las virtudes y todos los defectos, todos los deseos y todas las imperfecciones inherentes a la naturaleza humana y a las influencias del medio ambiente social. No llego ya a considerarlos únicamente como instrumentos de una idea; me parecen más bien seres instintivos que no se sirven de las ideas sino como instrumentos para satisfacer necesidades físicas y morales que engendra el hábito social.

El marxismo cae de nuevo en el error ingenuo de la adoración de las multitudes, peculiar del democratismo primitivo de antaño, cuando cree que la masa engendra las ideas. Su propia práctica, por otra parte, le desmiente. Los directores marxistas, bien se trate de los socialdemócratas de Alemania o de los comunistas de Rusia, demuestran en la práctica saber muy bien que la soberanía intelectual de las masas es una ficción. Hay directores y dirigidos, sujetos y objetos de la política, y los marxistas más extremistas del campo comunista no son los menos hábiles en *trabajar* a las masas por todos los medios de que dispone la técnica moderna de la «producción» de la opinión pública.

En el origen de toda convicción socialista encontramos un complejo emotivo, lo mismo en el pensador aislado que concibe las ideas doctrinales que en la masa que se las apropia como símbolo de su voluntad. Este complejo no es el mismo en ambos casos. En el pensador aislado es activo y creador; en la masa, receptivo y pasivo. No intento en modo alguno, hay que decirlo, basar en esta distinción una división de la humanidad en dos partes: directores intelectuales y dirigidos inte-

lectuales. Semejante distinción no puede realizarse ni según los caracteres ni según la situación de clase. Menos aún he pensado apoyar esta distinción en la dualidad, dentro del movimiento socialista, del elemento manual y el elemento intelectual. La distinción entre el estado creador y el receptivo no coincide ni con las delimitaciones profesionales ni con las sociales. No se puede nunca establecer sino con relación a situaciones determinadas y basándose en la actitud de los individuos ante ellas. Cada uno de nosotros forma parte de esa masa en ciertos casos. Todo ser humano está dotado de instintos de dominio y de instintos de sumisión, en proporciones diversas y con relación a situaciones distintas. Aun entre los hombres dotados de un temperamento activo y creador, ya sean conductores de hombres o generadores de ideas, vemos muy pocos que no se dejen llevar hacia un terreno ajeno al de su habitual superioridad: un gran general es manejado por los políticos; un gran político se empequeñece al entrar en su casa, o un sabio, pensador original, se convierte en carnero de Panurgo cuando lee los artículos políticos de su periódico predilecto.

No se trata, pues, de dividir el movimiento obrero socialista en dos bandos sociales permanentes: elemento «instintivo» proletario y elemento «pensador» intelectual. El «pensador individual» puede hallarse aislado de la masa obrera como el intelectual puede hallarse en la masa de los «conducidos». Si en lo sucesivo hablamos particularmente del estado emotivo instintivamente receptivo de la clase obrera es simplemente porque esta clase proporciona al movimiento socialista su elemento de masa propiamente dicho y porque la discusión se refiere a una doctrina que pretende derivar el socialismo del interés económico de esta clase particular.

CAPITULO II

EL COMPLEJO DE INFERIORIDAD SOCIAL DE LA CLASE OBRERA

No podemos comprender el socialismo moderno sino como fruto de una gestación histórica que se inició hace siglos y aun millares de años.

GUSTAVO LANDAUER

El estado afectivo que predispone a la clase obrera a creer en el socialismo es, como toda actitud de las masas, concebible como producto de dos factores: de una parte, el *medio*, es decir, la totalidad de las impresiones que constituyen la experiencia social de los seres humanos, y de otra, la *disposición* intelectual y moral de los seres humanos que reaccionan contra esas impresiones. Contra lo que pretende el marxismo, esta disposición no es resultado del medio actual; y contra lo que cree la filosofía natural, no corresponde en modo alguno a una naturaleza humana eternamente inmutable. Lleva consigo un elemento instintivo que podemos considerar como inherente a la naturaleza humana, pero cuyas formas de expresión son modificables por el hábito, bajo la influencia de cambios duraderos del medio histórico. Así, el capitalismo no crea una disposición capitalista; es decir, no conforma los seres humanos mediante una simple adaptación a las exigencias psicológicas de un sistema; si así fuera, no habría socialistas. Por el contrario, el capitalismo no crea los seres humanos que

necesita; se encuentra ante hombres con aptitudes ya formadas, como resultado de sus disposiciones nativas y su reacción habitual respecto de estados sociales anteriores.

Como base de esta disposición hallamos ciertos instintos sociales fundamentales que son comunes a la humanidad. El hábito social dirige estos instintos hacia satisfacciones que varían según los modos de vida colectiva. Estos hábitos determinan en gran parte las reacciones emotivas de las masas con relación a su destino social.

El hombre que como obrero *reacciona* contra el medio social industrial de hoy es producto de un remoto pasado precapitalista. Los móviles de su convicción socialista no son de creación actual; tienen su origen en el pasado histórico. Los hábitos de la vida social secular han dejado profundas huellas en su disposición instintiva y afectiva, y estas huellas indican la dirección de aptitudes y voliciones mediante las cuales reacciona contra las circunstancias de su vida presente. Esta no influye en la dirección aun en la medida en que crea nuevos hábitos de valor afectivo y nuevas direcciones habituales de la voluntad.

El movimiento obrero no es, pues, propiamente hablando, producto del capitalismo. Es más bien resultado de una reacción ante un nuevo estado social—el capitalismo—, de un lado, y de otro, una disposición humana que podemos llamar precapitalista. Esta disposición se caracteriza por cierta fijación del sentido de los valores jurídicos y morales; fijación que no se comprende sino con relación a la experiencia social del régimen feudal y del artesanado, a la moral del cristianismo y a los principios jurídicos de la democracia.

Para apreciar debidamente estas influencias hay que remontarse a la historia de los comienzos del movimiento obrero. Veremos que las primeras luchas de la clase proletaria tenían un carácter puramente defensivo, y en cierto modo conservador. Cuando comenzó a establecerse el trabajo mecánico y a domicilio, los obreros vieron que empezaba su situación. El publicista radical in-

glés Cobbett, uno de los primeros adalides del movimiento obrero, que dejó varias obras literarias, expresaba así sus propósitos en su *Potitical Register*, en 1807: «Deseo que los desheredados de Inglaterra vuelvan al estado en que se hallaban durante mi niñez.» Conviene advertir que en aquella época la situación de la mayor parte de los obreros de la industria no había empeorado en cuanto a disminución de los salarios. La nueva clase de asalariados no pertenecía, sino en parte muy reducida, a los artesanos y campesinos independientes. En su inmensa mayoría eran gentes ya pobres, con frecuencia empobrecidas desde algunas generaciones. El origen del proletariado industrial se refleja en las leyes sobre la vagancia y la mendicidad que caracterizan el comienzo del capitalismo industrial. En Inglaterra, los *workhouses*, donde eran internados a la fuerza los hombres sin recursos, abastecían en aquellos tiempos las industrias más potentes, y Francia parece que tenía antes de 1789 medio millón de vagabundos. Los hijos de campesinos que iban a trabajar al taller lo hacían generalmente seducidos por la perspectiva de un jornal más elevado que el de sus padres, sujetos a la gleba. Los únicos que sufrían disminución de sus salarios eran los antiguos artesanos, convertidos en obreros a domicilio; sin embargo, son éstos los que muéstranse menos combativos en las primeras luchas de clase; por ejemplo, en Inglaterra, durante la primera mitad del siglo XIX. Lo que, por el contrario, impulsó a los obreros de la fábrica a la lucha defensiva, no fué tanto una disminución de salario como de independencia social, de alegría en el trabajo, de la seguridad en el vivir; era una tensión creciente entre las necesidades rápidamente multiplicadas, y un salario que aumentaba muy lentamente, y era, en fin, la sensación de una contradicción entre las bases morales y jurídicas del nuevo sistema de trabajo y las tradiciones del antiguo. Este proceso ha perdurado hasta nuestros días y sigue creando en la clase obrera un resentimiento social caracterizado por sentimientos de explotación, de opresión, de injusticia social, de solidaridad obrera y de fe religiosa en un porvenir mejor.

El resentimiento contra la burguesía obedece, más que a su riqueza, a su poder. El sentimiento de justicia se rebela contra las consecuencias de un exceso de poder social que no corresponde a la antigua responsabilidad de las clases directoras ante la colectividad. Esta rebelión instintiva procede de un sentimiento de justicia, más que de un instinto de adquisición.

Sin duda, los ricos no han sido amados nunca. El ideal igualitario del cristianismo y el desprecio feudal del dinero contribuyeron a crear una prevención que aparece en todas las literaturas populares de la Edad Media. Además, el capitalismo industrial no se ha limitado a crear nuevos ricos; se trata ahora de un género de riqueza que tiene una significación social nueva. El capitalista industrial no es solamente un rico que consume mucho dinero; como detentador de medios esenciales de producción, dispone de formidable poder social que lo hace dueño de la suerte de sus trabajadores. Antiguamente la autoridad del señor feudal y del maestro artesano se refrenaba y justificaba con la responsabilidad correspondiente; todo el sistema social se basaba en la responsabilidad caritativa de los privilegiados respecto de los desheredados. Tal sistema fué sustituido por otro en que la subsistencia de una muchedumbre de proletarios desposeídos y de un ejército de sin trabajo dependía del interés de los directores. Esta situación se hallaba en contradicción con el fundamento moral del productor artesano y del campesino, que suponía en todo hombre dispuesto a trabajar los medios de trabajo necesarios y la posibilidad de un seguro bienestar. Desde hace siglos, todas las leyes, los reglamentos corporativos, los mandatos de la Iglesia y las costumbres populares habían sido inspirados en la noción de asegurar la existencia al que trabajaba. Lo que contribuyó además a excitar el sentimiento de equidad social contra el nuevo privilegio de los industriales era el abuso de su poder, disimulado con instituciones de carácter benéfico. Las instituciones y las tradiciones de la beneficencia pública servían para justificar leyes draconianas sobre la vagancia, que proporcionaban la mano

de obra muy barata. En las nuevas aglomeraciones industriales, los patronos eran generalmente propietarios de habitaciones y almacenes que les servían para aumentar sus beneficios y su poder. En sus empresas ejercían un poder casi absoluto, con lo cual de la tradición autoritaria feudal no perpetuaban más que lo ventajoso para los poderosos.

Por otra parte, pronto se advirtió las consecuencias jurídicas de un exceso de poder político, que la nueva clase capitalista adquirió merced a un derecho limitado del sufragio. Este poder sirvió para romper las trabas que el derecho antiguo oponía a la propiedad. Mediante la selección social de los jueces, la nueva clase directora tuvo a su servicio los tribunales que debían aplicar aquel derecho. Los ejércitos y otros medios coercitivos del Estado, que antes sólo sirvieron los intereses dinásticos de los monarcas, transformáronse en mantenedores del nuevo régimen de clase. El poder del dinero hizo de la Iglesia, antiguamente defensora de los intereses colectivos, una jerarquía de mercenarios espirituales encargados de predicar la sumisión de los pobres. El desarrollo de la instrucción pública y de la Prensa diaria proporcionó a los nuevos directores formidables medios de dominación moral. Y emplearon, en fin, también su predominio social en la explotación de los pobres en su carácter de consumidores.

He aquí los hechos que desde los comienzos del régimen industrial han dado a los disgustos, a los motines, a los movimientos políticos de los obreros europeos el carácter de una rebelión moral contra una dominación de clase considerada como inicua. Si a los obreros no les moviese más que el instinto adquisitivo, encaminado a una mayor valoración de su trabajo, no habría lucha de clase. La lucha de los trabajadores en pro de sus intereses no se convierte en lucha de clase ni lleva como finalidad la reivindicación de un orden socialista sino bajo ciertas condiciones históricas que no se refieren al sistema económico, sino al modo de implantarlo. En sí mismo, un modo de producción no es moral ni in-moral. La crítica socialista del capitalismo no obedece,

pese a las apariencias, tanto a la forma económica de la producción como a un contenido histórico social y cultural particular. Esto puede probarlo un ejemplo concreto: siendo los Estados Unidos de América un país capitalista por excelencia, no hay un socialismo americano que podamos considerar como expresión del descontento de las masas obreras. La razón está en que un modo de producción semejante al de Europa se ha desarrollado en circunstancias históricas y sociales distintas. El capitalismo americano no ha nacido del pauperismo, sino más bien de la colonización individual; no ha tenido que adaptarse a formas tradicionales de la estratificación social del feudalismo y del monarquismo; ha podido, por el contrario, desarrollarse desde el principio en un ambiente de igualdad política y moral. Como consecuencia, los obreros americanos pueden luchar por sus intereses apoyados en un fundamento jurídico que los sitúa en un plano de igualdad respecto de los demás ciudadanos. Esta lucha de intereses no se convierte, pues, en lucha de clase.

Hube de hallarme en América, y en estado de juzgar el socialismo europeo desde aquel lejano observatorio, para comprender que, en realidad, no ha nacido tanto de la oposición contra el capitalismo como entidad económica como de la lucha contra ciertas circunstancias que han acompañado al nacimiento del capitalismo europeo; tales como la pauperización de los trabajadores, la subordinación de clases sancionada por las leyes, los usos y costumbres, la ausencia de democracia política, la militarización de los Estados, etc. El modo capitalista de producción hubiera podido, en un medio histórico distinto, conducir a cierto equilibrio social. En Europa lo ha impedido el formidable avance que desde el principio consiguió la burguesía, en relación con el equilibrio de las fuerzas sociales. Sin ello hubiera habido indudablemente, como en América, proletarios, pero no proletariado; es decir, no hubiera habido una clase permanente y hereditaria de inferioridad social. Si el orden jurídico y los usos sociales hubieran puesto a todos en condiciones de poder emanciparse y al capitalismo en

situación de gozar de una parte de los beneficios que no apareciese más que como el salario de un gerente o director de empresa, aún habría luchas de intereses, pero no de clases.

Sobre todo en los comienzos de la época industrial es cuando la disposición socialista de la clase obrera aparece más claramente como un efecto de lo que podríamos llamar su «*handicap* de partida», como consecuencia del excedente de poder de la nueva clase directora; pero en el fondo hoy ocurre lo mismo. El sentimiento de equidad se rebela contra los capitalistas, no tanto por los goces que les proporciona la riqueza (es natural que los grandes negociantes, absorbidos por sus intereses y sometidos a un trabajo fatigoso, no practiquen el ascetismo) como por el poder de que disponen como detentadores de los medios de producción. Este poder aparece como inmoral porque disfruta de una autoridad irresponsable y choca al mismo tiempo con el sentido moral democrático, cristiano y feudal. Lo que se reprocha al capitalismo no es los beneficios de que se apropia, sino el uso que de ellos hace para sostener un predominio social que transforme a los no capitalistas en objetos sometidos a su voluntad. Lo que lleva al obrero a la lucha de clase no es la conciencia de sus intereses adquiridos, sino este fenómeno más complicado y más profundamente arraigado en la vida afectiva que la psicología moderna llama un complejo de inferioridad social.

El esquema trazado a continuación ilustra los elementos esenciales que presiden la formación y los efectos de ese complejo en el obrero industrial tipo, del que trataremos en los capítulos siguientes :

Esquema del estado afectivo de la clase obrera industrial

Disposición psíquica común al sujeto de la reacción.	Elemento especial de la disposición instintiva reaccionando contra el medio.	Complejo afectivo resultante de esta reacción.	Concepto compensador correspondiente a este complejo.
Sentimiento de la igualdad original de derechos derivados: del Cristianismo (Igualdad de almas individuales). del Feudalismo. (Equilibrio de derechos y deberes sociales). de la Democracia (igualdad de derechos).	Instinto adquisitivo, instinto de autovaloración.	Sentimiento de ser explotado.	Derecho al producto íntegro del trabajo.
	Instinto de autovaloración obrando en el medio del trabajo.	Repugnancia al trabajo, sentimiento de hallarse oprimido.	Libertad: Derecho a la independencia económica por el trabajo y la autonomía moral (placer del trabajo).
	Instinto de autovaloración obrando en el medio social.	Sentimiento de desigualdad en el orden social.	Igualdad jurídica e igualdad de posibilidades de ascensión social.
	Instinto adquisitivo e instinto gregario.	Sentimiento de la comunidad de intereses y de suerte.	Solidaridad.
	Instinto de protección social.	Sentimiento de espera escatológica de un futuro bienestar.	Imagen de una sociedad ideal futura que realice las anteriores condiciones.

Para evitar todo error, debo advertir que la división del estado afectivo esquematizado en cinco estados elementales no debe ser considerado como una sistematización absoluta, a la manera del análisis de los elementos químicos de un cuerpo. Mi único objeto es facilitar la comprensión del conjunto mediante un orden más o menos aceptable. Mi punto de vista está muy lejos de ser el único posible; yo mismo creo que los hay mejores. Particularmente, la enumeración de los instintos específicos de la segunda columna no debe considerarse como una simple indicación. Todas las clasificaciones de los instintos y de las emociones elementales correspondientes, lo mismo que los intentos de reducir todas las reacciones instintivas conocidas a un instinto elemental único por la síntesis de sus elementos semejantes, no tienen sino un valor muy hipotético y provisional. Sabemos solamente que cada ser humano se halla dotado de una gran diversidad de tendencias instintivas susceptibles de reaccionar contra ciertas excitaciones mediante procesos emotivos correspondientes, llegando a voliciones o a representaciones volitivas. Estas reacciones pueden ser clasificadas según determinadas analogías que ellas ofrecen. El punto de vista más concreto y más seguro para establecer estas analogías es, dada nuestra ignorancia de la esencia misma de las reacciones emotivas, el carácter funcional del acto de volición, al cual tiende esa reacción. Toda sistematización de este género se reduce a un problema de fisionomía lingüística, sólo el lenguaje corriente nos permite distinguir las funciones instintivas específicas, tales como la lucha, el amor, el juego, la fuga, etc. Aun los psicólogos más doctos, empeñados en clasificar los instintos, han tenido que reconocer la caracterización del lenguaje y aplicar a cada uno de los nombres que designan una forma habitual de la volición humana, un instinto particular (el instinto de lucha, el sexual, el del juego, etc.) y una emoción correspondiente (cólera, amor, placer de jugar, miedo, etc.).

Por mi parte estoy convencido de que la tarea actual de la psicología social consiste en describir los fenómenos, y deseo, por consiguiente, que no se considere el

anterior esquema sino como un auxiliar de la memoria y mi clasificación de los instintos como un medio de caracterizar, con la menor imprecisión posible, ciertas tendencias instintivas que estimo esenciales. Lo importante aquí no es lo que distingue a los diversos enunciados de mi análisis, sino lo que ellos tienen de común; es decir, la idea fundamental del origen instintivo del complejo emotivo que tratábamos de conocer.

Las dos primeras columnas de mi esquema representan la disposición humana que determina la reacción contra un medio social determinado; la disposición instintiva (segunda columna) de una parte, y de otra, la valoración moral habitual (primera columna) que podemos concebir como el residuo histórico de reacciones ancestrales de esta misma disposición instintiva contra un medio determinado.

Entre las modificaciones que la vida social introduce en las tendencias instintivas inherentes a la organización fisiológica del hombre, nada más importante que la influencia del instinto de autovaloración entre todos los instintos animales.

Esta expresión me parece la más equivalente a lo que la psicología anglosajona, representada por Mc. Dougall, llama el instinto de *self-assertion*, que corresponde aproximadamente al *Geltungstrieb* alemán y se parece en ciertos aspectos a lo que la lengua francesa denomina amor propio, expresión vulgar que no puede satisfacernos, siquiera nos economice un vocablo nuevo. El instinto de autovaloración podemos definirlo como la disposición que impulsa a los hombres a buscar estudios emotivos acompañados de un sentimiento aumentado con el valer personal, y a evitar los estados opuestos. Este instinto es el social y cultural por excelencia, porque es el único que presupone la conciencia del «yo». Guardémonos de confundirlo con el amor propio, tomado en el concepto vulgar y peyorativo que lo convierte en vanidad; puede ser el motor de las acciones más sublimes y de las más bajas, porque es moralmente «neutro», como todos los instintos que la razón puede encaminar hacia las satisfacciones más diversas. Así, por medio del instinto de

autovaloración, se ejerce la acción de nuestra conciencia; es decir, de nuestras apreciaciones innatas del bien y del mal, las cuales no llegarían a influir en nuestros actos si no las asociásemos a una elevación o una merma de nuestra autovaloración. En el hombre civilizado el instinto de autovaloración absorbe, por decirlo así, a todos los demás, en cuanto procedé de reacciones emotivas capaces de ser excitadas por representaciones asociadas a la noción del «yo». Todas las influencias sociales, que ensanchan el dominio de estas representaciones, tales como el aumento de saber, del respeto de sí mismo por sentimientos igualitarios de origen religioso o político; el carácter individual de la lucha por la vida, aumentan este instinto.

Así las reacciones emotivas, que en el origen de la vida y sin duda también de la sociedad humana, dimanaban, de un modo, por decirlo así, ingenuo (es decir, con independencia de la representación del yo) de instintos elementales como el sexual, el de lucha, de juego, de conocimiento o de actividad, se transformaron en instinto de autovaloración. El hombre primitivo, forzado a luchar con los animales o con otros hombres, obedecía al hambre u otro móvil de carácter físico; nuestro contemporáneo intelectualizado, por el contrario, no lucha—trátase de un competencia mercantil o una discusión—sino movido por el sentimiento de autovaloración que nace en él gracias a la representación de un riesgo o un perjuicio vencidos. El niño que juega no obedece, desde luego, más que a un instinto hereditario de actividad y de curiosidad; pero desde que se manifiesta en él la conciencia de su individualidad buscará, por encima de estos goces, satisfacciones de contrincante, que nacen del instinto de autovaloración. Adulto, preferirá los juegos y deportes que le ofrezcan mayor campo para la satisfacción de este instinto. A su imperio se somete hasta la misma vida económica. Para muchos patronos y hombres de negocios, las satisfacciones del amor propio, en formas diversas de «voluntad de poder», placer del riesgo, deseo de autoridad, etc., constituyen un móvil de actividad, tan importante como el

instinto adquisitivo. El instinto sexual del hombre no intelectualizado no busca más que satisfacciones de carácter físico; pero a medida que en él se desarrolla la conciencia del yo, ese instinto se complica con móviles del instinto de autovaloración, llegando algunas veces, como en el amor romántico, a buscar sobre todas satisfacciones del amor propio.

Nuestra civilización industrial, imbuída del espíritu individualista y racionalista, que ha hecho del yo que piensa un ídolo, ha llevado al campo psicológico un verdadero desenfreno del instinto de autovaloración. La mayor parte de las neurosis y psicosis de esta época de nerviosidad y de neurastenia se debe a las represiones de este instinto. El mismo alcoholismo, como enfermedad social, tiene por causa principal la necesidad de medios artificiales para exaltar el sentimiento del yo, que la competencia social exagera tanto más cuanto que no suele generalmente satisfacerlo. La mayoría de los neuróticos y los alcohólicos son gentes que de algún modo han fracasado y que, como consecuencia, padecen un complejo de inferioridad.

Llamo complejo, adoptando la terminología cada día más popular de Freud, a una asociación durable de representaciones influenciadas por un estado emotivo determinado y que tiende, como consecuencia, a una volición de dirección determinada. Aunque la noción del complejo viene de la psicopatología, que le debe una serie de sus descubrimientos y sus métodos de curación, guardémonos de ver en el complejo un estado enfermizo; de otro modo, complejos tan extendidos como la pasión amorosa, la fe religiosa, el patriotismo, etc., habríamos de considerarlos como estados patológicos, solamente porque constituyen una desviación de la pretendida regla de la razón pura.

De la propia naturaleza de los complejos se desprende que no pueden nacer sino en la medida en que una disposición instintiva crea estados emotivos. Podemos, pues, calificar los complejos según los instintos que los producen. Así el complejo de inferioridad es producto de una inhibición (o, en otros términos, de una repre-

sión) repetida o habitual del instinto de autovaloración. El estado emotivo, que carga entonces de energía un grupo de representaciones asociadas y las transforma en representaciones de volición, dimana de una disminución de la valoración del yo. Para ello no es necesario que se tenga de sí mismo un juicio conscientemente desfavorable; basta sentirlo en forma de valoración emotiva. El complejo de inferioridad engendra un resentimiento contra las causas reales o supuestas de esta valoración desagradable, y tiende hacia actos de volición que eliminen las causas de este estado y libren así al sujeto de la depresión de su sentimiento del yo.

Esta solución feliz es harto rara. En efecto, la formación del complejo presupone una inhibición cualquiera, un obstáculo interior o exterior que se opone a la satisfacción de un deseo instintivo. En general, estos obstáculos impiden igualmente la solución del complejo por medio de actos de volición normal, es decir, correspondientes al objeto original del deseo. En este caso, no se llega sino a formar *representaciones de volición*, sin realizarlas con actos. Si esta satisfacción normal queda obstaculizada de un modo durable, es rechazado el complejo. Esta repulsa se acompaña normalmente de la formación de representaciones compensadoras. De este modo el complejo repelido en una zona rechaza la energía emotiva almacenada en otra. De ahí que el enamorado alejado de su amada busque compensaciones imaginarias en la contemplación de un retrato, de una carta u otro fétiche cualquiera. El complejo de inferioridad, por su parte, tiende a compensar una disminución de la autovaloración, engendrada en una zona determinada, con un aumento correspondiente a otra zona. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando un obrero, «enervado» por un contraamaestre brutal, intenta compensar su déficit de amor propio con un aumento artificial envaneciéndose de una superioridad cualquiera ante un auditorio de cabaret o afirmando en su casa, de modo violento, su autoridad de padre de familia. La representación compensadora de un complejo es siempre una representación de volición, cuya naturaleza se halla determinada

por la del estado emotivo hacia el cual tiende el instinto rechazado. Así, en todos los casos en que el complejo de inferioridad social de una clase que se siente oprimida va acompañado del sentimiento de una violación del derecho, la representación compensadora tiende a una situación jurídica igualmente compensadora, es decir a un orden jurídico ideal.

Todas las reacciones emotivas de la clase obrera industrial descritas en el esquema son reacciones conscientes que presuponen la noción del yo, y, como consecuencia, influidas de tal modo por el instinto de autovaloración que podemos resueltamente llamar al estado afectivo caracterizado en la tercera columna un complejo de inferioridad social. Este complejo obedece a que las condiciones de vida y de trabajo de los obreros industriales son obstáculo para la satisfacción de una serie de necesidades instintivas y habituales y engendran, por consiguiente, una repulsa crónica del instinto de autovaloración.

La actividad voluntaria, organizadora y propagandista en el movimiento obrero constituye ante todo una descarga de tendencias instintivas rechazadas durante las horas de trabajo y más particularmente del instinto combativo más o menos transformado en instinto de autovaloración. Por ello la elección de los directores en el movimiento obrero depende más de la preponderancia del instinto de lucha que, por ejemplo, de la del instinto de curiosidad que predomina entre los estudiosos. Este último no suele tener un valor positivo de selección aun cuando se subordine a un instinto combativo predominante. De ahí el fenómeno según el cual la terminología emotiva del movimiento obrero socialista, es decir, las fórmulas que le sirven para suscitar o afirmar los estados emotivos, emplea con preferencia expresiones que designan funciones de la lucha física. Entre los alemanes son escogidas de entre el vocabulario militar y guerrero; entre los anglosajones, del vocabulario de los deportes en que existe competencia. De ahí, en fin, este fenómeno igualmente característico: en condiciones iguales, el movimiento obrero adquiere mayor desarrollo en

los pueblos (como los de origen teutónico), cuyo origen de raza y de pasado histórico determinan la más vigorosa supervivencia de instintos combativos que fueron antes guerreros. Conozco muchos que no serían jamás socialistas a no parecerse al irlandés de la anécdota, que no podía presenciar en la calle una riña sin preguntar: «¿Se trata de un lance particular en que podemos intervenir todos?»

Hay otras formas del instinto de autovaloración que hallan satisfacción en el movimiento obrero. Los hombres cuyo amor propio padece particularmente la uniformidad social que la industria impone a los trabajadores, pueden «distinguirse» a los ojos de la masa y, sobre todo, como directores o mandatarios, satisfacer una necesidad de prestigio social y hasta de autoridad. El mismo instinto constructivo, rechazado en algunos por un trabajo monótono, los lleva a encargarse, en las organizaciones obreras, de funciones administrativas que satisfacen su instinto de orden y de creación individual. Este género de compensación apenas difiere, en principio, de la repulsa que caracteriza el deseo del obrero industrial, sobre todo si su ocupación es monótona, de entregarse a un trabajo de iniciativa propia y no ordenado por los demás. El obrero que se consuela del carácter mecánico del trabajo de la fábrica construyendo en su casa papeleras y otros objetos tan bellos como inútiles; el minero que se desloma cultivando sus coles o cría gallinas; el empleado a quien el patrono maltrate durante la jornada, pero que goza de autoridad y responsabilidad como tesorero de un grupo, representan variantes de un mismo caso psicológico.

Otros rechazos del instinto de autovaloración injertados en los instintos de lucha y juego contribuyen en gran parte a la popularidad de los deportes. Es este un fenómeno característico de nuestra época industrial. No se debe al azar el que el país donde nació el capitalismo industrial, Inglaterra, sea también la patria del deporte. Hay que entender por tal otra cosa que el ejercicio físico en forma de juego. El fanatismo deportivo moderno está caracterizado principalmente por el hecho de que la

mayoría de sus víctimas no practican los ejercicios que ellas mismas admiran. El deporte va convirtiéndose cada día más, sino en una profesión, por lo menos en un privilegio de una escasa minoría de especialistas, reclutados principalmente entre la juventud. La masa de los «deportistas», constituida por la clase obrera, está compuesta de espectadores, de los que se llaman «inteligentes», lectores de periódicos, comentaristas, admiradores de los héroes del día e imitadores de sus «poses». Hablamos de deporte cuando diez mil personas, buscando excitantes con que matar su tedio, van a ver cómo se tunden dos boxeadores, saltar veintidós jugadores de fútbol o correr algunos ciclistas. Basta escuchar las conversaciones de una multitud deportiva para advertir que el secreto de su diversión no es más que una satisfacción de instintos heroicos mediante personas interpuestas. De este modo, con ayuda de lo que Freud llama una identificación subconsciente, participan de las exaltaciones de los instintos de autovaloración, de lucha y de juego, sin moverse del sitio. Nada tan significativo a este respecto como el papel principal que desempeña la jactancia, en las formas más diversas, en las conversaciones de los deportistas. Intentan convencerse mutuamente de sus conocimientos en la materia o de su familiaridad con los actores y los bastidores de la escena. La clave del misterio es el deseo de una exaltación imaginaria del juego, con el auxilio de la tensión psíquica inherente a la lucha y a la aventura.

El fanatismo deportivo se convierte de esta suerte en el principal fenómeno complementario de las repulsas del instinto, ocasionadas por el carácter monótono y embrutecedor del trabajo industrial, y, de un modo general, por la coacción que la ciudad y la población industriales ejercen en los instintos de competición. El fanatismo deportivo como fenómeno de masa no existió en la Edad Media y los demás siglos hasta el XIX, porque las gentes de aquella época se aburrían menos. Las necesidades psicológicas que la industria deportiva explota comercialmente hallábanse satisfechas en la vida cotidiana-

na. Es interesante comprobar que actualmente el deseo de emociones deportivas íntimas está generalmente en posición directa de la monomanía de las diarias ocupaciones. En la misma clase obrera el fanatismo deportivo se halla más extendido entre las ocupaciones no calificadas y, de un modo general, entre aquellos cuya profesión proporciona muchas ocasiones de ejercer la iniciativa y la inteligencia.

Por razones análogas, el cine se ha convertido en el recreo favorito de la clase obrera. Su baratura no basta para explicar este éxito. Muchos conciertos y representaciones teatrales no cuestan más que una sesión cinematográfica. El cine no atraería tanto a las masas si no les pareciera más recreativo. Gracias a la sucesión rápida de las tensiones emotivas que suscita, y a la influencia sugestiva de la imagen fotográfica en las multitudes ingenuas, el cine ofrece, en la forma más sintética, excitaciones emotivas capaces de compensar el tedio de la vida diaria. Yo he podido advertir que en las regiones (las zonas siderúrgicas, por ejemplo) donde predomina el trabajo no calificado y en que las condiciones de trabajo y de alojamiento son las peores, el público gusta de las formas más groseras y brutales del drama cinematográfico. Fácilmente podríamos establecer una concordancia semejante, e igualmente característica de la busca de compensaciones para los instintos rechazados, entre la estratificación social de la clase obrera, de una parte, y la afición a la bebida, al pugilato y al juego, de otra.

No son las condiciones de trabajo propiamente dichas el único elemento que a este respecto hay que considerar. Hay que tener en cuenta el ambiente, muy especialmente las condiciones de la vivienda y la vecindad. Por ejemplo, para comprender la regularidad con que en cada estación del año—y sobre todo en primavera—estallan las huelgas de los mineros ingleses, no basta estudiar las condiciones de trabajo y de salario; hay que saber lo que es un pueblo carbonero inglés. Entonces veremos que el descontento crónico de los mineros ingleses no

desaparecerá con sólo aumentar el salario y disminuir las horas de trabajo. Por el contrario, y en cierto sentido, el aumento de los beneficios y de los ocios agrava las causas esenciales de ese disgusto, debido a que el obrero de tipo medio hallará mayores dificultades para conseguir con tales ventajas un mayor bienestar. Imaginémonos un pueblo de este género, ocupado por miles de obreros dedicados a la misma industria. Los patronos viven lejos y a excepción de algunos ingenieros, empleados y comerciantes, todos los habitantes son mineros. Ocupan interminables calles de casas idénticas, con minúsculos jardincillos. Todo pertenece a la empresa carbonífera. La ciudad se halla muy distante y para distraerse hay que ir al cabaret o al cine, que cambia su programa una vez a la semana. Los sermones dominicales del pastor en la iglesia tampoco ofrecen mayor variedad. Las tiendas, muy raras, apenas si constituyen una distracción, porque todas tienen las mismas cortinas de pacotilla y las mozas pueden ver durante meses el mismo sombrero en un escaparate, y los hombres llevan la misma gorra. ¿No es natural que en estas condiciones la dicha para estas gentes consista en un *algo* irrealizable y que la cuestión de los salarios no sea más que uno de los elementos de un problema que abarca toda la organización de la vida social, comprendidos la habitación, los medios de comunicación, las vacaciones, las posibilidades de educación y de recreo, etcétera?

En el fondo el problema ofrece en todas partes un aspecto semejante. El descontento crónico de la clase obrera tiene causas más profundas que el problema de los salarios o de la distribución de los beneficios. Este no es más que un aspecto particular de un vasto conjunto de causas que engendran un complejo de inferioridad social. El remedio de este complejo consiste en algo más que una cuestión económica. Plantea un problema cultural que no se resuelve sino tomando como punto de partida las condiciones psicológicas del bienestar; es decir, de la satisfacción y la adecuación de las necesida-

des instintivas de los hombres. Plantear el problema en estos términos es darse cuenta de que el móvil esencial del movimiento obrero es el instinto de autovaloración; o, por decirlo en un lenguaje menos prosaicamente científico, es una cuestión de dignidad, tanto, por lo menos, como una cuestión de interés.

CAPITULO III

EXPLOTACIÓN Y OPRESIÓN

El sistema del salario es una abominación, no sólo a causa de la injusticia social, sino también porque separa al que realiza el trabajo del objetivo del trabajo mismo.

BERTRAND RUSSELL

Por grande que sea la desigualdad social que separa a ricos y pobres, no constituye razón suficiente en sí misma para despertar en los últimos la idea de que son explotados. Aun en nuestros días existen en el mundo estados de civilización en que, según uso social elevado a la categoría de dogma religioso, los beneficios tienen el límite que les señala el haber nacido en una clase social determinada. Aquellos pobres, acostumbrados a considerar esos usos como sacrosantos, no sienten la envidia.

Condiciones análogas hallaremos en el pretérito de nuestra civilización. Bajo el régimen feudal estaban harto acentuadas las diferencias entre el lujo de los señores y la miseria de los campesinos. No hay, sin embargo, indicios de que los últimos se considerasen como injustamente explotados. Las primeras señales de protesta aparecieron cuando el feudalismo, ante la influencia del capitalismo naciente y una mayor necesidad de dinero, comenzó a entrar en la decadencia. Pero aun entonces los campesinos no se revelaron contra el feudalismo, sino contra su disolución efectuada por los señores.

El oficial artesano medioeval podía calcular exactamente los beneficios que obtenía su maestro. Los constituían, naturalmente, el salario que se le asignaba por un trabajo determinado y el precio que fijaba el maestro. No pensaba, sin embargo, que era explotado. Sabía que, gracias a la organización moral de los gremios, existía una determinada relación entre el valor de su trabajo y lo que podía ganar el maestro. El oficial no ignoraba que el simple hecho de su capacidad profesional le procuraba una existencia asegurada, aunque modesta, y que además podría aumentar sus ganancias cuando, a su vez, llegara a ser maestro. Y así la rebeldía no surgió sino cuando el capitalismo naciente amenazó aquella situación.

El sentimiento de ser explotado supone dos condiciones previas: primero, que trabajando el ser humano no llega a satisfacer las necesidades a que cree tener derecho; segundo, que el producto de su trabajo aprovecha a otros que desde aquel punto se hallan en condiciones de satisfacer las propias necesidades. Este sentimiento supone, no solamente una tensión constante entre la satisfacción y la necesidad, sino también el sentimiento del derecho que todos los hombres tienen a ciertas satisfacciones. Se trata, pues, de algo mucho más importante que un simple conflicto entre los intereses adquisitivos diferentes, como ocurre siempre entre el comprador y el vendedor de una mercancía determinada. Hay que buscar el origen del sentimiento de explotación en un sentimiento claramente definido del derecho.

Este sentimiento del derecho tiene sus raíces en las concepciones de toda la época precapitalista. Data de una era en que las formas de la producción aseguraban, si no a todos los productores, por lo menos a la generalidad de los que trabajaban en una unidad de producción determinada (campo o taller) el derecho al producto íntegro de su trabajo. La desigualdad de la distribución del producto entre los que de él participaban en una tal unidad de producción, de la que se aprovechaban, por ejemplo, el señor y el maestro, era generalmente considerada como justa. En efecto, la persona fa-

vorecida por la suerte tenía mayor responsabilidad; el señor asumía los deberes de administración, de protección, de previsión y asistencia, así como de jurisdicción; el maestro venía obligado a producir por sí mismo un trabajo esmerado, a dirigir personalmente el taller, formar sus oficiales y sus aprendices, proveer a su alimentación y ayudarles pecuniariamente en los tiempos difíciles.

Cosa muy distinta ocurre con el jefe industrial de la época capitalista, y de ahí que las primeras reivindicaciones a que aspiraba en sus comienzos el movimiento obrero no tuvieron otro objeto que el de que el patrono asumiera los deberes de asistencia y previsión heredados de la época precedente, así como establecer el derecho del trabajador a recibir en tiempos de crisis lo indispensable para vivir. La no realización de estas reivindicaciones fué la causa principal de la indignación contra el capitalismo durante la primera mitad del siglo XIX, tal como se manifestó en las primeras huelgas y revueltas obreras y en la literatura de la época del romanticismo social.

Lo que luego ha venido a reforzar el sentimiento de explotación que experimenta la clase obrera no es el hecho económico-estadístico del aumento del «coeficiente de la plus-valía» o «de explotación», sino, por contrario, los hechos *psicológicos*: desarrollo del capitalismo, que lleva consigo una tensión creciente entre las necesidades y su satisfacción y progresos políticos simultáneos de la democracia, que han estimulado aún más la reivindicación tradicional de la igualdad de derechos.

El capitalismo ha contribuído, sin duda, al aumento prodigioso de la productividad, sobre todo en los ramos de la producción, que se prestan al empleo de máquinas. Y no cabe dudar tampoco que, para la mayoría de los productores, la parte posible, sino real, de la riqueza total producida por la industria no ha experimentado aumento. Se ha dicho, con razón, que el trabajador del tipo medio actual puede gozar de comodidades que no soñó siquiera Luis XIV. Y la mejor contestación a los defensores de la pauperización absoluta es preguntarles

si el trabajador de hoy soportaría más de ocho horas la vida que sus antepasados estaban obligados a llevar hace un siglo.

Si, con todo eso, el trabajador actual está más descontento de su suerte que el de los tiempos pasados, es porque sus necesidades han aumentado en mayor proporción que su participación en el aumento de la productividad. Este hecho se ha manifestado en categorías económicas del siguiente modo: el industrialismo, que trabaja atendiendo a las ganancias y no al consumo, impulsa a buscar nuevas salidas a los productos, y, por lo tanto, a la creación de nuevas necesidades. Sin embargo, para que estas salidas nuevas no queden limitadas a las necesidades de lujo de las class pudientes o a la exportación a países no capitalizados, es necesario que se realicen ciertas condiciones psicológicas. Estas no dimanar de la organización económica en sí misma, sino de fenómenos sociológicos que van unidos a toda la historia del desenvolvimiento del capitalismo. En primer lugar, es vidente que el capitalismo industrial ha hecho del instinto adquisitivo ilimitado el móvil principal de la producción. Este instinto no predominaba sino en un número relativamente escaso de comerciantes, y principalmente entre los que se dedicaban al comercio de ultramar. Desde la Edad Media, el comercio de dinero se hallaba, dados sus móviles adquisitivos, en contradicción con las ideas morales del honor que la Iglesia defendió durante siglos contra la usura, cuyo ejercicio limitó a los judíos y lombardos.

Más tarde esa cuestión judía quedó resuelta, según la palabra de Marx, porque los cristianos se convirtieron en judíos. El móvil feudal de la fe jurada, que ligaba al productor a la tierra y al taller, fué sustituido por el móvil capitalista del interés. El artesano trabajaba entonces porque lo exigía su deber de cristiano y porque en el trabajo hallaba su bienestar, aunque no podía esperar sino una vida modesta, que legaba a sus hijos. Los nuevos métodos de producción artesana no fueron en adelante más que obstáculos para el que deseaba llegar a la satisfacción de aquellas aspiraciones. El nuevo manda-

miento fué: «Enriqueceos.» Se transformó el principio de selección de las capas superiores. Para triunfar había que vivir con la obsesión del instinto adquisitivo. Como consecuencia, todo lo que podía exaltar ese instinto se convirtió en ley fundamental de las nuevas costumbres sociales. No quedó libre de ellas el obrero. Aleccionado por el ejemplo y la instrucción sistemática de la escuela, se transformó en cierto modo en un ser capitalista. Todos vinieron a derribar las vallas que delimitaron hasta entonces el instinto adquisitivo de los individuos, a excepción de algunos privilegiados de nacimiento o favorecidos por los príncipes. Desaparecieron aquéllas al mismo tiempo que la separación social de los tres estados, las profesiones hereditarias, los gremios, la defensa contra la usura, los monopolios industriales y comerciales del Estado. El ideal católico de la satisfacción interior y del ascetismo, ya vigorosamente atacado por el calvinismo en las ciudades comerciales, llegó a ser una excepción patológica. No era ya más que la marca distintiva de una ínfima minoría de inadaptables o servía de consuelo a los débiles, que sentíanse entregados a una miseria eterna.

El efecto de esta evolución psicológica en los trabajadores aumentó con la amenaza del paro forzoso. Era la muerte de su ideal, de una vida modesta asegurada por su asiduidad en el trabajo. En adelante habría que ganar todo lo posible para afrontar los días difíciles y asegurar a los hijos una vida mejor. Así ocurre que en América los inmigrantes, en su mayor parte obreros no calificados, cuya existencia se halla sujeta a cambios frecuentes, siéntense más atormentados por el instinto adquisitivo que los obreros calificados y los colonos, que desde hace mucho tiempo se hallan domiciliados en el país, y cuya ocupación es más permanente. Estos se satisfacen mucho más fácilmente con realizar un ideal más limitado mediante el trabajo y la relativa independencia que les proporcione.

En los comienzos del industrialismo el obrero compara todavía su suerte con la del artesano y el campesino de antaño, y le aplica la serie de tradiciones morales y

consuetudinarias que regían entonces. Más tarde va estableciendo la comparación entre el destino de las clases poseedoras y el propio, y aplica a su existencia, de modo más o menos consciente, el patrón de los valores morales y jurídicos que las clases directoras han erigido en norma de ética social. Esta norma se manifiesta claramente en la realidad de la democracia política, con mayor claridad a medida que la situación social del obrero lo impulsa a tomar como cosa propia la lucha por la democracia que las clases artesanas iniciaran en la Edad Media. La supresión de los privilegios de nacimiento y la igualdad de todos los ciudadanos ante las urnas y ante la ley contribuyen a afirmar el sentimiento de que lo que es justo para uno debe serlo para otro. Como consecuencia, el deseo de una adquisición ilimitada de bienes y de poderío económico se hace accesible a todos los individuos, por lo menos en el terreno de las posibilidades. Este deseo se ve, por otra parte, estimulado por otros fenómenos sociales anejos a los progresos de la democracia, tales como la instrucción pública y la Prensa singularmente, los cuales ensanchan prodigiosamente el mundo interior de las nociones que constituyen el alimento intelectual de las necesidades.

Sin embargo, mientras la cantidad de bienes existentes o que el trabajador puede adquirir se halla limitada por las circunstancias económicas, el aumento de las necesidades de las masas, fenómeno puramente psicológico, no tiene otros límites que los trazados por el tiempo necesario para la transformación de las costumbres. De aquí que la satisfacción aumente mucho más lentamente que la necesidad. En efecto, el grado de necesidades no nace de la organización económica en sí misma, ni de la cantidad de bienes disponibles, sino de una transformación del sentimiento del derecho. Para expresarlo de un modo negativo, diremos que proviene de la desaparición de todas las inhibiciones físicas tradicionales que limitaban el sentimiento subjetivo que los individuos tienen del derecho a participar de la posesión y el goce de los bienes existentes. La conciencia de la distancia que existe entre lo que se posee y lo que se desa po-

ser produce un resentimiento que se une a un sentimiento de expoliación desde el momento en que el individuo compare su situación con la de los poseedores. Así nace el sentimiento que el obrero tiene de que es explotado, sentimiento que da a la teoría marxista de la plusvalía el contenido emotivo que es el símbolo de una voluntad proletaria.

Así como puede explicarse este sentimiento por la relación recíproca del instinto adquisitivo y del sentimiento de igualdad, el que la clase obrera tiene de considerarse oprimida se explica por la reacción de ese mismo sentimiento de igualdad contra una inhibición del sentimiento de autovaloración.

El ser humano quiere adquirir un valor en y por su trabajo. La condición psicológica más importante del origen del trabajo es el deseo imperioso que siente el alma humana de reflejarse en el mundo exterior, de animar los objetos. La civilización de los pueblos primitivos demuestra, tanto como la psicología del niño, que el hombre no se aplicó por primera vez al trabajo porque conociese su utilidad, sino que, por el contrario, buscó primero la libre creación artística y la aplicó luego a fines de carácter económico.

La actividad es una de las necesidades más elementales del hombre. La represión de esta necesidad es una de las mayores torturas morales. Lo que acaso no se considera, en su aspecto puramente fisiológico, sino como un exceso de energía vital, que repercute en el cerebro, según corresponde al hombre, resulta uno de sus principales placeres, como el juego. Y esto ocurre desde que se afirma su conciencia del «yo», base de su instinto de autovaloración. Los actos de volición del juego son precisamente los que transforman en el niño la conciencia primitiva del yo corporal y pasivo en conciencia superior del yo intelectual y activo que forma la personalidad. El ser humano experimenta placer en los movimientos, en las variaciones rítmicas de la tensión y aflojamiento nerviosos; gusta de transformar su propio medio por el trabajo, descubrir causas nuevas, realizar las concepciones de su imaginación en objetos es-

timados y creados por él. Todo ello añade a las satisfacciones más elementales de las necesidades fisiológicas el néctar de goces más elevados y más conscientes que persigue el instinto de autovaloración.

Con razón los hombres más civilizados se representan al Dios que los hace a su imagen y semejanza, como un creador, porque la actividad creadora del espíritu la estiman como prenda la más elevada de la humanidad. Cuando produce las obras más eminentes de las artes plásticas, de la poesía y de la mímica, el hombre no hace sino crear formas que reflejan estados de su ánimo.

El trabajo humano creó lo agradable antes que lo útil. Ha concedido a los hombres la belleza y el placer antes que los valores económicos. Acaso en ello consiste el sentido profundo y eterno del mito antiguo del árbol del conocimiento, del paraíso perdido y del trabajo retribuido, como castigo del pecado original. Pero aunque nos dediquemos a una labor utilitaria, no ha cambiado nuestra disposición original, que nos impulsa a buscar el placer del trabajo expresando en él los valores psíquicos que nos son más personales. Todos los problemas sociales de la historia no son más que diferentes aspectos del problema social eterno, que los supera y resume un último análisis; es decir, ver cómo el hombre puede hallar la felicidad no solamente por el trabajo, sino también en el trabajo.

Este problema nunca ha sido tan candente como en la hora actual. Hoy la mayor parte de la población de todos los países industriales se halla condenada a vivir mediante un trabajo que, aun creando más bienes útiles que antes, proporciona menos placer que nunca a los que trabajan. He aquí el problema, el único problema, respecto del cual podemos decir que el socialismo, si no puede resolverlo, va al fracaso.

El marxismo, en su ignorancia psicológica y su desconocimiento de las realidades de la vida, no tiene en cuenta que la disminución del placer en el trabajo constituye para los trabajadores un móvil de descontento tan importante, por lo menos, como la merma, por otra par-

te problemática, de sus recursos. Es cierto que muchos obreros, marxistas y no marxistas, no tienen conciencia de estos hechos; lo cual demuestra simplemente que la mayor parte de los hombres no ven claro lo que ocurre en su propio espíritu y confunden los síntomas con la causa de un mal. Explican las manifestaciones del subconsciente por las manifestaciones conscientes que de aquéllas se derivan, en vez de obrar a la inversa.

Las protestas que el marxismo dirige contra el modo capitalista de producción se resumen en esta fórmula: el capitalismo ha separado al productor de los medios de producción. Pero lo ocurrido es mucho más grave: el capitalismo ha separado al productor de la producción; al obrero, de la obra. Así ha creado un espíritu de hostilidad al trabajo, que el mejoramiento de la vida material agudiza en vez de atenuarlo; y este mal no se cura con una simple transformación de la propiedad.

Si le consideramos únicamente en sus formas de posesión, vemos las relaciones más diferentes entre el siervo y el artesano de la época precapitalista, el jefe de empresa, el intelectual o el colono de hoy, de una parte, y los medios de producción por ellos empleados, de otra. Todos los productores se distinguen, sin embargo, del obrero industrial en esto: aquéllos pueden disponer, en cuanto a lo técnico, de otros medios de producción; pueden reglamentar libremente su trabajo y tienen en él un interés personal; como consecuencia, ello les da ocasión de satisfacer necesidades psíquicas que dimanan del instinto de autovaloración, y tal satisfacción le está en gran parte vedada al obrero industrial.

Este contraste se manifiesta del modo más agudo cuando se compara al obrero industrial de hoy con el productor industrial de otros tiempos, el artesano de los gremios medioevales. No importa que fuese propietario o simplemente inquilino de su casa, su taller o su tienda; era el dueño de su trabajo. Creaba por sí mismo un producto para el consumo, compraba la primera materia, disponía de los útiles y medios de trabajo y vendía el producto por un precio que obtenía casi siempre

directamente del consumidor. Determinaba por sí mismo la duración, la intensidad y la clase de su trabajo. Las intervenciones exteriores en la reglamentación de las horas de trabajo no tenían otro objeto que fijar la jornada máxima, y los reglamentos concernientes a los procedimientos técnicos sólo tendían a asegurar la buena calidad del producto. Además, en ambos casos se trataba de una reglamentación que cada maestro artesano podía cumplir a su modo, y que no hacía sino protegerlo contra lo que él mismo consideraba como una competencia desleal. El artesano veía nacer y formarse en sus manos el producto de su trabajo. Su obra no le pertenecía solamente en el orden del derecho de propiedad, sino que era suya también en cuanto dependía únicamente de su iniciativa, de su aptitud profesional, de su celo y de su espíritu creador. Por ello, cada oficio era un arte y cada artesano un creador. Y la civilización de esta época era, dicho sea de paso, una civilización armoniosa de trabajo colectivo, ante la cual la nuestra, dominada por el dinero, parece un caos de penosas disonancias. Todo lo que produjo la civilización medioeval queda como testimonio vivo de un apogeo de la historia humana, porque en cada una de sus obras palpita el alma del obrero que la creara. Para el artesano el trabajo era un placer, una manifestación de su propia vida, un medio de exaltar su personalidad.

Hoy no existen productores de esta clase, por lo menos en la industria, más que entre los que han conservado del artesano de antes la función de dirigir una unidad de producción. Pero éstos no son productores completos, porque el obrero y la máquina los sustituyen en el trabajo físico. Por otra parte, la labor de la dirección técnica y comercial de las empresas se halla frecuentemente especializada de tal suerte por la división del trabajo y la jerarquía, que el móvil creador desaparece en muchos casos ante el móvil adquisitivo. No es menos cierto que sólo las funciones directivas de la industria permiten aún la manifestación de lo que los alemanes denominan *Werkgeist*, el espíritu de la obra, la satisfacción autónoma del insitnto de creación, aunque

estos sentimientos se hallan con frecuencia mixtificados por el deseo de aventura del especulador y por el instinto de poder del «capitán de industria».

Las condiciones técnicas y sociales del trabajo del obrero industrial se hallan en casi completa oposición con las que proporcionaban al artesano el placer del trabajo. Aquél no dispone de los medios de trabajo, ni de la materia prima, ni del producto. En suma: lo que fabrica no constituye un verdadero producto, porque ha de contentarse con ejecutar parte de una operación en cuyo conjunto no puede influir. En muchos casos ignora la naturaleza del proceso total de aquello de que ejecuta una parte. Lo que gana no está determinado por el precio del producto, sino por las condiciones en que se encuentra el mercado del trabajo. No es el obrero quien fija la jornada y la intensidad de su trabajo, porque dependen de la organización jerárquica de la empresa. En ella no representa más que los «brazos». Puede ser despedido un día u otro. La clase y la rapidez de su trabajo dependen de la máquina a cuyo servicio se halla o de lo que ordenan los jefes. En fin; la producción mecánica le impide en la mayor parte de los casos manifestar su iniciativa o influir en el resultado de su trabajo aunque así lo desee después de cuanto queda enumerado. Por consiguiente, trabaja no por gusto, sino por miedo a las consecuencias del paro. He aquí las razones más profundas de la repugnancia que por el trabajo muestran, cada día más, los obreros de la industria. Si no apreciamos la importancia preponderante de este factor psicológico no ha de sernos posible comprender cualquier aspecto del movimiento obrero. Pocas son las huelgas cuyas causas últimas sea posible comprender de otra manera; bien que con frecuencia las desconocen los mismos obreros y no se reflejan sino raras veces en las aspiraciones manifestadas.

No creemos necesario insistir en la importancia que para la civilización tiene el hecho de que actualmente las funciones más importantes de la producción sean confiadas a seres que no experimentan satisfacción alguna. El mismo movimiento obrero demuestra de modo

sorprendente conocer muy poco las consecuencias psíquicas de tal estado de cosas. El marxismo principalmente llega a considerar la mecanización y la descalificación del trabajo industrial como una condición que ha de cumplirse antes que el proletariado sea lo suficientemente numeroso y se halle lo necesariamente unido y descontento para realizar la revolución social. Existe una semejanza inquietante entre el obrero ideal del marxismo y el «obrero ideal» del taylorismo supercapitalista, por lo menos en lo que concierne a su situación en el taller. Realmente no ha sido una casualidad que el comunismo ruso haya manifestado esta misma comunión espiritual en gran número de proposiciones y medidas encaminadas a aumentar la producción. En Norteamérica el taylorismo no es aplicable, por regla general, más que a los obreros inmigrados de las religiones más atrasadas de Europa. Los trabajadores anglosajones están harto ligados a sus tradiciones corporativas para prestarse de buen grado a la militarización de los talleres.

El marxismo no olvida más que una cosa, y es que ese «obrero ideal», «que no tiene nada que perder más que sus cadenas», ya que mira el trabajo como una odiosa esclavitud, no es precisamente el hombre de quien se puede esperar, en cualquier orden social, una actividad productora real. Desde el momento en que por la fobia crónica al trabajo el obrero no trabaja sino ante la amenaza de una pena cualquiera; desde el momento en que las masas obreras padecen un «complejo de taller», que para ellas reduce todo el problema del trabajo a la reducción de su jornada y de su intensidad, todo nuevo modo de producción se enfrenta con la cuestión siguiente: ¿cómo sustituir con uno nuevo el antiguo y desaparecido móvil del trabajo? El marxismo, en su candidez racionalista, cree que puede sustituir el móvil, ya desaparecido, del hábito con uno nuevo derivado de un objetivo social consciente, como, por ejemplo, la defensa de la revolución o el interés comunitario. Ello puede aplicarse quizá a algunas docenas o centenares de revolucionarios militantes que pertenecen a la categoría excepcional de los seres humanos en quienes un ideal ra-

zonado puede engendrar hábitos. Pero si estas mismas gentes, renunciando a sus mandatos políticos, fueran a poblar las fábricas, su número no bastaría para sostener la producción. Los millones de hombres que para ello hacen falta pertenecen a la categoría normal de las masas, fáciles al entusiasmo por fines políticos, a los que sacrificarían hasta la vida, pero en las que estas vagas emociones son impotentes para crear nuevos hábitos de trabajo. Entre los hombres mejores apenas encontraremos uno que sea capaz de someterse durante años al trabajo fatigoso de una máquina, por entusiasmo revolucionario, si semejante tarea le ha repugnado siempre. Los revolucionarios más convencidos suelen apartarse de los talleres a fin de actuar fuera de un modo más eficaz para el triunfo de su ideal. Evidentemente, es posible infundir en las masas las pasiones políticas en un grado tal, que se dejen matar en las barricadas; pero no es posible mantener en ellas el mismo entusiasmo de suerte que al volver a las fábricas se impongan un trabajo excesivo con el solo fin de demostrar que la experiencia revolucionaria es posible sin disminuir la producción. En este aspecto, el comunismo ruso ha repetido, casi en la misma forma, la triste experiencia de los Talleres Nacionales de 1848. Aleccionado por ella, acudió a métodos de organización de las empresas, que obedecían a los mismos móviles que el régimen anterior. Ha intentado en cierta medida sustituir el atractivo insuficiente del salario por la disciplina militar de «regimientos obreros». Pero esto no ha sustituido los móviles antiguos de trabajo, a los que las masas estaban habituados, por otros nuevos y positivos. Lo propio ocurriría en otra parte cualquiera, porque los seres en quienes un ideal político puede formar hábitos de vida diaria no constituyen doquier sino una ínfima minoría.

Si el movimiento obrero quiere formar gentes capaces de asegurar, mediante un modo de producción nueva, una productividad suficiente, renunciando a los medios coercitivos de la amenaza por el hambre y de la disciplina autocrática del taller, no ha de fiar en la persuasión por la elocuencia de los Comités y las reuniones

públicas en período revolucionario. Su éxito dependerá principalmente de lo que hayan hecho los sindicatos, que ahora se dedican a una labor paciente del trabajo industrial, o por lo menos evitar las consecuencias más funestas a la clase obrera. Las organizaciones sindicales contribuyen, mucho más de lo que suponen la mayor parte de los trabajadores y casi todos los patronos, a estrechar los lazos que unen al obrero al trabajo. Obtienen este resultado casi sin saberlo, procurando sostener la aptitud profesional y desarrollar la enseñanza industrial, al organizar el derecho de inspección de los obreros y democratizar la disciplina del taller por el sistema de delegados y secciones, etc. De este modo prestan al obrero un servicio mucho menos problemático, considerándolo como ciudadano de una ciudad futura, que buscando el remedio en la desaparición de todas las relaciones psíquicas entre el obrero y el medio ambiente del taller.

Porque el «obrero ideal» del marxismo, dedicado únicamente a la lucha de clase y desligado de cuanto le une a las cosas que rodean el «capitalismo», eso no es, afortunadamente, más que una quimera engendrada por la teoría. El desarraigado, completamente desasido del presente y que no vive más que para un ideal futuro, será quizá entre diez mil un verdadero genio, un conductor de pueblos; pero en los 9.999 casos restantes no puede surgir sino algún fanático insoportable, de alma seca y estéril. En este aspecto debemos felicitarnos de que el obrero medio de hoy, el obrero de carne y hueso, sea todavía—o ya—tan filisteo como es. Llamo *filisteo* al ser espiritualmente dominado por las cosas materiales; en este sentido, el obrero se halla sujeto a su taller, a su casita, a sus muebles, a su jardincito, su gallinero, su pipa, al rincón de su café. Sea cual fuere la eficacia de estos sucedáneos de civilización, significan, por lo menos, que no han desaparecido de la vida obrera los últimos vestigios del bienestar cotidiano. De otro modo, no quedaría en el alma obrera más que un horrible vacío que ninguna realidad presente podría llenar. A tanto equivaldría creer que se puede transformar el conjunto

de necesidades instintivas del obrero medio sublimándolas con móviles de lucha de clase, o que una solterona pueda conseguir la expansión completa de las fuerzas instintivas de su naturaleza llevando una vida de claustro.

G. B. Shaw ha dicho muy justamente: «El mal de los miserables es la miseria.» Es decir, que la pobreza material engendra la pobreza física. Lo que no significa, desde luego, que todo género de riqueza enriquezca el alma. Hay muchos ejemplos que demuestran lo contrario. La frase de Shaw quiere decir sencillamente que existe una forma de la posesión material—que no se debe confundir con el derecho de propiedad—cuya ausencia entraña una indigencia del alma. Cuando el sentimiento de propiedad que liga un ser a un objeto brilla en aquél para reflejarse en éste, constituye un beneficio moral. Hay pérdida moral cuando el hombre es más poseído por el objeto que el objeto por el hombre. Podemos poseer del primer modo muchas cosas que no son de nuestra propiedad: una tierra que hemos tomado en arrendamiento y cultivamos nosotros mismos; una casa en alquiler; una herramienta que nos proporciona el patrón y manejamos nosotros diariamente; una máquina que no nos pertenece, pero a la que servimos o dirigimos; una obra en que hemos trabajado, pero ha sido vendida a otro. El ser humano lleva un sentimiento de posesión a los objetos de que se sirve para su placer o para el trabajo, o a los que ha creado con su propio esfuerzo. Este sentimiento de posesión y la reivindicación de propiedad que de él se deriva, lejos de ser el producto maldito de un orden social inmoral, constituye la condición esencial de toda moralidad social. La naturaleza individual del alma exige esta naturaleza individual de la posesión, y no sería posible sostener, ni aun intentar, un modo de producción que negara ese fundamento psíquico. Si el trabajador no tuviera como móvil este instinto de posesión, muy distinto del instinto de adquisición por la adquisición misma que somete al capitalista a su riqueza, viviría ajeno al móvil jurídico que lo impulsa a reivindicar el derecho del productor a disponer de los medios de producción y a gozar del producto íntegro de

su trabajo. Luego es sólo este móvil el que hace de la lucha de clase otra cosa que un simple mercado de intereses.

Desconociendo la existencia de este instinto de posesión en el obrero, el racionalismo marxista niega la disposición psicológica que da, precisamente en el obrero marxista, un contenido y una dirección a sus más profundas aspiraciones sociales. La reivindicación de la socialización de los medios de producción no será más que una simple construcción intelectualista, sin el soplo vital que anima las aspiraciones emotivas de las masas, si renuncia a justificarse con el deseo apasionado que el trabajador siente de poder considerar como suyos, de uno u otro modo, los medios de producción de que se sirve. El intelectual marxista cae en errores trágicos cuando asocia la idea de una propiedad socialista a un sentimiento que vendría a disociar psíquicamente al individuo de la posesión de los medios de trabajo. En el fondo, lo que quiere cada cual es poseer más propiedad, por lo menos en el sentido de un derecho de posesión más amplio.

Un día pude experimentar de modo admirable lo mal que en este respecto comprende el intelectual marxista al obrero. Hace unos quince años me hallaba en el Consejo General del Partido Obrero Belga, entregado a una discusión sobre ciertas instituciones de seguros sostenidas por los sindicatos. Se trataba especialmente del Sindicato bruselés de Trabajadores de la Madera, que aseguraba a sus asociados contra la pérdida de sus herramientas. Como en otros puntos, la mayor parte de los obreros poseían sus herramientas, que transportaban en una caja cuando cambiaban de taller. Mi opinión era que esta clase de seguros infringía todos los principios de un movimiento sindical socialista. Y argumenté así: De este modo el obrero asume un riesgo que debe pesar sobre el patrono; la caja de herramientas es un obstáculo para la libertad de los movimientos del obrero, que la necesita para la lucha de clase; fomenta los móviles hostiles al progreso técnico; es un resto de las tradiciones corporativas ya extinguidas; el sindicato se entre-

ga a un sentimentalismo burgués fomentando el apego del obrero a sus instrumentos de trabajo; un obrero consciente debía, por el contrario, librarse de cuanto se opone a la mecanización y a la socialización de la producción. Yo esperaba que abundasen en mis opiniones los representantes del Sindicato de Trabajadores de la Madera, que entonces figuraba entre los sostenes más firmes de los grupos marxistas del Partido Obrero Belga. Con gran asombro ví que aquellos obreros de la madera, que no se separaban de mí ni de los demás directores marxistas en ninguna cuestión marxista, rechazaban mis opiniones con indignación. Bien es verdad que no consiguieron hacerme cambiar de criterio. Hay que decir que sus argumentos eran mucho más débiles que los míos. Discutían de modo femenino, sin aducir razones lógicas con que defender su tesis. Por el contrario, no ofrecieron duda alguna acerca del sentimiento que les animaba. Se mostraron unidos a la famosa caja de herramientas por un sentimiento tan arraigado, que las consideraciones más lógicas de la teoría marxista de la lucha de clase no les causaron efecto alguno. Yo no comprendí hasta mucho después que aquellos hombres, pese a lo fútil de sus argumentos, tenían razón hasta el punto de destruir toda mi dialéctica; *sentían* muy justamente que el trabajador no está allí para la lucha de clase, sino que la lucha de clase es para el trabajador. La caja de herramientas era para ellos el símbolo de la dignidad de su profesión, el signo del último resto del orgullo y del placer del trabajo. Quitársela hubiese sido robarles una parte del bienestar presente en provecho de un porvenir problemático.

No se perdió para mí esta lección. Con otras análogas—muchas veces adquiridas a precios mucho más caros—llegué a comprender por qué a los entusiastas de la política les es más fácil entretener a las masas con ideas abstractas, como la libertad y la igualdad futuras, que con realidades más inmediatas al bienestar actual.

Desde entonces he aprendido que para resolver las cuestiones de organización del trabajo el mejor método no es investigar cómo puede convertirse en realidad una

estructura intelectual, sino más bien buscar lo que contribuye a que los hombres sean más dichosos y, como consecuencia, mejores y más aptos para erigir un orden nuevo. Así la realización de este orden mejor se reduce, en definitiva, a la realización de hombres mejores y más felices, a la expansión de los móviles psicológicos que puedan hacer posible ese orden.

El marxismo se engaña cuando cree formar seres socialistas fomentando todo lo que pueda separarlos de sus relaciones tradicionales con su trabajo y su ambiente local. Es imposible realizar un orden jurídico socialista con gentes que no estén inspiradas más que por el odio al patrono. Serían, sin duda, capaces de hacer una revolución y de realizar la obra destructora que aquélla supone. ¿Pero se hallarían en condiciones de construir algo? Encerrad un perro y negadle lo que satisface sus instintos, y tendréis en poco tiempo un animal arisco y excelente para la lucha; pero si lo empleáis en otros menesteres, veréis que es incapaz de realizarlos y que no puede vivir en compañía de otros seres.

No hace mucho que el marxismo se esforzaba en censurar toda reforma que tendiese a convertir a los obreros en propietarios de una casita o de un jardín. En ello se veía—y muchos continúan viéndolo—una nefasta concesión a las tendencias de la modesta burguesía. Lo mismo podría imponerse el celibato a los obreros, so pretexto de que los solteros suelen ser los miembros más activos de su organización y revolucionarios más radicales que los padres de familia. En su excelente estudio sobre la psicología de los I. W. W. (Industrial Workers of the World) americanos, Carleton Parker ha demostrado la estrecha relación que existe entre el carácter revolucionario de ese sindicalismo y el celibato a que les obliga la vida nómada de los trabajadores temporeros de la América Occidental. ¿Habrá que concluir de todo ello que el celibato y la vida errante son recomendables porque favorecen la conciencia de clase, o, por el contrario, habrá que considerar el carácter agresivamente inmoderado de la mentalidad social de los I. W. W. como indicio de condiciones de vida anormales? ¡Pobre

socialismo si su triunfo dependiese de gentes que no son socialistas sino porque no han podido plantar unas coles en su jardincito! ¿Qué quedaría de la mentalidad socialista del «perro arisco» cuando el socialismo le quitara el collar y llenara su escudilla? Si la imagen que se ha hecho del socialismo no corresponde a la realidad humana de la clase obrera, ello demuestra únicamente que esa imagen se ha fundado en hipótesis contrarias a la naturaleza humana.

Esta naturaleza humana no es inmutable. Así como el capitalismo ha podido rechazar el móvil de trabajar por deber por el de trabajar por la ganancia, puede ocurrir también que el socialismo funde un modo nuevo de producción sobre el móvil del trabajo por deber en vez del de ganancia. No olvidemos, sin embargo, que la transición de un móvil a otro es una operación mucho más complicada y más larga que el rechazo de una representación intelectual por otra. Los móviles que hacen obrar a las masas se derivan del hábito. Los hábitos no pueden transformarse de golpe por la simple exposición de ideas nuevas.

Para comprender la diferencia entre la aceptación de ideas nuevas y la formación de nuevos hábitos, basta observar a la clase obrera actual. Intelectualmente se halla dominada por la idea capitalista del trabajo por la ganancia; pero sus hábitos de trabajo se hallan todavía vigorosamente influídos por las costumbres de la época precapitalista en que el trabajo era una obligación moral. Y es mejor que ocurra así, porque de otro modo, o bien el trabajo en la fábrica capitalista sería para la mayor parte de los obreros un infierno más terrible de lo que es, o la sociedad se conmovería con cataclismos sociales más semejantes a las rebeldías estériles de los antiguos esclavos que a una ascensión de la clase obrera hacia una civilización nueva. El móvil del deber y del placer del trabajo ha sobrevivido a la acción disolvente de la industria mecanizada. Ya sólo gracias a ella es posible un orden socialista de producción; es decir, perfeccionando los móviles del trabajo habituales ya existentes, mediante la introducción de

nuevos objetivos conscientes. De no hacerlo así, el socialismo se verá condenado a experimentar que es más fácil crear nuevas ideas políticas que nuevos hábitos de vida.

Es interesante ver cuál ha sido el elemento psicológico principal que ha permitido al comunismo ruso conservar la producción industrial después de llegar al poder: ¿se trata de fórmulas políticas nuevas de los ciudadanos de la República soviética, o son más bien las antiguas costumbres de trabajo y de subordinación de los tiempos zaristas? ¿Por qué, de otra parte, oímos decir tantas veces, sobre todo a los mismos socialistas alemanes, que la aplicación al trabajo y el sentimiento profundo del deber, propios de los alemanes, crean en Alemania, mejor que en otra parte cualquiera, condiciones más favorables a un orden socialista de la producción? Porque es indudable que el trabajo intensivo y concienzudo es ya una segunda naturaleza para el alemán y porque éste se somete más fácilmente a una disciplina. Tal es la causa de que el obrero o el empleado alemán que trabajan en el extranjero sean estimados por sus jefes y antipáticos a sus compañeros. Por las mismas razones, el funcionario alemán se diferencia siempre de los burócratas de otros países por la seriedad con que cumple su deber. En ello vemos evidentemente una aptitud psicológica nacional de la que los socialistas alemanes no son los últimos en mostrarse orgullosos. El origen de raza no es suficiente para explicarlo. El inglés, por ejemplo, que ofrece las mismas cualidades de raza, tiene hábitos de trabajo muy diferentes. Bien se advierte que debemos buscar la explicación de esa diferencia en un hecho histórico más reciente: en Alemania la industria capitalista no se ha desarrollado sino muy tarde, mientras que las instituciones y costumbres de un pasado feudal, mitad campesino, mitad artesano, vivieron largo tiempo. Se puede, pues, esperar de lo que en la Alemania del porvenir quede de la supervivencia de los hábitos de trabajo de la época feudal un provecho análogo al que obtiene hoy el capitalismo. La posibilidad de un régimen socialista depende menos de

la preponderancia de un partido político obrero sobre sus adversarios que de la victoria de las tendencias conservadoras del placer habitual del trabajo sobre las tendencias contrarias, que amenazan minar este fundamento moral de todo orden de producción.

Estas tendencias destructoras son fomentadas por aquellos capitalistas que no pueden lamentarse de la repugnancia creciente al trabajo, de que acusan a sus obreros, ya que ellos dilapidan la herencia de tiempos mejores, convirtiendo cada día más al obrero en un instrumento sin alma y utilizando todo aumento de la productividad o de la intensidad del trabajo para sangrar a los productores. Esta paradoja tiene un paralelo: este mismo movimiento sindical, al que los patronos acusan de fomentar la repugnancia al trabajo, y que es, en gran parte, una consecuencia de esta enfermedad, contribuye eficazmente a sostener o crear las condiciones que pueden favorecer el placer del trabajo. Tal es la labor que realizan los sindicatos, luchando por el aumento del salario y la reducción de la jornada. De este modo protegen al obrero contra la miseria y la fatiga y le permiten ver en el trabajo otra cosa que una servidumbre abominable. Le dan la conciencia de su humana dignidad, sin la cual todo trabajo no es más que esclavitud. Fomentan todo lo que puede aumentar la capacidad profesional, así como la productividad, y dan de este modo un fundamento a sus reivindicaciones de un mayor bienestar para todos. Combaten los métodos de salario y de trabajo que fatigan al obrero y le agrían el carácter. Tienen gradualmente a sustituir el método negativo de la repulsa del trabajo, resto de la era de las huelgas esporádicas, por el método positivo, que consiste en asegurar al trabajo condiciones fijas contractuales, entre las que la inspección del obrero es la expresión más elevada. Esto no impide el mantenimiento y ejercicio del derecho de huelga, condición previa de todo aumento de poder, y por tanto de todo mejoramiento; pero la lucha en que se esgrime el arma de la huelga se dirige hacia un nuevo objetivo: la organización democrática de las empresas. Hacia este objeto se orientan desde hace

algunos años los sindicatos de todos los países, según las modalidades más diversas, que simbolizan las delegaciones de las fábricas, los Comités paritarios, los contratos colectivos, el derecho de inspección obrera, los Consejos de fábricas, los Soviets de fábrica rusos, etc. Más que cualquiera otra reivindicación, ello puede asegurar las relaciones satisfactorias entre el obrero y su trabajo en la medida en que la organización interior de las empresas otorgue al obrero más influencia sobre las condiciones sociales y técnicas de su trabajo.

Es difícil prever ahora hasta qué grado podrá todo esto producir una resurrección del espíritu de taller, capaz de infundir un sentido nuevo al trabajo industrial. Pero no cabe dudar que esta resurrección es una de las condiciones que es necesario realizar antes que en la industria sea de nuevo posible el placer del trabajo. Para alcanzar este fin, los sindicatos podrían desarrollar una sección todavía más eficaz, si no se hallasen entorpecidos por escrúpulos que son el residuo psíquico de la fase precontractual del movimiento sindical. La supervivencia de estos escrúpulos se halla singularmente favorecida por la concepción marxista de la lucha de clases. El marxismo cree que el proceso de la descalificación creciente del trabajo industrial es una fatalidad económica del régimen capitalista, y por ello una condición previa de la unidad del proletariado. Así la teoría de la pauperización social va acompañada de la teoría de la pauperización psíquica. El mismo Marx la simboliza en el *Capital* poniendo a la entrada de las fábricas la inscripción del *Infierno* del Dante: «Los que entréis, abandonad toda esperanza.» Y esto hasta la hora del juicio final, es decir, de la Revolución social. ¿Y entonces? ¿Bastará con que al día siguiente de la revolución la fábrica sea propiedad del Estado y que otros patronos se establezcan en sus despachos para que los seres humanos que traspusieron la entrada adornada con otra inscripción hayan adquirido un alma nueva? ¿Hay que renunciar hasta ese día a todo intento de hacer la vida de la fábrica más agradable de lo que exige el texto dantesco? La práctica del movimiento sindical ha contestado

ya a esta cuestión con un no categórico. Este no podría ser mucho más eficaz si el movimiento obrero llegara a librarse de ciertas fórmulas, ya muertas, que obstaculizan sus propios esfuerzos. La más nefasta de estas fórmulas es la doctrina según la cual los progresos técnicos del maquinismo han de transformar a todos los obreros en peones no calificados, en accesorios, sin alma, de la máquina y arrebatárles de esta suerte todo placer en el trabajo. Esta teoría no está de acuerdo con la realidad. No se explica en Marx sino por las condiciones particulares de su época. Esta época se caracterizó por el declinar del artesano y los comienzos de las nuevas industrias mecanizadas, tales como la textil inglesa, que proporcionó a Marx y Engels sus ejemplos preferidos para demostrar la sustitución de los artesanos calificados por obreros no calificados, elegidos, en su mayor parte, entre mujeres y niños. El cuadro conmovedor que de esta evolución nos han legado Marx y Engels tiene todavía un carácter tan clásico, que continúa falseando la imagen que muchos sociólogos, aun los no marxistas, se forjan de una realidad que ha sido muy distinta después.

Para darnos cuenta de esta diferencia hemos de comenzar por reconocer que en la práctica es psicológicamente imposible que cualquier trabajo quede sin sus elementos positivos de emoción. La sumisión absoluta del obrero a la máquina es un caso-límite que nunca llega a realizarse totalmente. La causa es muy sencilla si el ser humano se excusa. Se agarra constantemente a la posibilidad de un último resto de placer del trabajo, del que necesita, so pena de anularse completamente. Toda actividad, por embrutecedora que sea a causa de la mecanización, ofrece ciertas posibilidades de iniciativa que satisface, por poco que sea, los instintos del juego y de la creación. No hay trabajo que no pueda hacerse bien o mal. Aun el plan de ejecución más minucioso y basado en los estudios más característicamente teóricos de los movimientos deja al obrero resquicios que le permiten en la práctica reconquistar ciertas ocasiones de determinar por sí mismo sus movimientos. Puede, para conseguir una satisfacción, hallar medios que influyan

en la rapidez o la calidad del trabajo. El que se halla, por ejemplo, condenado a encolar durante años bolsitas de perfumes, encuentra medios de librarse de los efectos embrutecedores de semejante tortura. No los buscará siempre procurando automatizar sus movimientos de suerte que el cerebro quede libre para otras preocupaciones; procurará hasta el fin un nuevo movimiento de las manos, que le permita una producción mejor con un menor esfuerzo. Esto sólo bastará para procurarle ciertas satisfacciones que le salvarán de su total embrutecimiento.

El psicólogo alemán Hugo Münsterberg habla de un obrero que durante su vida había envuelto en papel cincuenta millones de perillas eléctricas, a razón de 13.000 por día, como término medio. Este obrero declaraba que ese trabajo no le resultaba fatigoso, porque los movimientos elementales que necesitaba le permitían ciertas leves variaciones. Era, pues, necesario cierta atención para obtener un resultado satisfactorio y realizar un buen trabajo dentro del tiempo previsto.

El despotismo de la máquina no es absoluto. La actitud del obrero se halla siempre caracterizada por la lucha de dos móviles que llevan direcciones opuestas. De una parte está el hombre, que tiende constantemente—y casi siempre de modo inconsciente—a encontrar un placer a su trabajo. Con ello quiere excusarse a sus propios ojos, a lo menos lo bastante para no tener que despreciarse como un instrumento inanimado. De otra parte, tropieza con obstáculos. En el primer rango hay que poner un obstáculo psíquico: todo trabajador necesita cierto grado de automatismo, sobre todo de automatismo psíquico, para disminuir la fatiga de una concentración demasiado sostenida de la atención y dar libertad al cerebro. El mismo artesano conoce y busca esas fases de descanso. No es sólo el artista quien acoge con placer semejantes interrupciones de la actividad creadora, mediante fases de trabajo rutinario. El obrero sujeto a la máquina buscará tanto más utilizar esta posibilidad para pensar en algo que lo aleje del taller. Existen también los obstáculos técnicos que re-

sultan de la monotonía del trabajo y de su carácter de dependencia. Y, en fin, los escrúpulos sociales que nacen del resentimiento de clase del obrero, quien no puede olvidar que, en fin de cuentas, se desloma a favor de los accionistas. Sabe, además, que si produce demasiado se expone, cuando no a una disminución de lo que recibe por pieza o a un aumento de las exigencias patronales, por lo menos a que sus compañeros le censuren su celo, que compromete la solidaridad.

En el obrero de la máquina predominan generalmente las tendencias destructoras de la alegría del trabajo. Sin embargo, no llegan a eliminar por completo la tendencia positiva que busca, a pesar de todo, el placer del trabajo. En realidad, existe en todo obrero una lucha perpetua entre las dos tendencias y, como resultado, un equilibrio estable de las fuerzas psíquicas en presencia. El obrero que tiene conciencia del carácter precario de los compromisos interiores a los que esta lucha le obliga, se halla amenazado por una inquietud nerviosa constante. Pasa por fases sucesivas de satisfacción, resignación y desesperación.

Durante muchos años me dediqué a una investigación profunda sobre este problema cerca de un gran número de obreros alemanes de los más diversos oficios, y he publicado los resultados en una obra, *Der Kampf um die Arbeitsfreude*, editada por Diederichs (Jena). Las 78 autobiografías de obreros recogidas durante mi información constituyen documentos verdaderamente trágicos en cuanto ilustran el conflicto perpetuo entre el deseo subconsciente del placer del trabajo y las tendencias de inhibición del «complejo de taller» y del sentimiento de inferioridad social. Estos documentos son generalmente tanto más conmovedores cuanto que las revelaciones que contienen son hijas de una ingenua inconsciencia. Así, la confesión de un calderero que habla de su trabajo con martillo hidráulico y lo califica de «matador», a causa del excesivo esfuerzo que exige y del ruido enervante que produce, decía: «Cuando estoy ocupado en una obra formo con ella una sola cosa y olvido lo que me repugna mi oficio.» Quien sea capaz de pe-

netrar el sentido profundo de esta antinomía entre la «obra» y el «oficio» sabrá mucho más de la cuestión social del presente que si se aprendiese de memoria cuanto se ha publicado acerca de las teorías del valor y de la plus valía. El destino que entonces se avizora es cruel, pero no cierra el paso a la esperanza. Desde el punto de vista de la salud moral del organismo social, la decadencia del placer del trabajo es, sin duda, una enfermedad de las más graves. Sin embargo, el que se encuentra enfermo no está muerto. No se puede destruir completamente el placer del trabajo. No se halla más que obscurecido y busca nueva luz que lo anime.

Existe otra razón por la cual la teoría marxista de la descalificación está muy lejos de ser aplicable de un modo general. Todas las industrias no ofrecen condiciones técnicas igualmente favorables al empleo del maquinismo. Es natural que las ramas de la producción en que el maquinismo puede producir la mayor economía de brazos sean las primeras en introducir el sistema de fabricación. En la industria textil, por ejemplo, el empleo de máquinas ha centuplicado la producción del artesano. Hechos de este género indujeron a Marx a formular conclusiones prematuras y demasiado generales.

En gran número de otras industrias que han suplantado a los artesanos o que han creado nuevas ramas de producción, el maquinismo no ha conseguido los mismos progresos, sea porque la economía de la mano de obra es muy dudosa, o porque, aun pudiendo realizar una economía suficiente, la fabricación resulte demasiado cara. Además, el conjunto de la producción de toda industria comprende gran número de trabajos que no pueden ejecutar las máquinas. El número de estos trabajos aumenta al mismo tiempo que las grandes empresas se extienden y que crece la distancia media entre el centro de producción y el de consumo. Las industrias del transporte, que se desarrollan cada día más, llevan consigo una gran proporción de ocupaciones no mecánicas. Lo propio ocurre con el transporte dentro de las mismas empresas. La división del trabajo exige

una separación cada vez mayor entre las funciones directrices y el trabajo de ejecución, y la burocratización que de ello resulta crea, en el interior de las empresas, un número creciente de funciones no mecánicas. Hay que añadir a todo esto—aparte la agricultura, el comercio, el trabajo doméstico de las mujeres, los funcionarios públicos, etc.—una serie de ramas industriales y de funciones de transmisión que, o no se prestan en absoluto al empleo de la máquina, o (como muchos talleres de reparaciones) combinan el trabajo a máquina con el puramente manual.

De otra suerte, no se explicaría la diferencia entre el coeficiente de la economía de mano de obra realizable por ciertas máquinas, en los tejidos por ejemplo, y el mucho más modesto de la economía de mano de obra que logra la producción en su conjunto, aun en los países técnicamente más avanzados. No es naturalmente posible expresar esta diferencia en cifras exactas, por falta de una unidad de comparación uniforme y a causa de la extraordinaria complicación del problema estadístico; pero todo práctico de la industria puede sacar de sus observaciones personales conclusiones que se apartan mucho de las especulaciones teóricas que entusiasmaron a los primeros teóricos del maquinismo. El coeficiente de productividad por cada habitante se reduce, aun en los países más industriales, a proporciones más modestas, si lo consideramos en cuanto depende de la productividad agrícola y minera, poco aumentada hasta ahora por el maquinismo.

Durante varios años me impuse la tarea de formar una estadística de los oficios que ejercían mis discípulos que acudían a los cursos que daba a auditorios de obreros de las clases más diversas. Siempre resultaba que los obreros que no eran sino un «accesorio» de la máquina formaban una minoría sorprendente. La mayor parte de los obreros no calificados se dedican hoy a ocupaciones no mecánicas. Cierta que el artesano de antes apenas existe; pero en aquellas ocupaciones suyas ahora mecanizadas ha sido sustituido, no tanto por el tipo de un «esclavo no calificado de la máquina» como por el del

obrero semicalificado especializado. Este no ejerce un oficio en la acepción antigua del vocablo, porque no puede fabricar por completo un producto industrial. Se ha de contentar con una labor parcial; por ejemplo, la de tornero en un taller de maquinaria. Pero esta labor parcial exige aptitudes y conocimientos técnicos, y, por consiguiente, una formación general y una adaptación especial, que requiere tanto tiempo, por lo menos, como el aprendizaje de antes.

Veamos ahora la tercera diferencia esencial entre el diagnóstico marxista y la realidad: la etapa del mecanismo, que transforma al obrero en servidor no calificado de la máquina, va frecuentemente seguida de otra en que lo transforma en servidor calificado, en verdadero maestro. La mecanización de la producción produce dos tendencias opuestas: una que descalifica el trabajo y otra que lo recalifica. No es posible determinar de antemano el orden de ambas tendencias en cada caso particular. Para ello hay que considerar, no sólo las industrias en su conjunto, pero también cada una de las labores particulares que a aquéllas corresponden. El resultado en cada uno de estos casos depende del grado de perfeccionamiento técnico realizado y de la labor que de él dimana. No sabríamos decir de un modo general cuál de ambas tendencias predomina. Son muy distintas las circunstancias en un caso o en otro para generalizar sin que falseemos la realidad. Pero podemos, sin aventurarnos muchos, afirmar que por regla general las tendencias descalificadoras adquieren carácter al principio del maquinismo, mientras que las recalificadoras son peculiares de un estado más avanzado del progreso técnico. La teoría marxista de la descalificación proviene de una época primitiva de la industrialización. Desde entonces las tendencias reconstitutivas de la calificación obrera han adquirido importancia y continúan fomentando proporcionalmente los progresos de la técnica.

Cuando se manifiesta la tendencia a la recalificación hay que representarse la evolución operada del modo siguiente, poco más o menos: la máquina no es al principio más que una herramienta aislada y puesta en mar-

cha por una fuerza motriz; el artesano, que manejaba antes esa herramienta, es sustituido por un obrero no calificado; frecuentemente por un ser débil, mujer o niño. No se trata ya desde entonces más que de servir a la máquina mediante acciones muy sencillas, cuyo conocimiento se aprende en muy poco tiempo. Entretanto la máquina va perfeccionándose, y llega a realizar las operaciones de todo un complejo de herramientas o de manipulaciones. Su manejo se hace más difícil y más complicado. Progresivamente va realizando los movimientos encomendados antes al trabajador para transformar y manipular la materia prima destinada a la fabricación. Como consecuencia, el obrero va dejando de ser un servidor de la máquina para convertirse poco a poco en su colaborador y su maestro. Su trabajo es de nuevo calificado, pero de otro modo que el del artesano. En adelante necesitará algo más que la simple destreza profesional. Ha de elevar el nivel general de su capacidad intelectual y adaptarse a una tarea parcial particular del proceso de producción, familiarizarse con las leyes generales de la técnica y de la mecánica; en una palabra, acercarse al tipo del ingeniero. Esta evolución social se está realizando.

No es necesario, por otra parte, que el progreso técnico se realice en la forma antes descrita, es decir, mediante la perfección gradual que conduce de la herramienta a la máquina-herramienta y de ésta a la máquina automática integral. En muchos casos las máquinas más perfeccionadas realizan una labor que no incumbiría nunca al artesano y que ha surgido como especialidad nueva durante la evolución general de la técnica. Un ejemplo del primer tipo del desarrollo gradual nos lo ofrece la transición del antiguo impresor de la prensa a mano de Gutenberg al mecánico (el «maestro de máquina»), como lo llaman los alemanes) de la rotativa actual. El maquinista de locomotora representa, por el contrario, un ejemplo de desarrollo no continuo, porque no se ha reclutado con preferencia entre los cocheros el personal de los ferrocarrils que recorren los mismos trayectos. En el primer caso, un servidor de má-

quina altamente calificado ha continuado la tarea del artesano calificado de otros tiempos; en el segundo, un casi ingeniero asume un trabajo completamente nuevo por su carácter técnico, aunque en el aspecto social haya hecho superflua una necesidad satisfecha antes por los cocheros y carreteros no calificados.

El desarrollo de la «nueva» agricultura en los pueblos jóvenes y coloniales es otro ejemplo de la recalificación del trabajo, que puede traer consigo un nuevo procedimiento de producción. Así como antes toda la producción agrícola estaba en manos del obrero campesino indígena, la mayor parte de los países industriales de Europa se ven hoy obligados a recurrir—sobre todo en los cereales—a la agricultura extensiva de los pueblos de ultramar. En los países de mayor densidad de población, singularmente en Inglaterra, Bélgica y la región parisiense, la agricultura se concentra cada día más en la producción ultraintensiva de legumbres o de leche, mientras que la mayor parte de la harina procede de trigo americano. El «farmer» productor de estos cereales tiene una instrucción profesional que lo diferencia tanto del campesino europeo como el mecánico se distingue del herrero de aldea. El cultivo intensivo no da aptitudes y conocimientos superiores a los de nuestros campesinos parcelarios. Por el contrario, el «farmer» ha de acudir a otras exigencias: conducir máquinas, tractores y aun su propio «auto». Está obligado, por las grandes distancias que le separan de las ciudades, a efectuar una serie de reparaciones que el campesino europeo ha de encargar a otros. Debe ser chófer, mecánico, albañil, ebanista, pintor y vidriero. De otra parte, como no vende más que una vez al año una cosecha de una sola clase, y los transportes y ventas a gran distancia tienen para él una importancia primordial, se ve obligado a resolver toda suerte de problemas de contabilidad y de correspondencia comercial, problemas que no preocupan al campesino europeo, que está cerca de sus mercados. He aquí, pues, un productor que, merced a los progresos de la industrialización y del maquinismo, ha llegado a un

grado de calificación más elevado que el del campesino «manual».

Hay que hacer constar que los progresos de la técnica, que han permitido ese desarrollo, no constituyen una causa última. Estamos de tal modo habituados, en estos tiempos de técnica desenfrenada, a considerar los progresos de los métodos de producción como sometidos a una especie de fatalidad a ellos inherente, que hemos perdido el sentimiento de la falta de sentido histórico de semejante concepción. Sólo en el régimen capitalista es posible crecer en leyes económicas que hacen de la mecanización del trabajo un fenómeno en cierto modo automático. Al relacionar todo progreso humano con la causa última del progreso de la técnica, Marx, siguiendo el ejemplo de la economía política liberal, ha elevado inconscientemente una particularidad del régimen capitalista al rango de ley natural. No es difícil demostrar que la evolución de los métodos de producción está condicionada, tanto en su desarrollo como en su dirección, por esas mismas circunstancias sociales y culturales en que el marxismo no ve más que un reflejo de las condiciones de producción.

Ante todo, es conveniente ver qué entendemos por «progreso» técnico. Actualmente esta palabra tiene un sentido resultante de la valoración propia de la época capitalista. El maquinismo no es un progreso sino en lo que favorece el aumento *cuantitativo* de la producción. En lo que concierne a la calidad de los productos, constituye un atraso en relación con el artesanado. De lo cual se deduce que una época cuyo criterio fuese favorable a la calidad y no a la cantidad de los productos orientaría la producción de modo muy distinto. ¿Por qué la antigüedad clásica, que enriqueció a la humanidad con tantos prodigios del espíritu, singularmente en cuanto a sagacidad lógica e imaginación creadora, no inventó la máquina de vapor? ¿Por qué la electricidad no le sirvió sino de juego? Sencillamente porque las gentes de aquella época no necesitaron la máquina de vapor ni la electricidad. Su concepción de la vida y de la civilización no creó ninguna necesidad que las máqui-

nas pudieran satisfacer. Y nuestros antepasados medioevales no eran más ignorantes que nosotros. El azar, la curiosidad, el deseo del menor esfuerzo, la disposición particular de algunos espíritus selectos, acuciados por el ansia de conocer, los llevaron a realizar una serie de descubrimientos técnicos que no utilizaron económicamente. Lo que impidió que muchos descubrimientos rindieran su fruto no fué solamente la indiferencia de una opinión pública conservadora. Cuando más preveían o experimentaban las consecuencias de semejantes inventos, más los rechazaban, como si fueran obras diabólicas. La industria medioeval más avanzada en el sentido capitalista, la de paños de Flandes y de la Italia del Norte, conoció en los siglos XII y XIII métodos de trabajo semimecánicos de los que no se encuentra rastro en el siglo XIV. Renunciaron a ellos, no porque no fuesen suficientemente productivos en el sentido actual de la palabra, sino porque lo eran demasiado. Aun en los casos en que no sufría la calidad del producto fueron suprimidos a la fuerza, porque no se dejaba implantar métodos de producción contrarios a la moral social de la época. Los patronos pañeros de las ciudades de Flandes, precozmente poseídos del instinto capitalista adquisitivo, y que habían alcanzado en el siglo XIII una gran preponderancia social, fueron, por decirlo así, exterminados en una sucesión de luchas sangrientas. No fueron solamente los tejedores y los bataneros proletarizados o convertidos en obreros a domicilio quienes se sublevaron, sino todos los artesanos, la Iglesia, las órdenes religiosas; en una palabra, todos los representantes del orden corporativo feudal, que sentíase amenazado en sus fundamentos morales. La política corporativa de la Edad Media al declinar no tuvo otro objeto que impedir la evolución técnica, en la que no comenzó a ver un progreso sino mucho más tarde, cuando la disolución del régimen feudal, el poder creciente de los mercaderes y la centralización monárquica del poder quebrantaron la fuerza del artesanado.

Así, bajo el régimen capitalista actual, el progreso técnico no es un proceso automático. Depende, por el

contrario, cada día más, de las condiciones sociales, y especialmente de la actitud de la clase obrera. El maquinismo, cuyos comienzos vió y describe Marx, hubiese llegado a la consecuencia, por él prevista, de una descalificación completa del trabajo, si el capitalismo del siglo XX comerciase con un «material humano» inerte, tan sumiso como los «hands» del antiguo sistema del fabricante inglés.

Si la técnica sigue perfeccionándose hasta hacer posible la recalificación del obrero de la máquina, hay que buscar la causa, ante todo, en la carestía creciente de la mano de obra y en el aumento de las necesidades y de la fuerza social de ese «material humano». ¿Por qué América del Norte es la que ha ido más lejos en la mecanización de la producción? Porque, no obstante la inmigración continua, resulta escasa la oferta de brazos, lo que permite a los trabajadores sostener un nivel de vida tan elevado, que aun las máquinas de mayor coste resultan más económicas que la mano de obra por ellas sustituida. Por el contrario, donde abunda la mano de obra, con los consiguientes aumento de la jornada de trabajo y disminución de los salarios, vemos que la técnica de la producción es más atrasada. Dado un nivel de evolución económica, la dirección del progreso técnico ulterior no depende de la facultad de invención de los ingenieros, que es igual o por lo menos igualmente utilizable en todas partes, sino de ciertas condiciones sociales. En Galicia, por ejemplo, país de condiciones sociales atrasadas, el progreso técnico en una fábrica de calzados se manifestaría mediante el empleo de máquinas que puedan manejar fácilmente niñas de catorce años. En el Estado de Massachusetts, por el contrario, donde la mano de obra es cara, una empresa semejante sería mucho menos provechosa. El mismo capitalista que introdujo en Galicia la primera fábrica de calzado verá que le conviene más hacer construir en Massachusetts las máquinas utilizadas en Galicia. Encomendará este trabajo a mecánicos altamente calificados y bien pagados y a maquinistas encargados de montar y conducir los aparatos. El progreso de la técnica vendrá,

pues, a crear obreros no calificados en Galicia y altamente calificados en Massachusetts. En el primer caso el hombre es esclavo de la máquina; en el segundo es ya su director, porque el esclavo resultaría excesivamente caro. Una situación social—la calificación del obrero—depende, pues, de un estado económico y técnico—método de producción—que a su vez depende de una situación social: el nivel de vida y el poder de la clase obrera. En fin de cuentas, veremos siempre que se trata de un elemento humano que rige a otro, porque el apresto técnico no es en sí mismo más que el resultado de un estado social procedente de un valor humano.

Los obstáculos sociales que se oponen a la difusión del taylorismo son un ejemplo de la influencia que ejerce la voluntad humana—representada en este caso por la resistencia de la clase obrera—en la evolución técnica. Si la lógica inherente a un modo de producción decidiese por sí sola, todas las industrias susceptibles de taylorización estarían hace tiempo taylorizadas. Es innegable que los métodos de organización y de salario propuestos por F. W. Taylor son consecuencia lógica del maquinismo. El taylorismo quiere aplicar al elemento humano de la producción los principios de división y de jerarquización de las labores ya realizadas por las máquinas. Quiere reducir la actividad del obrero a un *mínimum* de operaciones prescrito después de estudios experimentales de los tiempos y de los movimientos elementales. Un sistema de salarios *ad hoc*, basado en el principio de un *mínimum* de salario por un tiempo determinado—que se limita mucho—y aumentado con primas desde que se cumple el tiempo fijado, tiende a que el obrero renuncie a movimientos inútiles, decaimientos y pausas en su labor. Con este objeto pretende librar al obrero de todas las tareas que no sean puramente físicas y mecánicas para confiarlas al personal de oficinas. El obrero no tendrá más que realizar automáticamente los movimientos prescritos. La iniciativa intelectual, el juicio, la elección de las manipulaciones preferidas y de las herramientas, o la determinación

de la rapidez en la ejecución, todo esto no es sino facultativo de un estado mayor de ingenieros igualmente especializados. El ideal que con ello se persigue es, según palabras del mismo Taylor, simplificar todo trabajo hasta el punto de poderlo confiar a un gorila domesticado.

Todo esto es muy lógico, pero muy poco psicológico. Bien se advierte que el ideal de Taylor corresponde enteramente a las tendencias inherentes a la técnica de la producción capitalista, como forma de producción que rinda todo lo más posible con ayuda de las máquinas y la mayor economía posible de la mano de obra. Todos sabemos que el trabajo de fábrica, aun en las empresas en que el nombre de Taylor y de sus discípulos es absolutamente desconocido, tiende a desarrollarse en esa dirección. Sin embargo, esta tendencia no puede desenvolverse en la práctica más que utilizando una clase obrera tan inerte como las máquinas a cuyo nivel se la quiere rebajar. En Norteamérica, donde nació el taylorismo, no hay una sola empresa importante en que la aplicación completa del sistema no haya fracasado a causa de la imposibilidad psicológica de reducir a los seres humanos al estado del gorila.

La descalificación total del trabajo a que aspira el taylorismo determina en el obrero consecuencias psicológicas de tal modo desfavorables a la productividad (aun dentro de los estrechos límites del rendimiento de una empresa aislada), que no pueden hallarse compensadas con la economía de trabajo y de salarios teóricamente probable. El estudio objetivo de los movimientos y de los tiempos elementales, base de toda la teoría taylorista, es una quimera. Estos resultados dependen singularmente de la voluntad de quienes han de producirlos. El industrial que ordena el experimento, el ingeniero que lo ejecuta, el obrero que se ve obligado a prestarse a él, todos saben muy bien que debe servir de base a los cálculos del salario. Por consiguiente, todos son juez y parte. El obrero sabe que el patrono no acepta un salario más elevado sino porque cuenta con un aumento de la producción todavía mayor. Pese a su

aspecto científico, ese método de fijación de los salarios hiere el sentimiento de justicia del obrero. Este desea un jornal proporcionado a sus necesidades y al valor producido. El trabajo tasado, por el contrario, presupone una autoridad superior y sedicente científica que hace subir la curva de la producción con más rapidez que la del salario. En la práctica hay tantos elementos de fluctuación y de incertidumbre en la fijación del tiempo, que el obrero duda de la justicia de la tarifa aplicada. Además, la monotonía del trabajo taylorizado le deprime, lo hace nervioso, irritable y lo agota prematuramente. Advierte que en el taller taylorizado no caben más que los obreros a quienes el incentivo de las primas impone un esfuerzo superior al normal, y sabe el porvenir que amenaza al obrero prematuramente agotado. La disciplina militar y el espionaje constante ejercido por la serie de superiores que el sistema necesita lo sublevan. Se siente envilecido por la observación obligada de sus movimientos con la ayuda del cronómetro. La experiencia psicológica a que se somete le parece una inquisición moral insoportable. Todo ello reunido le produce un malestar que no tiene necesidad de manifestarse en una resistencia franca y organizada para comprometer las ventajas teóricas de la taylorización.

Conviene hacer constar a este respecto que el móvil adquisitivo no es en el obrero norteamericano el elemento predominante de la mentalidad de taller. La hostilidad al taylorismo procede mucho más del sentimiento de justicia herido que del interés económico. En las fábricas norteamericanas, donde votan los obreros acerca del resultado del taylorismo empleado como ensayo, la mayor parte de votos negativos se encuentra regularmente entre quienes ganan mejores salarios. Los experimentos sobre el taylorismo realizados en Norteamérica se han circunscrito a industrias que explotan sobre todo a los inmigrantes llegados de los rincones más atrasados de Europa. Casi todos son antiguos campesinos no calificados y sin ninguna experiencia de la vida industrial. Además sus necesidades son más primitivas y más groseramente materiales que las de los norteamericanos, y

su única preocupación es amasar lo más rápidamente posible la mayor suma de dólares al precio de un trabajo extenuativo. No están sindicados. Durante un viaje de varios meses que hice por América como miembro de una Comisión para estudiar esta cuestión, no encontré una sola empresa taylorizada cuyos obreros fuesen sindicados. Por el contrario, donde han arraigado los sindicatos han logrado impedir el establecimiento del sistema de Taylor. Y aun consiguieron en 1916 una ley federal que impide el empleo de los métodos tayloristas de cronometraje y de salarios con primas en todas las empresas que sirven al Estado. En ello fueron apoyados por la opinión pública no directamente interesada, a la que inquietaban las consecuencias sociales del sistema. De esta suerte, fuerzas sociales movidas por un sentimiento jurídico y social han modificado la dirección que el taylorismo quería dar al desarrollo técnico, porque la mayor parte de los «progresos» técnicos por él preconizados no tienen valor sino en cuanto los métodos de trabajo y de salario sufren la transformación correspondiente. La descalificación creciente del trabajo industrial no es, pues, una ley, sino solamente una tendencia que puede verse anulada por contratendencias sociales, y sobre todo por la resistencia obrera. La realización del socialismo no depende del cumplimiento automático de una ley económica, sino, por el contrario, de la acción, en sentido opuesto, del movimiento obrero, que procura conservar y restituir al trabajador el placer del trabajo.

El sentimiento de que procede esta resistencia obrera no afecta únicamente a las relaciones entre el obrero y la máquina; se manifiesta también en las relaciones entre el obrero y la autoridad patronal. Estas dos situaciones se hallan, por otra parte, íntimamente ligadas entre sí. Cuanto más descalificado es el trabajo, más necesita el patrono establecer una disciplina de taller severa, a fin de sustituir el móvil ausente de la alegría del trabajo por el móvil del miedo a las reprimendas, a la pérdida del ascenso, al perjuicio económico y al despido. Precisamente al principio del industrialismo ca-

pitalista es cuando el carácter autocrático de esa disciplina forma el más violento contraste con las antiguas condiciones de trabajo del artesano y aun del siervo de la gleba. Los obreros de aquella época estaban obligados a dormir y comer en la fábrica. Eran cosa corriente las multas, los castigos y los malos tratos de todo género. Hacia mediados del siglo XIX aún había en las fábricas belgas de tejidos picotas donde por orden patronal se exponía a los obreros negligentes. Hoy el movimiento obrero ha vencido ya a la tendencia patronal del «carbonero, señor en su casa». La autoridad patronal no puede ejercerse en esas formas brutalmente despóticas; pero subsiste el conflicto entre el sentimiento general del derecho, tal como se expresa en la democracia política y el predominio social del patrono, que consiste, en último análisis, en su facultad de privar al obrero de sus posibilidades de existencia, arrebatándole su empleo. Este conflicto se ha agravado con el hecho de que durante las últimas generaciones el sentimiento jurídico igualitario se ha exacerbado y ha penetrado hasta las capas más profundas de la clase obrera. El complejo de inferioridad social que de ello resulta se manifiesta cada vez menos como una esclavitud y cada día más como un deseo de libertad. La libertad adquiere aquí un sentido positivo bien determinado, que dimana del carácter compensador del derecho ideal que ella reivindica: el derecho a una existencia asegurada para el que quiera trabajar y el derecho del trabajador a conseguir un bienestar trabajando.

CAPITULO IV

IGUALDAD Y DEMOCRACIA

El peor envidioso es el que considera
a cada hombre como su igual.

GOETHE

El sentimiento de igualdad fué siempre el móvil esencial de las masas socialistas. El socialismo, como organización idealmente racional de la sociedad, como realización del amor del prójimo, como garantía de libertad; tales son los sueños de porvenir concebido por una minoría de entusiastas. Cuando se trata de las masas, el móvil que las impulsa con más fuerza hacia el socialismo no es tanto el deseo de un orden jurídico ideal como la necesidad instintiva e inmediata de disminuir la desigualdad social.

Los socialistas marxistas, aunque pretenden aplicar interpretaciones psicológicas, se contentan con un método mecanizado y racionalista para explicar esa aspiración igualitaria de la clase obrera. Según ellos, tan pronto es la uniformidad de vida de los trabajadores la que unifica su mentalidad como las experiencias de la lucha de clases las que le enseñan que todas las desviaciones de la norma social—por ejemplo, un salario excesivamente bajo o una ganancia demasiado elevada en el trabajo por piezas—son perjudiciales a sus intereses de clase.

Ninguna de estas interpretaciones es satisfactoria. Fundar la mentalidad igualitaria de los trabajadores en la igualdad de las condiciones de existencia es evidentemente absurdo, si consideramos que no desean someter a su suerte al resto de la colectividad, sino conseguir un nivel más elevado. Esta desigualdad, y no la igualdad, es la que engendra aquel deseo de igualdad. El decir que el deseo igualitario de los obreros obedece a su interés en establecer una relativa uniformidad de los salarios contiene algo de verdad; pero ello no basta para resolver el problema esencial. El sentimiento igualitario de la clase obrera es más antiguo que su experiencia respecto de ese problema de los salarios. Los hechos experimentados, como el del interés del obrero en evitar grandes diferencias en la uniformidad de la vida, pueden influir en las fórmulas intelectuales que expresan su sentimiento igualitario, pero nunca podrán explicar su origen. Este sentimiento es anterior a toda organización de clase y a todo conocimiento del interés; dimana de un sentimiento del derecho, mucho más antiguo y más general que el movimiento sindical moderno y que la lucha de clase. La reivindicación socialista de la igualdad es la representación compensadora de un complejo de inferioridad que ha nacido, mediante un largo proceso histórico, de las condiciones de vida de la clase obrera.

Hemos ya situado parte de las causas de este complejo en el «medio del trabajo», y otra, en el «medio de vida» de los obreros. Es esta, desde luego, una división arbitraria del sujeto, empleada únicamente para facilitar la comprensión. El «medio de trabajo» y el «medio de vida» son dos nociones diferentes: pero el hombre que pasa de uno a otro de esos medios es el mismo. Es el fin el que hace la cosa. La repulsa del instinto que el trabajador sufre durante su tarea no hace sino aumentar su deseo de buscar fuera del taller las satisfacciones que allí no encuentra. He ahí, dicho sea de paso, la profunda causa psicológica del continuo movimiento de la clase obrera hacia una reducción de la jornada. Este movimiento no supone conocimiento al-

guno de las relaciones establecidas por Marx entre el aumento de trabajo y la plus valía; se explica sencillamente por el deseo que todo ser humano siente de gozar del mayor bienestar posible. El obrero lo buscará fuera, en la medida en que el trabajo se lo niegue.

Este deseo aumenta, porque el obrero se siente sometido a un trato que choca con el sentimiento jurídico tradicional, tanto fuera como dentro del taller. El sentimiento de inferioridad que de ello resulta no es idéntico a la noción de desigualdad política ni a la de la explotación económica. El Estado y el taller no son toda la sociedad. El obrero se ha sentido inferiorizado desde el principio por algo más que la falta de derechos políticos y el reparto injusto de la plus valía. Para comprender cómo el dominio social va más allá de los límites puramente políticos y económicos, basta pensar en el paro. El obrero que carece de recursos porque le falta el trabajo siente su dependencia social con más intensidad que cuando trabaja para el patrono. No comprenderá la mentalidad proletaria quien no tenga en cuenta el paro, bien como experiencia real o como temida posibilidad. Tal es la razón profunda por la cual la mayor parte de los no proletarios que visten la blusa con fines de estudio no pueden comprender el verdadero estado de ánimo de sus compañeros de unos días. Poco importa que compartan las condiciones de vida de los obreros; basta que la necesidad material no los sujete al trabajo para que la pérdida de su ocupación tenga para ello otra significación que para los verdaderos proletarios. No obstante sus ropas manchadas y sus manos callosas, el aficionado no siente la humillación de la inferioridad social.

Yo mismo creí durante mucho tiempo que trabajando como obrero, con objeto de estudiar sus problemas, y dadas mis simpatías como socialista, me convertiría espiritualmente en un verdadero proletario. No advertí mi error hasta un día en que el azar me obligó a buscar trabajo para ganarme el pan. Los días que vagué, mi blusa de trabajo al hombro, buscando donde emplear mis brazos, me enseñaron mucho más acerca de la men-

talidad de los obreros que diez años de trabajar como aficionado. La inseguridad del mañana, la impotencia para procurarse trabajo, todas las consecuencias psíquicas de la angustia crónica que de ello resulta—oscilando, según la situación y el temperamento de cada cual, entre la triste resignación y el odio a los privilegiados—; he ahí las huellas esenciales de la inferioridad social del trabajador. Y ello ocurriría aunque los beneficios patronales quedaran reducidos a la cuantía de un salario de dirección o las fábricas se convirtiesen en empresas cooperativas.

En último análisis, la inferioridad social de las clases laboriosas no nace de una injusticia política ni de un prejuicio económico, sino de un estado psíquico. La característica esencial de esta inferioridad es la creencia en ella. La clase obrera *está* inferiorizada porque *se siente* inferiorizada; lo contrario no es más que apariencia.

Cierto que la experiencia objetiva es un elemento de esta sensación subjetiva; pero el modo de reflejarse aquélla en la conciencia psíquica depende de una fijación previa de la mentalidad que no se derive únicamente de la experiencia objetiva.

El sentimiento de la inferioridad social de la clase obrera presupone tres condiciones, por lo menos. En primer término, es necesario que se considere como perteneciente a una clase social de un modo *permanente*; después, que considere como más envidiable la situación de las clases no obreras, lo cual confirma una jerarquía de clases («superiores») e «inferiores», y, en fin, que crea que esta jerarquía de clases no es inmutable, lo que permite a las clases inferiores esperar una nivelación de clases.

En todos estos casos se trata de una condición psíquica que puede producirse en cualquier estado de condiciones materiales. Por ejemplo, los obreros norteamericanos son tan explotados económicamente como los europeos. La posibilidad de una ascensión social con la conquista de la independencia como colono, jefe de empresa, comerciante, etc., que existían todavía en el siglo pasado, ha quedado casi reducida a cero para la

masa general. A pesar de esto, la *creencia*, más afirmada aún por los usos políticos y sociales, en la posibilidad de una ascensión individual, vive todavía en la mayor parte e impide la formación de un complejo de inferioridad de clase. El obrero norteamericano se rebela contra el nombre de «proletario» porque se resiste a la idea de verse incorporado a una clase cuya noción implica la idea de una inferioridad social. Renunciar a la idea de su ascensión futura equivaldría para él a una humillante confesión de su propia incapacidad. Cree, por lo menos, que esas posibilidades ilimitadas de ascensión se ofrecerán a sus hijos. Por consiguiente, estima en todas las situaciones sociales el mismo valor, excepción hecha de las clases parasitarias no productoras. El obrero y el colono norteamericanos, lo mismo que el rico industrial, consideran al rentista como el inferior social del productor, sea éste asalariado o independiente.

La mayor parte de los obreros norteamericanos son enemigos del seguro social obligatorio a la europea. Esta actitud sorprende generalmente a los socialistas europeos; pero se explica fácilmente por la repugnancia que todo americano siente por toda idea de inferioridad social. El obrero americano dice: «Que me paguen lo necesario para que pueda, como cualquier ciudadano, asegurarme en una sociedad o hacerme asistir de un médico.» Le disgusta verse tratado como miembro de una clase que tiene necesidad de protección y de tutela y, por lo tanto, inferiorizada. Prefiere poner sus dólares donde le plazca, aunque le cueste más caro, a formar cola ante una ventanilla detrás de la cual se entroniza un burócrata.

Existen, por otra parte, pueblos—algunos de Asia, por ejemplo, donde la división de castas está santificada por la religión—cuyas clases inferiores son particularmente miserables y explotadas; pero aceptan esta situación como un orden natural grato a la divinidad. En este caso, una valla interior infranqueable limita las aspiraciones de cada cual según su nacimiento. Existe entonces inferioridad sin complejo de inferioridad, falta de resentimiento, que es la condición necesaria.

Hay, en fin, muchos pobres en Europa, sobre todo entre los más miserables, que tienen plena conciencia de su desdicha, pero que aceptan su suerte, generalmente por el consuelo que les procura la creencia religiosa en los premios de ultratumba. En los tres casos que acabamos de examinar falta una de las condiciones psíquicas esenciales para la formación del complejo de inferioridad que inclina a las masas obreras de Europa hacia el socialismo. El origen del hecho psíquico es siempre otro hecho psíquico. Una creencia diferente crea un hecho social diferente. Podía hasta transformar el sentimiento de inferioridad social del trabajador en un sentimiento de superioridad. El rico no es envidiable como tal, sino para el que confunde la riqueza con la felicidad. Así lo hace observar Bernard Shaw: «El que tiene dolor de muelas cree que todos los que las tienen sanas son dichosos; el que se halla en la miseria cae en un error semejante en lo que concierne a los ricos.»

La razón por la cual el marxismo ofrece una caricatura de la mentalidad del obrero consiste en que desconoce el hecho psíquico fundamental que lo explica todo; es decir, que el obrero medio considera a las clases poseedoras como ejemplos de un género de vida superior. Lucha contra ella para conseguir mejor salario y mayor bienestar, o por conquistar derechos políticos; pero no lo hace más que con el fin de alcanzar la posición que ellos ocupan. Precisamente esta creencia en la superioridad de las clases poseedoras es la que constituye la fuerza motriz psíquica de la lucha mediante la cual quiere lograr esa superioridad. En fin de cuentas la razón de que la burguesía sea hoy la clase superior, es que todos quieren ser burgueses. La clase que sirve de ejemplo a la sociedad, la domina. Cuando deje de ser un ejemplo, pierde su poder. Sin duda, esta superioridad social se apoya generalmente en privilegios políticos y ventajas económicas, pero en último análisis, es más bien el prestigio político el que condiciona el poder, y no a la inversa.

Esta idea está en contradicción tan completa con la mentalidad de nuestra época, que no es fácil compren-

derla sin grandes esfuerzos. Se trata de descubrir la verdad en las apariencias superficiales. La historia ofrece abundantes ejemplos de clases que conservaron su prestigio, no obstante haber perdido sus riquezas y su influencia política; pero no se ha dado el caso de un grupo de directores, por rico y poderoso que fuera, que conserve su fuerza después de extinguida la creencia en su superioridad; es decir, en su prestigio. El prestigio de la nobleza como clase superior se ha conservado, casi intacto hasta nuestros días, y hace ya siglos que perdió su poder económico y su soberanía política. Tal fué aquel prestigio, que los plebeyos que le arrancaron el poder se apresuraron a apropiarse sus instituciones, desde la forma monárquica del Estado hasta las maneras de la llamada buena sociedad. «La moda, aunque viole las leyes de la razón, es una ley más santa que la que Dios escribió con su propia mano en las tablas de Moisés» (Malebranche). El poder que Tarde llama «sugestión prestigiosa» en sus *Leyes de la imitación*, es el principio general de la admiración respetuosa que el burgués ha guardado hasta hoy a todo lo que es «noble». Han pasado tres siglos desde que Moliere escribió su *Burgués gentilhomme*, y en la Edad Media la literatura popular ridiculizaba constantemente a los burgueses advenedizos que, según expresión todavía usada en Inglaterra, «remedaban al duque». Los obreros han heredado esta admiración respetuosa de la burguesía a la nobleza, en la medida en que se han apropiado las formas en uso de la sociedad burguesa. El obrero cuyo padre se llama «Fulano» a secas es hoy el «señor». Tal y su mujer la «señora», mientras que hace cuatro siglos la expresión «señor» y «señora» estaba reservada a la nobleza. El diputado socialista que cede el paso a un colega parlamentario se sirve, sin saberlo, de formas de cortesía creadas hace quinientos años en la corte de los reyes de Francia y que, desde entonces, se han extendido a todas las capas sociales.

Cuando el capitalismo alemán triunfa durante el último tercio del pasado siglo, el nuevo poder del dinero procura adquirir prestigio pidiéndolo prestado a las cla-

ses feudales. Y resulta en el régimen político una curiosa fusión de la dominación prosaicamente burguesa de los intereses del dinero con las formas románticas del monarquismo feudal. De ahí la imitación más o menos afortunada de las tradiciones aristocráticas entre los oficiales, los funcionarios y las corporaciones estudiantiles y la manía de los títulos y las condecoraciones. Todo esto convierte al burgués alemán en una mezcla de brusquedad o grosería y un formalismo tieso y artificioso que lo hacen ridículo a los ojos de los habitantes de países de cultura más antigua.

En Inglaterra la decadencia del poder monárquico se inició hace siete siglos, y se han cumplido tres desde que la burguesía quebrantó el poder económico y político de la aristocracia feudal. Sin embargo, el prestigio monárquico y aristocrático se conserva todavía tan vivo que el Gobierno socialista de 1924 no pensó siquiera cambiar el número de los bucles de una peluca o transformar la hechura de un pantalón de corte. Se adaptó, por el contrario, escrupulosamente a todas las tradiciones que simbolizan el reconocimiento de la jerarquía social existente, el prestigio de la corona, los títulos y los usos. Porque es más fácil conseguir una mayoría parlamentaria, y aun democratizar o socializar la gran industria, que socavar la pirámide de los valores sociales. El partido obrero inglés tiende precisamente a realzar su prestigio merced al que le han prestado las formas tradicionales. Una victoria económica o política sobre el capitalismo es más fácil de conseguir que una victoria psicológica sobre el esnobismo, por eso el socialismo no será realizable mientras domine el esnobismo, que hace que el trabajador vea en el burgués un ser digno de envidia y de imitación. Poco importa que lo aborrezca, porque el odio social suele ser con frecuencia hijo de una envidia social.

El intelectual marxista, encerrado en su biblioteca, puede imaginarse que la clase obrera se forma su ideal leyendo el *Capital*; el observador libre de preocupaciones sabe que ese ideal, por el contrario, nace de la observación apasionada de los ejemplos que proporciona el

que se eleva. Estos ejemplos influyen en el pueblo reflejados en las realidades de la vida de las grandes ciudades y las ficciones novelescas de la literatura, el teatro, el cine o los periódicos ilustrados—especialmente en las mujeres—por los catálogos y las revistas de modas.

En efecto, el deseo de igualdad y la necesidad de desigualdad, lejos de excluirse se condicionan mutuamente. La naturaleza individual del instinto de autovaloración impulsa al hombre—por lo menos al hombre occidental—a desear la igualdad; pero sus instintos sociales exigen al mismo tiempo que cada sociedad tenga una clase «superior» que ofrezca el ejemplo de un estado deseable y dé al deseo de igualdad un objetivo y una dirección.

Por esta causa psicológica, en el estado actual de las disposiciones instintivas del hombre no hay sociedad posible sin aristocracia. Esta puede, desde luego, adoptar las formas más diversas. El aristócrata europeo, el mandarín de la antigua China, el norteamericano descendiente de los *Pilgrim fathers*, el *clubman* inglés, el director comunista de Rusia, reflejan aspectos diferentes de un mismo hecho psicológico; es decir, la necesidad inherente al ser humano de crearse un modelo diferente de sí mismo, pero al cual desea parecerse. Para establecer un orden nuevo duradero, toda revolución, como la burguesa de la Inglaterra del siglo XVII, debe continuar reconociendo el predominio moral tradicional de la aristocracia o, como la revolución francesa, crear una nueva y adornarla con los despojos de la antigua. El comunismo ruso no hubiera podido sostenerse en el poder a no respetar la necesidad popular de una jerarquía social indiscutible que sustituyera a la soberanía simbólica del zar por la de un dictador, y el antiguo burocratismo por los nuevos funcionarios del partido comunista.

La necesidad de una aristocracia se une a la de una monarquía en el sentido de que la masa desea que un solo ser personifique a la vez su ideal de poder colectivo y el de un modo de existencia. En los partidos populares es donde el «patrono» goza de mayor auto-

ridad. Augusto Bebel era tan el *monarca* de la social democracia alemana de antes de la guerra, no obstante el estatuto democrático de aquélla, como Guillermo II lo era de la burguesía. Toda sociedad hállase animada por una voluntad colectiva que tiende hacia un género ejemplar de vida. La clase que encarna este modo de vida es la aristocracia de esa sociedad, y el individuo que se halle en la cima, aunque sea una simple veleta, es el monarca. En este orden es indiferente que la aristocracia sea hereditaria o no, que cumpla o no una función económica, que sea o no constitucionalmente privilegiada; de todos modos se sostendrá, no tanto por sí misma como por los que quieren creer en ella.

Lo mismo les ocurre a los monarcas: se mantendrán mejor en el poder cuanto menos sea su fuerza política y económica, pues así podrán cumplir más fácilmente su función representativa. La burguesía revolucionaria despojó al monarca de su poder real y, como ejemplo, cortó testas coronadas, pero desde que hizo esa advertencia se apresuró ya a restaurar la monarquía como institución representativa, y a crear su sucedáneo mediante la instauración de presidencias. La catástrofe mundial de 1918 no ha hecho zozobrar más monarquías que las que eran o querían ser otra cosa que simples veletas. Por el contrario, en Inglaterra, país a donde la monarquía absoluta sufrió las primeras y más sangrientas derrotas y que concede al rey mucho menos poder que los Estados Unidos o Francia a sus presidentes, la monarquía representativa se halla tan sólidamente arraigada que apenas si allí hay republicanos. Los Estados Unidos fueron desde su origen una república, pero divinizaron lo mismo a Washington y Lyncoln que a Roosevelt. Los norteamericanos veneran la institución presidencial y la han dotado de un poder muy superior al de cualquier monarca del siglo XIX. La razón de esto consiste en que todo norteamericano puede llegar a presidente y en que la masa lleva al poder su propia imagen idealizada. Tiene sus reyes del petróleo, del acero, del hierro y del automóvil y sus soberanos del cine y del *base-ball*. Los des-

cendientes de los primeros colonos de la Nueva Inglaterra y Virginia constituyeron la aristocracia, por su nacimiento y su educación. Esto no obstante, Europa no tiene bastantes aristócratas arruinados para abastecer el mercado matrimonial norteamericano. Los descendientes de los revolucionarios de 1776, por poco presentables que sean, se envanecen de poder concurrir a las recepciones de la corte de St. James, y el público americano se traga, con asombrosa credulidad, a todo petardista europeo que tiene la precaución de proveerse de un título nobiliario. El esnobismo de las masas, es decir, su necesidad de prestigio social, es mejor sostén de la aristocracia y de las monarquías que la propiedad, las leyes constitucionales o las bayonetas. La propiedad puede perderse, modificarse los textos constitucionales y oxidarse las bayonetas, pero los carneros de Panungo sentirán siempre la necesidad de un jefe que representa para ellos lo que desearían ser.

El ejemplo norteamericano demuestra que el deseo de igualdad propio de nuestra época no excluye una valoración diferencial de cada una de las diversas clases sociales. El deseo de igualdad social está más acentuado en Norteamérica que en parte alguna, y por esto precisamente necesita mucho más alimento moral que encuentra en el reconocimiento del prestigio de una clase superior que le sirve de modelo. Contra lo opinión extendida en Europa, el norteamericano es el que concede a la simple riqueza menos importancia que el europeo; porque como en general, es más rico, envidia menos a los que no son más que eso. Cuando admira a un millonario, es más que por su fortuna, por el buen éxito que ella supone; éxito que admite como manifestación de una capacidad extraordinaria. Busca con preferencia la superioridad social en otro aspecto: siéntese orgulloso de Lincoln porque de leñador llegó a presidente, y uno de los motivos de la estimación de que gozó el presidente Wilson, aun entre sus adversarios políticos, fué que alcanzó los máximos honores no habiendo sido más que un modesto profesor de Universidad. Un rey de *trust* tropezaría con tantas dificultades

como un negro para llegar a la presidencia. El norteamericano aprecia en más las distancias sociales menos fáciles de vencer que las del dinero: raza, capacidad, educación o nacimiento.

El deseo de igualdad y la necesidad de desigualdad son, pues, dos fenómenos paralelos. Envidiamos siempre lo que no tenemos. Por eso nos esforzamos en parecernos a quienes envidiamos a causa de su semejanza y odiamos a causa de esa envidia. Por eso también la lucha de intereses contra la burguesía obedece a que el obrero estima apetecible la vida burguesa. Por eso, en fin, esta lucha va haciendo a los obreros más semejantes a sus adversarios, a medida que les ganan terreno.

De esta carrera paradójica entre el deseo y la realización resulta que todo objetivo parece alejarse a medida que se aproxima. Cuando una aspiración llega a realizarse, constituye el punto de partida de un nuevo sentimiento de desigualdad. Hace apenas un siglo la igualdad electoral era una utopía para la mayor parte de los pueblos de Europa. Hoy parece una cosa natural. Pero entretanto el resentimiento de las masas contra las desigualdades económicas y sociales se ha exacerbado más pronto de lo que tardó en realizarse la igualdad política. Poco importa a este respecto que se resuelva en uno u otro sentido el problema tan violentamente discutido entre los teóricos marxistas; esto es, si existe una depauperización del proletariado y, caso afirmativo, si hay que considerarla como absoluta o como relativa. El complejo de inferioridad puede agravarse mientras las diferencias de fortuna disminuyen, y a la inversa. En la Europa actual el resentimiento social de los pobres o de los empobrecidos depende menos del grado de fortuna de los ricos que de los medios empleados para adquirirla. Es tal el odio al nuevo rico, al que se aprovechó de la guerra o de la inflación, y aun al mismo campesino enriquecido, que los antiguos ricos son ya casi simpáticos. Ya antes de 1914 se aumentaba el resentimiento de la clase obrera, aunque mejoraba su situación económica, y sin pararse a averiguar si la desproporción

entre los beneficios del capital y los salarios aumentaba o disminuía.

Esta evolución se produjo precisamente durante los años en que gracias a la conquista del sufragio universal y a los progresos generales de la democracia, había sido en gran parte eliminado el complejo de inferioridad política. Con razón se ha dicho que la última década de la historia europea señala el paso de la lucha por la democracia política o la lucha por la democracia social. Los móviles que impulsaron al movimiento obrero a la conquista de la igualdad política, lejos de hallarse satisfechos con ella, se volvieron con mayor ahinco hacia un objetivo nuevo: la aplicación de estos mismos principios democráticos, igualdad de derechos y autonomía individual, a la producción y a la vida social en general. El indicio más evidente de esa transformación de energía es el paso del movimiento sindical desde la huelga esporádica a la organización permanente, contractual y legal del derecho de los obreros a participar en la organización social y de la producción. Este fenómeno debe parecer inexplicable a quien no ve entre la idea democrática y la socialista más que cierto paralelismo superficial, cuando en el fondo existe una unidad de móvil fundamental.

El estudio del origen psicológico de la creencia socialista de las masas nos conduce a la resolución de un problema cuya profundidad no ha sondeado nunca el marxismo: la relación entre el socialismo y la democracia. El movimiento obrero no es para el marxismo más que una simple lucha de intereses entre dos clases, y la democracia política no representa para él sino un medio de asegurar la victoria de la clase obrera, gracias a su superioridad numérica. Este concepto del socialismo como fin y de la democracia como medio, se halla tan arraigado en el marxismo como el de la infraestructura política. La difusión de este concepto en los países donde predomina el socialismo marxista ha contribuído poderosamente a paralizar, precisamente entre los socialistas más convencidos, la resistencia a la tentación comunista acerca de la eficacia de una dictadura.

Porque si la democracia no es más que un medio, tendrá más o menos valor, según la facilidad con que pueda conseguir el triunfo, y bastará en tal caso que otro medio—una rebelión militar, un golpe de Estado, una dictadura de partido—conduzca más fácilmente, o más directamente, a la conquista del poder para renunciar al método democrático. Aceptada esta hipótesis, no se puede reprochar al comunismo más que el querer imponer a los países donde la clase obrera constituye mayoría, un método que es el único utilizable en los pueblos en que se halla en minoría.

¿Podemos, en verdad, reducir este problema a una cuestión de táctica? ¿No es la democracia más que una táctica electoral o una técnica administrativa? ¿No es, por el contrario, una condición psíquica sin la cual no puede realizarse el socialismo; un elemento esencial de un ideal jurídico; la substancia misma de su idea?

Esto no ofrecerá duda a quien vea en el socialismo cosa distinta y mejor que una simple receta para la conquista del poder; una creencia moral que quiere inspirar a todas las relaciones sociales. Abandonemos en buena hora la nefasta creencia en los «medios» independientes del fin; examinemos las ideas socialistas como una unidad cuyo sentido hay que buscar en su fuente psicológica y no en las ilusiones intelectualizadas, y veremos que la democracia no es una rama del árbol del socialismo, sino una de sus raíces. Opongamos a la superchería comunista de un socialismo sin democracia la gallarda concepción de un ideal humanitario que va robusteciéndose durante siglos de aspiración igualatoria. Sólo así podremos esgrimir contra el comunismo un concepto más elevado y, desde luego, más radical del fin que se quiere alcanzar.

Para comprender la unidad original de los móviles socialistas y democráticos se necesita otra cosa que discusiones acerca de las concesiones entre las instituciones económicas y políticas, los defectos de las constituciones democráticas existentes y la relación entre el movimiento obrero y los partidos democráticos burgueses. Fuera y más allá de la democracia como técnica administra-

tiva, como texto constitucional o como movimiento de partido, se halla el sentimiento democrático, basado en último análisis en la creencia de que el bienestar que merece el hombre es el que por sí mismo elige y crea. Es de buen tono en los círculos marxistas no pronunciar la palabra democracia sino con leve matiz de ironía, con objeto de realzar la insuficiencia de las instituciones democráticas de los Estados parlamentarios y la incoherencia de los movimientos democráticos burgueses que han traicionado a la democracia cuando han visto amenazados sus intereses de clase. Nos parece lícito dudar que los marxistas-comunistas tengan derecho a envanecerse de este desprecio, porque ellos mismos han sacrificado a su interés de clases y aun al del partido, esas libertades democráticas en cuyo nombre el socialismo ruso ha vencido al zarismo. Han hecho de la república de los Soviets una institución plagada de todos los vicios del parlamentarismo occidental: espíritu de partido, hipertrofia de asambleas consultivas, burocratismo, formación de la opinión pública por parte del Gobierno, esterilidad del reinado de la frase ante las fuerzas económicas, etc., sin las ventajas que ofrece la libertad de la oposición. Los mismos marxistas no comunistas, a pesar de reconocer la democracia como forma ideal del régimen socialista, gustan de afectar cierto desprecio por las realizaciones democráticas del momento. Todavía está en auge entre ellos identificar todo movimiento o toda institución democrática con las aspiraciones de la modesta burguesía, hace tiempo insinuadas y encaminadas a apartar al obrero de la lucha de clase.

Es absurdo apreciar el valor del sentimiento democrático por el que puedan tener instituciones o partidos. Sin duda está de moda criticar la insuficiencia del régimen democrático, entendiendo generalmente por tal el sistema parlamentario, que no es más que una forma histórica particular de la democracia. De aceptar todo eso, acabaríamos por concluir que la democracia es una concepción extinguida, como afirman los comunistas y los fascistas especialmente. La mayoría de los que aceptan semejante conclusión se engañan acerca de sus pro-

pios móviles. El esceptismo respecto de la fraseología democrática tradicional, sobre todo después de las decepciones siguientes a la era wilsoniana, los lamentos sobre la crisis del parlamentarismo, etc., son pruebas, no ya de la debilidad, sino de la fuerza creciente del sentimiento democrático. Si las actuales instituciones parlamentarias y democráticas parecen cada día más insuficientes es precisamente porque no son bastante democráticas. La crítica contra ellas no es, en la mayoría de los casos, sino manifestación de un sentimiento democrático, cosa que no sospechan la mayor parte de los descontentos. Censurar el parlamentarismo porque falsea la expresión de la voluntad popular es, en suma, propugnar por una democracia verdadera. Las ideas fundamentales de la democracia—la igualdad de derechos para todos los seres humanos y el derecho de una colectividad a participar de la suerte común—se hallan más vivas que nunca en el corazón de los hombres, y el disgusto de los resultados obtenidos es la prueba más evidente de la fuerza de una aspiración no completamente realizada. Los entusiastas de una dictadura no son generalmente más que demócratas desengañados. Una impaciencia pueril les hace ver en la dictadura el camino más corto para llegar a la autonomía de las voluntades, y singularmente de la voluntad nacional. En el fondo creen que el dictador ha de expresar la voluntad de las masas con más fidelidad que el parlamentario. Ven sin razón síntomas de decadencia en muchos fenómenos que delatan, en realidad, los males infantiles del movimiento democrático. Ello proviene de que el sentimiento ha progresado más que los conocimientos políticos, que necesitan varias generaciones para llegar a sazón. El deseo que sienten los pueblos de gobernarse a sí mismos es siempre anterior a la capacidad para realizarlo. Esto no impide que hayan pasado para siempre los tiempos en que el poder procedía de las alturas. Lo demás no es más que una cuestión de tiempo. Entretanto la aspiración o la democracia nunca ha sido tan viva como en nuestra época, y se caracteriza por un creciente descontento res-

pecto de las formas democráticas de la generación anterior.

El socialismo que quita valor a este móvil, se disminuye a sí mismo. El marxismo precomunista de antes de la guerra había contribuido ya poderosamente a esa subvaloración, principalmente vulgarizando la idea de que la democracia es la forma de Gobierno que sirve al capitalismo en su apogeo, y al mismo tiempo los intereses e ideales de la burguesía. Hemos tenido ocasión de observar, comparando a Europa con Norteamérica, que la oposición del socialismo obrero europeo al capitalismo dimana de cuanto hay de antidemocrático en la formación social del capitalismo europeo. La subvaloración marxista de la democracia se halla actualmente en la ideología comunista, que considera la democracia política como señuelo engañoso de la dominación burguesa, y le opone, con el nombre de soviétismo, el despotismo burocrático como régimen verdaderamente proletario.

En realidad, lo que de democracia existe hoy en los pueblos industriales se ha hecho con sangre de los trabajadores. Si los obreros, desde que su pensamiento se orientó hacia el socialismo no hubieran unido su causa a la de la democracia, Alemania sería aún una confederación de príncipes; Francia, una monarquía constitucional e Inglaterra el paraíso del capitalismo de antes de la *Reform bill*. Todo lo que en cien años ha conquistado Europa en cuanto a libertad de acción para el movimiento obrero y derechos políticos de los obreros; es decir, lo que de instituciones democráticas poseemos, se debe a los obreros socialistas. Lo mismo en el sentido empírico que en el histórico, democracia y socialismo son dos nociones inseparables.

Es verdad que la burguesía al nacer inscribió en sus banderas los principios de la democracia política, en su lucha con el régimen feudal y el absolutismo monárquico. La declaración de la independencia norteamericana y de los derechos del Hombre en Francia, son actos de una revolución burguesa. Y siglos antes, las constituciones democráticas de las repúblicas ciudadanas de la Edad Media sirvieron los intereses de la burguesía. Pero hay

tanta diferencia entre esas democracias burguesas y nuestras instituciones democráticas de hoy como entre las corporaciones de la Edad Media o el Tercer Estado de 1789—los productores oprimidos de entonces—y la clase capitalista actual. Desde que el Tercer Estado se dividió en poseedores y no poseedores, vióse que la democracia burguesa no concebía la igualdad política sino para los primeros. Y fué la clase obrera la que asumió la tarea de conquistar el sufragio universal mediante largas y penosas luchas que se prolongaron hasta época muy reciente de la historia europea.

Las concepciones jurídicas que suscitaron estas luchas tuvieron un origen mucho más remoto que los textos constitucionales de 1776 y 1789. Tienen su origen, como toda democracia desde el republicanismo o corporación de la Edad Media, en los principios igualitarios del cristianismo. Cuando Bernard Shaw define el sentimiento democrático como de respeto absoluto del hombre a su semejante, expresa la misma idea cristiana de la semejanza entre Dios y el hombre y de la inmortalidad del alma; lo cual indica que todo hombre debe estimarse a sí mismo, gobernarse y asumir la responsabilidad de los actos que realice para crear su propio destino. Sólo en una sociedad cuyas instituciones y costumbres se hallen en siglos de sentimiento cristiano, puede el más humilde de los ciudadanos tener un concepto de la dignidad humana, según el cual todos los hombres deben gozar de los mismos derechos dentro de la colectividad.

El poder de la Iglesia no ha llegado nunca a impedir que esta reivindicación igualitaria se extienda del orden religioso a las prácticas sociales, y se realizó sin cesar, con una violencia elemental. Por eso todos los intentos comunistas de la Edad Media, todas las reivindicaciones de igualdad política y social, todas las reformas democráticas, tuvieron, mucho antes de las grandes revoluciones francesas, un carácter fundamentalmente cristiano; por eso el socialismo se halla limitado, aun actualmente, a los pueblos de cultura cristiana; por eso, en fin, el sentimiento cristiano sigue siendo una de las fuen-

tes más fecundas de las convicciones democráticas y socialistas.

Importa hacer constar que la transformación del sentimiento cristiano en socialista no puede realizarse sino mediante el sentimiento democrático. Desde que las nociones fundamentales de la democracia política han influido de tal suerte en la mentalidad obrera que forman parte del ideario socialista, el socialismo obrero aparece, en su esencia, como trasladado del campo de la democracia política al de la económica y social. En este aspecto, el socialismo sirve tanto a la democracia, de la que deserta la burguesía, como del ideal cristiano, que la Iglesia traiciona.

El cristianismo de Occidente lleva consigo el espíritu de los pueblos germánicos, formados por un largo pasado de Gobierno autónomo con jefes elegidos. Desde que en los pueblos se constituyen las comunidades o gremios se afirma en ellos una tendencia al *self-government*, que acaba por vencer en su lucha con el deseo de autoridad de los que dirigen. Los Concejos derriban el feudalismo; los gremios aniquilan en luchas sangrientas los intentos del patriciado de los mercaderes para gobernar; las naciones burguesas, que se forman en la época de la economía nacional, se emancipan de la Monarquía absoluta y las sectas comunitarias se trazan el papado. La tribu primitiva, la «Mark» campesina, el gremio artesano, la liga anseática, etc., demuestran que el deseo que hombres iguales sienten de gobernarse a sí mismos no se afirma solamente en el orden político, sino también en la formación de colectividades de carácter económico. Se realiza doquiera la extensión y la homogeneidad de estas colectividades permiten la resolución del problema administrativo. Después la revolución industrial ha destruido estos gérmenes y ha entregado la vida económica al caos de los instintos adquisitivos desenfrenados. De todas las colectividades antiguas, sólo la política ha sobrevivido en esta época de la economía mundial. Entretanto, la democracia industrial y social resurge a impulsos de la clase obrera. Fácilmente advertiremos que este resurgir, allanados los obstáculos polí-

ticos de la dominación de la burguesía, va de abajo arriba, de la célula aislada al organismo total. La intervención obrera sindical en la dirección de las empresas revela ya la estructura celular de la comunidad industrial del porvenir.

Donde existe una comunidad se advierte de qué modo esta tendencia se basa en un instinto único. En la misma familia, el principio de autoridad cede ante el de igualdad y de autonomía, que regula las relaciones entre la mujer y el marido y del hijo con el padre. Son manifestaciones de un impulso psíquico que tiene con la convicción socialista una relación más íntima de lo que el marxismo imagina; y éste, dicho sea de paso, no sirve al socialismo en cuanto desconoce esa relación. Las transformaciones del derecho y de las costumbres familiares no le parecen más que un reflejo mecánico de la evolución económica. De este modo fomenta entre sus partidarios una actitud que condena como feminismo burgués el deseo de la mujer casada respecto del reconocimiento de su personalidad y de una mayor autonomía y más libertad. Y sin embargo estas aspiraciones tienen el mismo origen que las de los hombres al pedir la jornada de ocho horas. Y al poner de este modo la servidumbre de la mujer en la cuenta del sistema capitalista, muchos déspotas domésticos, incluso de la clase obrera, facilitan la continuación de un régimen familiar eminentemente burgués.

Cuanto más larga y más ruda sea la lucha de la clase obrera por la democracia política, cada avance le parecerá más obra suya y lo defenderá con toda energía contra cualquier amenaza. De ahí el hecho, tan difícil de comprender por los marxistas ortodoxos, de que son precisamente los pueblos de instituciones democráticas más avanzadas quienes más las aman, no obstante las imperfecciones que en ellas observan. Además, en estos pueblos los obreros más socialistas son justamente los más dispuestos a cualquier sacrificio en defensa y por el desarrollo de las instituciones democráticas del Estado, aun conociendo mejor que otros los defectos y los riesgos que ellas ofrecen. Sólo los socialistas, a quienes

el dogma impide ver esta conexión psíquica, pudieron ver un milagro incomprensible en la atracción que el lema «por la defensa de la democracia» produjo durante la guerra en los obreros de los pueblos de la *Entente*. Poco importa a este respecto el grado de sinceridad de los gobernantes que crearon aquella fórmula y la razón de los socialistas que por ella se dejaron llevar a la guerra; aquí no tratamos más que de hacer constar el efecto psicológico de este móvil en las masas.

Si, pues, vemos en el socialismo algo más que una antítesis del capitalismo moderno, y si miramos a sus raíces intelectuales y morales, observaremos que son las mismas de nuestra civilización occidental. El cristianismo, la democracia y el socialismo no son, aun en el aspecto histórico, más que tres formas de una misma idea. En el socialismo que tiene conciencia de esta unidad se revela una fuente inagotable de energía espiritual. Los fines que persigue no reciben su sentido solamente de la economía política del siglo XIX, sino de veinte siglos de historia de la humanidad. Los acontecimientos de esa historia—desde el Sermón de la Montaña hasta la Declaración de los Derechos del Hombre y el Manifiesto comunista; desde el comunismo medioeval hasta el movimiento obrero de hoy, pasando por el humanismo, la Reforma, las guerras de liberación nacional y el nacimiento del mercado mundial—no son sino una serie de etapas de una vasta evolución hacia un fin superior. Y cada acto que nos acerca a este fin viene a unirnos más al esfuerzo general de la humanidad. No ha de sorprendernos que los adalides del socialismo, convencidos de esta unidad espiritual, hayan ejercido una influencia incomprensible para los sabios marxistas. Jaurès, por ejemplo, parece todavía un enigma a los marxistas social-demócratas alemanes, para quienes el *Capital* es el Antiguo y el *Programa de Erfurt* el Nuevo Testamento. Llamaron a Jaurès «corruptor del partido» porque para él no representaba el socialismo el cumplimiento automático de una necesidad económica, sino la realización íntegra del ideal de la democracia. No lo tomaron en serio como sabio porque, en vez de emplear el

lenguaje del economista, usaba el del filósofo humanista y el poeta. ¡Y sin embargo es «poeta», ese «visionario difuso», influyó en el socialismo como ninguno de sus contemporáneos europeos! Esta influencia no quedó limitada a su partido, pues ningún adversario pudo sustraerse a los efectos de su personalidad y de sus ideas, y consiguió en la política de su país lo que no hubiera logrado de ser únicamente un táctico sagaz. ¿No hemos de ver en ello más que el efecto fortuito de un poder personal? No lo creo así. La personalidad no es sino obra de la idea, y una gran idea hace un gran hombre. Jaurès podía influir en quienes pensaban de modo distinto a él, porque buscaba en ellos los móviles humanos sabiendo que había de encontrarlos. Por el contrario, el marxismo, invocando dogmas de clase, hace de las concepciones filosóficas coto cerrado e induce a despreciar los móviles del adversario y a transformar conscientemente toda política en un simple conflicto de fuerzas mecánicas en presencia.

Pensando en Jaurès no podemos menos que parafrasear su famosa frase sobre el patriotismo: «El poco socialismo nos aleja a la democracia; el mucho socialismo nos aproxima.» Pero no se trata ya de la democracia como sentimiento igualitario primitivo; fruto de la idea socialista, se nos ofrece como la noción más precisa de una organización social ideal donde todo acuerdo colectivo fuera el resultado de toda voluntad individual autónoma. Así la democracia, como representación, se halla al fin del proceso del ideal socialista, cuyo origen fué la democracia como sentimiento. Y este espíritu democrático de la idea socialista es el que permite resolver el complejo de inferioridad social del trabajador, abrumado por el sentimiento de desigualdad, oponiéndole la concepción jurídica de una sociedad basada en la igualdad de derechos políticos y de posibilidades sociales. Esto no significa, evidentemente, una igualdad absoluta del destino humano, sino solamente una posibilidad social de formarlo y ser, según la expresión de Kant, «sujetos, no objetos», del desenvolvimiento social,

Todo ello no define más que un modo de sentir fundamental común a todas las aspiraciones democráticas. En el orden de las representaciones intelectuales, estas aspiraciones pueden tomar las formas más diversas, y aun en este respecto la concepción jurídica compensadora se adapta exactamente al complejo de inferioridad a resolver. A toda forma diferente del medio social y de los sentimientos morales y jurídicos tradicionales, de cuya acción combinada nace el sentimiento de desigualdad, corresponde un matiz diferente de la concepción jurídica compensadora.

Si, por ejemplo, una clase obrera se resiente de su exclusión del derecho de sufragio como una injusticia insoportable, según les ocurriera a los obreros ingleses durante el segundo cuarto del siglo pasado, o a los obreros belgas en el último cuarto, su deseo de igualdad se simbolizará ante todo en reivindicaciones políticas, tanto más cuanto que el complejo primitivo de inferioridad se agravará merced a móviles consciente nacidos de la lucha prolongada y encarnizada por la igualdad política. Por el contrario, desde que conquista el derecho del sufragio, la clase obrera anglosajona siente con mayor intensidad las desventajas de su situación social en general, y desde entonces se halla dominada, más que los obreros latinos, por la idea de una igualdad de posibilidades sociales. Los países latinos sufren inucho más intensamente la presión del Estado, que imprime un carácter más tiránico a la centralización burocrática, al militarismo y a la tradición del derecho romano. El obrero inglés y el norteamericano, en su deseo de igualdad, piden al Estado libertades; el obrero europeo continental reclama derechos. Allí basta que el Estado no obstaculice las transformaciones sociales; aquí se quiere que las reglamente mediante una ley.

El deseo de los trabajadores adquiere, por otra parte, formas muy diferentes en cada uno de los países europeos. En Francia, donde predominan las empresas modestas o la economía se manifiesta esencialmente en la modesta burguesía o en el campo, y las tradiciones anarquistas, prudonianas y sindicalistas son a la vez causas e indi-

cios de una mentalidad individualista, será el individuo quien reivindique del Estado la igualdad. En Alemania, por el contrario, es la clase como colectividad la que pide al Estado una nivelación desde arriba. El obrero estima la igualdad social como labor de organización más que de liberación; reclama derechos, no para el individuo, sino para la clase; el ideal instintivo de la masa—aunque los programas no lo digan claramente—es en el fondo una nueva organización de «estados» sociales sobre una base casi feudal, con una clase obrera protegida y privilegiada por el Estado como contrapeso a su inferioridad económica, porque aquí el Estado no proviene de la tradición romana, sino de la patriarcal y feudal, y el paso del Estado campesino y artesano al Estado industrial se ha realizado en una sola generación. Millones de seres han pasado, sin transición, del yugo feudal del siervo de la gleba al neo-feudal del obrero de la grande empresa. Se han sentido proletarios, y como tales, miembros de una clase que necesita protección, antes de haber podido sentirse hombres, ciudadanos, individuos. Su complejo de inferioridad fué desde el principio un complejo de clase. La conciencia de clase de los obreros alemanes ha sido, por decirlo así, formada desde arriba, y en ello Bismarck ha hecho tanto como Bebel. En ellos la reivindicación individual dimana de la representación de clase, mientras que en sus vecinos occidentales la reivindicación de clase no es más que la integración de las reivindicaciones individuales.

Además, la reivindicación marxista de clase crece a expensas de la noción más amplia de la colectividad social, tanto como de la noción más restringida del individuo. Desde hace veinte años el marxismo es invocado en Alemania por la mayoría del socialismo, que quiere que el partido social-demócrata se limite a un objetivo de clase contra una minoría que quisiera que toda la ideología del partido se empezase en los intereses generales. Es ésta, en gran parte, una contienda de palabras que las palabras pueden resolver o hacer inabordable. En realidad se resuelve sola, por la práctica. Desde que las fuerzas socialistas se aproximan al límite esta-

dístico que les señala la importancia numérica del proletariado industrial, la voluntad de poder de los partidos socialistas los impulsa de modo invencible a dar mayor amplitud a su acción de proselitismo. Por el tiempo, un partido que busca adictos, y singularmente electores,, no puede renunciar a los móviles que presentan un programa como de interés general.

La teoría marxista puede negar a su sabor que quiere la existencia de relaciones superiores al interés de clase; entretanto, la práctica prescinde de tales escrúpulos y establece un compromiso donde el dogma levanta una contradicción. En realidad, la existencia de partidos de clase no es incompatible con los principios fundamentales de la democracia política. No podría ser así, porque los partidos de clase son precisamente el producto histórico del constitucionalismo democrático y parlamentario. El régimen parlamentario presupone la existencia de partidos, y bajo el régimen de sufragio universal la agrupación de partidos, según los intereses de clase, se verifica como el mejor medio de asegurar una acción más vigorosa y de mayor responsabilidad ante los electores. Ello permite formular con mayor claridad las orientaciones y proyectos políticos más esenciales. Cuando se actúa para las masas, el ideal de los intereses económicos constituye la más sólida base para la concreción de las voluntades políticas.

Además, el carácter de las tareas que impone el Estado moderno hace que los móviles puros de clase, mediante los cuales aseguren los partidos la fidelidad de sus afiliados, cedan el puesto a otros móviles, a medida que esos partidos se acercan al poder. Los partidos—no solamente los socialistas—que más afirman su espíritu de clase con los pueblos de sufragio universal hallan mayor dificultad en llevar al poder una política pura de clase. Yo no conozco actualmente en ningún país un partido gobernante que no se inspire más que en los principios de su propio programa y en los intereses de la clase que representa, como ocurriera aun en el régimen bipartito de la época del sufragio limitado. Doquiera el compromiso es la regla de conducta, y se gobierna po-

niendo primero en la balanza el peso de la oposición. En todos los pueblos civilizados la realidad del Estado confirma la concepción dinámica de Jaurès: «... el Estado, expresión de una democracia burguesa, donde crece el poder del proletariado», y desmiente la concepción estática del marxismo: «... un consejo de administración para los intereses de las clases poseedoras.» Por eso en el vocabulario de la lucha política la ideología del bien público—generalmente disfrazado de interés nacional—ha suplantado casi a la teoría del interés de clase. Esta no se emplea más que en la propaganda entre las masas. Los programas son medios de propaganda. La política que se hace en los Parlamentos o en los Gobiernos establece alianzas con los intereses momentáneamente similares y compromisos con los poderes reales del adversario.

La afirmación dominante del carácter de clase pertenece al estado primitivo y puramente propagandista del socialismo. En esta etapa la bandera de los intereses de clase es el medio más eficaz de despertar la voluntad política de las masas y formar la primera concentración. Cuando ésta se ha realizado, como ocurre hoy en casi todos los pueblos civilizados, el centro de gravedad de los móviles va a situarse en la concepción democrática. Esta no ve en los intereses y los programas particulares, representados por los partidos, más que elementos cuya integración en una fórmula total es la función del Estado parlamentario. Una doctrina que desconociera esta consecuencia acabaría por perder todo contacto con la realidad. Disminuiría, según expresión de Jaurès, «la eficacia de la acción popular y proletaria por la contradicción entre las palabras y los hechos».

CAPITULO V

SOLIDARIDAD, ESCATOLOGÍA, SIMBOLISMO RELIGIOSO

Todos creemos que nuestra religión agoniza, cuando en realidad no ha nacido todavía, si bien se advierte el próximo alumbramiento.

G. B. SHAW

El marxismo ha intentado explicar el sentimiento de solidaridad que anima a la clase obrera por la comunidad de intereses ante la patronal. Por desgracia, ha falsado lo que de verdadero tiene esta idea, dándole un carácter demasiado absoluto e interpretando la noción del interés en un sentido puramente económico. Ha difundido entre la clase obrera concepciones mecanistas y materialistas, que han constituido un obstáculo para el desarrollo ético de su sentimiento de solidaridad. Para el marxismo, la ética de solidaridad de la clase obrera no es, por su origen ni por sus fines, más que una simple cuestión de clase. Imagina la formación de la solidaridad obrera, poco más o menos, de la manera siguiente: la empresa industrial capitalista reúne seres humanos en condiciones de que le presten un interés común económico, y por ello consideran la solidaridad de clase una necesidad («primero luchan los obreros aisladamente, luego los de una fábrica, después los de un oficio en una localidad»), según un período famoso del *Manifiesto comunista*) que se convertirá en solidaridad

social cuando los trabajadores conquisten el poder y pongan término a la explotación de clase.

Lo cual supone: primero, que el trabajador, considerado individualmente, es en el origen de ese proceso un átomo aislado, un ser desligado completamente de cuanto le rodea; segundo, que la formación de un sentimiento de solidaridad no es más que un sencillo fenómeno de conocimiento, basado en la comunidad de ciertos intereses adquisitivos; y, en fin, que esa solidaridad es patrimonio exclusivo de una clase y no puede constituir una ética social sino después que un poder nuevo de clase haya creado una forma económica nueva.

Si fuera así, el socialismo sería un mal, porque entonces la clase obrera, fortalecida con la mayor solidaridad posible, podría asaltar el poder, del cual sólo se serviría para dominar a las otras clases sociales y poner nuevos antagonismos en el lugar de los antiguos. Esta concepción no supone la formación de nuevos móviles morales en la clase obrera; no ve en la acción presente y futura de los trabajadores más que la continuación mecánica de un impulso nacido de la forma antagónica de la producción capitalista, y que, en buena lógica, debería desaparecer al mismo tiempo que ella. Intentar el alumbramiento de una ética nueva fundada en la solidaridad de intereses del proletariado es ir a un fracaso cierto, porque un sentimiento que sólo se debe al conocimiento de un interés nada tiene que ver con la ética. Muy al contrario, la ética supone un sentimiento que se refleja en un impulso interior, independientemente de lo que exija o no el interés. Se puede decir que la ética comienza donde acaba el interés, y que el valor de la voluntad moral se mide por el grado del interés opuesto y que ella puede vencer.

Realmente, la solidaridad obrera no constituye un móvil nuevo. No es más que una forma particular de ese instinto elemental del ser social que los psicólogos llaman instinto gregario y los moralistas instinto altruista, y que es el origen de toda moralidad.

El ser humano que presupone la teoría marxista de la ética basada en el interés de clase es cosa vieja. Es

sencillamente el «homo economicus» de la economía política liberal, el egoísta y hedonista perfecto, que no conoce otro instinto que el de su interés «bien comprendido». Desde entonces hemos aprendido que el hombre real obedece también a instintos altruistas, que son cosa muy distinta de un egoísmo calculado, singularmente el instinto gregario y el de protección social. El trabajador de la época capitalista primitiva, que concibió la primera idea de solidaridad obrera, no era como una cera virgen en cuanto a sus tendencias morales habituales; se hallaba ya desposeído de los instintos comunitarios ancestrales, modelados en normas éticas por el cristianismo y la experiencia social de pasados siglos. De estos instintos y de estas valoraciones habituales, que no de un nuevo conocimiento, surgió su necesidad de solidaridad. Si este hombre hubiera sido capaz de obrar por el conocimiento de su estado económico, no habría unido su suerte a la de sus compañeros de clase explotados, sino, por el contrario, aspirando a pasar a una clase superior. De no obrar más que por el interés, hubiera llegado a ser un advenedizo, en vez de un campeón heroico de una idea nueva. Si eligió esto último fué porque se sintió impulsado hacia la solidaridad por móviles más poderosos que su interés económico. Su origen último es un instinto gregario sublime, que el cristianismo había transformado en caridad y la tradición artesana en confraternidad profesional. Sin duda, el interés de clase interviene en la manera de manifestarse ese móvil, sobre todo dada su extensión, y al carácter de la comunidad que lo motiva. Pero el interés de clase no crea ese móvil; por el contrario, la formación de comunidades de clase presupone la existencia de un instinto comunitario ético.

La insuficiencia de la interpretación socialista y racionalista que de la solidaridad ofrece el marxismo se me mostró por primera vez hace unos quince años, cuando mi maestro, Henri Pirenne, durante una discusión acerca del materialismo histórico, habló de este modo: «Me he servido demasiado de la interpretación económica de los acontecimientos sociales para ignorar el im-

portante papel que los intereses económicos han desempeñado en el movimiento de las masas que dominan la historia; pero de que yo me haya servido de ese método de examen no hay que deducir que sea marxista. No creo que un simple instrumento de investigación del pasado pueda transformarse en regla profética del porvenir. El pronóstico social del marxismo no me parece científico. Para demostrarme lo contrario quiero que me contesten a la pregunta siguiente: «¿Si los móviles sociales de la clase obrera de hoy dimanaran de sus intereses de clases, qué será de esos móviles cuando la clase obrera, dueña del poder, haya, como pretende Marx, suprimido las diferencias de clase? Si desde entonces faltaran los intereses dichos que le guíen, ¿de dónde surgirán los móviles nuevos?»

La respuesta que di entonces a esta cuestión me satisfizo tan poco que pronto fué el punto de partida de un detenido examen consciente que me llevó a una transformación profunda de mis orientaciones. Desde entonces, por otra parte, innumerables experimentos, singularmente en Rusia, han demostrado que la pregunta de mi profesor no tenía más que una importancia teórica. Necesité muchos años para hallar una contestación que me satisficiera. Hela aquí: El interés de clase no lo explica todo. No crea móviles éticos. Se limita, por el contrario, a dar una forma y una dirección nuevas a los móviles inherentes a la naturaleza social del hombre. Estos móviles no pueden extender su acción más allá de lo que dure una situación de clase, por mucho que concuerden con las exigencias generales de la conciencia humana. Una clase cuya solidaridad no se fundara más que en sus intereses, no procuraría, llegada al poder, más que satisfacer, en una u otra forma, los instintos egoístas que motivasen su interés, y establecerían de este modo una nueva dominación social. La clase obrera no podrá formar una sociedad menos antagonista, sino en cuanto consiga transformar los móviles sociales modelados por el interés de clase, en regla ética de los hábitos del día. Y más lo conseguirá cuanto más vigorosamente acentúe todo lo que usan estos móviles con los

de la ética humana general, y más infundirá en sus adeptos la conciencia de esta unidad. Partiendo de ahí, una doctrina que pretende fundar el móvil de la solidaridad obrera en el interés, no solamente es indefendible en el orden histórico y psicológico, sino que es nociva en la práctica, porque destruye el puente que en la conciencia de cada cada cual conduce desde el interés económico particular hasta la ley moral general.

Porque sienten esto más o menos vagamente han intentado los marxistas introducir por la puerta falsa el «factor» ética, que pensaban haber eliminado con su crítica de Kant y de la filosofía «burguesa». Han conseguido elevar (en lo que concierne a la clase obrera) el interés económico a la altura de una exigencia moral. Pero, ¡ay!, lo que han intentado introducir por semejante puerta no es lo mismo que arrojaron por el soportal. Faltan a esta ética del interés de clase todos los indicios que caracterizan el deber moral. En vez de sentirse instintivamente, se deriva del conocimiento racional; en vez de dominar los impulsos interiores del egoísmo, se ofrece a servirlos; en vez de dirigirse a todos los miembros de la colectividad social, no lo hace sino a los de una clase y la actitud que les exige no se relaciona más que con sus compañeros de clase y excluye, por consiguiente, de la ley moral a los demás hombres.

Así la solidaridad, mediante el conocimiento de un interés, se detiene donde ese interés acaba o, por lo menos, donde no es reconocido. Desde luego, es una situación de que hay ejemplos en la realidad; pero ellos prueban precisamente que esta forma inferior de la solidaridad nada produce en el orden ético. Todos sabemos, por ejemplo, que en muchos talleres los obreros más jóvenes y los aprendices no reciben muy buen trato de los adultos, sindicados y solidarizados con ellos. Vemos también que el obrero elevado a servicios de vigilancia o de mando se transforma, gracias al conocimiento de su nuevo «interés», en un déspota peor que el mismo patrono. Más de un obrero casado, que acepta cualquier sacrificio en pro del bienestar y la libertad

propia y de sus compañeros, no piensa en lo que podría hacer para aligerar las labores domésticas que abruman a su esposa. Las Trades Unions inglesas, durante el largo tiempo en que no reconocieron que los salarios inferiores de los obreros no calificados podían exponer a los demás a una competencia perjudicial, limitaron su sentimiento de solidaridad a los que tenían un oficio, dejando a los otros fuera de las organizaciones y de las industrias privilegiadas. Así, el bienestar relativo de los sindicatos fué adquirido a costa de la miseria de la gran masa de no calificados. La transformación de las condiciones técnicas, el «nuevo unionismo» que se desarrolló desde 1885 y las transformaciones sociales de los tiempos de guerra, vinieron a ampliar ese concepto de la solidaridad. En Norteamérica se observa la misma situación en lo que concierne a la actitud de los obreros norteamericanos respecto de sus compatriotas de color y los emigrantes europeos.

En esto quiero atenerme a la objeción marxista, según la cual todos esos ejemplos sólo demuestran la incapacidad de una gran parte de la clase obrera para comprender su verdadero interés de clase. Así el obrero norteamericano, cuando exige que se impida o restrinja la inmigración, no se inspira más que en los intereses profesionales particulares y no en los de clase, que no conocen limitación de raza. ¿Y si esto fuera así, no probaría precisamente que el interés de clase del marxismo no es el resultado de una experiencia económica? Para el obrero norteamericano su interés económico más evidente es defender su tipo de salario contra la inmigración en masa, y este interés le une a sus compañeros y le opone a sus patronos. La noción de una colectividad social que comprende a los negros y los asiáticos le parece un buen tema para el sermón dominical de su pastor. No concibe la idea de que pueda tratarse de una comunidad de intereses. Una concepción del interés de clase que pudiera transformar la antipatía del obrero norteamericano hacia el extranjero en un ardiente amor fraternal, revelaría una pasión humanitaria que tendría tanto de ética como la política

actual de los sindicatos norteamericanos tiene de «interés de clase». Lo cual viene a demostrar de nuevo que coinciden las fronteras del interés de clase y las del conocimiento de este interés. La ausencia de este conocimiento en los ejemplos antes citados demuestran, pues, los estrechos límites en que el interés de clase pueda engendrar la solidaridad. De ello resulta que si despojamos el sentimiento de solidaridad de todos los móviles ajenos al de interés de clase, pierde su carácter ético; es decir, humano, en el sentido general de la palabra.

Si, a pesar de esto, tenemos derecho a considerar la solidaridad obrera como el germen de una nueva ética social es porque, en su forma socialista, es cosa muy distinta que una conciencia de interés; es decir, una forma particular de un instinto comunitario natural en el hombre, que ha estado obliterado por la competencia del capitalismo, porque un instinto no nace del conocimiento, como el amor no nace de la conciencia de las cualidades del objeto amado, sino que es el instinto el que produce el conocimiento. El hombre se siente solidario de quienes con él sufren una injusticia. Cuanto más profundamente sienta esta injusticia, más conciencia tendrá de la comunidad de suerte y de interés. Para que la solidaridad obrera adquiera un valor ético y civilizador, no basta que se extienda, mediante un amplio conocimiento, del grupo profesional o nacional a toda la clase; es necesario, además, que tenga conciencia de que ha nacido, no tanto en un interés colectivo, como de la rebeldía común del sentimiento moral contra una injusticia social.

Hay un paralelo instructivo entre la filiación psicológica y la evolución histórica. En la historia del movimiento obrero, la concepción de la solidaridad oscila entre el polo ético y emotivo y el económico y racionalista. Y vemos que la forma ética es la primitiva. Las teorías de la solidaridad, basadas en el conocimiento de intereses, son producto de una época ulterior y corresponde a ciertas tendencias regresivas de la evolución del movimiento obrero, que amenazaban con hacerlo degenerar en simple movimiento de intereses.

Las profesiones donde antes se implanta la solidaridad sindical no son aquellas en que la comunidad de intereses de los trabajadores se muestra más claramente al entendimiento del intelectual. Si el problema de la solidaridad no hubiera sido más que un problema de convencimiento, los obreros de fábrica de la gran industria mecanizada habrían sido los primeros en resolverlo; porque su concentración en gran número, las condiciones de salarios semejantes, la ausencia de prejuicios profesionales de casta, les habría facilitado la tarea mucho más que los artesanos del modesto taller. Sin embargo, no fueron los obreros de la fábrica quienes crearon el fundamento histórico de la costumbre y aun del vocabulario de la solidaridad obrera; fueron, por el contrario, los tipógrafos, los grabadores, los ebanistas, los albañiles, los guanteros, los sombrereros; los trabajadores semiartesanos, en fin, de la modesta industria; así lo hicieron no obstante su situación menos *proletarizada*; a pesar de los prejuicios y otros obstáculos de sus tradiciones corporativas; pese a las estrechas relaciones personales que los unían a los patronos y, sin embargo de hallarse dispersos en numerosos talleres. Mejor, diremos a causa de todo, porque su género de vida comparativamente burguesa fué el origen de un vigoroso sentimiento comunitario que, por otra parte, se hallaba ligado al antiguo espíritu corporativo cristiano más directamente de lo que han creído después muchos historiadores. Este espíritu comunitario fué el que, a su primer contacto con las ideas socialistas, creó la solidaridad obrera. Aun hoy la solidaridad de los tipógrafos, por ejemplo, tiene una significación mucho más profunda y mucho más arraigada en los usos diarios que el de los obreros no calificados de las fábricas, que no corresponden al esquema marxista del «proletario puro». Entre éstos, la solidaridad es más bien una concepción política y teórica que una fuerza habitual. Cuando el movimiento obrero se extiende por doquier como movimiento de masas, el interés vence al impulso ético. Actualmente la solidaridad de clase no tiene aún—o no la manifiesta—la significación de un móvil socialista y

no capitalista más que cuando se inspira en las tradiciones comunitarias y en el sentimiento moral.

He aquí el caso en que el complejo de inferioridad social de la clase obrera, resolviéndose en una representación jurídica positiva generadora de costumbres, se transforma psíquicamente de pasivo en activo. Cuando esta transformación se produce, aparecen los fenómenos de la psicología de las masas, que se hallan tan lejos de ser emanaciones del convencimiento racional del interés, que no se puede describir más que con el vocabulario de la historia de las religiones y de la psicología de las creencias. El principio de estos fenómenos es el sentimiento escatológico.

Quien sufre, espera, y quien espera, cree. Así es como la sabiduría de las naciones expresa la verdad psicológica de que todo estado emotivo desagradable engendra la representación compensadora de un estado mejor. El complejo de inferioridad de la clase obrera, creciendo hasta la indignación contra las condiciones sociales, produce un sentimiento nuevo: la nostalgia de un estado futuro mejor. El hombre cree siempre en lo que desea, y esa creencia aumenta a medida que los sufrimientos se sienten con más intensidad. Esta fe es una necesidad psicológica que no se puede reprimir, so pena de producir una desmoralización completa, la pérdida del equilibrio psíquico. ¿Por qué toda aspiración social de la masa, basada en la creencia de un porvenir mejor, tiene un carácter religioso? Su esencia es el sentimiento escatológico, es decir, la nostalgia de «tiempos futuros», del cual son formas particulares el mesianismo judío, el quiliasmo del cristianismo antiguo, el «Reino de Dios» y el «Evangelio Eterno» de la Edad Media. La creencia actual de las masas en un Estado socialista del porvenir, que acabará con todos los sufrimientos y todas las injusticias sociales, es la emanación de una esperanza escatológica, y no pertenece al conocimiento científico. No hay una ciencia humana del porvenir, sino una fe, que es la que más influye en todas las fuerzas que lo realizan. El conocimiento científico no puede más que ayudar a esa

fe enseñándole los caminos posibles para su realización y transformando una aspiración vaga en una volición consciente. La volición fluye de la creencia y se nutre de ella, transformando simples reacciones emotivas en símbolos representativos que establecen una dirección de movimiento. Las visiones del porvenir de la sociología profética no son otra cosa que tales símbolos que ofrecen un fin a la volición. Por eso no se comprende el socialismo más que considerándolo como una creencia y relacionando toda su obra doctrinal con su función esencial, que es dar a esta creencia símbolos de dirección.

También aquí la identidad de los fundamentos psicológicos del socialismo y del cristianismo se manifiesta en lo que casi todo el simbolismo del movimiento obrero socialista tiene de origen cristiano. Lo cual nada tiene de extraordinario. Para que los símbolos puedan producir un efecto afectivo deben hallarse sujetos a asociaciones emotivas habituales. Y los símbolos emotivos del cristianismo se hallan, por así decirlo, en la sangre de la humanidad occidental.

Poco importa ahora saber si la transmisión hereditaria de ciertas fijaciones emotivas de los pueblos especialmente preparados para ciertos símbolos se realiza según la hipótesis psicológica de una herencia de características adquiridas, la psicológica, de una memoria subconsciente hereditaria del hecho sociológico de la transmisión del patrimonio cultural. Lo cierto es que hay que reconocer la concordancia de la simbólica cristiana con ciertos modos de pensar y de ver que caracterizan nuestra civilización occidental. Se trata, por otra parte, no tanto de explicar las representaciones socialistas por las cristianas como de reducirlas todas a un común denominador psíquico, lo cual implica la hipótesis de un modo de sentir típicamente occidental y cristiano. Esta hipótesis se confirma fácilmente por los hechos. El carácter dinámico peculiar de nuestra cultura occidental, obsesa por el deseo de mudar y el ansia del infinito, se expresa tanto en las aspiraciones del socialismo a revolucionar el orden social como en el deseo ilimitado de perfección moral que anima al cristianismo. El cristia-

nismo occidental es la religión dinámica universal por excelencia. Ella sola supone un universo ilimitado y una divinidad infinita. Da al hombre un ideal de perfección sobrehumana y le hace responsable de la salvación de su alma; eleva el cuidado de su alma inmortal por encima de toda consideración terrestre y no ve en cada estado moral más que un punto de partida hacia un estado mejor. Este anhelo perpetuo forma en las masas un estado escatológico del ánimo, cuando la tensión entre la realidad social y su aspiración alcanza cierta intensidad. La característica de esta tensión es que no opone una realidad individual a un deseo individual, sino que busca alcanzar una transformación radical del común destino. La escatología social implica la creencia en un cambio brusco del estado social, bien se trate del derumbamiento del imperio del paganismo de Roma o de la elevación de los pobres por encima de los ricos y los poderosos.

El sentimiento escatológico socialista no aparece sino en el momento en que los sentimientos fundamentales del complejo de inferioridad de clase, y particularmente el sentimiento de solidaridad, se encuentran ya formados y fundan un sentimiento comunitario que se extiende, por lo menos, a la clase. Es la espera escatológica de otro orden social que conduce al sentimiento comunitario limitado a la clase o sentimiento ético general que rige la sociedad. El estado nuevo que se espera no consiste en un simple cambio de la propia situación de clase, sino en un orden social nuevo que transforme los destinos de todos. Aquí es donde interviene, en el estado afectivo de la clase obrera, el sentimiento, característico de toda convicción socialista, que hace recaer en el individuo la responsabilidad moral de toda la humanidad. Es el mismo sentimiento que el cristianismo simboliza en su doctrina del pecado y de la redención, y que el misticismo de Dostoiewsky ha formulado en la frase: «La falta de todo incumbe a todos.» Todos los demás sentimientos elementales con que hemos caracterizado el estado afectivo de la clase obrera, desde el sentimiento de explotación hasta el de la solidaridad de clase (que

nos recuerda al tradeunionismo inglés no socialista de otros tiempos), pueden existir sin que ello sea una cuestión de socialismo. El sentimiento escatológico es el primero que introduce un instinto que va más allá del bienestar personal, y al cual se limitan el instinto adquisitivo, el instinto de autovaloración y el mismo instinto gregario. Nos referimos al instinto de protección social que, emparentado íntimamente con el amor paternal y profundamente arraigado en la naturaleza sexual del hombre, lo lleva a considerar la participación moral en el destino del prójimo como una ley ética y a sacrificarse por ella. Todo sentimiento del derecho se deriva de ese instinto, porque no puede existir más que donde el hombre siente como inferida a sí mismo la injusticia contra otro.

El sentimiento escatológico, sin lo cual no podríamos explicarnos ninguna convicción socialista, presupone, pues, otra cosa que un simple conflicto de intereses materiales. Es necesario antes sentir como inmoral o injusto el orden social que producen esos intereses opuestos. Sólo con esta condición, el nuevo orden esperado aparecerá como la realización de un mandato moral; lo que el vocabulario de la Iglesia llama el reino de Dios y el de la mística socialista la era de la fraternidad o «el salto del reino de la necesidad al de la libertad», de que habla Engels. En todos estos casos constituye una característica esencial la idea de que el orden futuro ha de ser un bien absoluto, no relativo. La imagen de este estado nace por el trastrueque de la imagen del estado actual, considerado como un mal absoluto, mediante un procedimiento análogo a la transformación de un negativo fotográfico en positivo. Los utopistas crean su visión a la manera del hermano Juan, de Rabelais, que dicta las reglas de su abadía haciendo simplemente lo contrario de lo que ordenan las del monaquismo católico.

Ocioso me parece decir que este procedimiento no es científico. A un cerebro objetivo, aunque se trate de un socialista convencido ha de serle imposible representarse la situación social del año 2.000 o del año 10.000 como una realización perfecta del bien ideal. Los sociólogos saben muy bien que el progreso social, aun en el

caso mejor, no significa más que una aproximación a un ideal que retrocede en el curso de su realización. Saben también que el progreso no consiste en suprimir todas las tensiones y todos los antagonismos, sino en llevarlos a un plano superior. Saben además que no cabe imaginar una vida social sin sufrimientos; lo cual sería contrario a toda la organización psíquica del hombre, porque el sufrimiento y la dicha son móviles de acción que difieren según su forma momentánea, pero inmutables en su esencia emotiva. No ignoran, en fin, que un estado de perfección absoluta, suponiendo que fuera posible, mataría todo deseo y conduciría, como consecuencia, a un tedio total, la mayor tortura que pudo soñarse.

El pensamiento científico no puede, pues, representarse el porvenir más que como un «bien relativo», con referencia a nuestros deseos actuales. El conocimiento de este hecho no debe en modo alguno enervar la actividad del sabio por el mejoramiento social. La noción de lo mejor puede bastar a tal pasión intelectualista; pero es insuficiente para alimentar el deseo escatológico de las masas, las cuales no se mueven sino impulsadas por la creencia en un bien absoluto, porque es moral. La relatividad del fin supone una facultad de imaginación independiente del deseo, lo cual es muy difícil de conseguir sin hacerse ineficaz para la acción práctica de los movimientos sociales. El vigor de estos movimientos depende del poder de los sentimientos que los producen, y estos sentimientos de las masas exigen, como cualquier estado emotivo, la representación de su satisfacción absoluta. Esta tendencia a lo absoluto es la que imprime al movimiento obrero socialista un carácter escatológico y religioso.

Pero no siempre se aplica éste con la misma intensidad a todas las fases del movimiento. Si examinamos la historia del movimiento obrero hasta nuestros días, advertiremos que el carácter escatológico es el más pronunciado en los comienzos. Poco a poco va quedando relegado a segundo término desde que el movimiento cristaliza en organización y la actividad puramente pro-

pagandista del principio se aplica a las tareas concretas e inmediatas; lo que los alemanes llaman «kleinarbeit», la menuda labor cotidiana. No se debe, sin embargo, concluir de todo ello que tratamos de una evolución esquemática y que la fase escatológica del socialismo pertenezca indefectiblemente al pasado. Mirándolo de más cerca advertimos que es posible que se produzcan todavía nuevas oleadas escatológicas, quizá diferentes de las del siglo XIX, pero necesariamente menos poderosas.

La disposición escatológica se desarrolla doquiera existe una alta tensión entre la aspiración de las masas a un mejoramiento social y la posibilidad de alcanzarlo inmediatamente o en un porvenir próximo. El marxismo primitivo de la época del *Manifiesto comunista* consideraba como cierto que esa tensión aumentaría hasta un porvenir intolerable, a medida que se fueran concentrando las empresas y se agravasen los antagonismos económicos de clase. Desde entonces la experiencia nos ha enseñado que este fenómeno no se produce necesariamente, aunque se acentúen los antagonismos de clase. Se trata de un hecho psicológico que no es, por cierto, independiente del ambiente económico, pero que dimana de las condiciones psicológicas variables de toda la vida cultural, y más especialmente del desarrollo del mismo movimiento obrero. Sea de ello lo que fuese, no se ha producido el aumento gradual del sentimiento escatológico que el marxismo anunció. Por otra parte, no faltan indicios que puedan hacernos creer en la posibilidad de nuevas tensiones escatológicas, bien como consecuencia de acontecimientos como las guerras, situados en plano distinto que la evolución económica, o de un modo muy inmediato a causa de la modificación de la psicología de las masas sometidas a las tendencias psíquicas inherentes.

Podemos muy bien considerar el vigoroso sentimiento escatológico de la revolución rusa desde 1917 como una oleada tardía de la corriente que desde el último siglo pasa por la Europa occidental; porque en este caso se trata de masas que habían vegetado hasta entonces en una triste resignación y que despertaran súbitamente

a una nueva vida merced al recrudescimiento del antiguo régimen durante la guerra. Cosa distinta fué lo ocurrido en otros países, sobre todo en los de Europa occidental, victoriosos; América, el Japón, la India, etc. Después de la guerra, un sentimiento escatológico se apodera de capas sociales muy extensas y se manifiesta en la esperanza de una revolución mundial, que inauguró el comunismo ruso. La concentración capitalista de las empresas no tenía con este fenómeno sino relaciones muy lejanas. Sus causas inmediatas eran visiblemente transformaciones psicológicas producidas por la guerra. El ejemplo revolucionario de Rusia fué como el símbolo de un acto libertador que prometía, después del largo terror de la guerra mundial, la curación inmediata de padecimientos que habíanse hecho insoportables. Sacudió sobre todo a aquellas categorías sociales que hasta entonces habían permanecido inactivas: capas inferiores de la clase obrera, antes indiferentes; profesiones liberales, empleados y funcionarios, etc. Las aspiraciones sociales todavía no satisfechas, desde el nacionalismo asiático y el islamismo hasta el descontento social de los intelectuales europeos y norteamericanos, recibieron un impulso psíquico nuevo.

Esta aspiración de las masas era tanto más escatológica cuanto que los resultados esperados después de la guerra habían sido falaces. La guerra había agotado y empobrecido a las naciones europeas victoriosas, lo mismo que a las vencidas. Los norteamericanos, que habían creído en el programa de paz de Wilson, sufrieron la misma decepción que los alemanes. La paz llevó a los ingleses el paro y a Francia la crisis financiera permanente; la revolución alemana de noviembre desilusionó a los revolucionarios, como a los patriotas las nuevas pompas patrióticas celebradas sobre las ruinas del que fué imperio austrohúngaro, y la reacción que de pronto siguió a las concesiones hechas a los trabajadores durante la era wilsoniana irritó a la clase obrera. En una palabra, una serie de acontecimientos, seguida de una catástrofe política mundial, y no de una evolución económica, aumentó la tensión entre el deseo y la

realidad, hasta el grado en que se produjera la espera escatológica.

Entre los factores sociales de origen económico que determinaron el grado de la tensión escatológica hay que mencionar en primer término la inseguridad de la vida. El obrero vive al día como ningún individuo de las otras clases. Piensa poco en un propio porvenir (según el criminalista holandés Bongers, los suicidios son menos frecuentes en la clase obrera que en las demás, no obstante su situación menos halagüeña), pero se preocupa del porvenir de sus hijos, a los que quisiera sobre todo asegurar una existencia libre de los cuidados que a él le abruman. Las diferencias más importantes de situación entre los obreros se deben al paro forzoso, y parece que van camino de aumentar.

Esta cuestión, más que la de los salarios, establece diferencias entre los dos tipos principales de la clase obrera industrial: el obrero calificado y el peón no calificado. El primero tiende cada día más a convertirse, como el ingeniero, en un funcionario de fábrica; el segundo, en un trabajador accidental, un vagabundo del proletariado. Claro está que éste ha de ser más accesible al modo de pensar escatológico del radicalismo extremista. Es imposible decir hoy cuál de ambos tipos pertenece al porvenir. Parece probable que una parte de la clase obrera se acercará a uno de esos tipos y la otra al opuesto, como consecuencia de la diferenciación creciente de las funciones permanentes mecánicas de la industria. No faltan indicios que permiten creer en el nacimiento de una jerarquía de naciones, divididas en explotadoras, con una clase obrera privilegiada y de seguro bienestar, y explotadas, condenadas a un pauperismo general de la clase productora. Imposible es afirmar hoy adónde conducirá todo esto. En ningún caso podemos basarnos en previsiones acerca de leyes abstractas que pretenden descubrir los secretos de la evolución económica. Los factores que determinan el porvenir social son harto distintos y complicados para que podamos reducirlos a un factor común. Limitémonos a hacer constar que en la evolución general del movimien-

to obrero, el sentimiento escatológico constituye una especie de nota dominante que renueva más cada vez que un grupo social nuevo toma la iniciativa, y cuando las circunstancias de momento exacerban la tensión habitual entre el deseo de las masas y la realidad.

La espera escatológica constituye, pues, el fondo común y casi cristiano de todos los sistemas de mitos y símbolos que expresan la vida emotiva del movimiento socialista. Ernesto Renán dijo que para tener idea de las primeras comunidades cristianas, bastaba con ver una sección de la Asociación Internacional de Trabajadores. La Primera Internacional pertenece al pasado; hoy es, sin duda, la Tercera el mejor término de comparación. Podemos ver no sólo las más curiosas analogías en los estados psicológicos, sino también en las formas artísticas que constituyen siempre la expresión más directa de una comunidad psíquica. Hallaremos, por ejemplo, una singular semejanza entre el simbolismo expresionista del «arte revolucionario» ruso y los primeros intentos del arte cristiano para librarse del helenismo «aburguesado» y las del arte popular de los comienzos de la Edad Media para salirse del bizantinismo oficial. Para probarlo faltan aquí ilustraciones; pero hay otros medios para demostrar el paralelismo de la escatología cristiana y la socialista.

Citemos ante todo el mito de la revolución, tan formidable generador de emociones, y que vemos en las visiones escatológicas del Apocalipsis, el fin del mundo, el juicio final, el reino de Dios, etc. El contenido emotivo y heroico de la idea de revolución en sí misma—lo que llamamos romanticismo revolucionario—hace todas las rebeldías accesibles al más alto grado de la acción sugestiva de todo ejemplo revolucionario. Este efecto es, por decirlo así, independiente del fin y de los caracteres particulares de la revolución que nos sirve de ejemplo; lo que interesa es la cuerda emotiva simpática que cada cambio súbito y violento hace vibrar. Es lo que explica las palabras atribuidas a Trotski respecto de Mussolini—ese mismo Mussolini que se envanece, y con razón, de haber destruído el comunismo y el socialismo ita-

lianos—: «Es nuestro aliado, porque ha hecho una revolución.» Aunque estas palabras no fueran auténticas, expresarían el espíritu característico de toda la política extranjera del comunismo ruso, cuya esencia es simpatizar con cualquier revolución, aunque persiga fines nacionalistas y quiera entregar el poder a una casta militar o feudal.

Vemos un estado espiritual semejante a la explicación de la influencia que la Revolución francesa ejerce todavía en la vida emotiva del socialismo europeo. Y esto es aplicable a los mismos marxistas. La literatura científica del marxismo gusta de mostrar esta revolución como el advenimiento de la execrada burguesía al poder; pero el subconsciente, que se expresa con imágenes afectivas, no se halla influido de semejantes restricciones críticas. Una evolución en línea recta lleva del jacobinismo al bolchevismo, pasando por el blanquismo y el marxismo. Aun los marxistas, que oponen el socialismo a la democracia, no pueden sustraerse, en lo íntimo de su vida afectiva, a la influencia de la gran Revolución. Hallándome el año 1917 en Rusia, mis relaciones con los socialistas de las más diversas tendencias permitiéronme observar los móviles personales que se ocultaban bajo la superficie de las opiniones expuestas. Me sorprendió ver hasta qué punto se hallaban todos dominados por la idea de que la revolución rusa debía reproducir el ejemplo de la francesa en todas sus fases. Una creencia semejante refleja siempre un deseo subconsciente: así, uno quería ser girondino; otro, jacobino; un tercero soñaba en un 18 de Brumario, etc. Me persuadí de que el paralelismo, algunas veces sorprendente entre la revolución rusa y la francesa, no se explica solamente por cierta analogía de las leyes psicológicas que rigen el flujo de todos los acontecimientos revolucionarios; hay que tener también en cuenta la voluntad consciente de los directores. Estos se hallaron en una situación parecida a la del actor que, al improvisar una escena, no puede sustraerse al recuerdo de una conversación familiar.

Si los directores dotados de espíritu crítico sucumben

a esa sugestión, ¿qué no ocurrirá en una masa agitada por móviles emotivos? La *Marsellesa*, aunque en Francia haya descendido al rango de himno oficial, es la melodía preferida por los socialistas en casi todos los demás países del continente europeo. El gorro frigio, el haz de los lictores con el hacha, la pica, las cadenas rotas, las manos cruzadas, símbolos que la revolución francesa había calcado, en su mayor parte, de modelos antiguos, forman parte integrante de la iconografía socialista. En los países de lengua francesa los miembros de los partidos socialistas se llaman entre sí «ciudadanos», como en la Revolución francesa, y, cosa curiosa, ¡este nombre se adoptó en una época en que los obreros no gozaban todavía del derecho esencial del ciudadano: el derecho del sufragio! El almanaque revolucionario francés ha sido imitado en innumerables variantes socialistas que sólo razones prácticas han impedido implantar. El grabado que más abunda en las casas de los socialistas de todos los países es Rouget de l'Isle cantando la *Marsellesa*, a no ser la *Marsellesa* de Gustavo Doré. La bandera roja es igualmente una tradición, no sólo en las secciones parisienses, sino en todos los movimientos revolucionarios desde la Edad Media, que la eligieron como símbolo por una intuición exacta de la influencia del color rojo en las emociones heroicas. Nada más característico, por otra parte, que el nombre de Espartaco, dado a su organización revolucionaria por los partidarios de Carlos Liebknecht. Tendían más que otro partido cualquiera a acentuar el carácter de clase proletaria de su programa; pero ello no les impedía, en el éxtasis romántico de su psiquis revolucionaria, ponerse bajo el patronato de un jefe de esclavos romanos sublevados.

Si la escatología socialista se ha formado, en el orden del romanticismo revolucionario, un símbolo laico que le es peculiar, no le faltan tampoco creaciones míticas y simbólicas que la unen directamente a la escatología cristiana.

Todos los intentos de unir la cronología a las esperanzas de las masas ofrecen el mismo carácter reli-

gioso. En virtud de este principio, las diversas formas de la escatología cristiana, como el reinado milenarista, el fin del mundo el año mil, etc., se hallan íntimamente unidas al almanaque. Nada muestra mejor el carácter ineludible de las leyes que regirán un porvenir en el cual queremos creer que las leyes de los números que dividen los tiempos y el curso periódico de las épocas. Los adalides de la idea socialista sienten la necesidad imperiosa de afirmar la certeza de su creencia en una revolución mediante la certidumbre de su conocimiento de una cifra. Es lo que llamamos profetizar. Los mismos Marx y Engels se entregaron con frecuencia a este arriesgado juego, lo cual les hizo víctimas de ese inevitable espejismo que nos hace ver el objeto más cerca de lo que en realidad está. Cada movimiento revolucionario se considera como un nuevo comienzo, y desea, como consecuencia, un nuevo calendario. Cada uno de ellos se llama «tiempos nuevos», título antes predilecto de las revistas socialistas de todos los países. La necesidad práctica de una cronología uniforme es harto imperiosa en nuestra época de intercomunicación intensa para que un grupo aislado pueda imponer una cronología particular; pero la aspiración existe, y no espera más que el momento oportuno para imponerse. No más lejos que el 28 de septiembre de 1924, el orador inglés en las fiestas del sexagésimo aniversario de la II Internacional en Londres, E. Belfort-Bax, decía: «¿Quién sabe si una época futura no tomará el año 1864 como el principio de su era, sustituyendo a la cristiana?» Entretanto salen del paso modificando en lo posible el contenido del calendario en uso. Editados al por mayor y reproducidos día por día en los periódicos, hay almanaques socialistas que recuerdan acontecimientos revolucionarios, efemérides del movimiento obrero y corrientes de ideas. Las habitaciones de los obreros hállanse adornadas de almanaques ilustrados con textos socialistas. Ante mí tengo un calendario-bloc comunista ruso del año actual, del que se ha hecho una enorme tirada, y que en el anverso y el reverso de cada hoja mezcla los datos astronómicos, meteorológicos y eclesiásticos con una verda-

dera enciclopedia de efemérides y textos de propaganda socialista. Los días de fiestas revolucionarias se destacan, naturalmente, en letras rojas. Son, en gran parte, los mismos de las antiguas fiestas religiosas, así como la Iglesia católica se asimiló el calendario de las fiestas paganas.

El 1.º de mayo tiene para el mundo obrero una significación parecida a las fiestas del cristianismo primitivo. La historia de la fiesta del 1.º de mayo es uno de los ejemplos más notables de la afición de la masa a un simbolismo unido al curso periódico del año. El Congreso socialista internacional que en 1889 acordó las manifestaciones de 1.º de mayo no representaba más que a una minúscula minoría de la clase obrera. Adoptó otros acuerdos que parecieron entonces tan importantes, por lo menos, como la elección del 1.º de mayo para una manifestación anual. Sin embargo, esos acuerdos no los conoce hoy sino una media docena de investigadores especializados, que los han exhumado de los antiguos procesos judiciales. Por el contrario, la idea de la fiesta de mayo halló un terreno tan abonado, que se propagó como reguero de pólvora. La celebración del 1.º de mayo se extendió año tras año, y lo que en su origen fué una manifestación en la lucha por ciertos objetivos inmediatos, se convirtió gradualmente en festividad de un carácter simbólico general. Para elegir el 1.º de mayo los promotores acudieron hábilmente al simbolismo de la antigua fiesta de primavera, pagana y cristiana. Lo que para el paganismo germano y celta significaba la celebración de la primavera como estación del año y para los católicos la fiesta de la Virgen que dió sus flores como símbolo de la primavera de la humanidad, es para los trabajadores socialistas el día que recuerda la renovación victoriosa de lo viejo y marchito. Y se apropian en esta ocasión muchas costumbres tradicionales de las antiguas fiestas populares: los acompañamientos floridos o adornados de follaje, las danzas en torno del *maypole* inglés, el *meiboom* flamenco, etc.

El socialismo usa también el simbolismo de fiestas populares tan universales como las Pascuas y Noél, ya

adaptadas por el cristianismo. En los pueblos germánicos, sobre todo, el artículo de Pascuas y de Noël es tradicional en todos los periódicos socialistas, y aun a veces aparecen números extraordinarios conmemorando esas fiestas. El Noël rojo no esperó la confirmación oficial de la Rusia comunista para ser una costumbre casi universal. La misma costumbre tradicional de muchos partidos obreros que celebran sus Congresos anuales en Pascua no responde solamente a consideraciones de orden práctico, que podrían ser aplicadas a otras fechas del año, sino que eligen el día de la Resurrección (que fué también el último día del año y que señala el comienzo del año espiritual y eclesiástico) para realzar la significación mediante una asociación simbólica. Una preocupación análoga se manifestó en la antigua costumbre de la social democracia holandesa, que cada año hacía pronunciar a su jefe un «discurso de Noël». Este discurso tenía el carácter de un verdadero mensaje apostólico. Los compañeros de provincias lo leían con una emoción parecida a la de las primeras asociaciones cristianas cuando recibían una epístola de San Pablo.

Porque el socialismo tiene también sus apóstoles, sus profetas, sus santos y sus mártires, en virtud de una disposición psicológica de las masas análoga a la de los creyentes católicos. Los seres humanos, animados por un ideal común, muestran la necesidad de lo que la psicología freudiana denomina una identificación. Reflejan de algún modo sus aspiraciones en una personalidad ideal, real o imaginaria. En este sentido llegan hasta crear en todas sus partes personajes fabulosos. Un fenómeno de este género se produjo, por lo menos en su estado embrionario, cuando el movimiento comunista alemán, durante la fase de exaltación que siguió a la revolución de septiembre. Los carteles que anunciaban reuniones públicas no mencionaban el nombre del orador, sino que decían en grandes letras: «Hablará Espartaco.» Si tal hubiera ocurrido hace dos mil años, cuando los medios de comunicación, harto rudimentarios, facilitaban la creación de mitos, es muy probable que Espartaco se convirtiese, por la simple virtud de

la creencia popular, en un personaje de identidad nada dudosa. Pero aun así, el efecto emotivo fué casi el mismo: el orador, anónimo frecuentemente, veía su prestigio realzado por la identificación parcial y subconsciente de su personalidad con un Mesías incorpóreo y ubi-quitario.

Un mito de esta especie es el que caracteriza los comienzos de todo movimiento nacido de un impulso único. Cuando este movimiento se extiende y se adapta a circunstancias diferentes de tiempo y de lugar, la diversidad de impulsos que sufre se refleja en una diversidad correspondiente de la creencia en sus orígenes míticos. Por una especie de evolución regresiva, esta creencia monoteísta se convierte en politeísta, y crea una verdadera jerarquía mitológica elevando ciertos personajes de su historia a la categoría de santos y mártires. El marxismo, materialista y científico, no constituye una excepción desde que se transforma en movimiento de masas. En la Rusia comunista de hoy las figuras proféticas de Marx y de Lenin son a los ojos de la masa lo que fueran en otros tiempos los santos de la Iglesia. La Alemania marxista ha sido siempre el país clásico de la iconografía fetichista socialista. Podríamos llenar un museo con su producción de bustos, postales ilustradas, cromos y objetos emblemáticos de toda clase, desde los alfileres de corbata a lo Lasalle hasta las pipas con la efigie de Bebel y los cinturones adornados con la silueta de Liebknecht. En los Congresos socialistas, los bustos de Marx y Bebel en Alemania, Marx y Lenin en Rusia y Jaurès en Francia ocupan el lugar del altar y el crucifijo en la Iglesia. En todos los centros de partido, en todas las habitaciones de los militantes, vemos imágenes de los mártires de la causa: en Francia, el «Muro de los confederados»; en Norteamérica, «los Mártires de Chicago»; en Bélgica, «los muertos por la S. V.»; en la Alemania comunista, los retratos de Rosa Luxemburgo y de Carlos Liebknecht.

El culto de los mártires es un fenómeno inseparable de todo movimiento cuyos partidarios sufran por defender su fe tanto como los primeros socialistas. Do-

cenas de millares de hombres fueron muertos en las luchas revolucionarias y en las represiones armadas de las huelgas; centenas de millares fueron lanzados a la miseria mediante destierros, encarcelamientos, etc.; millones se expusieron con sus familias a las privaciones que impone la huelga. Aun hoy el movimiento socialista exige sacrificios constantes a muchos de sus adictos y propagandistas. En estos casos, la simbolización del martirio de los precursores despierta en la masa una fuerza que se inspira, de igual modo que la comunidad religiosa, exaltándose en el sacrificio por el ejemplo del Salvador Crucificado. También sirven de ejemplo las reliquias. Los sindicatos ingleses, cuyo origen se remonta a la época heroica de las leyes contra las coaliciones, veneran los primeros carnets de socios, las insignias de sociedades secretas y otros recuerdos del mismo género, como las más antiguas organizaciones obreras sus primeras banderas y sus emblemas. Recuerdo que cuando entré, a los dieciséis años, en la organización obrera de Amberes, mi ciudad natal, todos admiraban un objeto pequeño y guijarroso que exhibía un antiguo compañero pretendiendo que era un pedazo de manteca de los tiempos de la Commune de París en 1871; y puedo asegurar que mi corazón latía violentamente al ver aquel objeto sagrado. Cuando el sufragio universal llevó al Parlamento a los primeros diputados socialistas surgió en todas partes la moda de los calendarios y cromos con los retratos de aquéllos. Al elector le halagaba que estas imágenes le recordasen personajes importantes que representaban su voluntad. En aquella época de esperanzas ingenuamente exaltadas por los resultados del derecho del sufragio nuevamente conquistado contemplaba tales emblemas satisfecho de verse protegido, a la manera de un creyente católico ante el santo de su devoción. En este sentido es sorprendente el modo con que honraron a su jefe los electores socialistas del diputado siciliano por Felice. Ya durante la lucha electoral levantaban altarcitos donde aparecía el retrato del candidato rodeado de cirios. Según Roberto Michels, «cuando el movimiento de los Fasci sicilianos, en 1893-1894, el pueblo lle-

vaba al mismo tiempo en manifestación las efigies de Marx, Felice, el rey y la Virgen, como impetrando el auxilio de todos los que podían prestarlo». Algo parecido ocurrió en los funerales de Lenin, así como en los iconos y monumentos dedicados a su memoria, el cambio del nombre de Petrogrado por el de Leningrado y la construcción (en proyecto) de una ciudad caucásica a él consagrada con el mercado en forma de estrella soviética, como afectan las iglesias la de una cruz.

No faltan caudillos obreros que se adaptan inconscientemente a esta inclinación de la masa hacia una identificación simbólica e imitan con el vestido, la actitud, el peinado, la manera de vivir o de hablar a la imagen que se muestra a la clase proletaria como la personificación de su ideal. Se podría escribir un libro muy ameno acerca de este aspecto del simbolismo socialista. Claro está que habría que acudir a las ilustraciones. ¿Se podría caracterizar mejor el socialismo utópico que publicando el *chaleco paternal* de Saint Simon, que no se podía abrochar más que por detrás, con ayuda de otra persona, con objeto de recordar diariamente a los hombres el espíritu de solidaridad? Podríamos, por otra parte, hacer un estudio excelente de las transformaciones de la mentalidad socialista mediante la influencia del reformismo, sólo con fotografías del guardarropa de los Congresos obreros. Un capítulo acerca de los sombreros tendría una significación más profunda que el estudio comparado de las resoluciones adoptadas en el salón de sesiones. Veríamos cómo desaparecen gradualmente los fieltros de anchas alas y las airosas esclavinas de los tiempos heroicos del movimiento; después, el ascendiente gradual de un tipo nuevo, nacido de la nueva burocracia sindical, pretendiendo, por el contrario, marcar un carácter «conveniente»—el obrero endomingado, pero obrero todavía—, y, en fin, la invasión de un tipo de vestido característico del funcionario, habituado al cuello postizo y a los otros signos exteriores de la respetabilidad burguesa. Y para discernir las características psicológicas nacionales, ¿qué mejor que una galería de representantes obreros de diversos países? El estudio

comparado de sus tipos sería especialmente instructivo, sobre todo en los comienzos del movimiento, antes que la gris uniformidad burguesa del funcionarismo profesional borrara los vivos colores de los pintorescos tipos primitivos. El socialismo francés de antaño, más bohemio que obrero, de larga cabellera y sombrero flexible de artista, nos recordaría la época romántica de las barricadas, la oratoria de café y las conspiraciones. El tipo de Keir-Hardie, vestido con ancha túnica, la pipa de tierra clavada en el rostro de patriarca encanecido y citando textos bíblicos en un sugestivo dialecto escocés, simbolizaría todo lo que de característico tiene el socialismo inglés de hace treinta años, por su mezcla de obrerismo auténtico y de bohemio prerrafaelista a lo Ruskin y a lo Morris. El tipo de Eugenio Debs, por la jovialidad propia de su fisonomía de maquinista en reposo, reflejaría todo lo que hay de norteamericano en el socialismo ultratlántico, desde la astuta jovialidad del misionero bíblico hasta la sencillez democrática, levemente demostrativa, de un descendiente espiritual de los puritanos, los cuáqueros y Abraham Lincoln.

Así como el propagandista adapta su exterior al sentimiento de la masa, ésta incita aquella actitud simbólica. En la Alemania anterior a la guerra, el sombrero de Bebel, la barba de Bebel y aun su modo de hablar eran para los militantes de menos importancia tan fascinadores como los bigotes engarabitados de Guillermo II para sus leales. La última vez que visité el café de la Casa del Pueblo de Bruselas, un domingo por la tarde treinta años después de la muerte del venerable tribuno Jan Volders, vi algunos viejos compañeros que seguían imitando fielmente su bigote subrayado por una «mosca», su traje ribeteado y su sombrerillo redondo y de menaguadas alas, ya entonces, ¡ay!, harto anacrónico.

La masa quiere que sus representantes cumplan una función simbólica, no sólo en su actitud política, sino en su modo de vivir en general. No es necesario haber leído a Freud y a Ferenczi para saber que la selección de los directores obedece a un proceso de identificación del yo con un yo ideal. El niño ofrece un ejemplo des-

de que comienza, bajo la influencia de sus padres o educadores, a descomponer su yo consciente en un yo real no satisfactorio y otro ideal representado por otra persona. En un movimiento social de masas impulsadas por una voluntad de poder, la tendencia a la identificación ha de dirigirse, naturalmente, hacia un símbolo masculino. No es exagerada la pretensión de que el marxismo debe mucho a la barba de Marx. Su fisonomía hirsuta lo hace a propósito para representar un personaje patriarcal y profético, con toda la autoridad de un «padre», aun en el sentido más freudiano. El estilo de su peinado concuerda admirablemente con su estilo literario y su modo de vivir. Todo denota ese dogmatismo autoritario y esa agresividad que la necesidad de sugestión de cada secta espera de su profeta.

Claro está que debemos explicarnos, por su significación simbólica, ciertas cuestiones políticas «de principio», vivamente discutidas por los partidos socialistas en su era de propaganda, tales como la supresión de ciertos tributos, la prohibición de formar parte de los Gobiernos, las visitas a la corte, la aceptación de títulos y condecoraciones, etc. Sabemos lo difícil que es en todos los pueblos abandonar antiguas tradiciones ante el impulso de nuevas necesidades políticas, a causa, no precisamente de los argumentos convertidos en principios y discutidos en sesiones interminables, sino de la consideración, más o menos subconsciente, del conservadurismo de las masas, sometidas a la creencia en ciertos símbolos. Se teme que las masas se resistan a abandonar ciertas manifestaciones tradicionales de intransigencia sospechando de la tibieza de sus mandatarios. La historia de los partidos socialistas de todos los países demuestra que lo violento de las discusiones en el seno de la organización se halla generalmente en razón inversa de la importancia práctica del objeto, cuando se trate de cuestiones simbólicas, aunque tengan un carácter general, como el problema de «las visitas a la corte», o un carácter personal, como los numerosos casos ocurridos por la conducta privada de los directores.

Hay un simbolismo de adaptación, como de oposi-

sión, según el carácter general de las aspiraciones de las masas en determinadas fases del movimiento. Así suele ocurrir que la masa tiende más a ver su influencia reconocida por los poderes que a manifestar su intransigencia opositora. Dondequiera que a los directores socialistas de origen proletario les ofrecieron carteras, se afirmó la corriente «ministerialista» de los obreros. Instintivamente sienten como propia la distinción otorgada a uno de los suyos, y consideran que el ofrecer un ministerio a un compañero equivale a un reconocimiento simbólico de la capacidad política de su clase. He aquí por qué con frecuencia el conceder una cartera se considera como el mejor servicio prestado al elemento obrero. Todo grupo social se siente halagado cuando uno de sus miembros es elevado al poder o recibe cualquier otro honor. Este sentimiento es más fuerte merced a la importancia que la colectividad concede a tales honores y a que de antemano se considera igual a quien los recibe o familiarizada con él. El modo de manifestarse este sentimiento depende de la mentalidad de cada grupo. El minero escocés, radical por temperamento y fanático por su herencia religiosa, siéntese orgulloso al ver en Roberto Smillie a un jefe que, no obstante la poderosa organización que lo apoya, continúa fiel a la vida de los de su clase, y es siempre el viejo «Bob» para sus compañeros de Larkhall, y rechaza sistemáticamente carteras ministeriales e invitaciones para comer («porque no tiene tiempo que perder»). Por el contrario, el obrero londinense, refractario a ese fanatismo e influido además de la frivolidad ciudadana, adivina en Thomas precisamente lo que le falta a Smillie. Aprecia su pícaro sagacidad, y aunque en el fondo desconfía de su gran facilidad de adaptación, siéntese orgulloso al ver que tutea y alterna con duques y duquesas, cuyos salones lo admiten como una curiosidad. «Lo que agrada a uno disgusta al otro»; pero en ambos casos es la aspiración social del grupo la que determina el carácter del símbolo.

En los comienzos de la acción parlamentaria, los representantes socialistas manifestaban su oposición mediante una protesta sistemática contra los usos parla-

mentarios, lo cual tenía también un valor simbólico. Hay que atribuir el mismo carácter al cambio de conducta parlamentaria de los socialistas ahora ministrables y, como consecuencia, a sus relaciones amistosas con los adversarios. En esto se advierten indicios de la sumisión del sentimiento escatológico de las masas.

Los sindicatos ingleses y norteamericanos han conservado durante mucho tiempo sus prácticas casi masónicas, parte de las cuales se han perpetrado hasta hoy. No se puede invocar ningún motivo práctico en favor de estas costumbres, a no ser una influencia psicológica favorable a los afiliados. Esos ritos sugestivos recuerdan los tiempos heroicos de los precursores y dan cierta solemnidad religiosa a los deberes de solidaridad de los iniciados. Lo propio se observa en las juntas de oficiales artesanos de Francia y otras partes, que hasta mediados del siglo XIX permanecieron fieles a sus costumbres masónicas por motivos puramente psicológicos. En Alemania el movimiento sindical moderno conserva restos de las antiguas costumbres corporativas. Para acentuar su carácter de clase y su deseo de centralización a todo trance, evita tímidamente, por los medios prosaicos preferidos, todo recuerdo de los usos corporativos o toda idea de romanticismo, lo que quizá le ha restado parte de su poder proselitista y de su acción educativa. Los sindicatos ingleses, por el contrario, que proceden de las antiguas asociaciones secretas o que han aceptado sus tradiciones, conservan en sus estatutos y usos muchas cosas que dan a su espíritu de cuerpo una expresión simbólica. Esto ocurre igualmente en la «Federation of Labor» norteamericana. Numerosos sindicatos a ella afiliados practican aún una francmasonería cuyo rito reglamentario, jerarquía complicada y formulismo desusado son de una evidente puerilidad. Los conservan como símbolos exclusivos de la organización profesional y de la autoridad de los directores perfectamente iniciados.

Las manifestaciones de las masas persiguen también un efecto simbólico. Su acción sugestiva influye generalmente más en los afiliados que en el exterior. Su fin es galvanizar a la masa por la impresión tangible de su

propio poder. Por eso las manifestaciones públicas del socialismo han sido siempre populares en los países donde las masas son especialmente impresionables (por ejemplo, en Bélgica, la Italia de antes del Fascio y la Rusia comunista actual), sea porque su falta de instrucción las hace difícilmente accesibles a la influencia puramente intelectual o porque tengan la costumbre histórica de la sociabilidad demostrativa. Se observa en ello un paralelismo evidente con las tradiciones eclesiásticas, que se adaptan a las mismas particularidades psicológicas nacionales. Basta recordar la tradición de las fiestas populares y de las procesiones católicas en Bélgica y en Italia, y en la predilección de la Iglesia bizantina rusa por el sensualismo de los efectos de color y de sonido. Las banderas, las inscripciones, la música, los adornos con flores, los cantos a coro son en cierto modo los mismos, ya se trate de Dios o de la Revolución.

Estuvo de moda entre los socialistas italianos dar a sus hijos no solamente nombres de los «santos» socialistas, «Lasallo» y «Marxina», sino también otros como «Primo Maggio» (primero de mayo). Según Roberto Michels, hubo una pequeña «Maggioranza socialista» (mayoría socialista). De creer a Angélica Balabanoff, un entusiasta llegó hasta utilizar nombres de dos organismos del partido, y uno de sus hijos se llamaba «Comitato Centrale» (Comité Central), y otro, «Gruppo parlamentare» (grupo parlamentario). En una parte considerable de la actual juventud de Rusia, los chicos se llaman «Lenin», y las niñas, «Octobrinia» (de la revolución de octubre), y así sucesivamente. Ejemplos parecidos encontramos en los demás países. Hace unos veinte años fué inscrita civilmente en Francfort una «Bebelina Lassallina», y cuando la huelga de mineros de 1926 un desgraciado niño quedó abrumado con los nombres de «Cook-Richardson-Herbert Smith».

Con frecuencia se ha procurado dar un carácter socialista a las ceremonias de la Iglesia, tales como el bautismo y la primera comunión. Durante varios años, la primera comunión racionalista (leedlo bien: ¡raciona-

lista !) hizo furor en la cuenca de Charleroi; resucitó entonces la diosa Razón de la Revolución francesa. En el mismo Charleroi, la más antigua Casa del Pueblo se llamaba «Templo de la Ciencia», lo mismo que en Norteamérica la mayor parte de los edificios de esa clase se llaman «Labor Temple» (Templo del Trabajo).

Es interesante señalar el carácter agnóstico del simbolismo de los primitivos movimientos del socialismo. Esto obedecía, sin duda, a que los obreros, impresionados por el verbo socialista, veían de una nueva manera la liberación de todas sus penas y deificaban los valores intelectuales. De ahí que la forma usual de la imagen socialista para la propaganda sea la alegoría que subordina el efecto emotivo estético a la representación de una idea racional. Entre los millones de ilustraciones de la literatura socialista y comunista desde sus comienzos vemos pocas imágenes que no vayan acompañadas de una leyenda explicativa, según ocurre frecuentemente con figuras alegóricas como el Capitalismo, el Imperialismo, el Proletariado, la Humanidad, la Paz, etc. Es curioso comprobar que en la historia universal del arte ese expresionismo racionalista aparece al mismo tiempo como un estilo en extremo decadente y primitivo. La pintura alegórica marca la fase del fin más deplorable del arte del Renacimiento. Pero no hay contradicción irreconciliable entre el estilo de la decadencia y el del primitivismo. El arte primitivo del cristianismo europeo—desde las pinturas de las catacumbas hasta los mosaicos de Ravena—utilizó también las formas del arte decadente.

En los países latinos y católicos, la adoración de Mariana es como el culto a la Madona. Mariana, símbolo de la Revolución, culto principalmente propagado en Francia desde 1848, ocupa en los círculos socialistas y en las habitaciones de los militantes sitio análogo al de la Virgen entre los católicos. Ciertamente que su fisonomía fuerosamente heroica forma rudo contraste con la que inspira la santa Virgen. Ello viene a realzar la similitud de los móviles sexuales sublimizados que en uno y otro caso ponen una imagen femenina al frente de la mitolo-

gía doméstica. Desde la Edad Media la figura divina central del Occidente católico es una mujer, en este caso una Virgen-madre, que debe expresar la superioridad del principio generador espiritual sobre el físico. Un socialista mahometano pensaría tan poco en representarse la Revolución en forma de diosa como en imaginarse la divinidad musulmana en el aspecto femenino. Los países donde el culto a Mariana está más extendido entre los socialistas son precisamente aquellos en que el culto católico de la Virgen floreció hace siglos. En mi patria flamenca, por ejemplo, el cantar socialista más popular cuando mi juventud era una «canción de Mariana», de una melodía seductora. Comenzaba diciendo: «¡Yo soy Mariana, proletarios!» Y acababa así: «El día en que suene la hora de la venganza me pertenecerá como esposo el que con más valentía avance a mi lado.» A lo que contestaba el coro: «¡Sí, sí, Mariana, guíanos, danos la libertad!», etc. Véase, pues, una unión mística del elegido con una virgen, semejante a la del católico devoto con la Inmaculada, la manifestación más elevada del sentido erótico sublimizado y espiritualizado, simbolizado en una forma idéntica. Cantando el himno de *Mariana* yo mismo hallé en la idea de esta unión mística con la diosa libertadora de la humanidad la misma purificación de los instintos eróticos que busca el novicio al prosternarse y adorar a una Virgen.

El texto hablado o escrito puede tener una significación tan simbólica como la misma imagen, en cuyo caso se trata de un mito propiamente dicho. El teórico del sindicalismo revolucionario francés, Jorge Sorel, llama francamente a la idea de la huelga general, el punto culminante de la lucha de clases, «un mito que simboliza la catástrofe del capitalismo». Si el socialismo «científico» llegara a ver en sus propias doctrinas un objeto de análisis psicológico, reconocería que nociones tales como la revolución social, la dictadura del proletariado o la sociedad futura son simples mitos; es decir, símbolos de creencia en forma de relatos.

¿Por qué es difícil de encontrar por medio del aná-

lisis el espíritu científico del concepto marxista de «clase»? Simplemente porque en la literatura y el vocabulario marxistas la «conciencia de clase» tiene una significación mítica y mística. Para el marxismo la clase es una *substancia*, en el sentido de la psicología de las religiones. La identificación, forma de la educación de las masas que, según Freud, da a cierto número de individuos un mismo yo ideal, no se refiere sólo a las personas—los jefes—, sino también a las cosas. En este último caso, según la expresión de Lévy-Bruhl en su obra fundamental (*Las funciones mentales en las sociedades inferiores*), es una *participación mística*. Hay que entender por tal, según la definición de C. G. Jung, un género particular de unión psicológica con un objeto. Consiste en que el sujeto no puede distinguirse claramente del objeto; pero se siente unido con él por una relación inmediata, que podemos denominar identidad parcial. Resulta que en la mayoría de los casos el objeto ejerce una influencia en el sujeto. Esta forma de la identificación se halla lo mismo en la psicología de las masas de los pueblos civilizados que en la individual de los primitivos, situados al mismo nivel del pensamiento pre-lógico y simbólico. La participación mística mediante la substancia se halla aún en su forma primera en los vestigios de la creencia en la acción identificadora de toda comida colectiva. De ahí las costumbres del *Bruderschaftstrunk* (el vaso o jarrón común) germano, del *toast*, de los ágapes de los clans escoceses, y, sobre todo, en el simbolismo cristiano de la Cena. Hallamos cosa parecida en la religión moderna del nacionalismo que substancializa la patria. Cuentan que los guerreros de los concejos flamencos llevábanse a los labios, cuando la batalla de Courtrai de 1302, arrodillados en pleno combate, una porción de su tierra natal, la misma con que seis siglos más tarde los soldados del Iser habían de llenar los sacos denominados «*Vaderlanders*». También la bandera nacional, que no puede caer en manos enemigas, es una substancia simbólica. Poniendo en el lugar de la substancia objeto de la identificación una representación conceptual correspondiente, el proceso

emotivo es el mismo; es decir, que un símbolo verbal sustituye al símbolo material. De este modo es como la noción marxista de la clase sustituye con una substancia material un concepto substantivado, que toma su matiz emotivo de la experiencia subjetiva de la conciencia de clase. Es lo que en la psicología analítica moderna se llama «una construcción intelectual auxiliar encaminada a la elevación del sentimiento del nivel social».

El intelectual socialista, cuya costumbre de emitir pensamientos exactos le lleva a esfumar el sentido intuitivo de la mentalidad prelógica de las masas, suele sorprenderse al ver la significación desmedida que los obreros conceden a nociones como el «Partido», la «Organización», el «Movimiento», la «Solidaridad», etc. Para las masas son éstas no tanto conceptos sociológicos como símbolos de un estado emotivo, «substancias» casi tangibles. El que no es socialista, y aun el socialista que no es de origen proletario, y no ha adquirido como trabajador la experiencia personal de la que para éste representa la «Organización», en cuanto a sacrificios y esperanzas inmediatas, apenas comprenderá la fuerza de este matiz afectivo. El intelectual que pasa la vida haciendo artículos y discursos socialistas no se considera culpable cuando se le olvida pagar las cuotas que su grupo exige; pero el obrero, que pasa lo mejor de su vida en el taller y cuya existencia de hombre libre no comienza sino en su sociedad, condena aquella negligencia como un pecado mortal, porque es el carnet de socio «en regla» el que le dice si su compañero es un defensor de su causa o no. El intelectual considera erróneamente el cariño del obrero a la parte material de la «Organización» como una especie de miopía materialista que le impide discernir el fin del medio y elevarse hasta la comprensión de la idea «pura». El error del intelectual consiste en no ver que la idea no puede crear realidades si—como la divinización de la cena—no se convierte en carne y sangre y se materializa, por lo menos simbólicamente. Aun cuando las masas no vieran en el «movimiento» más que la «organización», es decir, lo que él ofrece de material, ello no sería materia-

lismo, sino más bien una especie de animismo social. Las masas dan un alma a lo que consideran como creación propia, y de este modo sienten la elevación de su personalidad hasta un nivel suprapersonal que constituye propiamente hablando un sentimiento religioso. La fuerza de este sentimiento se manifiesta, por otra parte, en la importancia simbólica que en el interior de las organizaciones se concede al nombre común de sus asociados. El socialista en francés se llama *ciudadano*, *camarada*, *compañero*; en alemán, *genosse*; en inglés, *comrade* o *brother*; en flamenco, *gezel*; en italiano, *compagno*; en ruso, *towarischtsch*; en holandés, *partijgenoot*; en sueco, *partivänd*, etc. Estos nombres no son pura forma, sino que consagran una comunidad espiritual que se eleva al redundar en propia estimación. La peor injuria que puede dirigirse a un socialista es llamársele *señor* en un periódico o una reunión del partido.

El vocablo presta su significación al sentimiento, que, asociado a él, forma un símbolo. Testigos dignos de fe cuentan que cuando los tumultos que, a consecuencia del hambre, promovieron los obreros valones en 1886, apareció en una manifestación una banderola con una inscripción que decía: ¡*Viva la República! ¡Abajo Napoleón!* Aquellos obreros, que en su mayoría eran casi analfabetos, servíanse del nombre del emperador como de un símbolo de la tiranía y la opresión social y política contra los cuales se amotinaron. Poco les importaba, para expresar los móviles de la revuelta, que se tratase de Napoleón o de Leopoldo. Más tarde, cuando la clase obrera belga aprendió a expresar con más precisión sus deseos de *sufragio universal*, las iniciales S. V. adquirieron pronto una especie de significación mágica. Durante las luchas por el derecho de sufragio, las iniciales S. V. convirtiéronse en verdadera imagen simbólica dotada del mismo efecto psíquico que la imagen del pez para los primeros cristianos o la de la cruz para los cruzados. Yo he oído relatar muchas veces, sin que pudiera comprobarlo, un incidente—que, por otra parte, nada tiene de inverosímil—ocurrido en un pueblo del

Hainaut en 1893, y que demuestra hasta qué grado de ingenuidad pudo adquirir un carácter tangible la creencia en el S. V. Todo el malestar social de los obreros en aquella época se manifestaba en la huelga general política. Se conservaba todavía viva la tradición de la marcha sobre Bruselas. En una manifestación que con este fin se formó un día se destacó un obrero que, además de su séquito de víveres, llevaba una cesta vacía. Al ser interrogado acerca del destino de tal objeto, contestó que era «para traer el sufragio». El hombre había tomado al pie de la letra las palabras de un orador al decir que era necesario ir a Bruselas a buscar el S. V. Ocioso es decir que su inteligencia debía ser muy inferior a la corriente; pero quien haya vivido en la época turbulenta de las huelgas políticas belgas sabe que aun para los oyentes más avisados, y aun para los mismos propagandistas del S. V., simbolizaba éste una aspiración escatológica de justicia social absoluta, cuya importancia era muy superior a la de una simple reforma de derecho electoral.

Ciertos textos socialistas de carácter afectivo particular se transforman por el uso en verdaderos símbolos rituales. No se concebía ninguna manifestación de la Federación brusalesa del Partido Obrero sin las banderolas con aquellas inscripciones—que, según creo, proceden de Juan Volders—que decían: «¡Paso a los pobres!» «¡Paso al trabajador!» Desde hace varios lustros todo Congreso de la social-democracia alemana acaba con el triple «Hoch» estereotipado por la «Social-democracia internacional y revolucionaria», costumbre que no abandonaron ni los «socialistas del Kaiser». Ya se sabe que es universal la costumbre de cantar a coro la *Internacional* en todos los Congresos socialistas y comunistas; bien que el texto de ciertas estrofas hace mucho tiempo que no concuerda con la práctica, porque ni los socialistas de Europa ni los comunistas de Rusia piensan en acribillar a balazos a «sus propios generales».

El uso de los símbolos no se ha limitado nunca a esos actos colectivos; se manifiesta hasta en la literatura socialista, incluso la teórica. En lo que concierne a la li-

teratura de propaganda, es evidente. Frecuentemente observamos ejemplos de imitación de textos religiosos. La forma de los «Diez mandamientos» ha sido usada en la literatura de propaganda de todos los países, como la del catecismo. Se dirá acaso que esto puede explicarse como un medio simplemente práctico, ya que estas dos formas se prestan singularmente al análisis de los pensamientos y a su asimilación por la memoria; pero aunque exista esta intención, es indudable que tales formas tomadas de la Iglesia tienen por sí mismas una influencia sugestiva. Proviene de su asociación habitual con un contenido de verdad dogmática e imperativa, y algo de ello se comunica a todo lo nuevo. En los pueblos católicos es, en efecto, donde con más frecuencia se ha recurrido a los «catecismos socialistas», porque ejercen más influencia sugestiva. Además, los «catecismos» y los «mandamientos» son más numerosos en las fases de movimiento caracterizadas por el sentimiento religioso y escatológico más acentuado.

La eficacia esencial de la palabra escrita se explica igualmente por el prestigio de la forma. El carácter misterioso del procedimiento que multiplica y extiende en innumerables ejemplares el fruto de un cerebro y lo transforma en presencia tangible y ubicua produce un sentimiento de prestigio. Este sentimiento será tanto más fuerte si va unido al prestigio personal del autor. Pero, aun sin ello, los caracteres impresos ejercen una singular sugestión de prestigio, como lo prueba la credulidad de los lectores de periódicos, que añaden fe a todas las noticias publicadas, aunque sean anónimas, sólo porque las ven impresas. Durante la guerra vimos a profesores de historia que, teniendo como ocupación habitual la de una crítica escrupulosa de textos, acogían ciegamente como verdaderos los infundios más burdos y más evidentes que un periódico les ofrecía como hechos auténticos de la historia contemporánea; y era sencillamente porque no veían en ello cuestiones de su profesión, sino políticas. Y en política cada cual, aunque sea profesor de historia, cree lo que desea creer. Aparece en cualquier revista científica una polémica en que se hallan enzarza-

dos ciertos sabios, y las nueve décimas partes de los lectores se dedican, no a demostrar que determinada afirmación del señor X. no está confirmada por la experiencia, sino a comprobar que no concuerda con la del señor Z. Esto ocurre especialmente en la sociología, donde la comprobación mediante la experiencia histórica no puede, naturalmente, intervenir sino de modo muy limitado. Lo advertiremos, por ejemplo, leyendo las últimas obras que contra el comunismo ha publicado K. Kautsky, sabio sagaz y autorizado, si los hay. Su conclusión acerca de cualquier asunto litigioso es siempre, o bien una cita de Marx o Engels, o la prueba de que su contrincante ha interpretado mal.

Así también el libro ha representado un papel importante en todos los cultos. «Lo dice la Escritura»; he aquí una frase que intenta deshacer toda objeción, sea de los luteranos o de los católicos, judíos o mahometanos. El orador de mitin sabe muy bien que convenirá más fácilmente si acude al texto de cualquier libro, sobre todo si es de autor conocido. Sabido es que Lasalle solía subir a la tribuna de las asambleas obreras con un montón imponente de libros, que colocaba frente a él. Poco importaba que se valiese o no de ellos; cuando aparecía provisto de aquellos atributos, ya había producido el efecto deseado en el público ingenuo y entusiasta de aquella época. Y es que se hallaba ya dispuesto a creer de antemano que cuanto iba a decir el orador concordaría con el contenido verdaderamente autorizado de aquellos formidables infolios.

La significación del *Capital* de Marx como biblia del socialismo depende menos del contenido del libro que del modo con que ha llegado a influir como algo revelado desde las alturas. No descubro ningún secreto al decir que en todas partes el número de los socialistas que invocan aquellos textos es mucho mayor que el de quienes los han leído. Nada tiene esto de sorprendente. Con riesgo de caer en la excomunión, me atrevo a aventurar que el *Capital* está muy lejos de ser la obra más importante y mejor escrita de Marx; pero es más extensa y más difícil de comprender. Está sobrecargada de conside-

raciones extremadamente abstractas y fórmulas algebraicas de dudosa utilidad, y el lector que llega al fin del libro se encuentra con unas conclusiones que demuestran lo superfluo de las tres cuartas partes de los argumentos que las preceden. Estoy dispuesto a reconocer que esta opinión personal es una cuestión de gusto que se puede discutir; pero lo que no ofrece duda es que el *Capital* debe gran parte de su prestigio mágico precisamente a circunstancias que desde el principio desaniman al lector: su extensión indigesta, su estilo hermético, su ostentosa erudición, su mística algebraica. La masa trata aun a los sabios cuyo nombre venera como el africano al hechicero de su vecindad. La ciencia rodeada de pompa y de misterio es lo que más impresiona al en ella profano. Los médicos saben que la prescripción *aqu, font, ad 250* tiene virtudes curativas mucho más considerables que su equivalente: *una copa de agua de la fuente*. No ha sido necesario esperar a Coué para obtener curas mediante ese procedimiento, siempre que los enfermos desean curarse y creen en el médico.

La razón suele intervenir poco en todo esto. Por eso toda crítica que considera los valores racionales como absolutos rebota sobre el marxismo. El *Capital* no es uno de esos libros que cualquiera puede refutar. Bien se advierte en los efectos de la crítica de los revisionistas, pese al gran valor científico de los argumentos que Bernstein hubo de emplear ya en 1896. Las objeciones de mayor fuerza que se le opusieron nada tenían de científicas. Fué una consideración de psicología práctica la que en el Congreso de Hanover de 1897 llevó a Bebel a exclamar indignado contra Bernstein: «¡Llevas la confusión a las masas!» El viejo jefe oportunista Auer, más avisado y malicioso, expresó lo mismo en estos términos: «¡Eduardo, eres un asno! ¡Esas cosas se hacen, pero no se dicen!» Se comprende que en aquellas circunstancias le faltase a «Eduardo» valentía para hablar como lo hizo. Porque también él sentíase responsable de no haber llevado la «confusión» a las masas; es decir, de que no se quebrantara una fe en las autoridades de cuyo prestigio vive ésta. Le pareció imposible atacar la

fe ciega en Marx sin debilitar la devoción de los militantes al partido. De ahí la prudencia y la vacilación con que Bernstein se expresa en sus escritos, su predilección por los argumentos autorizados con citas de Marx y Engels, sus afirmaciones repetidas de que no quiere refutarlas, sino solamente interpretarlas y «revisar» sus doctrinas. ¿De qué suerte una crítica científica del marxismo podría influir en el partido comunista ruso? Si se limita a los problemas teóricos de la filosofía y de la economía política y a evitar toda alusión a la actualidad política, fracasará en un país donde a los estudiantes se les obliga a venerar el busto de Marx; pero si se la toma en serio, la actitud del partido en este respecto sería completamente dominada por la consideración de sus efectos pro o contrarrevolucionarios.

Lo único que de la teoría influye en los movimientos de las masas son las representaciones simbólicas del contenido emotivo que determinan el movimiento. Tal ocurre singularmente con todo lo que se refiere a la creencia en un orden social futuro. Todo socialista siente la necesidad irrefrenable de hacerse una imagen de ese orden ideal. Es significativo advertir que entre los libros socialistas más leídos se hallan aquellos que, como *La Mujer y el Socialismo*, de Bebel, describen el «Estado futuro», así como las novelas utópicas *Noticias de ninguna parte*, de Morris, o *Visiones del año 2.000*, de Bellamy, las cuales, aun aludiendo a las mejores, no tienen ningún valor científico, y son, no obstante su éxito, novelas execrables. Nunca, jamás el socialista—comprendido el marxista—creará la visión del porvenir que debe satisfacer su sed de justicia mediante una simple deducción lógica de las tendencias de evolución de la economía actual, porque esta deducción no le ofrecerá *imagen* alguna; no podrá más que llegar a una estructura esquelética de nociones abstractas, incapaces de suscitar entusiasmo ni aun en el hombre más intelectualizado. El vigor del pensamiento socialista obedece precisamente a que da una forma racional a una aspiración emotiva tan eterna y tan universal como la misma sociedad humana. Para transformarse en acción es necesario que

esa emoción fertilice la imaginación, o, en otros términos, que forme una imagen que a su vez constituya un fin. Esta imagen es el producto de un deseo, la representación concreta de un estado que satisface un sentimiento moral determinado y concreta un orden jurídico apetecido.

SEGUNDA PARTE

LOS FINES

CAPITULO VI

LA UTOPIA SOCIALISTA

El espíritu es el que se forma el cuerpo.

SCHILLER

El socialismo, como visión futura de un orden social deseado y considerado como justo; tal es el punto en que coinciden los dos elementos cuya unión forma el movimiento obrero socialista: la esperanza escatológica de la clase obrera en su emancipación y la doctrina que justifica, en forma científica, la creencia en esa emancipación. La utopía social es al mismo tiempo el punto de llegada del proceso que resuelve el complejo de inferioridad de las masas y el punto de partida de la creación intelectual de los teóricos socialistas.

El marxismo no es una excepción de esta regla. Aunque la forma de que reviste su escatología difiere completamente de la libre fantasía de los deseos del utopismo clásico, es también «utópico» en cuanto funda su crítica del presente en una visión del porvenir anhelado, con arreglo a principios jurídicos y morales determinados.

Cierto que el marxismo, por la forma científica que da a sus fórmulas, busca despertar la impresión del adversario. La imagen que del porvenir se traza va preci-

sándose, por decirlo así, inopinadamente en el curso de un análisis frío y ajeno a las tendencias evolutivas de la economía moderna. Pero eso no es más que una ilusión de la idea consciente respecto de los móviles del subconsciente. Así como la *Situación de las clases obreras* y el *Manifiesto comunista* han precedido al *Capital*, Marx y Engels hallábanse ya impulsados por su simpatía por la clase obrera y su deseo de socialismo antes que pensasen en demostrar lo inevitable de la catástrofe capitalista. Cuando Marx se esforzaba en leer la sentencia de muerte del capitalismo en las leyes de la evolución económica, su sentimiento ético y jurídico había pronunciado ya la sentencia mucho tiempo antes. Más aún: se representaba ya el orden social futuro que debía transformar en su contrario los trazos odiados de la imagen que él se formaba del presente. Porque el pensamiento del sabio no es más que un caso particular de la actividad de la imaginación, y no puede sustraerse a la ley según la cual todo deseo crea una representación que lo satisfaga. Lo que, desde luego, no constituye más que el punto de partida de la actividad científica.

El cuidado con que Marx, en sus escritos científicos, evita mostrar el grado de su emoción y trazar su visión del porvenir, a no ser con una vaga silueta, no prueba lo débil de la emoción ni la ausencia de la utopía. Por el contrario, esa resistencia consciente a la emoción y a la imaginación es precisamente la que demuestra el vigor con que estos elementos influían en él. Porque sería labor interesante y relativamente fácil para un psicoanalista demostrar las turbaciones que en la vida psíquica de Marx provocó ese empeño violento de apartar de su obra literaria todo estímulo del subconsciente. Las huellas de los sufrimientos que debió acarrearle semejante contorsión de la voluntad intelectual se manifiestan en la tendencia de Marx a la abstracción extremada, en el carácter extraordinariamente apasionado y rencoroso de su estilo polémico, en el modo irritable y desconfiado de tratar a las gentes y, por el contrario, en el desbordamiento de su afecto en el estrecho círculo de su vida privada.

En el caso del pensador aislado como en el de la masa dispuesta emotivamente, la visión del porvenir—es decir, la utopía—nace de deseos rechazados. Sin embargo, la naturaleza de esos deseos difiere en ambos casos. Los móviles de los pensadores que crean nada tienen que ver con la situación material de clase. Sin duda, entre los intelectuales de origen burgués y aristocrático encontramos muchos pertenecientes a ese grupo social de los inadaptados, de los que los burgueses llaman «desclasificados», de donde se nutre una gran parte de la bohemia intelectual y artista; pero esto no justifica la conclusión de que su situación de clase—menos aún su interés de clase—«engendre» en ellos ideas socialistas. Los pensadores socialistas creadores no constituyen un grupo social particular. Son hombres aislados y harto escasos para que podamos muy bien fundar el psicoanálisis de sus ideas en algo ajeno a su destino individual. Ciertamente que entre los intelectuales existe una disposición especial para asimilarse al socialismo, la cual obedece a su posición social y profesional, como veremos al tratar del socialismo de los intelectuales; pero esta disposición es puramente pasiva y se parece, no obstante el carácter distinto de los móviles, a la disposición emotiva que hemos estudiado en la clase obrera.

Algunos sociólogos llegan a atribuir la ideología de los teóricos del socialismo a la hostilidad que, como «desviados», sienten hacia la sociedad burguesa. El profesor Sombart especialmente ha intentado probar esa tesis mediante una serie de ejemplos y apoyándose singularmente en el de Marx. ¿Pero es lícito no ver en Marx más que un fruto seco porque no llegó a ser profesor de Universidad? Si no siguió esta carrera no fué seguramente por falta de capacidad, cosa que excusa toda demostración. Si Marx no fué abogado, maestro, procurador o burócrata es porque no quiso, o mejor, porque desde la Universidad hubiera querido satisfacer ambiciones menos ordinarias que eran un obstáculo para toda carrera burguesa. Sin duda pagó esa ambición desinteresada que hizo de él uno de los genios más grandes del siglo XIX y hombre de una vida llena de privaciones y

de miseria. Es natural que semejante vida engendrara en él un resentimiento. Pero he aquí la cuestión cardinal: ¿la convicción socialista de Marx nació de ese resentimiento o procedía de otros móviles anteriores debidos al conflicto entre cierta disposición intelectual y un medio histórico determinado? ¿Es que Marx fué socialista por haber fracasado en una carrera o sacrificó ésta porque su convicción al salir de la Universidad lo llevó a luchar con todos los poderes que pudieran proporcionarle un «empleo»? La contestación es evidente para cualquiera que conozca la vida de Marx. En él, como en otros héroes del pensamiento, no es el resentimiento personal el que crea la convicción, sino ésta la que crea la situación, seguida del resentimiento. En la mayor parte de los casos, la carrera es la que determina la convicción; en muy pocos, ocurre lo contrario: es la convicción la que crea—o destruye—la carrera. En esta minoría se hallan Marx y los demás pensadores socialistas examinados por Sombart.

¿Pero de dónde nace esa convicción? Del cerebro y del corazón, no del estómago. Procede de una disposición particular que de tiempo en tiempo dota a un ser humano de una combinación excepcional de instintos morales e intelectuales. Para que un hombre sea dotado de ese modo es necesario que sus instintos sociales sean de tal género que considere injusto el orden social, y de tal vigor, que sacrifique de buen grado su carrera a su ideal. Mas para que de esta convicción nazca una idea creadora y una doctrina se necesita de otras condiciones también raras. Primero ha de nacer el propio pensador, que ha de pertenecer a esos seres excepcionales en quienes la pasión moral subyuga toda la actividad intelectual. G. B. Shaw describe un ser de este género en su *Hombre y Superhombre*: «Siempre que puedo imaginar algo mejor que yo mismo no descanso hasta verlo realizado o darle una orientación. Así se manifiesta en mí la aspiración ilimitada de todo lo que vive hacia una organización superior, una conciencia de sí más vasta, más profunda y más intensa y una comprensión de sí más clara.» Pero esta imaginación creadora

presupone que el ser en cuestión, impulsado por los instintos que constituyen su carácter, forma respecto de la vida ciertos anhelos no realizados. Son necesidades del espíritu, que el mismo Shaw describe en el prólogo de *Barbara*: «Los ricos o aristócratas, dotados de un sentido más desarrollado de la vida—tales como Ruskin, Morris y Kropotkine—, tienen grandes deseos sociales y apetitos personales muy refinados. No se satisfacen con grandes casas; necesitan grandes ciudades. No se contentan con esposas cargadas de diamantes e hijas hermosas; compadecen a la mujer asalariada y mal vestida, a la lavandera de manos llagadas; a la costurera anémica, y lamentan que cada hombre no sea un amigo y cada mujer una novela. Tápanse la nariz ante el hedor del vecino y enferman al ver lo mísero de su casa. El mismo aire les molesta, hartó cargado del humo de las fábricas. Piden cosas abstractas: justicia, honor, una atmósfera moral ennoblecida, una comunidad mística, en vez de una sociedad metalizada.»

No se podría definir mejor lo que Karlos Kautsky llamó un día desdeñosamente el socialismo ético-estético. Lo inmoral parece feo a los que tienen alma de artistas, y el sentimiento de lo bello se une al sentimiento de lo bueno para conseguir otro orden social.

Hay otras combinaciones de instintos sociales reprimidos que pueden iniciar la formación de una mentalidad socialista. Esta adoptará un colorido especial según el carácter de la inhibición física que el individuo sufra en sus instintos. Este colorido puede ofrecer tantos matices como combinaciones hay entre los diversos caracteres y destinos humanos. Así, entre los instintos de origen social que determinan una mentalidad socialista hallaremos siempre el instinto de lucha, en forma más o menos sublimada. El carácter vigorosamente influido por este instinto se inclinará, en condiciones iguales, hacia el socialismo mucho más que hacia el liberalismo o el conservadurismo, porque el elemento de rebeldía y agresividad que contiene el socialismo satisface mejor su deseo de lucha. De ahí la facilidad con que ciertos temperamentos batalladores pasan del socialismo al fas-

cismo cuando éste les da la impresión de que es más agresivo.

Cierto que un temperamento dominado por el instinto de lucha se ha de sentir, en general, más atraído hacia la actividad política práctica que hacia las tareas teóricas y literarias. Marx, Bakounine, Plekhanow, el Lenin del destierro y otros muchos son, no obstante sus diferencias espirituales, ejemplos de un instinto de lucha fuertemente inhibido por circunstancias exteriores y que, como consecuencia, se espiritualiza dirigiendo la actividad intelectual hacia la crítica y la polémica. Por lo demás, el instinto de lucha no creará una voluntad socialista sino combinándose, de uno u otro modo, con otro instinto social; tanto más cuanto que no se manifiesta sino cuando se halla inhibido otro deseo instintivo.

Robert Owen, por el contrario, es el ejemplo más característico de un espíritu dominado por el instinto de protección social. Como deber moral que el privilegiado tiene de ayudar a los desvalidos, el instinto de protección social, unido a otros instintos o a ciertas disposiciones del carácter, se manifiesta con cierto número de variantes a las cuales da una significación típica particular. La más frecuente es la sublimación del instinto de protección convertido en caridad, en amor al prójimo, que vemos en algunos cristianos de sentimiento religioso más desarrollado. Esta disposición no conduce de la simple filantropía individual a la convicción socialista sino combinándose de algún modo con el instinto de lucha. Lasalle representa un tipo en el cual un instinto exacerbado de autovaloración se nutre, por decirlo así, del instinto de protección social, de suerte que cierta actitud caballeresca compensa el sentimiento latente de inferioridad del judío ambicioso. Dicho sea de paso, el paralelismo entre la actividad social de Lasalle y su lucha en el proceso de la condesa Hadzfeldt revela que el instinto de protección social y el de protección sexual son en su origen nociones que se confunden, y que una acentuada disposición a las actitudes caballerescas en la lucha social y una acusada erotización del ser espiritual son cosas inseparables.

Cuando el instinto de protección social se combina con una disposición a la compasión ó, dicho con más exactitud, con una receptividad para las emociones ajenas, se produce una disposición a la simpatía que no basta por sí misma para engendrar creaciones intelectuales, pero que constituye un «buen conductor» del contenido emotivo de las ideas socialistas. Esta disposición es esencialmente femenina y se halla más frecuentemente en las mujeres. Cuando se combina con facultades intelectuales suficientes, va acompañada generalmente de excelentes dotes oratorias, porque el que se halla influido por las emociones ajenas es, a su vez, más capaz de conmover a los demás. Emilio Royer, el difunto socialista belga, era un ejemplo típico, más aún porque su especialidad de abogado criminalista había intensificado su habitual vibración emotiva. Un hombre así defiende con la misma emoción a los que necesitan protección social que a los que han menester de la judicial. Enrique Ferrí, otro especialista en la defensa de causas criminales, ofrece una disposición análoga al servicio de un fuerte instinto de autovaloración y de lucha.

Por el contrario, hombres como Ruskin y Morris son ejemplos típicos de una combinación del instinto de protección social y de profunda sensibilidad estética. A su juicio, lo más sensible en la suerte del proletariado es que no puedan sentir la fealdad del mundo que lo rodea. Ricardo Wagner, joven, es un representante alemán de ese tipo. Ciertamente su caso es más complicado y se halla muy influido de un instinto de autovaloración impregnado de erotismo y sublimado en instinto de lucha en los héroes de sus dramas. De todos modos, también aquí aparece el odio del artista al dinero, porque el triunfo de éste le parece el de la fealdad.

Oscar Wilde es un curioso ejemplo de convicción socialista casi exclusivamente basado en la vanidad nacida de un instinto egocéntrico de autovaloración. Sus ideas podríamos calificarlas de *dandismo* socialista. Para esta fiera de salón, obseso por acusar su personalidad, el socialismo era un medio de establecer una verdadera aristocracia del espíritu, del sentimiento artístico y del

refinamiento de los sentidos; es decir, una capa superior de copias de Oscar Wilde en vez de una capa superior de filisteos; lo cual no disminuye su mérito de haber dirigido los primeros ataques literarios contra el igualitarismo simple del socialismo de estómago.

De otra clase es el instinto de valoración que inspira la mayor parte de las formas del socialismo anarquista. En éste, la personalidad que pretende compensar sus inhibiciones se identifica con la noción de un todo social. Sin duda, la repulsa del instinto de autovaloración que conduce al anarquismo se debe, en la mayoría de los casos, a una u otra experiencia personal. El literato fracasado; el intelectual que en un Estado despótico halla obstáculos a su ambición política; el obrero a domicilio que ve su independencia de artesano amenazada por el industrialismo; el obrero «inadaptable», a quien la disciplina del taller empuja hacia la vida aventurera del obrero emigrante o ambulante, y el que predica las excelencias de una «vida sencilla» por su hostilidad a los convencionalismos ciudadanos; he aquí los cinco tipos que caracterizan el socialismo anarquista. No falta más que el tipo superior y realmente creador, muy raro, en verdad, que tiene en el príncipe Kropotkine la más hermosa y más pura encarnación. En este caso, la inhibición del instinto de autovaloración se halla, por decirlo así, despersonalizada, en cuanto una profunda simpatía social, una rica imaginación y, sobre todo, un instinto de protección social extremadamente desarrollado, transforman la inhibición de la personalidad ajena en experiencia personal. Es decir, una experiencia personal de los demás, con la cual se identifica mediante la imaginación. No conozco quien haya expresado de modo más certero que Kropotkin el contenido ideal puro del socialismo, ni hay libro socialista más hermoso que el de sus memorias.

La disposición instintiva que la psicología social de ingleses y americanos denomina *instinto constructivo* se manifiesta en múltiples formas como móvil socialista. Considerado en sí mismo, es un caso particular del instinto de actividad, a la vez condición y resultado del tra-

bajo y, en gran parte, del juego. El instinto de autovaloración del hombre intelectualizado, que procura llevar su yo al exterior en sus relaciones con objetos u otros hombres, puede dirigir ese instinto constructivo hacia una estructura social, siempre que sea capaz de identificarse con el destino social. Y como esta identificación no es posible más que mediante un sentimiento de simpatía, el instinto de protección social es el que preside el traspaso del instinto constructivo a la sociedad. Según la forma particular del instinto constructivo que se une al de protección social, puede distinguirse cierto número de tipos particulares de este motivo socialista, cuyos elementos más característicos son el tipo «científico racional», el tipo económico, el tipo nacional y el tipo eugénico.

El motivo científico es el mejor definido por esta frase de Bebel: «El socialismo es la ciencia aplicada a todos los órdenes de la actividad humana.» Es de notar que este juicio no basta para hacer del mismo Bebel un representante del motivo científico; por el contrario, su pluma caracteriza la tendencia habitual de los autodidactas a supervalorar la ciencia. Comoquiera que sea, en nuestra sociedad industrializada, el instinto constructivo se ha transformado en gran parte en instinto de conocimiento y de coordinación científicos. Toda la ciencia de nuestra época no es, en suma, sino una tentativa del hombre a servirse del universo por la comprensión. Por consiguiente, es la más fuerte expresión intelectual de su instinto constructivo. Así, pues, el conocimiento no se convierte en ciencia más que ordenándose, organizándose de algún modo, según el principio de la causalidad racional. No basta, sin embargo, aplicar a la sociedad este principio de organización para llegar al socialismo. La economía política clásica, por ejemplo, considera el modo de producción capitalista como sinónimo de organización racional, porque asigna como fin a la producción la creación de una cantidad de bienes tan considerable como posible; a menos de advertir, como algunos de sus representantes más avisados comienzan a hacerlo, que el capitalismo no se limita a crear valores, sino que también los dilapida en gran cantidad. Sólo cuando el instinto de

protección social señala a la organización social el fin de conseguir la dicha y la libertad de los hombres, el móvil científico racional conduce a conclusiones socialistas. Por eso numerosos hombres de ciencia han venido a construir una utopía socialista partiendo de un principio ordenador que veían en el aspecto científico particular de su obra. Esto se observa sobre todo en las ciencias exactas y puramente formales, cuyo ordenamiento racional es tanto más evidente cuanto que, en general, se deduce del mismo. Este instinto constructivo y organizador fué el móvil principal de todos los grandes utopistas hasta la época en que el socialismo se convirtió en movimiento de masas, lo cual le dió por primera vez la atracción emotiva del motivo ético. El objeto de estos utopistas era la organización racional del Estado, y no la justicia; o sea, por hablar con más exactitud, que no consideraban la justicia más que en el aspecto de la oportunidad racional. En esa época los hombres de Estado se convertían en socialistas, así como hoy los socialistas se hacen hombres de Estado. Aunque el móvil científico racional haya perdido su significación preponderante, influye todavía de un modo considerable. Uno de los representantes más típicos de esta mentalidad en el siglo XIX fué el alemán Rodbertus.

Lo que el economista llama el instinto económico del hombre—el deseo de crear el máximum posible de valores con el menor esfuerzo posible—no es en realidad un instinto, sino, como el móvil científico, una forma particular racionalizada del instinto constructivo, lo que presupone un proceso consciente (la representación del valor a crear o a economizar). Los fabianos ingleses han demostrado con singular acierto cómo el cuidado de evitar el desperdicio de la mano de obra y de los valores sociales en general por medio de una organización racional, debe conducir al socialismo.

Entre los intelectuales, los ingenieros y los «efficiency-men» (los expertos en organización a la manera norteamericana) serán aquellos a quienes ese punto de partida conducirá con más frecuencia a conclusiones socialistas. Desde que el ingeniero comienza a aplicar los prin-

principios de organización económica y técnica que rigen su propia zona de producción a la economía y a la sociedad en general, formula proposiciones socialistas, aunque no suele aceptar tal denominación. El taylorista americano H. L. Gantt es el ejemplo típico de un técnico que—casi ante su propio asombro—ha extendido la idea de la organización racional de la producción, que no creyó aplicar más que a una empresa aislada, hasta abarcar toda la organización social.

Una variante menos racionalista, pero tanto más «ético-estética» de la disposición constructiva, dimana de la aplicación de un instinto constructivo a la comunidad nacional, cuya noción adquiere la amplitud de comunidad social. Ejemplos numerosos hallamos entre las capas cultivadas de los pueblos en que recientemente floreció o despertó el sentimiento nacional, y cuyo sentimiento de opresión va acompañado de una vigorosa conciencia de su propio carácter cultural. Para que este sentimiento de la colectividad nacional se convierta en sentimiento de la colectividad social es necesario que el instinto constructivo intelectual sea desde el principio dirigido más bien hacia un fin cultural que hacia uno puramente político. Por ello esta disposición es la más frecuente entre los intelectuales que se dedican especialmente a las ciencias históricas, la literatura y el arte. Otra de las condiciones indispensables es la existencia de un fuerte instinto de protección social. Entonces es cuando el intelectual advierte que la realización de su propio ideal cultural está ligado a la transformación de las condiciones de existencia de todos los que participan de la unidad cultural nacional, y que, por consiguiente, el progreso cultural de la propia nación no es más que parte de una ascensión cultural universal. Esta combinación de móviles culturales y sociales, más o menos matizada por otras influencias, es el caso normal entre la mayor parte de los intelectuales cultivados. Lo vemos igualmente en Marx y Engels que en el reformista Jaurès y en el socialista de cátedra Masaryk. Y precisamente porque el socialismo Marxista pretende negar la fuerza del móvil nacional es por lo que éste se manifiesta con tanto mayor

vigor en el subconsciente del intelectual marxista. Las biografías psicoanalíticas de gran número de socialistas checos, polacos, flamencos o irlandeses demostrarían claramente las diferentes fases del paso gradual del móvil constructivo cultural del objetivo nacional al objetivo social. El caso de este género más conocido para mí es el del socialista flamenco Augusto Vermeyleen. Historiador del arte, se elevó del estetismo puro al nacionalismo cultural y de éste al socialismo, sin que en el cambio de su disposición psíquica general veamos otra cosa que la fórmula con que intentó resolver, por estados momentáneos de evolución, un conflicto permanente entre una disposición intelectual y un medio social.

Otra variante del instinto constructivo es la que denominé móvil eugénico. Procede de la concentración del instinto de protección social y el constructivo encaminados a la consecución de una raza sana. La vemos evidentemente con más frecuencia entre los médicos, los biólogos y los higienistas, que comienzan por reconocer la miseria social como causa de enfermedades. El socialismo les parece, por consiguiente, un medio de edificar una sociedad de individuos bien tratados, lo que para ellos es sinónimo de sociedad sana. El socialista belga César De Paepé es un ejemplo de este género. Cuando la visión medical se ensancha hasta llegar a la visión biológica, los deseos se orientan hacia un orden de cosas que eliminará las causas sociales de los sufrimientos físicos y morales evitables y garantizará a la raza humana un máximum de salud y larga vida. Este tipo tiene su representante más popular en el escritor inglés H. G. Wells, cuyo pensamiento hallase fuertemente influido por estudios biológicos.

Otro muy interesante es el motivo socialista de ciertos adeptos norteamericanos de la escuela «instintiva» en psicología. El socialismo les parece ante todo un medio de eliminar el instinto desmoralizador del miedo, tan poderoso hoy como móvil económico del trabajo y móvil político de subordinación, para sustituirlo por instintos constructivos de más alta inspiración moral y, como consecuencia, de mayor valor educativo.

Este motivo tiene mucho de común con el de los discípulos socialistas del neurólogo vienés Alfredo Adler, jefe de la escuela llamada de «psicología individual». La idea fundamental de Adler es atribuída a la mayor parte de los trastornos nerviosos a un «decaimiento» del sentimiento colectivista y al deseo compensador de una «seguridad» mediante una autovaloración artificialmente exacerbada. No es difícil basar en esto una concepción social que haga coincidir el punto de vista individual de la higiene con el punto de vista social de la moral; para gozar de salud hay que practicar el altruismo. La psicología de Alfredo Adler se nos ofrece, es cierto, como el intento más radical de los hasta hoy realizados para justificar una tesis de moralidad social partiendo de un punto avanzado de las ciencias biológicas. Sin embargo, los ensayos de sistematización intentados hasta el presente sobre esta base son harto imperfectos para que reconozcamos el éxito de plan tan ambicioso. La síntesis «causa final» que desea Adler o, en otros términos, la justificación de la ética por la higiene sin el auxilio de una escala metafísica de valores morales, no está demostrada todavía.

Sin embargo, sería quizá temerario afirmar irreflexivamente, y como principio, que es imposible justificar el socialismo por la razón pura que rige el conocimiento científico. Hay indudablemente una gran fuerza de unificación social en lo que Kant llama la unidad de la razón. También es cierto que actualmente se quiere realizar una parte, siquiera muy modesta, de esa aspiración hacia la solución de los conflictos sociales, mediante un criterio razonable que se impone a todos los hombres. Sería pueril obstinarse en negar la existencia de lo que la revista *Die Arbeit*, de la organización sindical socialista alemana, llamaba recientemente «el terreno neutral de la ciencia», entendiéndolo por tal aquel en que determinadas medidas de política social dimanaban de ciertas comprobaciones de hecho, con una consecuencia tan indiscutible como el resultado de un experimento de laboratorio. Ese terreno es todavía muy limitado, pero se ensanchará poco a poco. Así, las informaciones acerca de la situación

social y sanitaria de la clase obrera, generalizadas desde hace un siglo, han contribuído a que la opinión pública acepte ciertas reformas como reivindicaciones de la razón. Por otra parte, la razón de los patronos puede verse forzada a adoptar, lo mismo que la de la clase obrera, ciertas conclusiones prácticas respecto de determinadas relaciones de causalidad, que es posible fijar exactamente, entre la reducción de las horas de trabajo y la producción. De un modo general podemos decir que la propaganda socialista ha partido siempre del principio de que hay que convencer, mediante la razón, sobre todo cuando se dirige a las clases no proletarias.

Sin embargo, estamos muy lejos de pensar en la realización de un orden socialista como simple consecuencia de una victoria de los móviles racionales en una humanidad mejor informada de los hechos de la realidad social. Habría que ver antes lo que entendemos por razón y racional. Una victoria del socialismo por la pura persuasión lógica presupone otras condiciones que no proceden del carácter uniforme del cerebro humano. De una parte la ignorancia de las clases directoras respecto de la situación (la psíquica, sobre todo) de la clase obrera es un obstáculo muy poderoso para el despertar de su conciencia social, necesaria para que juzguen mejor el socialismo; pero también es cierto que la falta de ciencia no es la causa última de la falta de conciencia. ¿Cómo es que el representante ilustrado de las clases afortunadas se halla en general mejor informado del estado espiritual del compositor del siglo XVIII, del ceramista japonés o del escultor de ídolos de las islas Fidji, que del obrero que vive junto a él? La explicación es muy sencilla. En el primer caso, desea conocer; en el segundo, lo evita. Si, pues, un deseo condicionado por la situación social rige la elección del conocimiento, ¿cuánto más influida no ha de ser la interpretación de hechos conocidos? Por ejemplo, se reconoce que las condiciones de trabajo y de vida de gran parte de la población influyen desfavorablemente en su salud; pero de un hecho de conocimiento tan elemental y tan evidente la razón de los hombres no deducirá las mismas

conclusiones prácticas. La conclusión, racional para los socialistas, de que hay que mejorar las condiciones sociales, no influirá más que en el juicio y en la voluntad de quienes se sienten responsables de la suerte del prójimo o consideran que las consecuencias de una degeneración de la salud pública son más desventajosas para ellos que los sacrificios a realizar para combatirla. Un conocimiento más exacto de hechos científicamente comprobables puede, pues, determinar conclusiones opuestas, según el carácter moral de las valoraciones sociales habitadas. De lo contrario, habría que pensar que los no socialistas fuesen los ignorantes y los socialistas los bien informados. Y todos sabemos que no ocurre así. Es instructivo comprobar, por el contrario, que el número de los socialistas es menos elevado en casi todos los países de hombres especializados en ciencias sociales que en los que predominan otras clases de intelectuales. En general, los artistas y los literatos son mucho más accesibles a los sentimientos socialistas que los especializados en sociología. La intuición simpática de los sentimientos ajenos que caracteriza el temperamento emotivo es mejor guía de la conciencia social que el frío respeto de un temperamento racional a la objetividad de hechos científicamente probables.

Mientras así ocurra, toda justificación del socialismo mediante la razón se reducirá a fórmulas de un objetivo previamente señalado por un deseo emotivo; fórmula que en sí misma es un fin que responde a un deseo. Si podemos, sin embargo, decir que este fin es posible en principio es porque hay que entender por razón cosa distinta de la facultad lógica y crítica de ordenar y asociar conceptos. Toda invocación del socialismo a la razón es un requerimiento a esa facultad práctica del juicio que se llama sentido común. Pero esto presupone que no sólo ciertas leyes lógicas del pensamiento, sino también determinadas leyes prácticas de la valoración, constituyen una regla axiomática común para todos los seres humanos de un cierto grado de civilización. Así la justificación del socialismo por la higiene social, aunque se apoye en la más formidable documentación inductiva, no pa-

recerá evidente a todos los hombres, sino bajo dos condiciones: primera, que prefieran la salud a la enfermedad, y segunda, que prefieran también ver a sus semejantes sanos que enfermos. La primera de estas condiciones se realiza mediante una valoración normal instintiva que dimana de nuestra organización fisiológica; la segunda presupone un sentimiento ético.

Basta desarrollar un poco esta idea para ver que la noción de una motivación del socialismo por la razón común a la humanidad no puede sostenerse si se entiende por razón una norma de juicio que implica ciertas valoraciones éticas. Pero qué son estas valoraciones que podemos reducir a un común denominador humano? He aquí una cuestión más fácil de plantear que de resolver. Un modo de valorar tan general que podamos considerarlo como inherente a la naturaleza humana, es por lo mismo tan emotivo e instructivo que no hemos de poder nunca apreciarlo intelectualmente de una manera perfecta. Nos hallamos ahora ante ese género de contenido emotivo cuya definición verbal considera C. G. Jung, no sin motivo, imposible en principio, porque la facultad de comprensión intelectual es «incommensurable con la esencia misma del sentimiento». No hay un lenguaje común a toda la humanidad. Desde que comenzamos a definir, se va introduciendo un elemento extraño de diferenciación hasta que llegamos a no ver más que un aspecto particular de todo lo que intentamos comprender. Es fácil invocar la convicción intuitiva para afirmar que existe un fondo moral común a todas las religiones, y que, por ejemplo, el imperativo categórico de Kant expresa, en suma, lo mismo que la cristiana: «No hagas a otro»... y que las «verdades eternas» de todas las morales religiosas; pero es menos fácil vestir con palabras la verdad más alta, más perfecta, más general aún, que sospechamos detrás de todas esas interpretaciones particulares. La experiencia nos dice que las imágenes simbólicas no verbales de que se sirven los religiosos superiores nos llevan en principio muy cerca de esta comprensión total; pero lo cierto es que este camino se hace impracticable para muchas gentes, porque

las parábolas tradicionales exigen con harta frecuencia a la razón una abdicación en vez de una confirmación, y porque en el transcurso de los tiempos se han cristalizado demasiado en fórmulas particulares de un fragmento de humanidad. El hombre verdaderamente religioso, y al mismo tiempo sabio de nuestra época, tiene de la divinidad una noción intuitiva que no llega a intelectualizar a su satisfacción. Se resiste a identificarla, bien sea con la trinidad cristiana, el Jehová del Antiguo Testamento, un Alá, un Bhuda o un Pan, porque quisiera englobarlo todo esto y aun algo más. Verdad que el camino metafísico que nos enseñan el sentimiento religioso no es en principio asequible y practicable; pero quisiéramos una ruta única, más ancha y más nueva que esos numerosos senderos harto estrechos de las religiones tradicionales. Por eso las dificultades y las desilusiones no llegan a hacernos renunciar a la esperanza de que un conocimiento más extenso, y, sobre todo, más profundo, nos permitirá ensanchar los viejos senderos hasta formar una gran recta y nos llevará, si no hacia la comprensión final forzosamente inaccesible de todo el sentido de la vida, por lo menos hasta un umbral más elevado de esa comprensión. A esta esperanza y a esta labor nos obliga la misma organización de nuestras facultades intelectuales, sin que podamos conocer el grado a que llegará el éxito de nuestros intentos.

Entretanto debemos procurar acercarnos a la resolución del enigma del móvil último de nuestra dinámica ética por el camino, por insuficiente que sea, del conocimiento científico; porque el sentido subjetivo de un fenómeno se revela tanto más cuanto mejor se conocen sus manifestaciones objetivas. Para cumplir esta tarea parcial se nos ofrecen dos posibilidades principales: el método histórico y el método psicológico. El primero nos sitúa ante el problema de apartar de las acciones sociales de la humanidad lo que hay de común en sus móviles y en sus motivos, labor de unificación, por oposición a las tendencias particularistas y en el fondo nacionalistas de la filosofía de la historia que nos ha legado la guerra mundial y que buscan ante todo los elementos

de diferenciación. Se trata de realizar una concepción neohumanista, orientada hacia una síntesis, no sólo de todas las formas de expresión de una civilización, sino de todas las formas de expresión de todas las civilizaciones. La cuestión final será entonces buscar el sentido del proceso histórico en la aspiración eterna de los hombres hacia un estado institucional que se aproxime todo lo más posible a un modo de valorar eudemonológico y ético inmanente en nuestra especie.

La psicología va hacia el mismo fin, pero su punto de partida es diferente. Este método opera sobre hechos biológicos, hablando en propiedad, y se relaciona con la ética en el aspecto eudemonológico. La profundidad psicológica que debemos a Freud y que, además del cómo, se esfuerza en descubrir el por qué de las actitudes individuales, no puede efectuar (lo demuestra el atasco en que se halla la psicología de Alfredo Adler) el paso de la descripción a la prescripción de los actos sin auxiliarse de la hipótesis de una escala absoluta de los valores eudemonológicos, que lo sería al mismo tiempo de valores éticos.

La existencia de una escala de este género va convirtiéndose gradualmente en el punto de partida de toda investigación teológica y científica. Procediendo de los puntos más diversos nos acercamos concéntricamente a la idea de un orden ético universal *absoluto*, de una unidad nueva de la ontología y la deontología, de la valoración ética y eudemonológica, del ser físico y del deber ser moral, de una identidad de la dicha, de la virtud y de la sabiduría, tales como en último término la formulara santo Tomás de Aquino. Debemos advertir que la fórmula antigua no nos satisface, porque su naturaleza no corresponde a la de nuestros modernos medios de investigación; pero hemos de decir también que no hemos encontrado todavía la fórmula nueva que buscamos. Apenas si comenzamos a crear el lenguaje que podrá expresar de modo adecuado nuestros hábitos científicos de entendimiento. En semejante estado de cosas, vale más, por convencido que se esté de la realidad de un orden absoluto de los valores éticos, inmanente en

la humanidad (y quizá el universo) señalándole un fin, vale más, digo, para la investigación aislada, no ir lejos que pasar más allá en cuanto a las fórmulas. Una palabra de menos es más peligrosa que una palabra de más. Hay fuerzas nacidas de la creencia o del hábito cuya eficacia es tanto mayor cuanto mejor se resisten a la cristalización en fórmulas; la Constitución no escrita de Inglaterra es infinitamente más poderosa que las constituciones modelos de Alemania y de Méjico, cuidadosamente redactadas. El consentimiento mutuo de la valoración habitual sin fórmula raciocinada une y fortifica, mientras que la fórmula sin ese consentimiento divide y debilita. Una palabra de menos puede llevar a los hombres a buscar un más allá; una palabra de más puede desanimarlos. Aunque lo que se busque aparezca como una noción-límite irrealizable, vale más siempre buscar que hablar. Por eso me parece decir más bien *demasiado* que *demasiado poco* al elegir, entre las normas de valor ya formuladas, las dos siguientes, como verdades comunes a la humanidad y al fundamentar todo juicio razonable:

1.^a *Los valores vitales son superiores a los materiales, y entre los vitales, los más elevados son los espirituales.* Lo que en el aspecto eudomonológico podría expresarse así: en condiciones iguales, las satisfacciones más apetecibles son las que uno siente en la conciencia cuando refleja lo más vivo de la realidad del yo y del medio que lo rodea.

2.^a *Los móviles del sentimiento de comunidad son superiores a los del medro personal en cuanto a poder o bienes.* En términos eudemológicos: es una intuición común a todos los hombres la de que el cumplimiento de un deber para con el prójimo *debería* ser más apetecible que cualquiera otra satisfacción obtenida mediante una acción en sentido contrario.

Por imperfectas que sean, según los motivos indicados, las fórmulas de este género pueden ofrecer alguna utilidad para indicar a las gentes más preocupadas del espíritu que de la letra la dirección en que hay que buscar lo que existe de universalmente humano en los fines

socialistas. Poco me importa que se llame razón a ese criterio final, ya que se da a este término el sentido más amplio que le concede la filosofía kantiana.

En todo estado de causa la hipótesis de las dos normas que acabo de formular me parece más que suficiente para que se manifieste el hecho psíquico común a toda convicción socialista, cualesquiera que sean sus motivos intelectuales, como resultado de una tensión entre un cierto modo de valorar derivado del sentimiento de la comunidad y ciertos estados sociales que contradicen esas valoraciones. Por mucho que estos últimos puedan ser objeto de una interpretación científica, hay que considerarlos, hasta conseguir una información más amplia, como inherentes a ciertas tendencias instintivas innatas en el hombre, condenadas, merced a la influencia de un largo pasado histórico, en normas determinadas del sentimiento moral y jurídico.

La raíz común de toda convicción socialista es, pues, un estado psíquico: la representación compensadora y teleológica (es decir, dirigida hacia un fin) de un instinto social rechazado; es decir, de una impulsión nacida del sentimiento de la comunidad e inhibida por una realidad del medio social. La multiplicidad de forma que estas impulsiones y sus inhibiciones pueden revestir no aparece sino mediocrementemente en la descripción—que en este capítulo se ha intentado hacer—de ciertas variedades típicas de la motivación socialista. Según el género de los móviles inhibidos—o más bien de los complejos de móviles que difieren de una persona a otra—así será la representación teleológica. La imagen del estado ideal deseado donde la inhibición sentida aparece resuelta depende de la naturaleza de los móviles y de la de los hechos que causan su inhibición.

Aunque no existe doctrina socialista que no se derive de una visión utópica del porvenir, no hay utopía social que no se pueda reducir a la inhibición de un móvil intelectual cualquiera. En este sentido, todo socialismo es un socialismo de intelectuales. Sin embargo, para que la disposición emotiva permita la creación de una teoría es necesario—rara combinación—que la imaginación

creadora, que opone al mundo real la imagen ideal de un mundo posible, se acompañe de una facultad determinada de la razón crítica y ordenadora. A ésta corresponde restablecer una relación entre el deseo y la realidad, llevando la imagen ideal a sus coordenadas actuales para trazar así a la voluntad de realización un camino posible. Por ello, todo pensador socialista original es al mismo tiempo un utopista y un teórico de la sociología.

Entonces un nuevo elemento de variedad viene a unirse a la multiplicidad de los móviles emotivos que pueden dirigir al pensamiento socialista: tal es la naturaleza individual del proceso de justificación intelectual. Lo multiforme del pensamiento socialista está, pues, lejos de ser un indicio de debilidad; podríamos, por el contrario, aplicarle las palabras de Mahoma cuando dijo que la diversidad de opiniones entre sus fieles era un signo de la clemencia divina. Es precisamente la multiplicidad de las formas intelectuales con que se manifiesta la rebeldía de los instintos sociales del hombre contra el capitalismo lo que prueba la poderosa corriente subyacente en el deseo eterno de justicia social.

A decir verdad, los teóricos no ven las cosas bajo este aspecto; están harto preocupados en justificar su punto de vista particular. Toda doctrina se caracteriza por un deseo inherente de exclusión que la impulsa a subordinarse todas las doctrinas análogas existentes. Desde que el siglo XIX ha introducido el método de las ciencias exactas hasta en la historia, creando el *historicismo*, para subordinar una doctrina se la ordena mediante el sistema de interpretación de la historia que conviene a la doctrina propia. Hasta ahora ha sido Marx el que mejor ha conseguido trazar un cuadro sistemático de la evolución de las doctrinas sociales, en el cual señala, según un principio único, su puesto, tanto a las doctrinas precedentes como a las contemporáneas que él combate. Este principio único es la identidad del socialismo y de los intereses de clase proletarios. Gracias a esta hipótesis, el marxismo dispone de un criterio único para clasificar

todo socialismo no marxista, bien como preproletario, bien como no proletario (el de la burguesía modesta).

Hay que tomar partido: el entendimiento humano es de tal naturaleza, que para comprender una pluralidad quiere ver una unidad. Sólo con aplicar una denominación como la de socialismo a un complejo enormemente extendido y multiforme de fenómenos sociales e intelectuales se presupone la existencia de un principio único cualquiera. Falto de una revelación superior de los fines últimos de la evolución histórica, ese principio no puede ser nunca más que una hipótesis, aunque se vea en él un objeto de conocimiento científico. Todos los indicios hacen suponer que habiendo dejado de ser utilizable la hipótesis materialista del marxismo, que motiva el socialismo con el interés de clase, las doctrinas socialistas de un porvenir próximo, siguiendo la corriente de la época, sustituirán cada día más las hipótesis materialistas por las psico-energéticas. Entonces el propio marxismo no aparecerá más que como una de las fases de una evolución cuyo elemento de unión no será el interés de clase única, sino un modo de sentir común a todas las aspiraciones socialistas, desde las más antiguas utopías: la subordinación de los móviles egoístas a los móviles altruistas. Así el socialismo será otra cosa que hoy y más que un simple fenómeno complementario del capitalismo; se verá un modo de sentir y de pensar tan antiguo y tan extendido como el mismo pensamiento político; una corriente profunda, poderosa y eterna a la que la Europa del siglo XIX proporcionó por primera vez ocasión de convertir de un modo duradero en el programa de un movimiento de masas.

Considerada desde el punto de vista exacto de la ciencia, esta identificación del socialismo con una fuerza espiritual creadora permanente no es evidentemente más que una hipótesis. Los que, como yo mismo, pueden apagar su sed de comprensión en la contemplación inmediata e intuitiva de un objeto, pidiendo a éste la revelación de su sentido, pueden prescindir de semejantes hipótesis. Por el contrario, aquellos cuyo espíritu no les permite comprender toda la evolución psíquica sino como

efecto de una ley más general, verán que la hipótesis energética tiene, por lo menos, sobre la hipótesis materialista la ventaja de explicar un fenómeno psicológico por medio de leyes psicológicas y no por leyes mecánicas. Partiendo de esto, la hipótesis energética explica mucho más que el marxismo. No hay forma histórica del socialismo que no se pueda comprender mejor como fase de la evolución de una idea, de una fuerza psíquica que se realiza por sí misma, que como el resultado momentáneo de un antagonismo de intereses de clase. Si admitimos, por ejemplo, las leyes de evolución psicológica establecidas por Ribot (*Ensayo sobre la imaginación creadora*, pág. 258) para todos los movimientos apoyándose en la acción creadora de la imaginación, obtendremos el desarrollo en estos tres estados:

1.º Estado de utopismo puro en que la imaginación crea a su sabor imágenes ideales de un orden social deseado. «Entre la creación del espíritu y la vida de las sociedades contemporáneas no existe relación alguna: son dos mundos separados, extraños entre sí. Los verdaderos utopistas no se cuidan de unirlos.» (*Ribot, obra citada.*) Este estado del socialismo domina en la antigüedad y en la civilización occidental hasta el fin del Renacimiento; en suma: desde Platón hasta Thomas Morus, podríamos decir. Durante esa época los movimientos sociales revolucionarios de los oprimidos no tienen relación alguna con las corrientes de ideales utopistas ni continuidad entre ellos, bien que, sobre todo en los movimientos comunistas cristianos de la Edad Media y las rebeldías de los campesinos, hayan tenido una importancia mucho mayor de lo que creen los historiadores, harto preocupados únicamente de las fuentes literarias.

2.º Un estado de utopismo práctico y experimental. Podemos considerar, con Ribot, que data de los primeros ensayos de Rousseau y de Locke para redactar constituciones ideales requeridas por intereses. Alcanza su punto culminante con las colonias cooperativas de Owen y declina a mediados del siglo XIX, después que la mayor parte de los ensayos de colonización comunista fracasaron y que el movimiento obrero sindical predo-

minó en Inglaterra, como el del derecho del sufragio en el continente europeo.

3.º Un estado del utopismo práctico y racional. Esta vez el socialismo se encarna en los programas del movimiento obrero. El marxismo es la forma más característica de este estado. El *Manifiesto comunista* le señala su primera dirección, y la primera y la segunda Internacional son la realización progresiva. El objetivo es un orden ideal cuya realización está reservada al porvenir; pero se espera del cumplimiento de leyes de la evolución social recientemente descubiertas. La imaginación del deseo adopta una forma científica para que su realización parezca como una necesidad histórica. Los teóricos se dedican a dirigir los partidos de la masa obrera hacia sus objetivos científicos y a hacerles adoptar sus métodos.

Aún podemos concebir una unión más estrecha de la doctrina y el movimiento como obra de un cuarto estado, en cuyo umbral nos hallamos después que el desacuerdo entre la teoría y la práctica del marxismo ha demostrado la imposibilidad de su fórmula «unión entre la utopía y la ciencia». Podemos llamar a éste el estado práctico y ético. Aquí la crítica científica psicológica lleva la utopía a sus límites naturales, no viendo en ella más que el símbolo de una convicción ética actual y negándole el valor absoluto de un estado ideal en camino de ineludible realización como efecto de una ley natural. Llevando así el ideal del porvenir social al presente individual se disminuye cada vez más la distancia entre el ideal y la realidad.

CAPITULO VII

LOS INTELLECTUALES Y EL ESTADO

Para valer es necesario obrar y servir.

GOETHE

Es curioso observar que el marxismo, no habiendo sido en su origen, como cualquiera otra doctrina socialista, más que obra de intelectuales, no señala a éstos puesto alguno en su descripción de la sociedad, y sin embargo la clase de los intelectuales es en la época industrial un producto tan característico y tan importante como el proletariado. Es característico, porque la separación del trabajo intelectual y el manual no ha sido regla de la producción sino bajo el régimen capitalista. Ello es importante, porque se trata de una clase cuya mentalidad determina todo el contenido de la civilización moderna, que proporciona al Estado y a la actividad económica su personal director y constituye, en realidad, el grupo que gobierna el conjunto social.

La sociología marxista simplifica demasiado las cosas identificando la categoría económica capitalista y la social burguesa. El capital domina, desde luego, la economía industrializada; pero la concepción de una clase social gobernante (sobre todo en el sentido cultural que Marx y Engels asignan a esta dominación viendo la infraestructura de toda superestructura ideológica) implica

cosa muy distinta del predominio económico del capitalista en la producción.

Para describir la psicología obrera en la primera parte de esta obra ha bastado aplicar el término general «burguesía» al conjunto de clases no proletarias o poseedoras. Ahora habrá que concretar más. El uso del vocabulario de propaganda empleando como sinónimos los términos patronos, clase capitalista, burguesía, clases dominantes, clases poseedoras, etc., responde a la inclinación emotiva de las masas a reducir a un tipo único todo aquello que odian. Un orador de asambleas populares sabe que asegura su éxito si, siguiendo esa inclinación, representa una situación complicada de modo que toda la emoción pueda aplicarse a un objeto simbólico, ya se trate del patrono como explotador o, en política, de la «masa reaccionaria única» del socialismo de Lasalle.

A la sociología descriptiva no le basta una clasificación tan primitiva. Los hechos concretos de que se ocupa son harto complicados y mudables para que pueda serle útil el concepto de una clase dominante única. Las funciones económicas, políticas y culturales de la vida social son tan variadas en esta era de la división del trabajo, que no podemos comprender las funciones orgánicas complicadas como las del Estado sin la ayuda de una categoría económica pura como el capitalismo. La «burguesía» que hemos descrito como la clase social dominante, porque su prestigio proporciona un ejemplo al instinto de imitación de todos, abarca mucho más que el patronato industrial. Particularmente la identificación del poder económico capitalista con el del Estado es una noción fútil, lo cual no le impide oponer una dificultad muy concreta a los intentos de muchos partidos socialistas para adoptar sus doctrinas políticas a las realidades nuevas de la postguerra.

Si queremos comprender los hechos debemos partir de la verdad, muy simple por cierto, de que la clase que domina políticamente es aquella cuyos miembros ejercen las funciones de la dominación política. Esta comprende ante todo las funciones de la administración del

Estado y de los poderes locales, la dirección de los partidos y de la Prensa como órgano de opinión. Aceptada esta definición, el concepto «clase capitalista», derivado de la organización capitalista de la producción, no es ya aplicable. En efecto, las funciones políticas enumeradas no son ejercidas por capitalistas, es decir, por los patronos, los banqueros, los grandes comerciantes, los propietarios y rentistas, etc., sino por intelectuales. Los capitalistas no suelen tener tiempo para ocuparse de cosas políticas. Se hallan hartamente absorbidos por sus intereses para que puedan dedicarse a los negocios públicos, a no ser de un modo indirecto. El Estado y la opinión pública no les interesan más que a la clase obrera.

Diga lo que quiera el *Manifiesto comunista*, el Estado es otra cosa que un simple Consejo de administración encargado de los intereses de las clases económicamente dominantes. Estos intereses se hallan en manos de los banqueros, de los grupos industriales, de las uniones patronales, de las Cámaras de Comercio, etc. Estas instituciones son las que representan la «industria», el «comercio», la «banca»; es decir, la influencia política de las «gentes de negocios». El Estado no puede sustraerse a esa influencia, porque ella representa una zona de la opinión pública y porque además dispone de una gran parte de los órganos que forman esa opinión. Pero del hecho de que el Estado se halle sometido a esa influencia extraña se deduce precisamente que la dominación capitalista y el Estado son dos nociones no identificadas y que éste constituye una formación sociológica *sui generis*.

El Estado no es únicamente una concepción jurídica, y su función no es sólo legislar. Si así fuera, la voluntad de una mayoría parlamentaria sería la del Estado. Se necesita ser algo ingenuo y no haber aprendido nada desde los comienzos de la era democrática para representarse la ejecución de la voluntad popular de un modo tan simplista. En muchos países hay ministros o ex ministros socialistas que han podido experimentar que es mucho más fácil conseguir que una mayoría parlamentaria apruebe unas leyes que gobernar con arreglo a

ellas. La relación entre la legislación y el Estado no es un producto unilateral en el que la mayoría imponga simplemente su voluntad al Estado. Los que toman parte en las obras políticas se someten con harta frecuencia a la voluntad del Estado, y lo que subsiste finalmente de la voluntad «popular» del parlamentarismo no es, en el caso más favorable, más que un compromiso, resultado de un paralelogramo de fuerzas de las que la menor no es la que emane del funcionarismo, aun cuando no sea más que una fuerza de inercia. El Estado es un ser distinto y tiene voluntad propia, porque se compone de seres humanos. El Estado son las gentes. Y yo no entiendo por tal la noción abstracta del conjunto de ciudadanos, sino de modo concreto, todos aquellos que trabajan para el Estado. Cuando pienso en éste veo gentes de carne y hueso: funcionarios, políticos, jueces, ese ejército de subalternos uniformados—soldados, gendarmes, policías, ferroviarios, etc.—que sirven al Estado, ven la propia existencia asegurada por él y sienten la satisfacción de ser un reflejo de aquella aureola de omnipotencia. No ignoro que muchos de mis contemporáneos, particularmente los alemanes, no pueden contentarse con que se considere al Estado sólo como una asociación entre otras; para ellos el Estado es una entidad superior, a la cual el hombre debe obedecer y sacrificarse. Por mi parte no puedo reconocer que las funciones más altas del Estado, la legislación y la jurisdicción, por muy elevadas que sean, lo pongan por encima de la imperfección y la pequeñez de toda creación humana; porque no puedo olvidar que las obras del Estado obras son de los hombres, para los que el servicio de aquél se confunde con la realización de sus fines personales.

Además, la función del Estado no se cumple en el seno del proceso de la producción, sino en el campo mucho más extenso de las relaciones jurídicas y políticas. Desde el punto de vista de la producción—tanto en lo que concierne al capitalista como al obrero—aparece, en suma, como un poder extraño que no interviene más que excepcionalmente, y que, por lo tanto, no puede influir más que de un modo excepcional. La voluntad que en

la política y la administración se realiza como voluntad del Estado es distinta de la voluntad de ganancia del capitalista, que busca su realización en la vida económica. La voluntad del Estado es el efecto global inmediato de la de todos los seres humanos que participan de modo permanente en los destinos de aquél; tales son los funcionarios, los parlamentarios, los periodistas; pero éstos no son patronos ni capitalistas. Tampoco son proletarios. La identificación del Estado con la dominación de la clase proletaria—pretendida realidad en Rusia o simple reivindicación en otras partes—es una quimera del mismo género que su identificación con la dominación de la clase capitalista en la sociología marxista. Estas dos concepciones de clase toman sus características de las situaciones respectivas de las clases en el proceso de producción. No es posible transferirlas a otras funciones sociales. Una dictadura política del proletariado es un contrasentido, porque la dictadura significa el gobierno de un *dictador* y no el de un monstruo mítico de varios millones de cabezas. Bajo una sedicente dictadura del proletariado, el proletario es un objeto de la política, lo mismo que el capitalista en el Estado considerado por el marxismo como un «Consejo de administración» de las clases capitalistas. El proletario no tiene tiempo de gobernar, precisamente porque es proletario. No puede pasarse el día en el taller y gobernar a un país al final de cada jornada. La política no es un trabajo de horas suplementarias, sino una ocupación de especialistas.

Cierto que hay proletarios, como capitalistas, que desempeñan cargos políticos en organismos representativos o administrativos; pero no podrán realizar obras decisivas sino especializándose. Desde el momento en que se convierten en parlamentarios o funcionarios dejan de ser proletarios, por mucho que en su mentalidad influya el interés de clase. Desde entonces se incorporan a la clase de gentes que ejercen funciones de gobierno. Se hacen intelectuales y adoptan, al par que su nueva profesión, todos los signos de su nueva clase, desde la actitud, el vestir y las maneras hasta el modo

de pensar y de vivir. Cuando la revolución alemana llevó al poder a un antiguo obrero guarnicionero no fueron los guarnicioneros quienes conquistaron a los intelectuales, sino éstos a aquellos. No necesitaremos advertir que la expresión «intelectual» no implica idea alguna de superioridad en cuanto al valor social de la inteligencia que un trabajo exige. Esa expresión caracteriza simplemente una clase de trabajo que no requiere un esfuerzo físico sino exclusivamente cerebral, el que a su vez necesita una previa adquisición de conocimientos en el orden espiritual. De esto no se deduce que el intelectual sea más sabio o más inteligente que el obrero o el campesino, sino que utiliza su inteligencia de otro modo, y el saber que para ello necesita tiene otro objeto y, por consiguiente, otro carácter.

No existe en política ninguna actividad regular que no exija una especialización profesional. Todas las tareas políticas importantes—bien se trate de ejecutar disposiciones administrativas, preparar una campaña de Prensa o elegir la posición de un grupo parlamentario—son obra de profesionales. Sobre todo en la democracia moderna la política no es, sino, en un sentido muy mediato y muy teórico, cosa del pueblo, es decir, de todos; es, ante todo, cosa de los políticos. En nuestra época las colectividades políticas se hallan tan extendidas, son problemas tan complejos y su administración está sometida a una tal división del trabajo, que no es posible gobernar como en los tiempos de las repúblicas urbanas de Grecia o de las antiguas tribus germánicas. Desgraciadamente la política se halla todavía dominada por modos de pensar y de decir que se justifican mediante condiciones ya extinguidas. De ahí que muchos demócratas preconicen sistemas cuyos resultados prácticos no hacen sino desmentir con harta frecuencia las buenas intenciones. Buscando la soberanía parlamentaria nos hemos encontrado con la soberanía de los partidos; hemos querido entregar el poder a la opinión pública y ha ido a parar a los propietarios de periódicos; aspiramos a establecer la autoridad del poder legislativo y establecimos la de los órganos ejecutivos, y al extender las fa-

cultades de los ministros responsables y amovibles los vemos suplantados por funcionarios de hecho irresponsables e inamovibles. Esto fué, sino causado, por lo menos inconscientemente favorecido por los espíritus románticos, cuyo sentido de la realidad está velado por una ficción teórica. Creer simplemente en la identidad del Estado y la voluntad popular es el mejor medio de entorpecer la realización de la voluntad popular en el Estado. El verdadero problema consiste, por el contrario, en organizar una eficaz intervención de la voluntad popular en el Estado. Esto presupone el reconocimiento de la voluntad sociológica, propia del Estado, basada en el ejercicio de sus funciones directivas por una clase de especialistas.

Por la naturaleza de su trabajo y los conocimientos que cada cual necesita, estos especialistas pertenecen a las profesiones intelectuales. De esta manera el mecanismo del Estado está en manos de los intelectuales, evolución que se inicia en la gran Revolución francesa, cuyo sentido fué, antes que todo, la conquista del Estado por los intelectuales. Punto de partida y símbolo de esta evolución es el monopolio de la instrucción por el Estado, que lo inauguró precisamente la Revolución francesa, porque la instrucción pública es el medio de perpetuarse la capa intelectual como grupo social. Ninguna capa social se halla tan ligada a la suerte del Estado como la de los intelectuales. Ellos deben sus títulos a sus universidades. El abogado, el médico, el sacerdote necesitan que el Estado les otorgue los títulos para ejercer la profesión; los negocios del Estado son la materia prima en los trabajos del periodista; el Estado sostiene al maestro; el artista, el literato, el actor, sienten la obsesión del Estado, mecenas o patrono, y, en fin, el llegar a funcionario es el sueño de un importante y creciente número de intelectuales, universitarios o no.

Todos los movimientos que se cristalizan en organizaciones de partido comparten la suerte del Estado en el sentido de que sus funciones directivas pasen a manos de especialistas profesionales que pertenecen a la clase de los intelectuales o nacen de ella. La misma consti-

tución de los partidos más fieles a los principios democráticos, los socialistas, por ejemplo, cesa entonces de significar la determinación de todo para todos, en el sentido completo de las democracias helénicas o germánicas de antaño. El problema «masa y directores» se convierte entonces en sociológico. Sufrir una nueva estratificación social, el nacimiento de una clase sociológica nueva, que procede de la especialización profesional de las funciones directoras de los partidos. En el aspecto de la psicología profesional y sociológico, el diputado o el periodista socialista se parece cada vez más a sus colegas de otros partidos, y menos a sus compañeros obreros. El aspecto exterior es sintomático: el diputado socialista, por ejemplo, se distingue menos de sus colegas parlamentarios que de su auditorio de una asamblea obrera. Este fenómeno lo observan los obreros. En el estado escatológico del movimiento, con frecuencia han reprochado a sus mandañarios el hallarse sometidos al contagio y aun a la corrupción del medio burgués y del ambiente parlamentario. Estos reproches eran más frecuentes en tiempos del antiparlamentarismo anarquista y sindicalista, y lo son actualmente entre los comunistas de Europa. Hay que reconocer, sin embargo, que en cuanto a la comprensión total del movimiento son fútiles, y respecto de las personas acusadas, injustos generalmente. Los que no quieren burócratas no deben establecer oficinas. Si las masas quieren hacer política necesitan políticos. La diferenciación social entre los directores y las masas es consecuencia inevitable de esta evolución, y no es lógico censurar por ello a los directores.

Pero aún es más ilógico hacer que los directores dirijan como si no dirigieran. Son los jefes, y deben serlo por sus funciones. Es una ficción no ver en ellos más que simples representantes de la voluntad de su partido y de sus electores. Las masas y sus directores se influyen y determinan mutuamente. Los intereses de las masas y sus reacciones emotivas ante los grandes acontecimientos fijan de algún modo los límites en que los directores—Comités de partido, grupos parlamentarios, redacciones de periódicos—pueden decidirse por una u otra po-

lítica, sin perder por ello la aprobación de la masa, acuerdo que necesitan para ejercer la debida influencia en sus adversarios. Y estos límites son elásticos. Aunque estén determinados en cada nueva decisión por el carácter del conjunto de todas las anteriores, que forman una «tradicción» y una «mentalidad», toda decisión nueva implica la posibilidad de una modificación, por mínima que sea, de ese complejo. Cuando se traza una línea, al principio aislada e imperceptible, y se repite el trazado en la misma dirección, acaba por determinar cambios de dirección muy importantes; así ocurre con la mentalidad de las masas. Para comprender la acción recíproca entre la voluntad de los directores y la mentalidad de la masa hay que tener en cuenta los dos hechos siguientes: primero, que la naturaleza misma de la división de funciones de que hemos hablado exige que la iniciativa de toda decisión, que constituye un proceso de creación intelectual y no de receptividad emotiva, sea de los directores; y segundo, que todas las relaciones entre directores y masa se basan en el hecho de que ésta tiene más confianza en el juicio de sus directores que éstos en el de aquélla.

Las asambleas y los congresos de partido hace tiempo que no toman iniciativas. Aparte su convocatoria, el orden del día, la designación de ponentes, la preparación de resoluciones, todo ello supone decisiones que no pueden ser tomadas oportunamente más que por los profesionales. Esto no quiere decir que las reuniones y las consultas todo lo directas posible de los miembros del partido sean menos útiles o importantes que cuando no había burocracia de partido. Por el contrario, se van haciendo más necesarias a medida que el funcionarismo se desarrolla, si se quiere que éste pueda cuidar debidamente los intereses a él confiados. Importa reconocer que esas reuniones y esos votos han de cumplir en adelante otra función. Su misión no es tomar iniciativas y dirigir las acciones, sino aconsejar y vigilar a aquellos a quienes incumben la iniciativa y la acción. Es una situación análoga a la que, en más reducidos límites, se halla todo Comité compuesto de un secretario permanente y miem-

bros no retribuídos : el secretario es la «clavija obrera» ; es el que—por lo que respecta a su empleo—dirige el Comité en vez de ser dirigido, y el Comité no ha de tomar iniciativas, sino solamente señalar—a veces después de adoptadas—ciertos límites a las iniciativas del secretario, consejero o inspector en el curso de la ejecución. El secretario desempeñará mejor su cometido si es motor y el Comité el ruego si es freno. Normalmente, la masa es un complemento directo que el director conjuga. Este parte siempre de la idea de que a él le incumbe formar la opinión de la masa, y no al contrario. La relación normal entre una asamblea de partido y sus representantes elegidos y retribuídos no es la de una voluntad de masa determinante y de una voluntad individual determinada : es una tensión hecha de ataque y de defensa mutuos. El director procura justificarse y sostenerse ; examina los límites dentro de los cuales puede afirmar y realizar su voluntad sin perder el apoyo de los que han de hacerla eficaz. Si existe coincidencia entre la voluntad del director y el espíritu de la masa, será tanto más natural que aquél ejerza función de iniciativa estimulando y orientando la voluntad colectiva, que es un instrumento de su política, un medio de hacer presión en sus adversarios.

Toda función directora se basa en un factor psicológico que no pueden establecer los estatutos : la confianza. Esta actualmente significa otra cosa que en la época heroica en que el director se hallaba constantemente a la vista de las masas en la plena luz de la publicidad. Hoy ya no es un simple agitador, porque debe saber muchas cosas que la masa no puede conocer, ya que exigen un alto grado de especialización profesional, y ha de hacer igualmente muchas cosas que la masa no puede hacer con él, porque sobrepasan la atmósfera rutinaria de las administraciones, comisiones, comités, redacciones y oficinas. No basta que le sigan ; es necesario que le crean. Los medios de que dispone la masa para influir en la *voluntad* de sus directores no implican ninguno mediante el cual pueda ella formar una *opinión*. Toda la documentación, todos los informes necesarios

para formar opiniones se hallan en poder del especialista director. Dispone, por otra parte, de muy importantes medios de información (la Prensa, etc.), mediante los cuales su dictamen puede influir en la voluntad de la masa. Todo práctico de la organización sabe perfectamente que una de las razones principales de la homogeneidad intelectual de los partidos obreros es que sus Comités directivos disponen de su Prensa y detentan con ello el medio más poderoso para influir en la opinión del partido. Este hecho, en relación con los grandes problemas de la política nacional o internacional de hoy, tiene mucha más importancia que en la época primitiva de la democracia local o regional. Entonces, cuando los vecinos de una aldea discutían acerca del aprovechamiento de un manantial o de los pastos para el ganado, cada cual disponía de los mismos medios de información que el director a quien honraban con su confianza; les bastaba con ir al sitio conveniente y ver. Hoy millones de seres se apasionan en pro o en contra del Tratado de Versalles o el plan Dawes, y no pocos hasta sacrificarían su vida; sin embargo, ¿cuántos habrá que hayan leído una ni otra cosa? En lo que a mí se refiere, no vacilo en formar opinión acerca de semejantes documentos sin haber visto un texto. Aunque me repugna que otros formen mi opinión, soy *masa* en este caso. Es lo que nos ocurre a todos respecto de las decisiones políticas, cuya entraña no podemos conocer tan bien como el especialista en quien confiamos como representante de nuestras opiniones o de nuestros intereses. Nunca en el transcurso de la historia ha habido tanta gente que creyera en tantas cosas de las que no saben más que lo dicho por sus directores.

Del hecho de que los funcionarios del Estado o de partido—que, según la ficción democrática, deben ser servidores y representantes—sean en realidad un grupo director, no hemos de concluir que valdría más abandonar esa ficción y reconocer la autoridad de los mismos hasta en el texto de las constituciones y reglamentos. Precisamente cuando uno desea tener jefes resulta imprudente proclamarlo en los textos orgánicos. Desde el

momento en que se estableciese constitucionalmente la autoridad del jefe, el-director pasaría a ser dirigido. Dependería de esa misma constitución y habría de dedicar todos sus esfuerzos a conservar el apoyo de la masa que le prestara su poder. Entonces se convertiría en servidor de ella; pero no tanto en el sentido de la democracia como en el de la demagogia. No se destaca uno de entre los demás porque así lo acuerde la colectividad. Los verdaderos jefes no son elegidos como tales por la masa, sino que se imponen a ella. Los movimientos que solicitan un hombre fuerte suelen realizarlos hombres débiles, y éstos son envidiosos que no soportarían un jefe de fuerza; querrían uno débil como ellos. Cuanto más poder otorgue una constitución a un soberano, mayores son las dificultades que el usarla ofrece. Cada derecho nuevo es una nueva cadena. El texto que promete un poder da una responsabilidad que significa una dependencia. Al elegir a un director se le convierte en dirigido; si se quiere que verdaderamente dirija, hay que elegirlo como servidor. Así, la Alemania de Guillermo II experimentó verdaderas orgías de bizantinismo. El romanticismo de una generación de filisteos, menores políticamente, quiso ver en su Kaiser lo que ella no era, e hizo de él un Lohengrin, un Federico el Grande, un Tamerlan, un Dios de los ejércitos; experimentó la éxtasis de la voluptuosidad de poder cuando él, esgrimiendo su sable, le hablaba de SU autoridad, y acabó por tener, en vez de un jefe, un comediante harto mediocre, tan pendiente del favor de su público que huyó de la escena cuando éste cesó de aplaudirle. Demócratas clarividentes han dicho que el porvenir de la democracia dependerá de su capacidad para formar un vivero de directores capaces y que gobiernen verdaderamente. Solamente los espíritus superficiales pueden ver en esto una negación de la democracia. Los regímenes predemocráticos no perecieron por exceso, sino por falta de autoridad gubernamental. El predominador no dominaba bastante; no era un jefe, sino una institución. A la democracia, para levantarse sobre las ruinas de las constituciones autoritarias, le ha faltado un nuevo vivero de verdaderos di-

rectores. Todo orden nuevo debe comenzar por ser un orden. Un orden nuevo significa una dirección nueva, cuyo poder se mide por su aptitud para superar la sanción de un texto constitucional o de una dignidad monárquica.

No se debe al azar el que la organización obrera, cuya constitución orgánica ignora o priva de autoridad a sus directores, sea precisamente aquella en que éstos ejercen la mayor influencia y el poder más real. Y es justamente porque la democracia vigila tan cuidadosamente la igualdad de derechos de todos sus individuos, que hace de ésta el mejor punto de partida de una selección que permite a los más aptos llegar a los puestos de los directores; y de ahí que la mayor aptitud lleve también consigo la mayor autoridad, puesto que tiene por base la confianza. No reconociendo la autoridad de los directores en sus estatutos orgánicos, las democracias no niegan la desigualdad de aptitudes; se limitan, por el contrario, a afirmar la igualdad original de derechos, que es el medio de realizar una selección de jefes todo lo vasta y racional posible en el pleno florecimiento de la desigualdad de aptitudes. Lo que de momento parece una ficción hipócrita legada por el pasado se revela, al examinarlo, como una garantía necesaria para el porvenir. La democracia se asegura los directores que necesita diciendo: hagamos el acceso al poder tan difícil como posible. El poder de los directores es efectivo. Esto no lo dicen los estatutos, porque su misión no es garantizar la autoridad de los directores, sino delimitarla de tal modo que no pueda obrar y mantenerse más que por una relación de confianza mutua.

En las grandes empresas de la industria, de crédito, comercio o transportes hay igualmente un problema de «masas y directores» que no es menos apremiante que el de «salarios y beneficios». Aquí también la especialización y la burocracia, indispensables, han sustituido la voluntad directora individual de un capitalista paterno por un complejo de voluntades múltiples, confiando las funciones ejecutivas a no capitalistas de profesiones intelectuales. Vemos en esto también una ficción

semejante a la de considerar al político como simple ejecutor de la voluntad popular, porque desde el punto de vista de la delegación orgánica de los poderes el intelectual especialista no representa más que los intereses y la voluntad de un poder capitalista más o menos anónimo. En realidad, la especialización progresiva de las funciones directoras intelectuales crea una independencia progresiva de los que las ejercen. Desde el punto de vista del capitalista, también, porque poder prestado es poder entregado. No se pide al peón más que su fuerza, su prestación física; pero el trabajo del ingeniero o del director no tendría valor alguno si se limitasen a ejecutar trabajos intelectuales prescritos por otro. La esencia de este trabajo de dirección está en fijar sus propias tareas y animar, señalar, organizar, ordenar, ser; en suma, una volición intelectual y creadora.

La mayor parte de los obreros, de los directores sindicales y teóricos socialistas ignoran hasta qué punto esa volición propia de los intelectuales directores puede diferir de la voluntad de ganancia del capitalista que intenta hacer de ellos simples instrumentos. La concepción marxista del movimiento obrero se halla demasiado hipnotizada por el poder del móvil adquisitivo para comprender la importancia de los antagonismos de voluntad social que se derivan del conflicto de otros móviles. Es verdad que los marxistas no se atreven a negar los antagonismos funcionales en el seno de la pretendida clase capitalista, como los que existen entre el accionista y el director, entre los asalariados que dirigen y los que ejecutan, entre el punto de vista del dividendo y el de la fábrica. Niegan toda significación social a estos hechos porque no quieren conocer más antagonismos sociales que los que se derivan de una oposición de intereses adquisitivos, la cual no pueden descubrir en el fondo de los antagonismos que acabamos de citar, por la sencilla razón de que no existe. Por eso el marxismo no reconoce la existencia de la clase de los intelectuales y la divide en dos o tres partes, que adjudica, según los intereses adquisitivos que en cada cual predominan, a la clase capitalista, al proletariado o a la clase media. De este modo rompe

un lazo decisivo e indudable—la comunidad de las funciones y los motivos del trabajo—para conservar un vínculo secundario y problemático: la identidad del interés adquisitivo. Este modo de ver impide apreciar que hay una clase social, distinta del proletariado y del patronazgo, que ejerce las funciones directivas de la vida política y económica. Esta falta de comprensión sería menos grave si no se tratara de una laguna del vocabulario sociológico. En la práctica, la negación de la clase de los intelectuales conduce a la imposibilidad de comprender los datos fundamentales del problema del Estado. Por eso todas las discusiones en el seno de las organizaciones obreras acerca de esta cuestión candente hallanse envenenadas por el error inicial de no ver en el Estado más que el instrumento de una dominación de clase. Por otra parte, la concepción marxista impide al movimiento obrero conocer las características psicológicas de la clase de los intelectuales, de modo que permita establecer relaciones fructíferas entre el socialismo obrero y el socialismo de los intelectuales. No es, pues, sorprendente que sea precisamente en el país de la socialdemocracia marxista donde al problema de los intelectuales, planteado siempre, se le llama, según frase de Bebel, una llaga purulenta en las entrañas del partido; y allí la influencia de las ideas socialistas entre los intelectuales es menor que en otras partes. La excepción aparente de Rusia confirma esta regla. Porque allí no hubo nunca un movimiento obrero en el sentido europeo. Los hombres inteligentes que la revolución ha llevado al poder no son titulares de funciones directoras, sino un bohemio excluido de las funciones sociales, condenados o desterrados políticos, etc.

Es una doctrina nefasta la que no ve el punto de unión posible entre el movimiento obrero y el socialismo de los intelectuales más que en el interés adquisitivo común de los «proletarios manuales e intelectuales». Porque ese interés común no existe. Los intereses adquisitivos de las diferentes clases de intelectuales son tan diversos e inciertos, que no pueden ofrecer la característica de una situación de clase. Que el intelectual no participe de

las ganancias del capitalista y venda su trabajo, como el obrero, mediante sueldos u honorarios, no quiere decir que sea un proletario. Si la venta del trabajo fuera la característica decisiva de la situación de clase proletaria, habría que incluir en ella a todos los directores de banca y de fábrica que viven de sus sueldos. No es la venta del trabajo la causa determinante, sino las especiales condiciones sociales, ya tratadas, en que aquélla se realiza: la falta de propiedad y de protección social, que tiende a rebajar el salario obrero a un minimum de existencia física; la inestabilidad del modo de vivir; la inseguridad del empleo; el estado de dependencia respecto de los jefes o los representantes de empresas; el trabajo sin alegría; la exclusión de las posibilidades normales de una instrucción superior; la inferioridad social subjetiva: tales son los hechos esenciales que transforman la clase de los obreros manuales en proletariado, en clase «inferior». En este caso no se encuentran, entre los que se dicen trabajadores intelectuales, más que los empleados poco remunerados y modestos funcionarios, que se aproximan a la clase obrera manual. Ellos forman el «proletariado de cuello postizo», cuyo tipo es el escribiente de oficinas y despachos. Esta categoría pertenece, desde luego, al proletariado más bien que a la clase de los intelectuales. Su trabajo no difiere del que realiza el obrero de fábrica sino en que no exige ningún esfuerzo físico. La asimilación de esta categoría a los intelectuales proviene, en definitiva, de un error que consiste en creer que todo asalariado que no realiza un trabajo manual es un trabajador intelectual.

No basta emborronar papel para ser trabajador intelectual. El trabajo intelectual es una prestación cuyo valor (aun desde el estrecho punto de vista del que lo paga) no puede ser medido cuantitativamente como el trabajo manual o el de un simple escribiente, sino estimado cualitativamente, ya que la esencia de la iniciativa y del juicio intelectuales consiste en incorporar a los valores económicos una calidad mayor. Tal ocurre con el invento, la creación, la administración, la dirección, la inspección, la organización, el arte de curar, la instruc-

ción, la educación, el arte de recrear, la información, la investigación, la propaganda o la gestión de cualesquiera intereses. Estos diversos géneros de actividad ofrecen al individuo la posibilidad de conseguir mediante su capacidad un valor que le proporcione una posición social distinta de la del proletario de fábrica o de oficina. La adquisición de los necesarios conocimientos presupone generalmente cierto bienestar, por lo menos en una medida suficiente para no tener, como el obrero asalariado, que buscar un jornal desde que abandona la escuela. Las relaciones sociales que el intelectual debe, si no a su nacimiento, por lo menos a su roce con gente de las clases poseedoras, constituyen para él otras tantas posibilidades de protección y de medro social, vedadas a la gran masa de los que los ingleses denominan los «unwashed», «los mal lavados», los «no recibibles». La actividad intelectual no tiene el debido valor para el que la remunera, como no vaya acompañada de una alta calificación particular, de cierta independencia económica para satisfacer las necesidades más apremiantes, de la posibilidad de una adaptación duradera a determinada labor y de un roce personal que implique confianza mutua entre el empleado y el que lo emplea. Como consecuencia, el contrato de trabajo del intelectual es de larga duración, y aun cuando sus emolumentos se le pagan en forma de honorarios circunstanciales, suelen ser superiores a los del obrero asalariado. Son mayores su autonomía social y la seguridad de su existencia. Cierto que no falta trabajador intelectual que gana menos que muchos proletarios, sobre todo cuando crea valores de los que el público puede prescindir fácilmente, como ocurre con las creaciones de los poetas y los filósofos. Es muy probable que las horas de trabajo empleadas en este libro me produzcan menos que si las cobrara como obrero de fábrica. Mi situación es, sin embargo, distinta de la del obrero en que no puede elegir entre uno u otro trabajo. El bohemio literario, científico o artista, cuyo pan cotidiano depende del favor del público, puede defenderse hasta con obras excéntricas, gracias a la diversidad de gustos del público que paga; mientras que el

obrero de la fábrica no puede ejecutar más que el trabajo a él encomendado, so pena de morir de hambre. El obrero panadero que, según el ejemplo de Uylenspiegel, modelase excelentes figuras en vez de amasar pan se vería pronto en la calle, y no encontraría patrono panadero que le pagase su arte. El intelectual que quiere mejorar su situación dispone, gracias a su educación y a sus relaciones, de medios mucho más eficaces que los que puede emplear el obrero respecto del que le proporciona trabajo, aunque cuente con la ayuda del sindicato y del secretariado obrero. Lo que más distingue, en suma, la situación social del intelectual, aun el que menos gane, de la del obrero, es la posibilidad incomparablemente mayor de la ascensión individual; posibilidad que nace de la posesión de una capacidad intelectual de trabajo altamente calificado, sin la cual no se puede ejercer función alguna directora.

La unidad de dirección de la voluntad social, criterio de la clase social, no se basa, respecto de los intelectuales, en el interés adquisitivo, sino en el modo de trabajo. Este presupone un móvil de trabajo que no es el del capitalista ni el del proletario. La voluntad de poder del capitalista y la angustia y la dependencia del obrero convierten en ambos la voluntad de trabajo en voluntad adquisitiva. El uno trabaja por el beneficio; el otro, por el salario; su mentalidad busca valores cuantitativos. Por el contrario, la prestación de trabajo del intelectual consiste precisamente en que incorpora la calidad a estas dos cantidades: el dinero y el esfuerzo para el trabajo. En su calidad de intelectual esta prestación lleva consigo la medida de su valor social. El móvil del trabajo que predomina en el intelectual no es, pues, la ganancia, sino la prestación en sí misma; es decir, el servicio, desde el punto de vista de la colectividad. La satisfacción del móvil adquisitivo no debe servir más que para independizar el trabajo en relación con esa prestación cualitativa.

Todo ello no impide que también el trabajo intelectual esté amenazado de perder su espíritu, gracias a la creciente división de funciones. Las tareas subalternas

del funcionarismo industrial y administrativo se burocratizan y mecanizan cada día más, y el trabajador intelectual se expone a correr la misma suerte que el artesano de antes; las funciones que realizaba un solo individuo se han dividido en funciones de dirección y de ejecución, lo cual despoja a estas últimas de su carácter de autonomía y de iniciativa. Esto no significa una transformación de las funciones intelectuales, sino una transmisión continua de esas funciones a una clase social inferior, la del proletariado de cuello postizo. Es un error muy extendido entre los socialistas confundir esta proletarización de las funciones subalternas de los intelectuales con la de los intelectuales mismos. Sin duda, esta evolución lleva a muchos intelectuales a la categoría de proletarios; pero entonces dejan de ser intelectuales. Ocurre, por lo demás, muy a menudo que las funciones mecanizadas del burocratismo son ejercidas por hijos e hijas del proletariado, que de este modo piensan «elevarse». Porque la mayor parte de los obreros ven en una carrera burocrática, por subalterna que sea, una ascensión social, que buscan, ya que no para ellos, por lo menos para sus hijos. El proletario de cuello postizo gana generalmente menos que el obrero calificado; pero goza de una vida más segura y de mejores posibilidades de avanzar: le es más fácil al escribiente llegar a jefe de despacho que al obrero de fábrica convertirse en director. A esto se añade el atractivo de un valor social más elevado que simboliza el cuello postizo como indicio de una labor sedicente más cerebral y en todo caso menos fatigosa, menos peligrosa y, sobre todo, más limpia. Así, la industrialización de las funciones intelectuales tiene como resultado social no tanto proletarizar a la clase intelectual como fomentar cuanto la separa del proletariado de cuello postizo.

Lejos de proletarizar el trabajo intelectual, la división creciente de las funciones intelectuales de dirección y las físicas de ejecución intelectualiza progresivamente las tareas de aquélla. El carácter mismo de la prestación impone un límite tal a la mecanización y a la proletarización de las funciones, que desgraciadamente queda sin

proteger el placer del trabajo del obrero industrial. Esa alegría fué destruída por la mecanización hasta un grado tal, que la repugnancia por el trabajo amenaza con matar toda voluntad de trabajar y, como consecuencia, aniquilar los beneficios del rendimiento técnico por una pérdida en la prestación. Esta consecuencia alcanza al patrono. Se levanta un obstáculo que el mismo taylorismo americano no ha podido salvar. Por otra parte, el propio taylorismo, que tiende a desintelectualizar completamente el trabajo manual, no puede hacerlo más que intelectualizando al mismo tiempo el trabajo de dirección. Al procurar que la intensidad y la calidad del trabajo sean independientes de la voluntad del obrero no consigue sino que cada día dependan más de los intelectuales que asumen la dirección. Pero éstos, para ofrecer un trabajo de buena calidad, necesitan que les sea grato, lo cual exige una remuneración más elevada, un empleo seguro, posibilidades de fácil ascenso y cierta consideración social; mas también, y ante todo, un género de actividad protegido contra las consecuencias embrutecedoras de la especialización. En suma; aun en el caso extremo de la empresa industrial más concentrada, el progreso técnico no produce la proletarización general de cuantos participan en la producción, sino una separación más profunda entre dos clases de productores: de una parte, una clase obrera completamente proletarizada, que no trabaja más que por el móvil adquisitivo, y de otra, una clase directora de intelectuales, en que el espíritu de taller, el apego a la «caja» y la satisfacción de dirigir la producción constituyen el factor determinante del rendimiento de las empresas. Esta última clase resulta la heredera última del móvil de producción que animó al artesano de otros tiempos, y que en el capitalista, como en el proletario, ha descendido a la categoría de móvil adquisitivo. Esta clase es la única cuya misma función económica engendra un móvil de trabajo que procura ante todo satisfacerse mediante la organización racional y la calidad de la producción; es decir, sirviendo a la colectividad. Si esto ocurre en la industria, que parece la primera que se entrega a un desen-

frenado instinto adquisitivo, también ha de ocurrir en las otras funciones intelectuales: la dirección de las empresas de comercio, transporte y crédito, cuyos rendimientos dependen exclusivamente de la iniciativa intelectual; las profesiones liberales, la enseñanza, la investigación científica, cuyo objeto mismo es un valor intelectual, y, en fin, el Estado, cuyo servicio está todavía más íntimamente relacionado con el de la colectividad. Porque aunque podamos contribuir intelectualmente a una de esas obras sin ver en ello un servicio de la comunidad, la obra misma requiere—y esto es decisivo—un móvil psicológico de trabajo cuyo objetivo es el trabajo mismo, y que, por consiguiente, estamos dispuestos a realizar. Una obra que lo fuera de la comunidad hallaría en ésta de pronto fuerzas de realización voluntaria, destruidas en gran parte en la clase obrera por la falta de voluntad de trabajo.

El móvil de trabajo del intelectual puede aún implicar otra cosa que una simple disposición a servir. Puede ocurrir que el servidor busque un dueño mejor para, sirviéndole, poder con más facilidad y más libertad desarrollar y utilizar su propia capacidad creadora. Según el grado de sentimiento comunitario que posea el intelectual, el deseo de un dueño mejor le acercará a la idea del servicio de la comunidad. He ahí la raíz psicológica del socialismo de los intelectuales.

CAPITULO VIII

EL SOCIALISMO DE LOS INTELLECTUALES

El ser humano debe trabajar para glorificar a Dios y mejorar la suerte de la humanidad.

FRANCISCO BACON

Sé muy bien que hablar del socialismo de los intelectuales después de haberlos presentado como la clase que realmente gobierna la sociedad actual, le parecerá al marxismo una paradoja lindante con el cinismo. El marxismo cree tan firmemente en la identidad del orden social y la dominación de clase, que no ve fuerzas de transformación social ajenas a la lucha del proletariado en pro de sus intereses.

Parece que hacer derivar el concepto de clase de la *función* social y de la dirección de voluntad que de ello resulta significa otra cosa que una de esas innovaciones terminológicas gratas a los sociólogos. Sustituir el antagonismo mecánico de los intereses por el concepto orgánico de la función y de la volición emotiva, que varía con el destino histórico, es cambiar completamente de modo de pensar. Y sólo por este nuevo modo de pensar ha de ser posible comprender el sentido más profundo del concepto del orden social capitalista, separándolo de la noción de una dominación de la clase capitalista, basada en el poder económico.

Los capitalistas; es decir—según la concepción mar-

xista—, las gentes que viven de la apropiación de la plusvalía producida por los asalariados, son una minoría ínfima de la población total. Podemos muy bien representarnos un orden social capitalista sin clase capitalista dominante, como la existencia de una clase capitalista en una sociedad no capitalista. Una sociedad por acciones cuyo capital se encuentre exclusivamente en manos de modestos accionistas, sus propios obreros, por ejemplo, podrá no tener capitalistas, porque no hemos de considerar como tales a los que, poseyendo algunas acciones, han de ganarse la vida mediante un salario o la explotación de un humilde comercio. Sin embargo, semejante empresa sería indiscutiblemente capitalista en cuanto se propusiera conseguir una ganancia como beneficio asignado al capital. El caso de esta empresa aislada podemos aplicarlo a toda la organización social. Imaginemos una forma cooperativa de la producción con un capital de tal suerte desparramado que no participasen en ella verdaderos capitalistas; esto no impediría que la sociedad lo fuese, siempre que diversas empresas del mismo género estableciesen entre ellas una competencia con fines lucrativos. A la inversa, organizando una industria para el servicio público, en la forma, por ejemplo, del proyecto de Plumb, o sea la administración tripartita de los ferrocarriles americanos, ejercida por los accionistas, el personal y el público, no eliminaríamos de la empresa a los capitalistas. Continuarían ejerciendo el derecho de propiedad, cobrando los dividendos y siendo representados en la administración del servicio. Sin embargo, esta forma de empresa cesaría de ser capitalista desde el momento en que la mayor parte de los dos tercios, detenida por el personal y los consumidores, la transformase de una empresa al servicio de la acumulación de capital en una corporación pública al servicio de la circulación.

El carácter de un orden social depende mucho menos del modo con que el poder político y social se reparte, en un momento dado, entre diferentes clases que del móvil del trabajo, del principio jurídico, del fin moral, del contenido cultural que determinan la actitud de to-

das las clases. La dominación del capitalismo significa otra cosa que la dominación de la clase capitalista: se basa en que cada cual quisiera ser capitalista; es decir, siente y piensa como capitalista. En otros términos, la base de la sociedad burguesa es la civilización burguesa.

Si fuese de otro modo, el capitalismo habría dejado de existir, habida cuenta, de una parte, del número escaso de capitalistas, y de otra, del poder que la democracia del sufragio universal concede a los más. En un país tan manifestamente capitalista como los Estados Unidos, la clase capitalista no sólo constituye una escasa minoría, sino que además se halla muy lejos de monopolizarse la dominación política y social, pese a sus posibilidades de influir en la opinión pública por medio de los partidos y de la Prensa, la corrupción individual, etc. No hay allí quien maldiga más al Estado que los capitalistas. La que en realidad gobierna es la clase media de hombres de negocios, comerciantes, propietarios de fincas urbanas, terratenientes, empleados, funcionarios, intelectuales y aun obreros acomodados; todos más o menos adecuados al tipo social que Sinclair Lewis ha caracterizado en su *Babbitt*. Estas gentes no son capitalistas; por el contrario, se declaran con predilección enemigas de Wall Street y de los trusts. Y, sin embargo, su dominación es la que da a la sociedad americana su carácter capitalista. Porque ellos quisieran ser capitalistas, y los móviles de trabajo y de adquisición del régimen capitalista son los que determinan sus valoraciones morales y sociales, y, por lo tanto, toda la civilización americana.

De modo que el capitalismo no significa tanto la dominación de la clase como la de la mentalidad capitalista. En el caso particular de los intelectuales, y singularmente los de la industria, la clase capitalista dispone, es cierto, gracias al poder de su dinero, de medios inmediatos de dominación y de influencia, de que usa con largueza. El hecho es tan evidente, que consideramos ocioso insistir acerca de él. Lo que no es tan manifiesto, pero sí de indudable importancia, es que la mentalidad capitalista de la mayor parte de los intelec-

tuales se basa en definitiva en el hecho de que se hallan dispuestos para servir al capitalismo; es decir, para adaptarse psíquicamente a las exigencias del orden de cosas capitalistas. El dinero de los capitalistas no puede por sí mismo ejercer dominación; es el intermediario de las funciones directoras que los intelectuales ejercen en el Estado y la economía. Bastaría un leve cambio de orientación en la voluntad social de los intelectuales, el deseo, por ejemplo, de utilizar sus funciones de dominación con el objeto de conquistar la totalidad del poder dominador, para transformar la clase de los capitalistas en un apéndice más o menos superfluo, pero siempre impotente de la producción y la circulación. Esta voluntad de poder de los intelectuales equivaldría a la eliminación del capitalismo como principio ordenador de la sociedad; a la repulsa del móvil adquisitivo en la economía por el móvil del servicio social orientado hacia las necesidades y no hacia el provecho. Toda aspiración hacia ese fin es propia del socialismo de los intelectuales; es decir, un socialismo que quiere hacer de los móviles inherentes a la función social y al modo de trabajo de los intelectuales, el fundamento de todo el orden social.

Este socialismo de los intelectuales es en su esencia tan instintivo y se halla tan profundamente arraigado en las corrientes emotivas del subconsciente, como el socialismo de las masas obreras. El socialismo obrero, es en su forma intelectual, más limitada, pero también más vigorosamente instintiva, quiere transformar todos los hombres en obreros; el socialismo intelectual, en la misma forma primitiva, quiere metaforsear a todos los intelectuales: al jefe de empresa, en un servidor de la comunidad, y al trabajador, en un director de la máquina. La expresión más clara de esta tendencia es el «guild socialism» (el socialismo corporativo inglés) la forma más moderada y más reflexiva del socialismo de los intelectuales. Su contrario es el comunismo marxista, como forma contemporánea típica del socialismo proletario instintivo y primitivo.

En ambos casos se tiende a una dominación de clase nueva, aunque se ofrezca como supresión de todos los

antagonismos de clase. En realidad, esta tendencia procede del deseo no confesado de no suprimir más que las otras clases. El proletario comunista quiere proletarizar toda la sociedad, el Estado, la civilización, y hacer del móvil de lucha de clase del obrero un móvil de trabajo para el Estado. El socialista corporativo quiere que el móvil adquisitivo del capitalista y del obrero ceda el puesto a un nuevo móvil de servicio colectivo, cuya encarnación ideal para él es el intelectual, director o funcionario de fábrica, libre de todo afán de lucro mediante el sueldo suficiente.

En este aspecto, el socialismo corporativo es el heredero del fabianismo. Los fabianos parten de la idea, muy justa, de que los intelectuales constituyen ya la clase dominante en cuanto ejercen las funciones de dominación, bien que al servicio de los intereses adquisitivos de otros. Para llegar, pues, al socialismo, lo esencial sería convencer a los intelectuales. Por la persuasión individual se les llevaría a poner la maquinaria social que ellos manejan al servicio de la colectividad y a modelar el Estado hasta transformarlo gradualmente en una organización comunitaria. Esta idea fué en Inglaterra más fecunda de lo que parece a primera vista. Es verdad que la clase obrera organizada sindicalmente es la que ha acabado por hacer del socialismo inglés una fuerza política de primer orden; sin embargo, la idea que encarna este poder es esencialmente fabiana y la mayor parte de sus protagonistas son intelectuales que, como el socialista corporativo R. H. Tawney, quieren la transformación de la «sociedad adquisitiva» en «sociedad funcional». Definen sus fines, de un modo muy característico, como la transformación de la industria en una *profesión*, equivalente en inglés a la expresión francesa «profesión liberal».

El socialismo corporativo, que quisiera poner «el espíritu del taller» de los trabajadores intelectuales de la industria al servicio del Estado, no difiere más que en la forma de la variante específicamente alemana del socialismo de los intelectuales, que podríamos llamar el socialismo de los funcionarios y que quisiera fundar la actividad económica en el móvil del servicio—es decir,

«el espíritu de oficina»—de los funcionarios del Estado. Móvil de taller y móvil de oficina no son, en suma, más que dos modos diferentes de expresar la motivación común de todo trabajo intelectual; el placer de la creación, de la dirección, de la responsabilidad, el instinto constructivo del hombre pensando y obrando, el instinto de autovaloración del individuo que busca satisfacciones insuflando su alma en una obra, el deseo de dominación en las cosas y en los hombres, en la medida, por lo menos, en que sus obras han de ser dirigidas y organizadas, por un espíritu animador y ordenador.

El intelectual se halla, pues, profesionalmente predisuesto para el socialismo en cuanto siente su móvil de trabajo entorpecido por la organización social capitalista. Este hecho es mucho más general de lo que imaginan los obreros. Estos se hallan demasiado dominados por su propio complejo de inferioridad, basado en último análisis en su salario insuficiente, para comprender que pueda existir, aun en una posición segura, un complejo de inferioridad social nacido de una inhibición funcional. Esta es la razón por la que, en sus luchas cotidianas, la táctica sindical no suele sacar partido de las divisiones en el campo enemigo, que provienen de la incompatibilidad psicológica del «accionista» y del «productor». Los obreros no saben generalmente que el ingeniero, y aun el jefe de empresa, precisamente porque se hallan tan vigorosamente animados del espíritu de taller, experimentan contra el poder, en general anónimo, ausente, despótico y estúpido del capital, un resentimiento, diferente en varios aspectos del que abriga el trabajador, pero comparable al suyo en varios aspectos.

El trabajador intelectual de la industria se siente amenazado en su instinto de autovaloración por la burocratización y la especulación de las funciones que intenta establecer un poder capitalista sin alma. El artista, el pensador, el escritor, el médico, y, en general, el trabajador intelectual que depende directamente del público que paga, no necesita de una dosis extraordi-

na de sensibilidad para ver que sufre la dignidad de sus servicios al venderlos—baratos, en general—a gentes que son incapaces de comprender lo que valen. El que ejerce una función directora y pone en ella lo mejor que tiene, no gusta de subordinar un móvil de trabajo de orden superior a móviles adquisitivos extraños y de orden inferior. Nadie sirve de buen grado a un señor a quien no estima más que a sí mismo. El funcionario a quien el Estado pide una repulsa habitual del móvil adquisitivo por el móvil del servicio, no existirá a menos que se le permita creer que sirviendo al Estado sirve a la comunidad. Por poco que sienta el amor propio por su trabajo, es decir, que extienda el instinto de autovaloración a sus prestaciones diarias, procurará realzar la significación de su trabajo realzando el carácter moral del que lo realiza. Transformar el Estado en verdadero órgano de la comunidad es, pues, aumentar el valor de sus servicios; y en fin de cuentas la predisposición de los intelectuales a la convicción socialista está basada, como la de los obreros, en un complejo de inferioridad, en una rebeldía de los instintos sociales contra un orden social que les niega satisfacciones.

Estos instintos, sin embargo, no son más que en parte los mismos en los dos casos citados. El móvil adquisitivo, que puede naturalmente ser innato y tan poderoso en la intelectualidad como en el obrero, suele satisfacerlo mejor aquél y no tiene, por lo tanto, más que una intervención secundaria en la formación de su complejo de inferioridad.

Sólo el intelectual fracasado es una excepción de esta regla. Su sentimiento de inferioridad acusa una mayor semejanza con el de la clase obrera, en cuanto dimana de una inhibición, de origen económico, de los instintos de adquisición y de autovaloración. Difiere, no obstante, del complejo del obrero en que el instinto de autovaloración, ahogado en el intelectual fracasado, suele estar frecuentemente impregnado de egoísmo. El sentimiento que se condensa en solidaridad en el obrero, tiende en el otro a exacerbarse a la manera del amor propio herido del «genio desconocido» y a convertirse

en envidia personal a los mortales más afortunados, sobre todo los que ejercen su misma profesión. En el estado de propaganda del movimiento socialista en sus comienzos, este tipo tenía numerosos representantes. Eran abogados sin pleitos, pero no sin ambición; funcionarios fracasados o destituidos, semidoctos pretenciosos—entre los cuales figuraban muchos maestros inventores desconocidos, poetas inéditos, pintores demasiado originales y peripatéticos de *boulevard* o de café. Este elemento era mucho más importante que hoy en el movimiento socialista de entonces. Actualmente el comunismo y el nacionalismo fascista tienen, por su extremismo, un atractivo congénito mucho mayor para el nihilismo destructor de esos rechazados individuales.

El crecimiento de la organización sindical, cuyas tareas exigen una mentalidad constructiva, ha contribuido mucho a depurar el movimiento obrero, eliminando a esos elementos que se sienten, naturalmente, más a sus anchas en la atmósfera febril de la agitación puramente política y parlamentaria. En la Europa industrial de hoy, no tienen una importancia real más que en los países latinos. Gustavo Le Bon tiene, sin duda, razón cuando atribuye este hecho al desarrollo industrial más atrasado en esos países, que impulsa a muchos jóvenes hacia el ideal de una carrera improductiva de funcionarios. Los títulos que otorga el Estado no suelen ser más que la prueba de una educación casi exclusivamente teórica y de aplicación práctica muy reducida, de suerte que el funcionario fracasado o descontento no encuentra empleo en otras partes, por lo menos un empleo que corresponda a sus pretensiones de hombre instruido. La dificultad de los exámenes, que se inspiran cada día más en el ideal del mandarinato, y los obstáculos económicos que entorpecen los comienzos de la mayor parte de las carreras liberales, rechazan a numerosos intelectuales hacia la bohemia de los fracasados, entre los cuales el socialismo incipiente reclutó sus jefes políticos, sus oradores y sus periodistas. Estos no merecen la confianza de los trabajadores socialistas, que suelen considerarlos como poco seguros y advenedizos. Basta recordar, por

ejemplo, que Marx y Lenine salieron de esa bohemia. La desconfianza de los obreros es, desde luego, comprensible y está justificada por la característica psicológica común a ese grupo social, como tal, es decir, de una mentalidad individualista ambiciosa e insociable. Proudhon hablaba como hombre experto cuando en *El Representante del pueblo* de 29 de abril de 1848, entre la revolución de febrero y la de julio, daba el alerta a los obreros acerca de «una revolución provocada por los abogados, hecha por los artistas y dirigida por los novelistas y los poetas...»

No obstante, en los países de organización obrera desarrollada, estos elementos no tienen para el socialismo la importancia que en Francia tenían entre 1848 y 1890, o que tienen actualmente en países como Bulgaria y Méjico. Cuando vemos actualmente las relaciones entre los intelectuales y el socialismo en los grandes países industriales, no pensamos en el fenómeno periférico de los fracasados, sino en el interés de la nueva clase media de los intelectuales, gentes que, en vez de ser náufragos tienen en su mano el timón de la industria, el Estado y la civilización. Y si el navío no es más que un objeto de valor en manos de los capitalistas, los hombres que desde el puente y el departamento de máquinas dirigen sus movimientos, se preocupan más del camino que recorre que de lo que en él puede ocurrir. Si el buque cambia de propietario para pasar a manos de un grupo de marineros o de un Estado cooperativo, el nuevo propietario no podrá prescindir de los oficiales de marina. Esto no sólo quiere decir que su función es indispensable, sino también que su móvil de trabajo es el fundamento psicológico indispensable a toda actividad para la comunidad. Una sociedad socialista podrá muy bien prescindir de los aficionados al café, pero no podrá vivir sin el apoyo de los ingenieros, los sabios, los maestros, los funcionarios aptos y los hombres de Estado.

Este no es solamente un problema del porvenir. Hemos visto que el éxito del socialismo depende de su capacidad de revolucionar, no sólo el orden social, sino

también su contenido cultural, su propia civilización. Se trata, en suma, de edificar una civilización nueva, y actualmente la civilización es obra de los intelectuales. El mismo principio anticapitalista del socialismo, en su sentido ético y cultural, es el producto específico de las condiciones de vida social de los intelectuales. La idea del socialismo ha brotado, no sólo de la angustia física del trabajador manual, sino de la angustia moral del trabajador intelectual. Los obreros, que se sirven de esta idea en su lucha por mejorar su situación, no están realmente animados por ella en la medida en que ellos mismos proceden de los intelectuales; es decir, en la medida en que se opera en su voluntad el paso del móvil capitalista adquisitivo, nacido de la lucha material por la existencia, al móvil socialista de servicio y de trabajo, fruto de la buena voluntad de producción. Vista desde este plano más elevado, la realización del socialismo aparece como una transformación de los proletarios en intelectuales. Ateniéndonos a las condiciones concretas de la producción industrial, podremos decir lo mismo en estos términos: el socialismo no podrá nunca realizarse sino en cuanto pueda transformar al obrero de un servidor estúpido de la máquina en un director inteligente. Y la voluntad y la capacidad de dominar la máquina son, en el sentido general de la denominación de las cosas mediante el espíritu, la característica del trabajo intelectual. Toda organización de la producción para un fin colectivo depende, pues, de la generalización de esta función y de la victoria de este móvil.

Cierto que en este respecto la inmensa mayoría de los intelectuales se halla tan lejos de estar «madura» para el socialismo, como lo está la inmensa mayoría de los obreros. Muy pocos intelectuales son capaces de extender por propia iniciativa su móvil especial de trabajo a móvil constructivo social. Esta evolución psicológica exige un desarrollo más que mediano del sentimiento social; es decir, de la capacidad de comprender la suerte individual como parte integrante de la suerte de la colectividad. El horizonte social del intelectual de tipo medio se limita con excesiva frecuen-

cia a la colectividad *nacional*. Como ser «cultivado» cuyo instrumento es la lengua y cuya suerte suele estar unida a la del Estado, ve en la nación, como comunidad de idioma, de civilización y de organización política, un lazo más fuerte que el de clase. Además, su mentalidad, opuesta a la obrera, lo inclina fuertemente al individualismo. El trabajo mental es, por su naturaleza, tan individual como el industrial es cooperativo. El obrero vale tanto más cuanto más estrechamente se une a sus compañeros de clase; el intelectual para valer más debe distinguirse de sus colegas todo lo posible. Esta razón es la que lo hace más difícilmente accesible a la organización sindical. El mismo intelectual socialista difiere del obrero por el individualismo más acentuado de su mentalidad. Porque lo que predispone al obrero para el socialismo es una reacción instintiva sobre una situación de masa, que en el intelectual es una reacción cerebral sobre una situación individual.

De todas las formas, del socialismo obrero, el marxismo es el que comprende menos los orígenes sociales de la predisposición de los intelectuales al socialismo. Para él, los intelectuales, a menos de adaptarse completamente a la mentalidad de las masas obreras, no son, según la expresión alemana, más que «mitläufer» (simpatizantes). Por eso el intelectual que sirve al socialismo cumpliendo una función en el movimiento obrero no se desembaraza nunca del sentimiento de que se halla inferiorizado por su origen de clase. Los intelectuales menos poseídos de este sentimiento son los económicamente independientes y que viven a lo burgués; y entonces les queda, por lo menos, la estimación, siquiera algo atenuada por el rubor que inspira a las masas el prestigio de un género de vida «superior». Los mismos obreros marxistas, que muestran el mayor desprecio teórico por todo lo burgués, siéntense en el fondo orgullosos de tutearse con los jefes que viven de un modo «distinguido».

Como universitario voluntariamente «desclasificado» y servidor de la organización obrera mediante un empleo retribuido, he podido experimentar cuán extraño a ese

medio nuevo y en el fondo hostil se siente el universitario que renunció a las ventajas exteriores de su origen. Aquella renunciación me pareció, como a casi todos los jóvenes que desertan de su clase de origen, una exigencia evidente de la fe socialista. En el ardor proselitista de mi adolescencia hubiera considerado como un honor el vivir miserablemente en una población obrera vendiendo periódicos socialistas. Este placer de servir iba acompañado del sentimiento de que para ser verdadero socialista tenía que vivir como proletario. Durante algunos años me esforcé en despojarme de cuanto me diferenciaba del proletario, porque estimaba esta diferencia como una inferioridad física respecto de las masas a quienes quería servir. La pobreza voluntaria y la renuncia de todas mis relaciones sociales no me parecían bastante para borrar el estigma; procuraba inconscientemente acortar la distancia que me separaba de los obreros en el vestir, las maneras y el lenguaje, y pronto pude realizar mi ideal: trabajar como obrero en las tareas lo más rudas y sucias posible y transformarse de jefe en proletario auténtico. Algunos años después comencé a pensar que bien podía ser un buen socialista sin renunciar a las ventajas de mi educación primera. Descubrimiento que me produjo una amarga decepción, que luego hube de reconocer. Acabé por advertir que la mayor parte de mis compañeros, y principalmente los funcionarios directores con quienes, merced a mi cargo, me codeaba diariamente, estaban en el fondo más cerca de la burguesía que yo. Consideraban con envidia y admiración lo que me parecía más odioso en la clase a que pertencí. Me hubiera sido fácil adaptarme a un ambiente de barbarie; pero hube de sufrir la crueldad de acomodarme, por amor al proletariado, a la modesta burguesía semiculta.

Aún me sentí más humillado al ver que para la masa todo mejoramiento de su suerte material constituye un paso hacia el estado del modesto burgués. Mi actividad en las obras de educación obrera hallábase dominada por la idea de que la falta de cultura del proletariado era el mejor punto de partida para una cultu-

ra nueva, la cultura socialista. La realidad me enseñó, con frecuentes ejemplos, que aquellos, poco numerosos, para quienes el socialismo representaba una renovación cultural se hallaban entre los desertores de la burguesía. Mi actividad se convirtió en una lucha continua *contra* la aspiración de los obreros a la vulgaridad de la cultura de la modesta burguesía y en pro de lo que yo consideraba como el puro socialismo proletario. Así pasé mucho tiempo antes de hallar un consuelo en la idea de que el paso del movimiento obrero por el estado de la modesta burguesía acaso constituyera una transición inevitable. Llegué, al fin, a la conclusión de que el complejo de inferioridad que yo sufría como no proletario en una organización proletaria era un producto de auto-sugestión; bastaría con que no creyese en la identidad de la conciencia de clase proletaria y el socialismo.

Existen aún otras causas por las cuales el intelectual se siente extraño en el socialismo obrero. Los obreros muestran, por regla general, poca comprensión para las particularidades del trabajo intelectual y las condiciones especiales que requiere. Si pensamos que toda la organización social tiende a considerar el trabajo manual como algo inferior, comprenderemos que los obreros reaccionan y sientan cierto desprecio por el trabajo no manual. Repugna a la mutualidad proletaria conceder al trabajo intelectual condiciones que implicarían una valoración más alta del mismo, comparado con el manual. Ello trae como consecuencia el que la mayor parte de las cooperativas obreras y de los organismos del partido paguen el trabajo del intelectual calificado peor de lo corriente en otras partes. Ni siquiera se equiparan sus honorarios al salario de los obreros. Nadie ignora que esta economía mal entendida ha hecho fracasar muchas empresas obreras. Es también característico, a juzgar por las quejas casi generales formuladas en todas las reuniones de periodistas y escritores socialistas, que la mayor parte de las empresas editoriales socialistas, que pagan, según lo estipulado por los sindicatos y puntualmente a los tipógrafos y auxiliares de las oficinas, están acostumbradas al regateo, y sobre todo a la negligencia, cuando

se trata de remunerar a sus colaboradores intelectuales.

Sin embargo, estos hechos materiales, por sintomáticos que sean, tienen en el fondo menos importancia que la falta de comprensión de los obreros respecto del carácter psicológico distintivo del trabajo intelectual, y particularmente la libertad interior que requiere. Cierto que los obreros pueden justificar su desconfianza con la inseguridad de los intelectuales, que ofrecen frecuentes ejemplos de cambios de opinión. En la historia de casi todos los partidos socialistas, de cada veinte casos de apostasía seguidos de la separación o la dimisión de un miembro militante es raro encontrar más de uno que corresponda a un obrero. Ahora bien; concluir de todo ello que los intelectuales, por serlo, no merecen confianza, es otra cuestión. Claro está que las raíces psicológicas de la convicción socialista no son las mismas en el intelectual que en el obrero. El trabajador, cuando se hace socialista, se une más íntimamente a su medio social, a su clase; el intelectual que llega al socialismo se desarraiga de su medio social y resulta un aislado. Y la mentalidad de clase, por el hecho de estar ligada al interés de clase, tiene algo de fijo y general, mientras que el temperamento individual tiene algo de fortuito y particular que puede fácilmente, con la influencia, por ejemplo, de nuevas experiencias, expresarse mediante otra fórmula intelectual, sin que por ello reniegue uno de sí mismo; es decir, sin dejar de corresponder a sus móviles espirituales immanentes.

Sin embargo, los obreros no debieran apresurarse a concluir, con viva satisfacción de su parte que, por fortuna, semejante cosa no puede ocurrirles, porque tampoco entre ellos son raras las metamorfosis de la convicción, aunque esa transformación suele producirse precisamente a causa de la diferencia de origen de los móviles de la convicción, en otra forma que la de los intelectuales. En éstos, los cambios de opinión se manifiestan de una manera individual, intelectualizada y a saltos; la mentalidad obrera, por el contrario, se transforma gradualmente, instintivamente y, por decirlo así, en bandos. Toda la historia del movimiento obre-

ro de la última generación es, en lo que concierne a su contenido ideal, un ejemplo importantísimo de tal conversión. El obrero permanece fiel a su partido, como el funcionario sindical a su organización y el director a su programa; pero no suelen sospechar hasta qué punto al correr del tiempo se modifica la significación del programa, del partido y de la organización: la sección de la Internacional se convirtió en el partido obrero nacional; el sindicato director de huelgas se transforma en guardián del nuevo derecho contractual; el partido revolucionario se hace sostén del Estado, etc. El funcionario sindical y el diputado que de obreros han llegado a intelectuales no experimentan sino muy raramente la necesidad de renovar su arsenal de ideas determinadas por la tradición, y cuyo valor de propaganda les parece inseparable de la existencia misma de su organización. Bajo el disfraz de su aparente fidelidad a la letra de su fe, se produce un cambio en su modo de vivir, en sus valoraciones sociales instintivas y en los impulsos psicológicos más profundos de su actividad. Esta conversión es menos evidente y provoca menos escándalo que las herejías de intelectuales aislados, pero tiene una repercusión mayor y más profunda en los destinos del movimiento socialista.

Sería tan absurdo deducir de todo esto la superioridad de los intelectuales sobre los obreros como la de éstos sobre los primeros. Debemos contentarnos con demostrar la diferencia entre ambas mentalidades. Podríamos, a lo sumo, buscar un criterio de valoración en los móviles psicológicos que determinan una y otra. La cuestión de saber si el móvil individual del intelectual-tipo es superior al móvil de masa del obrero-tipo, o a la inversa, sería tan ociosa como la de saber si el trabajo intelectual es más «noble» que el manual. Para juzgar las acciones y sus móviles no existe un criterio social; no hay más que un criterio individual. El entusiasmo que por una causa siente el obrero que se dedica voluntariamente al reparto de unas circulares puede tener el mismo valor moral que el del intelectual que formula una nueva teoría; todo depende del móvil que los anima.

Según lo cual, se puede juzgar de los individuos, pero no de las clases.

Conviene además no exagerar la importancia de la organización de las masas obreras como medio más esencial de la realización del socialismo que el apoyo de algunos intelectuales aislados, y aun que los servicios de sus teóricos y de sus jefes intelectuales. Una discusión acerca de este extremo no sería más que una variante de la necia cuestión de saber si para la vida es más esencial el estómago que la cabeza. Todo lo más que podemos decir es que el poder de la organización de clase proletaria parece la condición principal para salvar las resistencias materiales que se oponen al socialismo, mientras que las ideas de los intelectuales parecen la condición esencial para que ese cambio material produzca una verdadera renovación moral y social. Sin la influencia de los móviles de los intelectuales, el movimiento obrero no sería más que una representación de intereses para transformar el proletariado en una nueva burguesía.

Se puede hacer en pequeño esta observación que confirma el fenómeno en toda su amplitud: el obrero que se eleva socialmente—aunque sea dentro y por el movimiento obrero socialista—se aburguesa más fácilmente que el intelectual socialista en parecidas circunstancias. La convicción de este último procede generalmente de una rebeldía contra el medio cultural burgués, y está mejor protegido contra las reducciones materiales del ambiente burgués que el elemento individual e intelectual lleva en su mentalidad, por encima del elemento material que anima principalmente al movimiento obrero. No hay que confiar más en la fuerza del número y de la organización que en el texto de sus manifestaciones literarias: en la organización obrera socialista los socialistas no son más que una reducida minoría, ya que no podemos considerar como socialista sino a aquel en quien el móvil de realización de un nuevo orden social se ha convertido en un elemento decisivo de su ser moral e intelectual. La diferencia entre el socialismo de los intelectuales y el de los obreros no

suele dimanar de que la convicción socialista es más rara en las clases intelectuales, sino de que no existe entre ellos ningún movimiento de clase que encarne aquella convicción. Cuando el socialismo obrero se manifiesta como la voluntad de poder de una clase, este móvil entre los intelectuales se halla ausente o es rechazado en el subconsciente.

Esto es quizá, por muchas razones, lamentable para el socialismo. La voluntad de poder de los intelectuales como clase estaría, es verdad, tan lejos de significar por sí misma socialismo como lo significa, por otra parte, el movimiento de clase de los obreros. Además, en el intelectual el sentimiento de dignidad de clase no es tanto como en el obrero un estado intermedio indispensable para llegar a la plena conciencia de la dignidad humana, ya que el trabajo intelectual no está tan envilecido como el manual. Sin embargo, un poco más de orgullo de clase en los intelectuales podría ser el medio de desarrollar su sentimiento social, y, como consecuencia, su predisposición a la convicción socialista. En el movimiento socialista serviría de contrapeso saludable a su monopolización por la clase obrera industrial, como también a la limitación de la idea socialista por su identificación con el interés de clase del proletariado. Gran número de intelectuales socialistas que actualmente no se sienten en la atmósfera intelectual del movimiento obrero hallarían campo adecuado a su actividad social, en vez de considerarse condenados a un aislamiento inactivo y resignado. Y un régimen socialista futuro ganaría mucho si la avaricia de poder de una clase obrera harto tiempo oprimida y fuertemente organizada estuviera contrabalanceada por un grupo de intelectuales bastante sólido para exigir respeto y consideración.

Una capa social cuyo trabajo es tan importante—y lo será notablemente en un régimen socialista—como el de los intelectuales no puede dar a ese trabajo su pleno valor más que estando suficientemente poseída del orgullo de su valor social; es decir, dotada, en la medida que le corresponda, de una conciencia de clase. El equilibrio entre los productores que dirigen y los que ejecutan es

tan esencial a la prosperidad económica y al orden político, que bien podemos aventurar que en un régimen socialista el poder del proletariado sería más perjudicial por exceso que por defecto. El fracaso de la experiencia comunista de socialización en Rusia y de tantas empresas cooperativas obreras, como consecuencia de la subvaloración de la importancia y de la falta de autonomía de las funciones intelectuales de dirección, constituye una advertencia harto clara.

No sería ella tan indispensable si los intelectuales tuvieran más conciencia de clase. Sin duda estarían siempre menos poderosamente organizados que los obreros, por la forma más individual de las condiciones de su empleo; pero ello no debe impedirles reivindicar por su convicción socialista, nacida de los móviles profesionales y sociales propios de su clase, una dignidad igual a la del socialismo obrero. Ni éste ni el intelectual son todo el socialismo; porque éste es una aspiración eterna de la humanidad, elevada por encima de las clasificaciones sociales que resultan del orden capitalista actual. Entretanto, el socialismo de los intelectuales es una etapa intermedia tan útil y necesaria en el camino que conduce al socialismo, como el socialismo obrero motivado por el interés de clase. Esto es lo que debe saber el marxismo; lo cual puede ayudar a la clase obrera a darse cuenta de que el socialismo es algo más que la lucha de clases por el interés adquisitivo del proletariado, y que si el socialismo implica la lucha de clases, ésta no es todo el socialismo.

Cuando concebimos el socialismo como el producto de una voluntad personal, inspirada en el sentimiento del bien y del derecho, esa voluntad tiene el mismo valor si proviene del deseo del obrero de combatir su miseria de clase que si procede de la rebeldía del intelectual contra el envilecimiento de su profesión. De ello podrá deducir el obrero que se puede ser socialista sin ser obrero, como se puede ser obrero organizado y consciente de sus intereses de clase sin ser socialista espiritualmente, en el sentido en que lo entendía Troelstra al decir: «Debemos socializarnos nosotros mismos.» Así

el obrero y el intelectual aprenderán a ahuyentar de su alma lo que les liga a la materialidad del medio capitalista, que es: en el obrero, el exceso de egoísmo de clase; en el intelectual, el exceso de goísmo individual; en el primero, la fe harto exclusiva en la materia; en el segundo, la fe harto exclusiva en el espíritu. Sólo por la unión de ambos elementos en un plano superior, y no mediante la subordinación del uno al otro, podrá realizarse «la unión de la clase obrera y de la ciencia para el bien de la humanidad» que pedía Lasalle.

No sería razonable esperar que el movimiento obrero, tal como está representado por la organización política y sindical, cumpliera esa tarea por su propio esfuerzo. Para ello el partido y el sindicato, conforme a sus propios fines, están demasiado ocupados por sus tareas inmediatas y no menos necesarias: la representación de los intereses y la conquista del poder. Sin embargo, cuanto más se extiende el campo de esas realizaciones y exige una actividad especializada, más se afirma la necesidad de un movimiento que podemos denominar nuevo fabianismo, un movimiento que reconociendo, sosteniendo y animando la organización de clase de los trabajadores, procure expresar, en un plano más elevado que el de los conflictos de intereses y de poder, el contenido religioso, moral y civilizador de la idea socialista.

TERCERA PARTE

EL MOVIMIENTO

CAPITULO IX

¿CULTURA PROLETARIA O ABURGUESAMIENTO?

¡Ay, en mí residen dos almas!

GOETHE

Para hacer más comprensible la relación entre las ideas socialistas y el estado emotivo de la clase obrera, me ha faltado hasta ahora considerar el medio social del capitalismo como si fuera invariable en el espacio y en el tiempo. De aceptar esta hipótesis podríamos a lo sumo comprender el por qué del movimiento socialista, pero no el cómo. Se nos aparecería como la imagen deformada del dogmatismo marxista. Porque si los dos elementos de la reacción aludida—la naturaleza psíquica del individuo y el medio social—fueran inmutables, el producto de la reacción, el movimiento obrero socialista, no sería, en efecto, más que una progresión rectilínea hacia un fin, el mismo siempre, hasta que la realización de este fin produjese un nuevo orden social.

No es posible comprender de este modo un fenómeno como el movimiento obrero socialista, que se extiende en el tiempo a varias generaciones y en el espacio a la mitad del mundo. Está claro, por ejemplo, que este mo-

vimiento, considerado como producto de la reacción de los dos factores citados, modifica, por lo menos, el carácter de uno de ellos. En efecto, el movimiento obrero contribuye a la formación constante de un medio social, y por ello modifica sin cesar su propio carácter, variando uno de los factores que lo produce. Si quisiéramos erigir todo esto en sistema, deberíamos tomar, por lo menos, como punto de partida, en vez del principio marxista de la causalidad, el de la función, que Federico Adler ha recomendado en este caso; pero entonces llegaríamos a tal confusión de dependencias funcionales mutuas, que toda fórmula sistematizante faltaría a su objeto, que es facilitar la comprensión de los fenómenos. Entonces el sistema confunde, en vez de aclarar. El consejo de Goethe: «No busquemos nada detrás de los fenómenos; ellos mismos son la doctrina» se refiere a casos como el que nos ocupa. Sea como fuese, nos recuerda que hay que examinar y describir los fenómenos reales antes de erigirlos en sistema.

Advertimos, desde luego, la serie de hechos siguientes: la situación social de la clase obrera la hace accesible a los sentimientos socialistas; estos sentimientos se convierten en el móvil principal del mejoramiento de la situación material y moral de los obreros; por otra parte, este mejoramiento los expone más a la influencia cultural del medio burgués y capitalista, contrario a la formación de una mentalidad socialista. Aunque la «cultura proletaria» se haya convertido en una expresión de moda desde hace unos veinte años, hay que ver en la atención creciente prestada a este postulado una confirmación y no una negación del aburguesamiento de la clase obrera. La cultura proletaria no es un hecho; no es más que una aspiración. Como tal, proviene de una minoría de intelectuales, socialistas convencidos, que procuran reaccionar contra una situación que les asusta al saber que las masas obreras encuentran cada día mayor satisfacción de sus necesidades instintivas en la civilización burguesa. No es, pues, sorprendente que la fe en la cultura proletaria sea el producto específico de una mentalidad de intelectuales socialistas. La base de esta

creencia es precisamente la hostilidad contra la cultura burguesa que caracteriza el socialismo de los intelectuales.

Los celadores de la cultura proletaria invocan el siguiente pasaje del *Manifiesto comunista*, que, sin proponerse definir esta noción, crea el vacío en que ha de formarse más tarde: «El proletario carece de propiedad; sus relaciones de familia nada tienen de común con la burguesía. El trabajo industrial moderno, que hace del obrero un esclavo del capital, tanto en Francia como en Inglaterra, en América como en Alemania, ha despojado al proletario de todo carácter nacional. Las leyes, la moral, la religión son para él prejuicios burgueses, detrás de los cuales se ocultan intereses burgueses.»

Importa poco saber en qué grado la situación de 1848 corresponde a esa descripción. Basta hacer constar que la realidad actual ha transformado en sentido contrario cada una de las frases antes citadas.

Hoy el proletario está menos despojado de propiedad que en 1848. La familia tiene para él más importancia que para el burgués: los lazos que lo unen a su mujer son más estrechos porque ella es su única ayuda, indispensable para las labores domésticas. Lo mismo le ocurre con los hijos, porque contribuyen o contribuirán a mantener a la familia. La «esclavitud» moderna de los servidores del capital no se caracteriza por la «desaparición», sino por una afirmación más vigorosa del sentimiento nacional, y las diferencias entre las situaciones sociales, así como en el modo de pensar de la clase obrera, «tanto en Francia como en Inglaterra, en América como en Alemania», son más profundos que en 1848. En lo que concierne al respeto a las leyes, a la moral, a la religión, la clase obrera es hoy quizá la única que no considera ese sentimiento como un «prejuicio burgués». Cree en él más firmemente que la burguesía. Y he aquí lo más característico; precisamente la vanguardia de la clase obrera, más inteligente y que asciende con mayor rapidez, es la que se asimila los «prejuicios burgueses» de que habla el *Manifiesto*, mientras

que la vanguardia más inteligente de la burguesía se emancipa de ellos.

La cultura proletaria es una especulación teórica sobre el porvenir o un concepto propagandista; en ningún caso, una realidad actual. Los conceptos proletariado y civilización se excluyen mutuamente, a poco que se conceda a la palabra proletariado su sentido primitivo y marxista. La situación típica de clase del proletariado es un estado de no propiedad, de dependencia social, de trabajo descalificado, y la cultura presupone un mínimo de propiedad, de autonomía espiritual, de libertad de elegir, de placer de vivir y trabajar. Nunca una clase oprimida ha creado una civilización nueva; antes bien, se ha apropiado la civilización de las clases dominantes para no continuar oprimida. Las civilizaciones en sus comienzos, por ejemplo la romana de nuestra naciente Edad Media, no dimanaban de la cultura de una clase oprimida; era una cultura joven, casi infantil, pero en todo caso una cultura de las clases superiores de entonces. El proletario de nuestra era industrial no es un primitivo; es un no poseedor en una colectividad cultural que se basa en la posesión. No hay creación cultural sin autonomía y responsabilidad, y la característica del trabajo proletario es precisamente la dependencia y la irresponsabilidad.

Es verdad que el mismo marxismo, que cree en una clase obrera absolutamente proletarizada, pretende que la lucha de clase es para el proletariado el elemento constitutivo de una cultura nueva, radicalmente opuesta a la civilización burguesa. Respecto de esto tenemos también un ejemplo típico del optimismo de los intelectuales en lo que concierne a las masas. El intelectual, que atribuye a la lucha de la clase obrera al objetivo de un nuevo estado de civilización, presta erróneamente al proletario su propio modo de pensar. Precisamente porque la lucha de clase de los trabajadores es una lucha por las posibilidades culturales, ocurre que la actividad combativa excluye la actividad cultural. La renovación cultural no es posible, en el caso más favorable, sino después que la lucha haya traído la victoria y procurado a

los combatientes la seguridad y la libertad necesarias para formar toda civilización.

No está vedado al intelectual entregarse a especulaciones sobre el porvenir; por ejemplo, acerca de los fundamentos del arte en un régimen socialista hipotético. Si es artista podrá concretar en sus obras sus reivindicaciones del porvenir, mediante una combinación de la intuición personal y la idea abstracta. No olvidemos que en la mayor parte de los intentos de ese género, la idea teórica domina a la intuición emotiva de modo que impide la libertad y la espontaneidad indispensables a todo trabajo creador. Así, la mayor parte de las obras literarias y plásticas producidas en tales condiciones padecen una anemia que se revela por «el pálido reflejo de la idea» de que habla Hamlet. Es raro que artistas especialmente dotados lleguen de este modo a anticipar respecto del porvenir creaciones que no se contenten con expresar una idea nueva, sino que lo hagan en una forma también nueva y adecuada, sin la cual no es posible la creación artística. Es interesante comprobar que en tales casos se trata de pensadores y de artistas que han bebido en las fuentes de la cultura burguesa; es decir, clásica. El valor de su obra depende entonces, no de una falta proletaria de cultura, sino de una abundancia burguesa de cultura. Hallaremos una prueba en el deseo consciente de inspirarse en un pasado cultural determinado, como podemos comprobar en todos esos casos. Por una intuición natural del parentesco que existe entre las fases de toda cultura incipiente, suelen elegir sus modelos en el período primitivo de cualquier civilización antigua; es decir, por lo que a nuestra época se refiere, en la herencia cultural de la actual civilización «burguesa».

Lo curioso es que esas creaciones—muy raras, por cierto—de los precursores conscientes de una civilización socialista no se salen totalmente del marco de la evolución de conjunto de la civilización de la época. Tienen su sitio naturalmente señalado en la cadena de las manifestaciones de arte y de pensamiento que liga al espíritu de una época a todos los que intentan expresar un

aspecto evolutivo cualquiera de ese espíritu. De hecho, las obras de arte socialistas, es decir, aquellas cuyos creadores se encuentran animados por la voluntad consciente de reflejar la civilización socialista futura, no son de cultura proletaria, sino sencillamente de lo que hay de más nuevo y más vivo en la cultura «burguesa». Los artistas socialistas comparten en esto la suerte de aquellos de sus colegas burgueses que quieren renovar el arte por motivos puramente individuales e intuitivos, y sin cuidarse en absoluto de las teorías sociológicas. No se podría separar su obra del conjunto de la civilización contemporánea, porque se halla determinada por éste y contribuye, a su vez, a determinarlo. Todo futurismo que quiere condensar una filosofía nueva en una forma estética nueva acaba invariablemente por hacer chucherías para los salones de quienes pueden pagar bien. Así precisamente comienza nuestra época. El poeta o el músico que habla un lenguaje nuevo se dirige en definitiva a quienes pueden comprenderlo. Lo más curioso en todo arte socialista—entendiendo por tal el que no se limita a verter vino nuevo en odres viejos—es que la inmensa mayoría de los que comprenden su lenguaje se hallan en la categoría de los intelectuales burgueses.

Por mucho que podamos identificar los contenidos culturales con las capas sociales cuyo modo de sentir expresan, es decir, por y para las cuales aquéllos existen, toda civilización actual, aun y sobre todo la socialista, es una civilización de intelectuales. El prerrafaelismo del poeta y artesano socialista Morris dió su dirección a la civilización substancialmente burguesa de la Inglaterra de su época. El célebre arquitecto holandés H. P. Berlage ha justificado, como buen marxista, con materialismo histórico, su retorno consciente a las formas de la arquitectura romana; sin embargo, durante los veinte años transcurridos desde que erigió el local de la Unión de obreros lapidarios de Amsterdam, no ha levantado, que yo sepa, más edificios de sindicatos, sino establecimientos para sociedades de seguros y otros clientes más burgueses todavía. La poetisa irlandesa Enriqueta Roland Holst, ocupada hace años en una estética basada

en el marxismo, y su colega ultramarxista H. Gorter, han creado con su arte socialista normas estéticas nuevas para toda la literatura de su país.

Por propia experiencia sé que la clase obrera considera todo este arte, no sólo «demasiado elevado», sino incomprensible y feo. La sencillez consciente primitiva, aunque de vigorosa concepción, que los cultivadores del arte socialista consideran como el estilo del porvenir, es precisamente la que no gusta al proletario. Los motivos de este disgusto son los mismos que impulsan a los filisteos burgueses a rechazar todos los estilos no tradicionales. El obrero no ama el primitivismo, sino el sentimentalismo. Considera como arte socialista, por mucho que imagine por tal algo determinado, toda obra de tendencia, siquiera se presente en forma del más lamentable gusto burgués. Por doquier vemos edificios de organizaciones obreras en que el estilo escogido por quienes los hicieron construir expresa la misma manía decorativa, sin gusto, del modesto burgués advenedizo. Los edificios de la *Unión Cooperativa*, en la vía Meraviglia de Milán, o los del *Vooruit*, en el mercado del Viernes de Gante, son ejemplos notables. Cuando hace unos treinta años un grupo de intelectuales se rebeló contra la falta de gusto de las Casas del Pueblo belgas, consiguió que la de Bruselas la construyese el arquitecto modernista H. Horta; y lo que en este edificio se aparta de las reglas tradicionales y lo convierte en uno de los modelos más importantes de la renovación del estilo arquitectónico en Bélgica, pareció ridículo y feo a los obreros. Un anexo construido en 1913 fué a modo de desquite, y mostró a los intelectuales que se podía tener del arte ideas distintas de las suyas. Así, en lo que respecta al estilo literario, musical y plástico no cabe dudar, ¡ay!, que el gusto de la masa proletaria es romántico y sentimental. Podemos decir que la ola de sentimentalismo que invadió a la aristocracia hacia fines del siglo XVII y después a la burguesía de fines del XVIII inunda hoy a la clase obrera.

De todo esto no debemos, sin embargo, concluir, que es mejor no llevar la noción política y social de la ideo-

logía de clase al orden cultural. La civilización de una época no es otra cosa que la expresión de un modo común de sentir y de pensar en formas determinadas, cuyo conjunto constituye el estilo de la época. Lo esencial de estas formas es que sean generales y comunes a todos los que participan de una civilización. Lo son, como el lenguaje, que hace de un pueblo una comunidad cultural y que influye en cuantos lo hablan. Las fronteras de una comunidad de este género nada tienen que ver con las de las clases; dependen simplemente de la comprensión del lenguaje común, ya se trate de un poema, de una construcción o una obra musical. Y una forma común de expresarse significa, en el fondo, lo mismo que una forma común de sentir y de pensar. La civilización, como conjunto de formas de concebir, pertenece a una época y no a una clase. El socialista culto de hoy, como hombre civilizado, se parece más al burgués de una misma cultura que a Marx, quien, por otra parte, se parecía mucho más a sus contemporáneos, y, sobre todo, a los que con más violencia combatió.

Con los modos estéticos de sentir, las concepciones morales, filosóficas y religiosas de una época caracterizan su contenido cultural. La ciencia—excepto, a lo sumo, la sociología práctica, que supone un estado de civilización, aunque no lo determina—no está subordinada al concepto de clase. No hay físico proletario que pueda transformar en sentido contrario los postulados de la física burguesa. En cuanto a la filosofía, hay marxistas que suscriben la célebre frase de su correligionario el holandés Pannekoek, según la cual la historia de toda la filosofía hasta nuestros días no es más que la historia del pensamiento burgués. Es posible; pero si fuera así habría que preguntar con mucha mayor insistencia dónde hay que buscar la filosofía proletaria. En el sentido en que se califica de burguesa la filosofía del pasado y el presente, podríamos también decir que es burguesa la astronomía conocida hasta hoy. Se puede dudar, no obstante, si D'Pannekoek, astrónomo de profesión, admite que las fórmulas de que se sirve diariamente en su observatorio ocultan intenciones antiproletarias. Ni siquiera

ra la sociología marxista dejó de tomar de la filosofía «burguesa» de su época sus hipótesis generales, su teoría del conocimiento y su dialéctica.

La ética y la religión se hallan unidas a la realidad social más íntima e inmediatamente que la ciencia y la filosofía. Pero precisamente en este respecto es donde menos se puede hablar de cultura proletaria. Ciertamente que numerosos pensadores socialistas han intentado, como sus colegas burgueses, establecer relaciones entre la evolución social y la transformación de las formas del sentimiento religioso y ético. En los casos más favorables—sobre todo en los que no intentaron ir demasiado lejos—han llegado a vislumbres interesantes y nuevos acerca del condicionamiento social de la ética en épocas culturales diferentes. Desgraciadamente para ellos, cada uno de sus argumentos en *pro* de la dependencia de la ética respecto de la estructura social y de la civilización en general de un pueblo, es un argumento *contra* la teoría según la cual la ética depende de una situación de clase particular. Por otra parte, la ciencia de la moral y la moral misma son cosas completamente distintas. El hombre puede escribir de un modo espiritual y profundo acerca de la relación entre la organización económica y la moralidad en las tribus polinesias o sobre la lontananza económica de la Reforma, sin cambiar nada de su propia naturaleza moral ni adquirir el menor conocimiento de sus propios instintos éticos.

La *Ética* de Kautsky, que es seguramente el ensayo marxista más difundido en ese aspecto, aborda casi todas las cuestiones debatidas de la ciencia de la moralidad, pero rehuye la cuestión esencial de la moral misma, la naturaleza y la motivación del deber ético. No nos sorprende, porque ese problema se sustrae naturalmente a una ciencia que no se ocupa más que de estados particulares de moralidad. El conocimiento puede ayudarme, a lo sumo, a distinguir si tal o cual acción corresponde a mi sentimiento del bien o del mal; pero no puede darme ese sentimiento ni justificarlo. Por mi parte, no confiaré nunca mi portamonedas a un ser que pretende justificar su moral mediante el conocimiento cien-

tífico por medio de la *Ética* de Kautsky, por ejemplo. Hallará, sin duda, razones científicas para guardarlo. Sin embargo, yo no vacilaría un instante en dar a mi venerado amigo Kautsky esa prueba de confianza y otras mayores aún, porque conozco mejor que él mismo la fuerza de sus instintos morales, que ninguna concepción materialista de la historia puede deducir de la evolución del modo de producción.

Cierto que la situación de clase ejerce gran influencia en la moral y la moralidad. Además, la lucha de clase puede contribuir a modificar las concepciones éticas de una clase; pero no podrá nunca hacer que nazcan móviles morales que no existan ya antes de esa lucha. El ser humano tiene un fondo eterno e intengible de disposiciones morales—facultad de apreciar si las acciones son buenas o malas—que ninguna ciencia social sabría justificar, porque son anteriores a toda experiencia social y constituyen la condición previa de toda actividad económica y todo grupo social. La naturaleza moral del hombre debe ser reconocida por toda ciencia como un dato cuyas modificaciones de forma es posible describir, pero cuya esencia no podemos conocer, ni menos justificar.

Además, la moralidad de un grupo social—es decir, el modo de conformarse a una norma que él admite—es otra cosa que la moral, es decir, que esa misma norma. La moral o la ética es por su naturaleza un concepto social; la moralidad, por el contrario, es un concepto de la actitud individual, que no puede ser extendido a grupos sociales sino por analogía. La estabilidad relativa de los mandamientos morales de las religiones en relación con las variaciones de la moralidad social es el signo que mejor demuestra que la ética no es producto de las condiciones sociales del momento y que (por tomar las expresiones del *Manifiesto*) «las leyes, la moral, la religión» son otra cosa que «prejuicios burgueses».

Que esto es cierto se revela, ante todo, en la clase obrera. Si el obrero no estuviera sometido más que a una moral de clase, justificada por el interés común, ¿qué es lo que le impediría matar a su adversario de clase o to-

mar violentamente la propiedad que, según demuestra la teoría de la plus valía, es injustamente adquirida? El marxista consecuente contestará, sin duda, que justamente el interés de clase *bien comprendido* es el que exige no transformar la lucha de clase en una guerra de clase, y añadirá quizá esta restricción: hasta la revolución, es decir, hasta el momento en que las relaciones de poder sean modificadas de tal suerte que se pueda considerar como el más fuerte. ¿Será, pues, verdaderamente la coacción legal la que impide que la lucha de clase llegue al crimen colectivo, o bien ciertos obstáculos morales interiores? Yo me inclino hacia esta última alternativa. ¿Cuáles son, pues, las concepciones morales que impiden al obrero socialista cumplir la máxima comunista «Robad lo robado»? No son otras que los «prejuicios» del *Manifiesto*, y, cosa más notable, esos mismos «prejuicios» son los que llevan al obrero a la lucha de clase. Sin el sentimiento moral que lo somete a la norma social, habría robo, venganza y muerte, pero no lucha en común, pues que ella presupone un sentimiento común del derecho. Este sentimiento del derecho no es otro que el que invocan todas las clases, aunque todas no lo apliquen de igual modo. El socialismo es la condenación de la moral reinante, en nombre de la moral general, o mejor, si no causan miedo estos nombres, la condenación del capitalismo en nombre del cristianismo.

Por lo demás, conviene tener presente que la lucha de clase no es la única ocasión en que la conciencia moral del trabajador puede expresarse, porque no es solamente miembro de una clase, sino ante todo ser humano, padre de familia, ciudadano, vecino, compañero y aun—lo que olvidan con demasiada frecuencia los teóricos—trabajador; es decir, hombre que trabaja, miembro, como tal, de una comunidad de producción donde se ocupa también de otra cosa que de la lucha de clase y donde existen otras relaciones humanas que el antagonismo entre explotadores y explotados. En todas estas relaciones el obrero—aunque no se dé cuenta de ello sino raras veces—está sometido a la moral no solamente de

una comunidad abstracta de clase, sino también, y sobre todo, de la comunidad humana, más concreta, a la que está ligado culturalmente por una lengua común. Esta comunidad humana puede ser, según los casos, más vasta que la clase o más limitada, y, sin embargo, expresión de la afiliación a una jerarquía social general. En esta jerarquía, las valoraciones morales se rigen por el prestigio de las capas sociales que proclaman esa moral. Lo cual se aplica tanto a la moral como a la moralidad: al obrero, la moral cristiana le ordena amar al prójimo y despreciar los bienes terrenales, mientras la moralidad capitalista le exige la competencia y la adquisición de dinero.

La moralidad de una época, que el marxismo describe como la de la clase dominante, es precisamente por ello la moralidad de todas las clases de la misma época. La dominación de una clase no se basa, en último análisis, más que en que ella crea las condiciones que imponen o sugieren a las demás clases las normas de su moralidad. Los movimientos de rebeldía contra ese estado, el socialismo uno de ellos, no se inspiran en un sentimiento ético nuevo, sino en el existente, transmitido por el pasado social. Ninguna revolución invoca derechos del hombre nuevos; reivindica los derechos *eternos* del hombre. Se basa en el pasado para proclamar que esos derechos dimanar de la naturaleza moral del hombre y acusa al presente de violentar esa naturaleza.

Por eso la moralidad de las clases dominadas no se emancipa tan fácilmente de la moral tradicional como las clases dominantes, porque en lo más profundo de su ser los oprimidos abrigar el sentimiento del bien y del mal, del interés público, de la dignidad humana, del amor al prójimo; en suma, lo que en toda época aparece como el sentimiento moral común a todos los hombres.

Por otra parte, a medida que una clase ascendente se fortalece con la norma moral de su ambiente cultural, se halla en una situación particular y llena de contradicciones respecto de su propia moralidad habitual.

Toda elevación social significa un aumento de puntos de contacto con la civilización de las clases dominantes, porque, desde luego, todo mejoramiento material se refleja en la conciencia del que lo aprovecha como un éxito del instinto de adquisición, y, por consiguiente, refuerza ese instinto. Cualquiera que sea la atmósfera de lucha ética por la solidaridad y de indignación moral contra el capitalismo, en que se desenvuelve una huelga por el aumento de salario, cuando la lucha termina, el móvil socialista del sacrificio consentido deja paso al móvil capitalista de la conservación del resultado material obtenido. Un fenómeno psicológico de esta especie produjo lo que los socialistas alemanes llaman degeneración de la revolución alemana de 1918 en movimiento de salarios. El que no tiene nada que perder, más que sus cadenas, se siente revolucionario; el que ha conquistado algo se siente conservador en relación con el bien adquirido.

Conviene observar que el modo de reaccionar la satisfacción de un deseo sobre el deseo mismo depende de la naturaleza de éste. Esta reacción será otra según que el instinto que presida el deseo se dirija hacia una satisfacción material o moral. Las verdades populares de que «el apetito viene comiendo» y «la satisfacción mata el deseo» parecen contradecirse, pero son igualmente ciertas; lo que ocurre es que cada una de ellas se aplica a un caso diferente. El apetito viene comiendo; esto no se aplica solamente a la comida, cuando el apetito aumenta al comenzar, sólo por la relación física entre la llegada de alimentos frescos al estómago, la secreción del jugo gástrico y la sensación de hambre que de ello resulta; esto se refiere igualmente, en un sentido puramente psicológico, a todas las satisfacciones que refuerzan con nuevas impresiones la tonalidad emotiva de la imagen que nos hacemos del estado deseado. Pero esto no ocurre más que al principio de la satisfacción. Si ésta progresa, llega, desde luego, a la saciedad; es decir, a la disminución, y finalmente a la desaparición del deseo, y puede también llegar a la reacción contraria de la sobresaturación y el hastío. Es el caso de todas las sa-

tisfacciones encaminadas a un bienestar material o físico, ya se trate de un goce sensual o de la adquisición de un bien cualquiera. Otra cosa ocurre con los deseos que nacen de sentimientos suprasensuales, como el sentido de lo bueno, lo bello y lo justo. Estos deseos nunca llegan a la saciedad, sino que, por el contrario, ofrecen la particularidad de exacerbarse a cada satisfacción parcial.

Esta distinción entre dos categorías de deseos se aplica igualmente a los que la situación de clase produce en la clase obrera. Por lo mismo que estos deseos se basan en el instinto adquisitivo, la envidia material, el deseo de un bienestar seguro, la satisfacción puede aumentar al principio apetito; pero pronto llegará un momento en que el deseo se transforme por su misma satisfacción. El hombre harto es otro que el hambriento. El obrero calificado inglés de la era del trade-unionismo clásico y el sindicalista norteamericano conservador de la misma época demuestran que semejante saturación de las necesidades materiales proletarias es perfectamente compatible con el mantenimiento del modo de producción capitalista. Un aburguesamiento del mismo género se observa frecuentemente en el caso individual de obreros que conquistan una existencia asegurada de funcionarios, aun cuando esta ascensión social se produzca dentro de la organización obrera y aunque la persona en cuestión continúe fiel a la fórmula intelectual de una convicción marxista.

¿Pero cómo explicarnos entonces que en el transcurso de este siglo haya aumentado en las masas la distancia entre el deseo y su satisfacción? Es que ese deseo contiene dos elementos que lo protegen contra la saturación. En otros términos, es porque, aun reivindicando mayor bienestar, estas masas se hallan impulsadas por un afán de justicia. Esto da a sus deseos un carácter ético que los hace entrar por una parte en la categoría de las necesidades insaciables. Los elementos de dos especies que forman el conjunto de las necesidades sociales de la clase obrera militante sufren, al correr del tiempo, una suerte distinta: el uno conduce a la satu-

ración y al aburguesamiento; el otro, a una elevación cualitativa del nivel de las necesidades cultural. Y porque las reivindicaciones obreras se inspiran en el sentido ético y jurídico es por lo que el móvil revolucionario, antiburgués en el sentido cultural que ha inspirado los comienzos del movimiento socialista, se fortalece en vez de debilitarse, en vez de saciarse con cada nueva mejora de la suerte de la clase obrera.

La dualidad de los móviles del movimiento obrero se manifiesta, pues, por una dualidad creciente de sus efectos psicológicos. Esta se refleja en los antagonismos entre las masas y sus directores, entre la teoría y la práctica, y en otros problemas de este género, de los cuales hemos de hablar. Y se refleja, por otra parte, en el carácter particular de actualidad que da al eterno conflicto de mentalidad entre padres e hijos, porque mientras la generación socialista más vieja está cada día más preocupada de conseguir éxitos parciales, la juventud socialista, conforme a las características psicológica de su edad, se halla dominada por el móvil espiritual de un deseo de renovación moral del mundo.

En lo que respecta a esta dualidad de móviles, el movimiento obrero de diversos países se halla actualmente en estados diferentes de evolución. La Rusia comunista representa el tipo primitivo, el estado del movimiento obrero en sus comienzos. La aspiración escatológica consciente hacia un nuevo orden social parece aun por el momento dominar el efecto conservador de lo ya realizado. El todo es todavía «joven», aunque podamos ya reconocer claramente en la creciente burocratización del Estado y del partido los signos precursores del antagonismo de los móviles conservadores y los progresivos. El polo opuesto a este tipo está representado en la socialdemocracia alemana. No porque su política sea más esencialmente oportunista y conservadora que la de la mayor parte de los partidos obreros occidentales, desde que la guerra mundial ha aproximado por doquier los sindicatos y los partidos obreros al orden político y social actual. La diferencia entre Alemania y Occidente, en especial el Occidente anglosajón, consiste en que la re-

percusión de la práctica política del socialismo en la vida intelectual del partido está regida por condiciones diferentes. La social-democracia alemana se consideró en sus comienzos como encarnación de las doctrinas revolucionarias y teleológicas del marxismo intransigente; como consecuencia, la tendencia creciente de su política hacia un oportunismo conservador de Estado aparece ante sus elementos jóvenes y extremistas como una renunciación gradual de la social-democracia a sus fines tradicionales. Por el contrario, el partido obrero británico, el Labour Party, es el tipo del movimiento de mentalidad «causal», refractario por esencia a formular objetivos remotos en forma de una teología *a priori*. Sólo movido por la experiencia es como se ha desenvuelto llegando desde una representación muy moderada de intereses profesionales hasta constituir un partido socialista. Parece, pues, que el progreso del movimiento alemán aleja a éste de su finalidad, mientras que el del inglés lo aproxima a la suya. La consecuencia práctica de esta diferencia es que el grado de desarrollo correspondiente a una tendencia progresiva en la vida intelectual del socialismo inglés contrasta con una tendencia regresiva en la vida intelectual de la social-democracia alemana. El movimiento inglés, cuyos fines impulsan, por decirlo así, día por día, la experiencia de una lucha por objetivos inmediatos, pero justificados por móviles éticos, anima de ese modo todo objetivo parcial y ensancha la acción de ese impulso en la medida en que éste extiende el campo de su práctica reformadora. De ahí que el partido obrero británico, pese a su mentalidad fundamentalmente oportunista y empírica, ejerza una atracción creciente entre los elementos más accesibles a los móviles éticos y absolutos: la juventud y los intelectuales, en primer término. En Alemania ocurre lo contrario. La contradicción entre el lenguaje intransigente del marxismo y el oportunismo de la política del partido ahuyenta a la juventud y a los intelectuales. Por eso el movimiento de la juventud en Alemania señala contra la generación precedente una reacción moral mucho más profunda y más aguda que en

parte alguna y como no la hubo nunca en la historia del socialismo alemán.

Es éste un efecto particular de un fenómeno general, cuyo alcance va más allá que cualquiera oleada política de un momento o de un país. En fin de cuentas, la divergencia de objetivos de la acción socialista proviene de la divergencia creciente de los móviles que animan a las mismas masas obreras. El progreso de su sentimiento de clase se manifiesta en dos direcciones que cada día se separan más. No hay en esto más que una manifestación particular de la dualidad trágica de todas las aspiraciones humanas, de la tensión eterna entre el hábito instintivo y la imaginación creadora. Por eso la aspiración de la clase obrera a la compensación de su complejo de inferioridad obra en dos direcciones distintas. Provoca a la vez una reacción de adaptación (imitación de las clases superiores) y otra contraria (el deseo escatológico de un futuro anticapitalista). Hemos reconocido ya que la reacción de adaptación no se basa únicamente en el instinto adquisitivo; este instinto no sirve en este caso más que para proporcionar al instinto de autovaloración el medio de satisfacerse. El deseado aumento de sueldo no debe servir más que para acabar con la inferiorización social y elevar la consideración del individuo. Cuanto más fuerte es la tensión entre la necesidad de igualdad económica y la desigualdad económica de hecho, más esfuerzo se pone en encontrar, fuera del propio orden económico, una compensación a esa desigualdad. La clase obrera busca alcanzar esa compensación en el terreno cultural, sobre todo donde sigue la línea de menor resistencia.

Mientras los teóricos se esfuerzan en definir la cultura proletaria, la masa del proletariado, que siente instintivamente la unidad de la supremacía cultural y social, procura simplemente imitar a la burguesía, que le parece un modelo de cultura y de buenos modales.

Hay estetas socialistas, estragados por el mal gusto burgués, que ponen su esperanza de renovación cultural en la clase obrera, a la que consideran como cera virgen. La historia del arte y de la civilización debe inspi-

rarnos cierta desconfianza en la realidad de esas ceras vírgenes. La manía de clasificación y sistematización de la filosofía histórica ha levantado entre los períodos de civilización no pocas vallas que se basan más en la especulación lógica constructiva que en la visión concreta de los productos culturales. El sabio que lee busca las líneas de delimitación, mientras que el historiador del arte y la civilización, que observa, se halla dominado por la impresión de la continuidad de todo el esfuerzo de la humanidad. Yo creo, por ejemplo, que la herencia romana, griega y bizantina influye en nuestra Edad Media romana y gótica lo mismo que la herencia gótica en el pretendido nuevo punto de partida del Renacimiento, mucho más de lo que imagina la sabiduría libresca de los profesores. Pero comoquiera que pensemos respecto de la cuestión de conjunto y de principio del «nuevo punto de partida», basta abrir los ojos ante el mundo actual para ver que la «cera virgen» de la cultura obrera no es más que una ficción teórica.

Por lo mismo que la cultura proletaria no es una quimera, pertenece al pasado. En la época primitiva del capitalismo, cuando la miseria y la ignorancia del proletariado lo aislaban casi completamente de las influencias culturales, no tenía aún conciencia de clase, en el sentido socialista. En efecto, esta conciencia de clase nace al entrar en contacto con la civilización de la época, contacto que hicieron posible el crecimiento del proletariado, el desarrollo de las grandes ciudades, la enseñanza popular y el progreso de los medios de comunicación materiales e intelectuales. En esa época, el proletariado no tenía cultura socialista, es cierto; pero poseía una cultura de clase proletaria que, aun siendo rudimentaria, se manifestaba por el carácter peculiar de su modo de vivir, de sus modales, de su manera de sentir, de sus vestidos, sus usos y costumbres.

Esta cultura era producto de una supervivencia de tradiciones de artesanos, campesinos y pordioseros fuertemente influidos por la creencia cristiana popular. El fundamento material de esta cultura era la pobreza, que obligaba a un estilo de vida distinta del de las otras

clases. Ese estilo era, por lo demás, tan poco homogéneo como el origen social de la misma clase. El proletariado de hace un siglo no podía usar más que una blusa, una gorra y unas alpargatas, y su choza no contenía más que muebles groseros, ni otra decoración que algunas estampas religiosas y un calendario viejo. Había poca «cultura» en semejante modo de vivir; pero esa poca era peculiar de la clase proletaria. Apenas leía, aparte algunos libros religiosos; pero su mentalidad se conservaba más original, más en relación directa con su plano social, como se encuentra hoy la de los campesinos en los apartados rincones donde viven. Este proletario no habría nunca soñado en imitar las maneras burguesas más que quitándose la gorra ante el amo o el cura. La manifestación más particular de esa cultura de clase se halla en las costumbres de los obreros de los antiguos gremios, de que sólo los países de lengua alemana conservan algunos vestigios. Nada como estos vestigios nos recuerda la época en que las costumbres de trabajo y de viaje a pie abarcaban todo un sistema cultural de valoraciones sociales, de tradiciones de taller, de modales, de modas en el vestir y modos de hablar que contribuyeron a la producción de una vasta obra literaria de leyendas, máximas, canciones y vocabulario propio. Todo esto, transmitido por tradición oral, no estaba menos vivo. Toda esta cultura proletaria ha desaparecido del mismo modo que las costumbres regionales de los campesinos, aunque más rápidamente.

El proletario de nuestra época ha abandonado la blusa, la gorra y las alpargatas para lucir traje de confección burguesa, sombrero de fieltro burgués y botas burguesas. En vez de las canciones populares de antaño tararea los *cuplets* de moda o los aires de bailes nuevos que aprende en el salón de variedades o en el «cabaret» de la ciudad próxima y que pueden proceder lo mismo de Broadway que de Montmartre, del Strand o del Kurfürstendamm. En el sitio que antes ocupaban muebles toscos, pero sencillos y prácticos, heredados del abuelo, reina hoy el lujo del «salón», que nos hace pensar en un museo de horrores de imitación burguesa:

el armario de pino, pintado de color caoba; la silla con asiento henchido de crin y de dudosa solidez; el aparador de montantes en forma de tirabuzón; las servilletas bordadas; los jarrones pintados y con flores artificiales; la exposición de fotografías de los antepesados y de parientes y amigos en traje de fiesta; el adorno de chucherías de latón, hojadelata, porcelana, barro, celuloide y madera torneada; los recuerdos de viaje; los cromos y postales ilustradas; las palmas artificiales envueltas en papel de numerosos pliegues; los bustos de yeso o de barro; las perchas de bambú; las cortinas en forma de red; los cuadros con diplomas; los cascos de bomba grabados; los pisapapeles originales; los marcos dorados o forrados de veludillo; los álbumes con aplicaciones metálicas; «el farol imitando hierro forjado y con vidrios de color»...; ¡todo está allí! Y todo parece la instalación típica del modesto burgués, pero—por extraordinaria que ello parezca—más feo, más vulgar, menos práctico aún, porque ha de ser más barato y porque la corriente de la moda no llega sino después de algunos años a las capas inferiores de la sociedad. Las oscilaciones de las modas de vestir burguesas aparecen igualmente en los proletarios y en sus mujeres, aunque en forma más moderada, dado el tiempo que tardan en llegar. Las diversiones del proletario en las ciudades, como el fanatismo deportivo de la juventud, tienen sus necesidades de compensación y se hallan además influídos por el instinto de imitar los ejemplos de las clases superiores. El inferiorizado socialmente siente cierta satisfacción en formar parte, como miembro de una sociedad deportiva o de un espectáculo, de una colectividad en la que dan el tono señores y señoras auténticos, o que por tales se les tiene. Hasta el hecho, insignificante en apariencia, de abandonar la pipa por el cigarrillo atestigüa el deseo de disminuir todo lo posible los signos distintivos exteriores que diferencian los estilos de vida.

La ley de las tendencias psíquicas compensadoras de los complejos de inferioridad, trasladadas al plano social, se puede formular así: cuando menos se es más se

intenta parecer. El pobre envidia al rico, no tanto por sus comodidades como por su lujo, menos por su cuarto de baño que por su motocicleta, menos por su ropa blanca que por su bolsillo de seda. Un observador alemán, José Roth, lo ha dicho muy bien: «La tradición enseña al obrero a hablar de los palacios de los ricos y de las chozas de los pobres. No pide el juego del tennis, el equipo gimnástico, el interior de buen gusto, sino el absurdo palacio. Lucha más por los símbolos que por las realidades.» En Inglaterra, G. B. Shaw ha formulado un juicio análogo en su *Barbara*: «Los pobres no desean la vida sencilla ni la vida estética; quieren la vulgaridad rica.»

Los gastos de representación, es decir, los dispendios realizados para afirmar un prestigio social, son proporcionalmente menores en el millonario que en el obrero de tipo corriente. Su importancia en relación con los gastos totales de la familia crece a medida que el ingreso es menor. Nada tan evidente en este respecto como los gastos, increíblemente cuantiosos en relación con los recursos, que realizan los obreros en los funerales. En vida del difunto se tarda diez veces más en cambiar un billete de veinte francos con que atender a su salud que después uno de cien para enterrarlo «decentemente». La mayor parte de lo que no son obreros no dudan en librarse de una carga, algunas veces fatal, como la que constituyen gastos de esta clase, motivados por el qué dirán, que agobian al obrero. Como en los tiempos primitivos de nuestra civilización los objetos de valor enterrados con el difunto atestiguaban su rango social, en nuestros días la ceremonia fúnebre con arreglo a ritos tan burgueses como sea posible, constituye para el pobre diablo una compensación simbólica de su vida de miseria, mediante una miseria mayor para quienes de él dependen.

Además, la acción prestigiosa de las normas burguesas no se limita a las cosas exteriores. El deseo de ser «decente» determina igualmente una actitud interior. El aceptar las normas morales de las clases privilegiadas constituye también una compensación social. La mora-

lidad de hecho de la vida proletaria es producto, que varía según los casos, de dos series de factores determinantes: de una parte, las condiciones materiales—pobreza, inseguridad de existencia, dificultades de alojamiento, promiscuidad, tentaciones de la vida de las grandes ciudades, etc.—ejercen una acción disolvente en los vínculos tradicionales de la familia y la moral; de otra parte, el factor psicológico de la tendencia compensadora hacia las conveniencias burguesas reacciona más vigorosamente contra aquellas tendencias. De ahí que la clase obrera actual constituya, desde el punto de vista moral y cultural, un agrupamiento social muy diferente de lo que era hace dos o tres generaciones. Y, cosa muy significativa, el predominio de las tendencias de adaptación sobre las de disolución está más acentuado entre los obreros en quienes ejercen influencia las ideas sindicalista y socialista. Y aunque parezca paradoja el concluir que los obreros socialistas son también los más aburguesados desde el punto de vista cultural, al examinarlo de más cerca, advertimos un paralelismo, muy natural de nivelación social. Son precisamente los descendientes entre esas dos consecuencias diversas de un mismo deseo de aquellos que han atendido al llamamiento del *Manifiesto comunista* cuando dice: «¡Trabajadores de todos los pueblos, uníos!» y han rechazado abiertamente ese mismo *manifiesto* cuando habla del desprecio del proletariado a los «prejuicios burgueses», la ley, la moral y la religión.

Del conjunto de fenómenos por los que la cultura de las clases superiores influye en las inferiores, se destacan cuatro influencias particularmenet importantes: la vida de gran ciudad, la Prensa, el cinematógrafo y la novela. La intensa promiscuidad de la vida ciudadana ha suprimido en cierto modo la distancia que separaba a ricos y pobres en sus respectivos ambientes. Estos se mezclan constantemente en el torbellino de las mil impresiones de la calle, de los transportes en común, de los recreos públicos, etc. Aunque alguien ha podido, y con razón, describir la ciudad como foco de la idea racionalista y crítica, no debemos deducir de ello que esa idea

haya librado a las masas ciudadanas de todas las impresiones no racionalistas y afectivas. Muy al contrario, la vida intelectual de la gran ciudad, que emancipa a algunos, esclaviza más a la masa con las impresiones habituales que se asimila inconscientemente. El ciudadano habla más—y aun llega a saber más—que el campesino, pero suele pensar menos y, desde luego, menos por sí mismo. No tiene siempre suficiente porque antes que haya podido digerir una impresión—producida sea como fuere, por una conversación en el tranvía, una edición especial de un periódico, una escena de la calle, un anuncio luminoso o una visita al cine—es borrada por otra. El habitante de las grandes ciudades no es más que un objeto para la acción intelectual de una minoría, que obra con tanta mayor seguridad sobre su subconsciente por las impresiones sensoriales, cuanto que la multiplicidad y la repetición habitual de aquéllas adormece su inteligencia crítica. Aun cuando estas impresiones producen por reacción una actitud habitual de receloso exceptismo, no resulta de ello frecuentemente más que una sensación de falsa seguridad; porque uno que, por ejemplo, se considera pícaro, cae en el lazo mucho más fácilmente de lo que presumía. Todas las supersticiones florecen actualmente más en las grandes ciudades que en las regiones «atrasadas». No aplicamos esto solamente al fenómeno tradicional de las curas mágicas y las predicciones, sino también y sobre todo, a la superstición moderna, y mucho más peligrosa, de la creencia en la palabra escrita y la sugestión de las masas por el reclamo.

En una sugestión análoga se basa la nivelación cultural producida por la influencia de los periódicos. El periódico influye en la voluntad social política, no tanto por la franca argumentación de los artículos de fondo, como por la acción sugestivamente solapada de las noticias, folletones y aun títulos y viñetas. Además, la mayor parte de los lectores no se detienen en los artículos de fondo; por el contrario, la lavandera casi analfabeta que va descifrando penosamente hechos diversos y sigue con ansia los lances y los actos notables de los héroes del folletín, no puede substraerse a la acción pres-

tigiosa de lo que tanto le interesa. Por ello toma parte en la vida de seres reales o imaginarios que viven en un ambiente social distinto. Con ello gana el prestigio sugerido de las clases superiores; sin él las novelas folletinescas no reflejarían casi todas un mundo en que el conde declara su amor a la princesa o el banquero se casa con la mecanógrafa. Los mismos periódicos socialistas se ven obligados, por ser periódicos, es decir, órganos de información en competencia con otros, a realizar una serie de funciones que aumentan sus puntos de contacto con el medio cultural burgués. Esto ocurre singularmente en los anuncios, los suplementos de deportes, modas, cines, etc. y en muchos hechos diversos y noticias judiciales que, pese a la apariencia de materias neutrales en política, pueden ejercer una enorme influencia de educación social.

El cine ejerce una acción análoga, reforzada por dos circunstancias. Desde luego la imagen luminosa animada causa en la memoria, y especialmente en la memoria afectiva del subconsciente, mucha mayor impresión que cualquier lectura. Además, no siente el espectador esa leve desconfianza que suele abrigar el lector al sospechar intenciones políticas o de otro género en lo que lee. En todo caso, el carácter fotográfico de las imágenes sugiere una realidad mayor. La parte documental del cine obra con más vigor que las noticias del periódico; por ella el público partícipe de la vida de un mundo extraño, que suele ser el mundo de los ricos, pese a todo cuanto lo separa en realidad.

Gran parte del atractivo de los dramas cinematográficos en las masas proviene del decoro social que refleja, de modo más o menos verídico, la vida de las gentes ricas. Para alcanzar buen éxito, el drama de la pantalla debe representar interiores lujosos, brillantes trajes y modales distinguidos. Es necesario que autos maravillosos avancen rápidamente por bosques de palmeras, que damas cubiertas de pieles y alhajas y galanes vestidos de etiqueta se paseen, dancen, y flirteen sobre pisos espejeantes y bajo lámparas deslumbradoras, para que el pobre diablo pueda, por lo menos, alimentar la ilu-

sión de un mundo paradisíaco. Toda impresión nueva de los sentidos se convierte, sobre todo si va acompañada de una emoción admirativa, en un impulso hacia la imitación inconsciente. ¡Cuántos hijos del proletariado no alimentarán, al correr de la vida, su envidia y su ambición social con los hechizos del cine!

Lo que las masas prefieren en el cine lo buscan y lo encuentran en la literatura novelesca popular, y las escenas de la vida obrera o popular no interesan al proletario ni al pueblo. Para triunfar la literatura popular debe satisfacer, además de las necesidades generales de tensión emotiva, titilación de los instintos e identificación simpática o antipática con los personajes, el interés singularmente especial de los pobres por el mundo de los ricos. Desde que las torturas del infierno y las bienandanzas del cielo han perdido la realidad para la mayor parte de los mortales, la educación de la moralidad social de las masas se realiza, en parte considerable, por medio de la novela. Los ejemplos de héroes y de malvados sugieren valoraciones morales; las actitudes y los actos se ofrecen por insinuación como dignos de imitación o desprecio. Es el método que en tiempo de guerra se sigue para formar héroes con el auxilio de una literatura adecuada. Sin duda, esta sugestión no prosperaría si no se hallase de antemano en la masa una disposición instintiva que aspirase, por decirlo así, a su propia idealización; porque no hay mentira que no contenga algo de verdad, y este es precisamente el caso del novelista que satisface un deseo de realidad por una ilusión y transforma los sentimientos verdaderos en un falso sentimentalismo. En este sentido el romanticismo social de la literatura, que nutre a las masas de sucesos de la moralidad burguesa y del estilo de vida burgués, responde en cierta medida a una necesidad de las masas. La orientación del gusto de las masas hacia las normas burguesas, si no causada, es por lo menos favorecida por esa literatura.

Esta evolución se hace posible por medio de la orientación creciente de la industria hacia la producción en masa de artículos baratos. Basta pensar en las conse-

cuencias sociales de la introducción de la bicicleta en la clase obrera—la que parte de los obreros norteamericanos han sustituido con el Ford. Los productos baratos de la industria de la confección de vestidos, calzado y sombreros, han permitido que la moda se vulgarice de modo desconocido cuando un traje hecho en casa vivía casi tanto tiempo como su propietario. Hace apenas cien años la moda no interesaba más que a una ínfima minoría; hoy el más obscuro de entre nosotros no puede sustraerse a su imperio. El principio fundamental de toda la producción en masa moderna, «mucho, barato y malo», no asusta al comprador de escasos recursos porque busca sobre todo la apariencia, que sirve para establecer la valoración social. Lo que asusta en esta cultura de derivados, no es que las masas deseen tanto, sino que se contenten con tan poco en la realidad. Si comparamos la situación media del obrero de hoy con la del de hace cien años, nos sorprende ver, de una parte, una disminución de la calidad de los objetos con que satisface sus necesidades y, de otra, un aumento de su cantidad, al mismo tiempo que de su carácter representativo y suntuario. Esta modificación de las necesidades es la que hace tan difícil toda conclusión general acerca de tan discutido problema del empobrecimiento relativo de la clase obrera. Lo cierto es que las estadísticas de salarios y de presupuestos obreros no pueden nunca comprender más que un elemento cuantitativo del problema. Además hay satisfacciones imponderables que por su carácter inmaterial escapan a la estadística. ¿Cómo valorar, por ejemplo, el hecho de que el obrero que emigra del campo a la ciudad pierde el beneficio del aire puro, de la luz, de la intimidad y de la tranquilidad (singularmente en cuanto al ruido) de que sus mayores gozan todavía gratuitamente? Todo estudio de la evolución de los géneros de vida debe partir del cualitativo de las necesidades, que implica hechos psíquicos; porque el grado de una satisfacción no puede medirse más que en relación con la necesidad, elemento variable y psicológico refractario a toda estadística.

Podemos preguntarnos si los ideales socialistas de la

acción obrera no constituyen una contratendencia, que a la larga podría superar las tendencias a la generalización de la cultura burguesa. Por mi parte, no creo que pueda haber en ningún orden social jerárquico otra cultura que aquella cuyo ejemplo proviene de las clases superiores. Esto no debe impedirnos buscar el medio de reforzar la contratendencia socialista, aunque no creamos en su victoria inmediata. Por el contrario, si se llega a activar suficientemente los nuevos móviles culturales de la acción obrera para que una minoría selecta tienda a la realización de los mismos, se habrá conseguido un resultado enorme. Esa minoría constituiría entonces un ejemplo opuesto al burgués, siempre que consiguiese vivir con arreglo a su ideal, y aun cuando no haya esperanza de transformar así la realidad cultural actual, habrá, por lo menos, un objeto visible para los esfuerzos de una minoría, que puede convertirse en mayoría en condiciones sociales distintas. Pero claro está que no hay que esperar la formación y la objetivación de ese ideal, de una acción espontánea de las masas. Una cultura nueva sólo puede ser obra de gentes cultas. Esta labor es, pues, en la hora actual, propia de los intelectuales que toman como línea de conducta las palabras de Bertrand Russell: «La gran tarea de nuestra época es menos la lucha de clases de los trabajadores contra el capitalismo que la lucha de la humanidad contra la civilización industrial.

Para esta tarea, el movimiento obrero puede servir, a lo sumo, de campo experimental, y aun dentro de límites muy reducidos y en la hipótesis de condiciones particularmente favorables; porque es, ante todo, según la expresión de su portavoz del «Jungsozialismus» alemán, un movimiento de capitalistas rodeados de trabas.» En el fondo difícilmente puede ser otra cosa si quiere continuar como representación del interés de las masas. Sólo puede sobreponerse a los impulsos instintivos de la lucha de interés el espíritu dotado de imaginación creadora y de elevación suficientes para hacer de la imagen ideal de otro estado cultural el móvil de todas sus acciones. Este espíritu no puede nunca residir más que en una minoría, que se sirve de las tendencias de la masa como ins-

trumento para crear las bases sociales de un nuevo estado cultural. De ahí que toda acción cultural verdaderamente socialista es esencialmente labor de espíritus selectos directores. A éstos corresponde ofrecer de algún modo al gusto de las masas una muestra de satisfacciones para las cuales no está aquél todavía preparado—y ofrecerla una y otra vez, con paciencia infatigable, hasta que llegue el momento imprevisto en que la masa la acepte. Hay que tener en cuenta que ese momento no llegará hasta que la minoría que encarne el nuevo ideal cultural tenga para las masas el prestigio de una nueva aristocracia directora.

No es necesario decir que esto no debe desalentar a los que se esfuerzan en educar a la clase obrera. Yo lo hice durante cerca de cuatro lustros y no se entibió mi celo por esa causa. Sólo ahora me doy cuenta, mejor que antes, de los límites naturales que la realidad social impone a tal actividad. No hay tarea más noble ni que requiera mayor urgencia que la de dar a la clase obrera acceso a la civilización; pero esa tarea no puede ser fructífera sino teniendo una clara conciencia de su carácter y sus limitaciones. Sólo esta conciencia puede preservarnos de errores nefastos y de ilusiones que conducen fatalmente a un desaliento más nefasto todavía. Es necesario ver que esa civilización a que la clase obrera quiere llegar no es otra que la burguesa. Esta perspectiva no es engañosa, como parece a primera vista, ya que aquel término genérico abarca un estado de cosas sumamente diverso y además sumamente fluctuoso, pues significa simplemente el estado cultural de las capas cultas e intelectuales. Y el ideal de una civilización socialista es precisamente uno de los elementos de evolución y de progreso más vigorosos en aquellas capas.

En lo que concierne a las masas obreras es necesario ante todo ver claramente el punto de partida real que se impone a toda acción educativa y cultural; hay que considerar a la cultura proletaria como es en realidad: una cultura sucedánea que imita a la modesta burguesía. Y esto no implica solamente que la masa obrera *sufra* esa cultura, sino—hecho mucho más importante

y significativo—que no *desea* otra. Ella aspira a lo más profundo de sus necesidades vitales, y el movimiento obrero la ayuda a cumplir las condiciones en que puede realizar esa aspiración.

Por lo demás, estas condiciones son previas de todo estado de civilización, cualquiera que sea su especie. Para sentir las masas, necesidades culturales han de satisfacer antes un *mínimum* de necesidades materiales urgentes, lo cual están muy lejos de conseguir. Esta satisfacción no es condición indispensable para el proceso creador que lleva a algunos a formar un ideal cultural nuevo; pero lo es para el proceso receptor de la adopción de ese ideal por parte de las masas. Dicho en otros términos: nada impide que una minoría selecta de intelectuales y obreros socialistas quieran y realicen un ideal cultural inspirado por su convicción socialista; pero los mismos fundamentos psíquicos del orden social actual no permiten que ese ideal se generalice. La función propia del movimiento obrero no es fundar una civilización nueva, sino crear para las masas ciertas condiciones materiales previas a toda civilización, incluso una socialista del porvenir. Como no existe aún, todo mejoramiento de la condición material de los obreros los somete de antemano a las normas culturales de las clases sociales adyacentes. Cada obstáculo social que la acción sindical o política de la clase obrera derriba, puede abrir, desde el punto de vista de las posibilidades del porvenir, una senda que conduzca del capitalismo al socialismo; bajo el punto de vista de la realidad actual, es una barrera que cae entre el proletario y el burgués.

CAPITULO X

EL SOCIALISMO EN EL TIEMPO : DE LA REVOLUCIÓN A LA
REFORMA

Dondequiera que veo un ser, veo la
voluntad de vivir.

NITZSCHE

La entrada de la clase obrera en la esfera cultural burguesa no es sólo resultado de la ascensión social general de las masas, sino también, en un sentido especial, de la acción organizada del movimiento obrero. Todo nuevo avance, todo nuevo reconocimiento del poder de las organizaciones obreras crea nuevos puntos de contacto, mediante los cuales se realiza la adaptación a las normas culturales del medio burgués. El obrero que va al Parlamento, a un Ayuntamiento, a un organismo administrativo cualquiera; el miembro del partido que se hace funcionario para consolidar la influencia de aquél, *debe*, para cumplir sus funciones, adaptarse al género de vida de ese nuevo ambiente. Así lo hace, y frecuentemente con la mayor rapidez, porque desea librarse del signo de inferioridad que antes excluía de las funciones públicas a los representantes de su clase. Al principio esta intervención sólo aparece como una oposición meramente propagandista; pero pronto llega un momento en que la oposición se hace tan poderosa, que sería un obstáculo para la realización de sus propias rei-

vindicaciones si no asumiese toda la responsabilidad del poder o parte de ella. El comunismo no podrá sustraerse a esta acción, como le ha ocurrido al socialismo.

El movimiento sindical y el cooperativo sufren la misma evolución. No necesitamos invocar el ejemplo de las instituciones permanentes, como los Comités paritarios, que tienen un constante punto de contacto; basta ver que toda negociación, toda firma de contrato, toda ejecución de contrato y, en suma, toda lucha que entra en un orden contractual, tiene un efecto análogo. El representante obrero que trata con los patronos avanza un paso fuera de su medio social para entrar en el del adversario. El delegado de un poder nuevo y creciente, pero todavía inferior, que exige ser reconocido por otro antiguo y vacilante, pero aún superior, negocia a la fuerza en el terreno del orden que refleja el poder preponderante. Es un símbolo el que sea el obrero quien acude al despacho del patrono. En este respecto importa poco que el delegado obrero niegue el derecho patronal. Lo decisivo es que entrando en el despacho del patrono, en interés y defensa de la causa, el delegado obrero se obliga a una actitud que constituye una adaptación al medio social de su adversario, hasta en el simbolismo de las formas de la cortesía. Cuando esta negociación es labor normal de un funcionario retribuido, la atmósfera de aquel medio se convierte en su atmósfera profesional. El «director» sindical puede ser todo lo revolucionario que quiera, pero no podrá cumplir su labor profesional si no se adapta a las costumbres de aquellos con quienes ha de relacionarse diariamente.

Lo mismo ocurre en el movimiento cooperativo. Quiere eliminar, en interés de los consumidores, el comercio intermediario burgués y aun la producción burguesa que tiende a la ganancia; pero no puede aproximarse a tal fin más que por medio de la competencia. Además ha de comprar, y aun con frecuencia tomar prestado, en casas burguesas. Si la cooperativa se abstiene de vender bebidas alcohólicas, abandona este negocio al comercio privado; si rehusa el anuncio, se deja aventajar por la empresa capitalista que lo utiliza. Si

las mujeres obreras, influídas por la moda burguesa, piden zapatos de altos tacones, la cooperativa debe venderlos o renunciar a este beneficio. Si compra en la Bolsa ha de enviar representantes que, en vez de revolucionar aquel centro, se sometan a sus reglas. Si tiene viajeros, tendrán que recomendar los artículos con argumentos muy distintos de los empleados para criticar el capitalismo, porque buscarán clientes, no para el ideal social cooperativo, sino para el dulce cooperativo o el garbanzo cooperativo. Lo primero que deberá hacer el representante cooperativo, como visitador de la Bolsa o como viajante de comercio, será eliminar el prejuicio comercial que resultaría de una actitud «proletaria». La primera medida será comprarse un nuevo traje, y la segunda, adquirir nuevos modales.

En todos los países de movimiento obrero importante se ha formado de ese modo una clase de funcionarios que con su ejemplo orientan a las masas a quienes se presentan y las llevan hacia las normas culturales de la burguesía. De esta suerte, el director obrero se hace intermediario entre la masa y la civilización burguesa.

Sin duda se trata de un efecto involuntario; pero su sujeción a una ley de evolución ineludible no es por ello menos evidente. Esta ley hace que a la larga todo medio empleado para la realización de un fin remoto se convierta a sí misma en un fin. Según la naturaleza del medio, este nuevo fin puede diferir mucho del perseguido primitivamente.

Este fenómeno se basa, en último análisis, en una particularidad psicológica análoga a la que Wundt ha llamado *la heterogeneidad de los fines*. Se manifiesta como una desviación del móvil influído por una actividad que él mismo ha provocado. Caso de que, como ocurre en todo movimiento de masas, móviles de naturaleza diferente y aun opuesta actúen al mismo tiempo, puede ocurrir que a la larga el centro de gravedad de los móviles vaya de un polo psicológico hacia el otro. Lo que favorece esta evolución es que se sustrae generalmente, en gran parte, a la atención consciente. Se produce, sobre todo, en lo íntimo del subconsciente emoti-

vo. Por eso el ser humano que la sufre puede continuar fiel a las formas de su pensamiento y su expresión, mientras se transforma en un ser diferente en la región más profunda de sus valores afectivos habituales. Ejemplo de una evolución de este género es el matrimonio que permanece unido por el amor hasta la muerte, pero para el cual el amor tiene un contenido emotivo diferente en la edad madura que en la luna de miel. Los hechos de experiencia creados por el móvil inicial, creando entretanto hábitos, han reaccionado sobre la vida afectiva y, sin parecerlo, metamorfoseado el móvil inicial. En esta transformación del móvil consiste la tragedia íntima de un destino histórico individual como el de Napoleón. El efecto de su propio triunfo, combinado con las decepciones que le causara el ambiente que le rodeaba, transformó en déspota al joven idealista revolucionario. Esta evolución, que lo llevó de un polo de los móviles al polo opuesto, fué gradual y siguió una línea ininterrumpida. Como en psicología no existe la línea recta, una evolución de tal género describe una curva cuya dirección le ha sido señalada por el móvil inicial.

En un caso de esta especie, toda acción nueva aparece en la conciencia como un medio para llegar al fin que corresponde al móvil inicial; pero es en adelante utilizado diariamente por el medio que por hábito obra sobre las emociones y las transforma; la cadena de los medios se convierte pronto en una cadena de fines. En este aspecto, los partidos, la Iglesia y los poderes públicos se hallan sometidos a la misma muerte que los individuos. Tienen también su juventud, en que el fin domina al móvil ideal; su madurez, cuando el deseo de realizar el fin refuerza poco a poco el móvil más próximo al medio, y su vejez, en que el móvil inicial sobrevive aun al estado de ficción intelectual, pero donde el móvil de realización del medio se convierte en la verdadera razón de obrar. Nos entusiasmos por un ideal político o social, pero nos falta poder para realizarlo. Mientras intentamos alcanzar este poder que al principio concebimos como un simple medio, se desarrolla el móvil especial de la voluntad de poder. Cuanto más

poder conquistamos, más nos esforzamos en conservarlo y aumentarlo. Finalmente, el fin inicial por el cual queríamos el poder no sirve más que para convertirse en ilusión, como los otros, dado que la voluntad de poder se ha convertido de medio en fin.

Lamentar este hecho es puro sentimentalismo. Apenas creer que un movimiento como el socialismo pueda fracasar a causa de una semejante hipertrofia de sus medios de realización, porque saca su fuerza principal de una voluntad escatológica que se conserva por la imagen de un bien absoluto. Los directores que se alejassen de este fin verían extinguirse la impulsión escatológica, sin la cual no puede subsistir ningún gran movimiento histórico. Es necesario, pues, que la organización se aproxime siempre de nuevo a esta fuente de entusiasmo o que, si por no hallarse demasiado alejada resulta todavía capaz, dé lugar a una forma nueva del «medio» organizador y realizador. Por eso la evolución histórica no sigue nunca la línea recta que se dirige hacia un fin pasando por una forma de realización. Por el contrario, un fin importante no se alcanza nunca más que a través de muchas realizaciones sucesivas. Cada una de estas formas de realización acaba por perderse, para dar lugar a otra, que desaparece a su vez, y así sucesivamente. Cada una de estas nuevas formas es como una línea que comienza un poco más arriba que la precedente y acaba algo más abajo de donde comenzó. Esta sustitución perpetua de una forma por otra no se parece en nada al crecimiento y desaparición de los vegetales, porque en aquélla hay lucha, ya que es necesario que el instinto de conservación de las voluntades viejas sea vencido en rudo combate por el poder mayor de las jóvenes, que sacan ese poder de su conciencia de una tarea nueva.

Toda forma nueva de un medio vivirá más, en relación con la precedente, según que llegue mejor a disminuir la diferencia entre el carácter del fin y el del medio. La reivindicación ideal y nunca completamente realizable en este orden es aquella que Lasalle, tomándolo de Hegel, formula así: «El fin debe ya ser ejecutado y rea-

lizado en el medio.» Traduciendo la jerga metafísica hegeliana al lenguaje corriente, esa reivindicación puede expresarse en términos parecidos a los que empleara recientemente J. P. Warbasse, el teórico del movimiento cooperativo americano: «Los únicos grandes cambios sociales permanentes cuyo carácter es semejante al fin perseguido.» ¿Pero en qué consiste esta semejanza? No nos serviría gran cosa buscarla con Hegel en la «identidad de la idea» que se cumple en las regiones etéreas del pensamiento puro. Porque la identidad de la idea es precisamente esa misma ilusión en la que se detiene el consciente por equivocarse acerca de la transformación del móvil que se ha formado en el subconsciente. El mismo antiguo «principio» sirve siempre para justificar las «tácticas» nuevas, hasta que a fuerza de táctica no queda nada del principio. Pero, ¡ah!, no hay identidad de medio y de fin más que cuando en ambos se expresa el mismo *móvil psicológico*. A su vez, el indicio más seguro de esta identidad es la identidad de las reacciones emotivas que tienden a un fin y rigen el empleo de los medios.

El efecto de una política se halla determinado, no por las ideas que expone su programa, sino por la calidad afectiva de los móviles que ella representa o anima. El medio no conduce al fin más que si se nutre del mismo móvil que aquel que ha hecho nacer la representación del fin. Las construcciones intelectuales que sirven para justificar un medio por un fin se hacen *ad libitum*, según la inclinación del lógico; pero los efectos psíquicos por los cuales una actividad, considerada como medio, transforma los seres humanos hasta en sus móviles más íntimos, son una realidad indiscutible e ineluctable. Por un mal medio, la guerra, no puede llegarse a un buen fin, la supresión de la guerra. Hay que ver la razón de ello en que la guerra lleva consigo móviles pasionales que son móviles de guerra, que la agravan y prolongan y la sobreviven. Es también imposible realizar la libertad por medio del despotismo, la democracia con la dictadura y la no violencia con el empleo de la violencia.

Por eso nunca hubo revolución violenta que no haya allanado el camino de un déspota. Toda revolución realiza una de esas marchas del progreso que comienzan más alto de lo que acaban. La diferencia de elevación entre el comienzo y el fin de la marcha ha dependido siempre del grado en que la revolución ha empleado la violencia, la dictadura y el terrorismo.

Cuando Robespierre definía el gobierno de la Revolución como el despotismo de la libertad contra la tiranía, nos daba la medida de lo que ocurrió; esto es, que el despotismo fué una realidad y la libertad un ideal no satisfecho. Cuando el marxismo dice que la revolución social ha de llevar al proletariado al poder y suprimir de hecho todas las diferencias de clase, y que el carácter radical de semejante revolución haría imposible, por primera vez en la historia, la recaída en el despotismo y la restauración, confunde su deseo con la realidad. El deseo es sincero, pero la fe en su realización es de una singular candidez. Admitamos que una revolución proletaria victoriosa establezca, después de un lapso de tiempo más o menos largo, condiciones jurídicas y económicas que suprimieran el antagonismo de clase actual entre la burguesía y el proletariado, ¿no será lógico creer en la probabilidad de antagonismos de clases nuevas que sustituyeran los anteriores?

Vemos hoy algo más que indicios de conflictos sociales que no son los de patronos y obreros. Citemos solamente el antagonismo de interés entre los productores agrícolas y el consumidor de la ciudad—entre todos los grandes grupos de productores y consumidores con relación a los precios y condiciones de trabajo—, entre los trabajadores intelectuales de la industria y los obreros manuales respecto del salario, el trato individual y la disciplina del taller—entre las diversas categorías profesionales de la clase obrera con motivo de la adaptación de las condiciones de trabajo y de salario en los diversos grados de la calificación del trabajo, de su utilidad social, de sus dificultades y sus riesgos—, entre las profesiones materialmente productivas y las que crean valores intelectuales como el arte y la literatura.

Antes que el movimiento obrero actual se halle en situación de ejercer un poder que le imponga la responsabilidad de resolver conflictos de ese género, ha de tener suficientes ocasiones de observar la realidad. Pero hay pocas gentes capaces de discernir, tras del hecho actual, fortuito o aislado, el cuidado normal del porvenir. Aquí, los sindicatos se oponen a una huelga de los tipógrafos invocando la subordinación de los intereses de un oficio al interés general de la clase obrera que quiere ver aparecer sus periódicos; allá, una comisión sindical desaprueba, en nombre de los intereses de los consumidores, las peticiones de los panaderos respecto de la supresión del trabajo nocturno; mas allá, una huelga de actores sindicados va contra directores, también sindicados, de los teatros obreros, y, por último, una sociedad de socorros sufre una huelga de médicos contra la administración obrera. Para enumerar estos ejemplos me ha bastado referirme a los diarios alemanes de la semana anterior a la en que escribí esto. Pero estos son fenómenos de carácter universal y constante. Las cooperativas obreras no escapan a los conflictos con su personal. En todos los países de movimiento cooperativo considerable, especialmente en el orden de la producción industrial, las huelgas del personal de cooperativas son desde algunos años casi tan frecuentes como en la industria particular. No se contentan con revestir la forma de huelgas ordinarias, como la del Almacén cooperativo al por mayor, inglés, de 1925, y el *lock-out* de los empleados sindicados de la cooperativa Gran Bretaña, que ha hecho decir a un diario socialista que la dirección había demostrado menos comprensión social que un patrono cualquiera. Cuando el aguijón del hambre no baste para impulsar al productor a un trabajo necesario a todos, pero que nadie realice voluntariamente, habrá que acudir a la coacción por parte del Estado, el Ayuntamiento o cualquier otro organismo análogo. Además habrá que extender este poder coercitivo a las condiciones del contrato de trabajo. Se necesita una gran dosis de optimismo ingenuo para imaginar que todo eso podrá ocurrir sin provocar nuevos y profundos antago-

nismos sociales. Claro está que la desaparición de la jerarquía capitalista en la producción traerá como consecuencia la concentración de un poder tanto mayor en manos del Estado o de otra corporación sometida al derecho público. A las funciones que estos cuerpos constituidos ejercen ya habrá que añadir enormes tareas económicas y sociales que, en fin de cuentas, incumbirán a los hombres. Para ello estos hombres deberán especializarse profesionalmente; formarán burocracias y adquirirán poder sobre otros hombres; tenderán, naturalmente, a conservar y consolidar este poder, aunque no sea más que por «salvar la revolución», y sus instintos sociales hereditarios harán que de nuevo se dividan en directores y dirigidos, conservadores y progresistas, centralistas y federalistas, en ortodoxos y herejes de la fe revolucionaria.

Es necesaria toda la cándida creencia del marxismo en la determinación de móviles psicológicos por un fin racionalmente concebido para imaginarse el porvenir en un aspecto diferente. El marxismo se ha hecho el propagador de esa peligrosa superstición que se refleja en la fraseología tradicional de los partidos cuando hablan del «medio político para un fin económico», de la diferencia entre «táctica y principio», del «estado transitorio de la dictadura», de «la evolución hacia la no violencia por medio de la violencia», etc. Entre el gran número de cosas sensatas que ha escrito Proudhon se encuentra su crítica de «ese aforismo del partido jacobino que los doctrinarios y los absolutistas no desaprobaban seguramente: *La revolución social es el fin; la revolución política* (es decir, la transformación de la autoridad) *es el medio*. Lo cual quiere decir: ¡dadnos el derecho de vida y de muerte sobre vuestras personas, y os haremos libres!... ¡Hace más de seis mil años que los reyes y los sacerdotes nos repiten eso!» Proudhon hubiera sido el último en concluir de todo esto que la revolución no puede ser jamás un medio de progreso social; el libro que contiene aquel pasaje se titula *Confesiones de un revolucionario*, y fué escrito en la cárcel. Pero sus palabras son un alerta, inspirado por la experiencia personal, contra la

quimera de una transformación económica mediante la coacción política.

La casuística marxista ha abusado de la fórmula casuística que permite presentar actos políticos como cuestiones de táctica y no de principio. De este modo ha justificado la actitud de los partidos obreros, fundamentalmente opuesta a sus propias motivaciones. Ello produce pésimos resultados, especialmente para el propio marxismo. Porque si el principio no determina la táctica en el sentido de que cada medio justificado por un móvil corresponde a éste y lo refuerza en los que se sirven del medio, será éste a la larga la táctica que determinará el principio. Sólo les falta a los teóricos, guardianes del templo, interpretar la letra del principio de suerte que se haga imperceptible la diferencia entre el principio y la táctica.

La máxima de la dictadura como fase de transición desconoce dos hechos fundamentales, a saber: que no hay dictadura sin dictador y que el que llegue a serlo difícilmente renunciará a su poder. Es tan grato gobernar sin oposición, que hasta la fecha no hemos visto un dictador que, acordándose de sus promesas, entre voluntariamente en la jaula de leones parlamentaria. La experiencia enseña que sólo hay un modo de preservarse contra una dictadura permanente, y es no aventurarse a establecerla; lo cual es tanto más prudente cuanto que la inclinación personal del dictador está muy lejos de ser el único motivo de la permanencia de la dictadura. Es mucho más fácil acostumbrar a las masas a la sumisión que a la independencia. Además, cuando la dictadura vive tanto tiempo que el comunismo ruso, por ejemplo, la reconoce como necesaria para su propia consolidación, los hombres que la continúan no son quienes la iniciaron, porque el dictador se gasta pronto. Los sucesores son hombres nuevos, elevados en una atmósfera intelectual diferente de la en que nació el fin inicial. Lo que no era más que un medio para el precursor que conquistó la dictadura se convierte en fin para su sucesor administrativo. El que desee medir la importancia de este hecho no tiene más que comparar la atmósfera del régi-

men burocrático actual del Kremlin de Moscú con el período de efervescencia entusiasta que llevó a Lenin al poder.

En cuanto a la fórmula recientemente preconizada por Max Adler, del «paso a la no violencia por la violencia», no se olvida más que una sola cosa, y es que la violencia forma seres violentos y que éstos no aciertan a establecer un orden en que se extinga la violencia. Los efectos psicológicos de la guerra mundial son prueba suficiente de lo que decimos. La «guerra para acabar con la guerra», de que habló Lloyd George; la «guerra contra el militarismo», en la que creí yo mismo, se ha reducido al absurdo. La guerra no conoce otro fin que la victoria. El que fía a la violencia la victoria da la victoria a la violencia, hasta sobre sí mismo. Bertrand Russell lo ha dicho muy bien: «Querer alcanzar un ideal por la guerra es lo mismo que si quisiéramos tostar una rebanada de pan dándole fuego a una tonelada de dinamita.»

No sería, claro está, exacto pretender que el movimiento obrero emplease medios en contradicción con sus fines; pero sí lo es que se manifiesta en el transcurso del tiempo una divergencia creciente entre una parte de los móviles que rigen su actividad y los objetivos de los comienzos. De ello resulta una transformación de los móviles que podríamos caracterizar como una repulsa gradual de la mentalidad revolucionaria por la mentalidad reformista. Hay que buscar las causas de esta evolución—junto a los efectos psicológicos generales de la ascensión social de las masas obreras por sí mismas—, en primer término, en el hecho de la *organización*.

Toda organización, sea de un partido, un sindicato, una cooperativa o una mutualidad, tiene su fin especial inmediato, para el cual ha sido creada, y que determina su estructura. En ciertas fases de la evolución de la organización, ese fin se ofrece a los organizados como idéntico al fin integral, más vasto y más remoto, de la escatología social, de la revolución jurídica y moral del orden social. Esto se aplica habitualmente a la época en que la organización se crea y comienza a afirmarse, aun-

que no sea más que porque entonces hay que salvar los obstáculos que opone la organización integral de la sociedad y que no pueden ser vencidos más que por un excepcional espíritu de sacrificio. Estos sacrificios no los soportarán más que hombres a quienes entusiasme, prescindiendo de pensar en beneficio materiales e inmediatos, la imagen de un fin escatológico. Tal fué el caso de los primeros sindicatos, que tuvieron que luchar con las leyes que prohibían la asociación y soportar el despido por parte de los patronos y las burlas de los compañeros. No fué más fácil la tarea de los partidos socialistas en sus comienzos. Hubo que comenzar conquistando la legalidad del sufragio y la libertad de organización y de propaganda, antes de poder aprovechar la influencia política adquirida; y aquella lucha por un objetivo inmediato exigía un estado afectivo heroico, alentado por fines, acaso vagos, pero que infundían excepcional entusiasmo. Toda cooperativa, todo periódico, todo círculo, toda piedra aportada por el trabajo de los primeros luchadores obreros al formidable edificio de las instituciones sociales, utilizado hoy por millones de hombres en beneficio propio y, por decirlo así, regalado, exigieron sacrificios que sin hipérbole podemos calificar de heroicos. Quienes los realizaron no pensaban en sus intereses propios, pero satisfacían una reivindicación moral de su ideal.

Lo que una generación creó con tanto entusiasmo, la siguiente, que no conoce esa prehistoria más que por la tradición, lo utilizará y desarrollará con un espíritu distinto y móviles diferentes. Las ventajas materiales de la organización, que para los precursores no eran más que un medio de conquistar a las masas para el ideal, se convierte después en fuerza principal de atracción. La época de los sacrificios sin ventajas va seguida—para las masas, por lo menos—de una época de ventajas sin sacrificios. El heroísmo se extinguió; los propagandistas y los fundadores dejaron el puesto a los usufructuarios y administradores.

Al mismo tiempo, como consecuencia del progreso y las tareas técnicas que de él dimanaban, se ahonda el

foso social entre las masas y los directores. El director se hace un profesional, y su actividad se transforma en labor oficinesca. El móvil de la organización se ve transformado poco a poco. No se renuncia, sin embargo, al objeto final primitivo, aunque no sea más que por la influencia avasalladora que continúa ejerciendo en las masas, porque sigue siendo un argumento de propaganda, no sólo para aumentar las adhesiones, sino principalmente para alentar el trabajo voluntario y el espíritu de sacrificio de los militantes. El móvil del objeto final continúa, por otra parte, existiendo en la mayor parte de los directores retribuidos. El entusiasmo que engendra es un elemento importante de las aptitudes morales e intelectuales que determinan la selección de los directores. Y más de uno de ellos renunciaría de buen grado a su empleo, pese a las ventajas—por otra parte frecuentemente problemáticas—de su situación de funcionarios, si de vez en cuando no pudiera refrescarse en el manantial de entusiasmo que dimana de la idea y consolarse de tantos sinsabores pensando que su actividad es también un medio de realizar un fin elevado. Pero en el tráfigo de las ocupaciones diarias, este último móvil apenas si es motivo de una acción inmediata, porque es rechazado por otros que cristalizan en tendencia de la organización a preservarse a sí misma y convertirse en un fin absoluto.

Toda comunidad religiosa se convierte con el tiempo en una Iglesia; todo partido, en lo que los americanos llaman característicamente una «máquina»; todo sindicato, en un «trust del trabajo»; toda cooperativa, en un «negocio». Cuando menos, cada organización muestra una tendencia progresiva en esa dirección. La importancia y la rapidez de los progresos de esa tendencia dependen del objeto especial de la organización, de la rapidez, de su burocratización y de la eficacia de las contramedidas democráticas que pueden aportar ciertos temperamentos al predominio del espíritu burocrático.

Esa tendencia es la causa principal del cambio de carácter del movimiento obrero que se ha producido desde hace medio siglo. Ella constituye la trama de toda su

historia en el transcurso de esa época, que podríamos resumir como una evolución del revolucionarismo al reformismo. Estos dos términos se refieren menos a sistemas teóricos diferentes que a mentalidades diferentes, caracterizadas cada una por el predominio de un móvil emotivo diferente. Es evidente que entre la noción de la revolución y la de la reforma no hay contradicción lógica; a la razón ordenadora se ofrece un número ilimitado de maneras mediante las cuales esas nociones pueden incorporarse a un sistema teórico que realizaría, según la fórmula hegeliana, el carácter del objeto final en cada medio parcial. El reformista es aquel que estima la reforma; es decir, la realización diaria, inmediata y tangible, como móvil de acción predominante. El revolucionario es aquel cuyos actos proceden del móvil escatológico de una transformación radical y absoluta del orden social. Lo que distingue estas dos mentalidades, que pueden muy bien juntarse, en el orden teórico, en una fórmula común, es una simple diferencia de acento psicológico. Pero hay que cuidarse de no ver en esto más que un efecto eterno de la diversidad de temperamentos individuales. Ocurre con las voluntades sociales lo mismo que con la música: el compás es el que hace el ritmo y la melodía. La acentuación de un móvil emotivo particular en un movimiento de masas es un fenómeno mucho más esencial que un cambio de fórmulas teóricas, porque es ese móvil emotivo el que determina la acción. Revolucionarismo y reformismo son, pues, en suma, modos diferentes de la reacción de los seres obrando sobre su propia actividad social. Estos dos estados de ánimo pueden en principio coexistir en un mismo individuo y en un mismo sistema teórico; pero en la práctica psicológica de los movimientos de las masas son contrarios, porque entonces uno de los móviles no puede obrar, es decir, provocar emociones y voliciones más que a expensas del otro.

Toda actividad práctica, bien se ejerza en el orden político, sindical u otro cualquiera, es una lucha en que se arriesga un objetivo determinado. Y esta lucha acaba siempre con un acuerdo cuyo contenido depende de la

relación entre las fuerzas adversas en presencia. Aun la fuerza que tiende a un fin global, no lo realiza nunca más que por una serie de compromisos sobre cuestiones de detalle. Cuando intentamos determinar el valor de un objeto final siguiendo la valoración ética del bien y del mal, o sea una cuestión de todo o nada, hemos de elegir entre lo uno o lo otro; por el contrario, si consideramos el valor práctico de un logro inmediato, o sea una cuestión de más o de menos, vemos en el convenio algo de todas las voluntades. Y cada compromiso que aceptamos representa una elección, impuesta a la conciencia, entre el fin perseguido y el objetivo parcial realizable. El hábito de esta elección lleva al práctico—cuya actividad permite la realización de una serie de objetivos parciales, algunas veces ínfimos—a ver en ellos el objeto esencial. Pronto llega a limitar desde el principio su ambición a la conquista de objetivos limitados que cree poder obtener y se entrega de lleno a móviles particulares y parciales que tienden a tales objetivos. Así recibe la influencia combinada del hábito profesional y del instinto de autovaloración, que impulsa a todo ser que obra voluntariamente a atribuir a su propia actividad, en la que se refleja todo ser psíquico, el mayor valor posible.

Un efecto de la acción pública, en apariencia insignificante, es que implica siempre una cierta aproximación personal a los adversarios políticos y sociales. La experiencia que produjo el proverbio romano *Senatores boni viri, senatus bestia*, se verifica entonces, aunque invirtiendo el orden: el Senado es una bestia feroz, pero hay «buenos ejemplos» entre los senadores. Eterna experiencia humana que el viejo ensayista inglés Carlos Lamb ha expresado con estas hermosas palabras: «Yo no puedo odiar a un hombre a quien conozco.» Ella se verifica tan frecuentemente respecto del adversario como del amigo político, y ha llevado a más de un hombre político a modificar sus juicios, aun en cuestiones de opinión.

Hay aún otras circunstancias que favorece la transformación de los móviles en los directores. El desarrollo de la organización crea poco a poco un criterio nuevo para la selección de los jefes, lo cual produce un

nuevo tipo psicológico. Esta evolución se cumple de dos modos. Desde luego, el género de actividad obra en la mentalidad de la persona activa formando en ella hábitos, y, por otra parte, una actividad diferente atrae a hombres diferentes por el temperamento y las inclinaciones intelectuales. Pasaron los tiempos en que el obrero no necesitaba otros guías que los de temperamento heroico. Ahora necesita funcionarios aptos, cajeros honrados, representantes sagaces, periodistas y oradores hábiles. En la oficina de un sindicato o de una cooperativa de hoy, y aun en la tribuna parlamentaria, el simbolismo de los gestos de los militantes de un principio haría el efecto de un quijotismo inútil e insincero. Todavía se manifiesta en el movimiento obrero gran entusiasmo inspirado por la idea del objetivo final; pero ese entusiasmo obra menos como móvil de dirección propiamente dicho que como impulso hacia la misión auxiliar que realizan las clases de tropa y los soldados: la propaganda de los militantes locales en el taller y después del trabajo, la acción sindical de las secciones y de los delegados de taller, el servicio de orden y los mil sacrificios, más o menos importantes, de la propia actividad y aun de la tranquilidad del hogar, realizados en servicio de la causa. Hace casi veinte años oí decir a Víctor Adler que el peligro mayor del socialismo sería su propia burocratización. Lo que no era entonces más que una atrevida profecía es hoy un problema de técnica organizadora de la más apremiante actualidad.

Los mismos prácticos de la organización lo reconocen claramente, aunque de modo superficial, cuando lamentan que todo el trabajo de iniciativa intelectual está abandonado más cada día a la burocracia de las organizaciones, mientras el celo voluntario de los militantes subalternos se debilita con las tareas de ejecución mecánica de «cocina». También en la organización técnica política, la mecanización y la burocratización plantean el problema de la repugnancia al trabajo. Uno de los síntomas más significativos de esta situación es cierta tendencia hacia la herencia de las funciones burocráticas. Conozco en varios países numerosos funcionarios de or-

ganizaciones obreras que dan a sus hijos una educación de «empleado», con la intención de colocarlos en la organización obrera. Esto sin contar con que la selección de los funcionarios, según ese método, se rige por otras características psicológicas que la selección original que llevó a las oficinas a los padres, y algunas veces a los abuelos. Entonces, para llegar a funcionario del movimiento obrero se necesitaba, desde luego, ser un jefe, y para ser jefe había que demostrar temperamento y aptitudes de conductor de masas. Pero ese temperamento, muy raro, por cierto, no se hereda sino en casos excepcionales. Por el contrario, la educación del que se prepara en las tareas técnicas del funcionario suele ser propia de temperamentos nada heroicos. Atrae más a los caracteres mediocres y espíritus subalternos, y la educación que reciben para una carrera de ese género no sirve tampoco para desarrollar lo que pudieran tener de iniciativa intelectual e independencia de carácter.

Es muy significativo que la mayor o menor rapidez de la transformación del revolucionarismo en reformismo en las diversas ramas del movimiento obrero dependa menos de las funciones particulares de la organización que del grado de su burocratización. Es verdad que muchos marxistas han creído (o creen aún) que la atmósfera normal de la lucha política es el revolucionarismo, mientras que el movimiento sindical y cooperativo favorece naturalmente la mentalidad reformista. Por ciertos motivos, ello es exacto, porque el estado de ánimo escatológico, en iguales condiciones, y singularmente en el mismo grado de burocratización, se mantiene más tiempo en el partido que en la cooperativa o el sindicato. La voluntad política se dirige hacia un fin más lejano, más radical que la voluntad sindical o cooperativa; la acción política exige, en general, de sus partidarios voluntarios sacrificios mayores a cambio de beneficios menos inmediatos. La democracia parlamentaria implica una atención continua al estado de espíritu de las masas, y éstas, no obstante el cuidado que ponen en la defensa de sus intereses materiales, sienten con más intensidad la influencia emotiva del objetivo fiscal de los pro-

gramas, de la fraseología política, de las declaraciones de principios. Hay que añadir a esto que el partido no recluta, como el sindicato, adeptos solamente entre el proletariado. Los intelectuales pueden participar de su acción y aun de su dirección, y la mentalidad del intelectual se inclina más fácilmente hacia el revolucionarismo—por lo menos al principio revolucionario—, ya que el objetivo remoto le interesa más que los cuidados materiales inmediatos.

Puede también ocurrir lo contrario. La historia del movimiento obrero internacional está llena de casos en que las organizaciones económicas aparecen temporalmente como el refugio natural de las reacciones del espíritu extremista contra el reformismo del partido. Basta pensar en el sindicalismo revolucionario francés de comienzos del presente siglo. Se dió entonces el caso de que el partido se dirigiese a los electores de todas las clases que lo habían llevado, en un país relativamente poco proletario, a adaptarse, en amplia medida, a la mentalidad de electores no proletarios (agricultores, modestos burgueses, etc.). Lo cual hizo que los sindicatos apareciesen ante los intelectuales extremistas como la defensa del revolucionarismo proletario. Cuando después del primer tercio del siglo XIX la marca del cartismo inglés refluyó rápidamente, las dificultades y las decepciones de la acción política llevaron a los obreros ingleses a una reacción de revolucionarismo que se tradujo en una estimación exagerada de la función revolucionaria de los sindicatos y las cooperativas. Un fenómeno análogo puede producirse cuando una coalición política lleva a un partido obrero al poder. Tal acontecimiento no puede acabar con el descontento social de la clase obrera, el cual se manifiesta entonces en el movimiento sindical, como representante de una clase economizante más débil y socialmente en la oposición. Tal ocurrió en Bélgica en 1921. La clase obrera mostróse cada día menos satisfecha de su participación en un Gobierno de coalición, herencia de la guerra. Bajo la presión de disgusto que se exteriorizó en los sindicatos, los jefes sindicalistas, de ordinario tan moderados, se pronunciaron

en favor de una política más intransigente. En la Rusia de los Soviets, los sindicatos, durante estos últimos años, han expresado a menudo el descontento de los obreros extremistas contra el oportunismo de la burocracia comunista reinante. En Inglaterra, el fin del Gobierno MacDonald de 1925 fué seguido de una oleada de extremismo en el movimiento sindical del país, lo cual demuestra que donde el movimiento sindical es más antiguo y más poderoso y la libertad de opinión mayor que en Rusia, las tendencias oposicionistas de los sindicatos se manifiestan con tanto mayor vigor.

Hemos dicho que el espíritu revolucionario se mantiene mejor en el movimiento político, y la razón esencial es que los partidos se burocratizan menos rápidamente que los sindicatos y las cooperativas, por lo menos mientras no llegan a conquistar todo el aparato del Estado y transformado la burocracia del partido en gubernamental. Hasta entonces los empleos administrativos más importantes que un partido puede distribuir son menos seguros que los sindicales o cooperativos, ya que dependen de la versatilidad de las masas electorales. Además, la acción política—cuya técnica es menos complicada y exige más las prestaciones voluntarias—necesita menos empleos que las organizaciones de carácter económico. En la mayor parte de los países de Europa, el movimiento sindical, por ejemplo, se ha burocratizado más rápidamente durante los últimos veinte años que los partidos socialistas en medio siglo.

De todo lo cual se infiere que la tendencia al reformismo es inherente a toda forma de organización, pero que su victoria será más fácil donde las circunstancias favorecen más la transformación del fin particular de la organización en un fin absoluto, el predominio de la voluntad de poder y la burocratización de los directores. Toda organización se halla animada de un temperamento radical, mientras es joven. Esto debe aplicarse también a un movimiento tan poco revolucionario como la cooperación. Esta ha tenido una época de entusiasmo juvenil, dominada entonces por espíritus apasionados que veían en ella un medio de derribar el orden capita-

lista. Los discípulos de Owen y los *Equitable Pionners* de Rochdale eran, sin duda, gentes muy distintas de los administradores actuales del movimiento cooperativo inglés. Eran jóvenes entusiasmados por una idea cuya realización pertenecía al porvenir. Los directores actuales de la Cooperativa de compras al por mayor inglesa son señores viejos y circunspectos, demasiado absorbidos por el próximo balance anual para preocuparse mucho de la subversión de la sociedad. Su programa es todavía el mismo que el de los de Rochdale; pero no pueden olvidar que son responsables de la mayor empresa comercial del Reino Unido; el método que procede de los rochdalianos es el mismo, pero las gentes son otras. Los de 1844 crearon el método; los de hoy han sido formados por él. No hay menos temperamentos revolucionarios parecidos a los de los antiguos rochdalianos, en la clase obrera inglesa de hoy; pero se les encontrará menos entre los directores del movimiento cooperativo que entre los delegados de taller, los militantes políticos o los comunistas. Si los de antaño resucitasen, la organización cuyas primeras piedras pusieron ellos podría a lo sumo emplearlos como mozos de almacén. No podrían ser útiles al frente de una empresa que realiza al año negocios por valor de mil millones de dólares y que ocupa unos veinte mil obreros y empleados. Es posible que, arrastrados por su temperamento a intentar experiencias desconsideradas e innovaciones atrevidas, echaran a perder la obra que iniciaron.

La mudanza de los móviles que en una organización se produce entre la juventud y la edad madura se cumple más rápidamente en el movimiento cooperativo, porque su función es alcanzar un fin de transformación social por medios puramente comerciales. Su programa de principios es la supresión del beneficio, el rechazo, en la producción, del móvil adquisitivo por el móvil del servicio; pero la competencia le obliga pronto a entregarse al móvil adquisitivo. En efecto, las funciones principales e inmediatas de que dependen la conservación y el éxito de la organización cooperativa son las del comercio y no las de la propaganda de ideas. De lo cual

se deduce que con arreglo a sus efectos de reforma y de educación social—indiscutible, desde luego—necesita una burocracia mayor que los sindicatos o el partido. Y así, poco a poco, las características que la diferencian orgánicamente de las empresas particulares (ausencia de capital retribuido, reparto democrático de los beneficios, organización social del trabajo, ideal educativo, etc.) llegan pronto a simples ficciones, o bien a características menos decisivas de lo que desearan los fundadores. Estos veían en la administración directa de las cooperativas por los mismos consumidores la garantía más segura de un móvil anticapitalista permanente. Este *self-government* apareció generalmente como una ilusión desde que la cooperativa cesó de ser empresa sin importancia. Los informes a los afiliados y la decisión por el voto, que tienen un sentido en las asambleas políticas, lo pierden cuando se trata de administrar una gran empresa comercial.

En todas las grandes cooperativas obreras que conozco, la mejor voluntad democrática de los directores no puede impedir que la gestión de los negocios por los consumidores asociados sea una ficción lo mismo que en la mayor parte de las empresas capitalistas la dirección por parte de los accionistas. Los que son socios de una cooperativa, que participan de un capital nulo o ridículo por lo escaso, no pueden tener en la buena administración de la empresa el mismo interés directo que los accionistas de alguna importancia. Además, les falta el conocimiento de la técnica financiera y comercial que les permita juzgar y estudiar los balances y otros informes y seguir la marcha de los negocios en todas sus ramificaciones. Por eso en la práctica, la *vox populi* no suele ocuparse más que de detalles secundarios o de personalismos, cuando no sirve para disfrazar con la elocuencia la realidad inevitable del absolutismo burocrático. Conozco pocas cooperativas en que, como la de la Casa del Pueblo de Bélgica, la dirección procure tan asiduamente hacer que sus miembros participen en una gestión verdaderamente democrática, y sin embargo ocurría, en el tiempo en que yo formaba parte de la sociedad, que una

comisión de más de treinta miembros discutía durante varias horas la compra de una máquina de escribir, mientras menos de dos docenas de cooperativistas, entre más de veinte mil, asistían a una asamblea general para escuchar la lectura de un balance del que la mayor parte no entendían una palabra. Es posible que esto sea mejor para el éxito de la empresa; pero no es menos cierto que a la larga el móvil comercial, que se impone a los directores, triunfa por la indiferencia de los socios, que debieran mostrar un celo mayor por los ideales democráticos.

El carácter híbrido de la función de los sindicatos, como organizaciones de lucha y de socorro, produce un antagonismo de móviles del mismo género, aunque menos violento. La seguridad que se busca en el socorro, como medio de resistencia, es necesaria para la lucha; pero el deseo de conservar la caja lo más repleta posible en previsión de luchas futuras crea una oposición de móviles entre las masas que desean el combate y los directores responsables que «defienden la caja». Este antagonismo existía ya antes que los directores fuesen funcionarios, y se ha hecho más violento desde que la burocratización lleva a los funcionarios a considerar la organización como un fin en sí. Ocurre entonces en el movimiento sindical lo que al *Ludwig Boerne* de la sátira de Heine. Desde que el pobre diablo se ha comprado una excelente vajilla de porcelana dorada se halla atormentado por el temor de que se rompa si una acción revolucionaria comprometiese su tranquilidad doméstica. Su tetera le impide toda libertad de acción.

El partido tiene también sus rarezas. No olvidaré nunca una escena de la última sesión de la Oficina de la Segunda Internacional de Bruselas, antes de la guerra, los últimos días de julio de 1914. Los delegados austriacos y checos habían abandonado su país, iniciada ya la movilización contra Servia. Eran presa de una agitación muy natural; pero me sorprendió ver que su conversación delataba, como causa principal de su inquietud, el miedo al peligro que corría la organización. Ciertamente que, como socialistas convencidos e inteligentes, pensaban en

las desdichas que la guerra produciría ; pero hablaban sobre todo de la organización amenazada con la disolución, de los edificios del partido confiscados, de la Prensa del partido amordazada, de los camiones del organismo central del partido requisados por el ejército... Sería seguramente injusto explicarse la política de la socialdemocracia el 4 de agosto de 1914 como afán de salvar la tetera ; tenía causas más profundas y más ideales. Sin embargo, ninguno de los que vivieron aquella época negará que el deseo de salvar la organización influyó de modo decisivo en el subconsciente de los directores. Muy poco después, gran número de socialistas alemanes y austriacos hicieron pasar aquel móvil al estado de consciente y lo convirtieron en verdadera ideología de partido, encaminada a justificar la guerra con el objetivo de un triunfo universal de la idea de organización. Federico Adler no exageraba al considerar (en el *Kampf* de julio de 1916) la idea de organización en sí como el espíritu de las «ideas de 1914», «en las que coincidieron los burócratas de todas clases y géneros». La frase de uno de los teóricos alemanes de esa ideología, «el socialismo es la organización», dió la clave de la concepción según la cual «nuestra sociedad se ha hecho más socialista gracias a la guerra». Lensch, diputado del Reichstag, formuló el mismo pensamiento en una forma involuntariamente cómica al decir que el canciller Bethmann-Hollweg era el jefe de la revolución mundial. Bien es verdad que aun entonces esa concepción no tuvo, ni mucho menos, el asentimiento de todos los socialistas alemanes ; pero los social-patriotas de esta época que puedan reproducir su estado de ánimo de entonces recordarán que en el umbral de sus conciencias el móvil de la organización como fin absoluto se unía sobre un fondo «feldgrau» con el deseo de la victoria y de la hegemonía económica de las potencias centrales. Esta mentalidad se hallaba naturalmente más acentuada en los funcionarios sindicales. Sin embargo, entre los militantes políticos, la burocratización del partido había fomentado un estado de ánimo dominado por la preocupación de sos-

tener la organización, la Prensa y la representación parlamentaria del partido.

También en el campo político el desarrollo de la organización llevó a confundir cada día más la causa del socialismo con la del partido. Es este un error que puede llegar a ser tan nefasto como es en el orden religioso confundir la eficacia real de la fe con el poder temporal de la Iglesia. La experiencia demuestra que el aumento de poder de la Iglesia está muy lejos de significar un progreso de la fe. La historia ofrece ejemplos que prueban que la religión lo pasaría mejor si la Iglesia lo pasara menos bien.

Sin embargo, esto no es negar el carácter indispensable de la organización como medio para conseguir un fin, sino demostrar que todo movimiento intelectual organizado acaba por alcanzar tal desarrollo que el poder de su organización llega a ser el obstáculo principal para la realización de su fin. Aun el político oportunista de horizontes limitados reconoce que nunca es tan débil un partido como cuando le parece haber llegado al apogeo del poder. En todos los países de régimen parlamentario salta a la vista que un partido que en el Parlamento dispone de una fuerte minoría ejerce más influencia en la legislación que el que gobierna con algunos votos de mayoría; porque éste tiene interés en ganar por la mano a la oposición. Después de la guerra son tales las condiciones en que se hallan casi todos los países, excepto Rusia, que los partidos socialistas—sobre todo cuando ocupan el poder—se ven obligados a realizar una política conservadora, y los burgueses una política de reformas. Apenas si hubo reforma solicitada por los socialistas cuya realización durante estos últimos años no haya sido obra de partidos antisocialistas. Por el contrario, donde los socialistas han ejercido el poder, ya solos o con el auxilio de otros partidos, han tenido que concentrar todos sus fuerzas en una labor conservadora, como el mantenimiento de la República y la afirmación del Estado en Alemania, o la reconstitución de la economía capitalista y la lucha contra la inflación en los países devastados por la guerra. Por esto, y para no per-

der la influencia política que esta tarea exige, han tenido que eliminar, en cuanto les ha sido posible, de su política práctica todas las reivindicaciones genuinamente socialistas. Este fenómeno tiene un sentido mucho más profundo que el de un simple respeto a los partidos con quienes se gobierna, porque se manifiesta aún más en el caso de una mayoría socialista. Un gobierno del partido obrero inglés, que se apoye en una mayoría propia, no podría producirse de modo más revolucionario que lo hizo el gobierno minoritario de Mac-Donald en 1924, porque sería derribado el día en que echara por una reforma radical, a los elementos, flotantes, cuyo barómetro es la Bolsa, en brazos de la oposición conservadora. Por el contrario, los mismos elementos sentirán menos inquietud si una reforma parecida, o más radical aún, la realiza un gobierno conservador; porque la reforma pierde su apariencia de otro modo peligrosa por las intenciones y el carácter de los que la implantasen. Por otra parte, la oposición no tiene entonces interés en presentar la reforma como radical; procura, por el contrario, al criticarla, demostrar su insuficiencia, para afirmar en la opinión pública la creencia de su carácter anodino. Además, toda reforma social cuesta dinero, que ha de proceder de la banca o de los contribuyentes, y la asistencia de éstos es un elemento casi tan benévolo como el de una banca, porque la posibilidad de percibir los impuestos se halla condicionada por el límite psicológico en que la nula voluntad de los impuestos pasa de un grado mínimo determinado. Es más fácil conseguir que los banqueros, lo mismo que los contribuyentes burgueses, otorguen su confianza a un gobierno burgués que realiza reformas sociales para quebrantar la oposición de los descontentos, que lograr que ayuden a un gobierno socialista a implantar análogas reformas. Y esto es tanto más cierto, si se tiene en cuenta que las medidas propuestas por un gobierno socialista serían menos radicales, aunque entonces la Prensa procurara convertirlas en fantasmas que sembraran el pánico tanto en la Bolsa como en el cuerpo electoral.

Todo esto conduce a una situación paradójica que

demuestra de modo evidente el teorema de la heterogeneidad de los fines. Precisamente en el estado actual de la influencia política, cada día mayor de la clase obrera, podemos esperar más reformas socialistas de los gobiernos burgueses que de los gobiernos socialistas, lo cual no excluye, naturalmente, que el impulso hacia ellas sea siempre proporcional a la fuerza de los partidos obreros. Todo hace prever en los Estados industriales una oscilación del péndulo político, llevando alternativamente al poder a los dos partidos extremos—conservador y socialista—ya solos, ya con el apoyo de elementos afines. Esta tensión creciente—una de las consecuencias del desarrollo del socialismo—obra en dos direcciones diferentes: los partidos del centro, el liberalismo en primer término, pierden importancia; pero la asimilación de sus elementos y de sus móviles por parte de los partidos extremos lleva a éstos de rechazo a despojarse del carácter extremista que les exige su objetivo final. Lo que acentúa este efecto es que los partidos extremos consideran cada período de oposición como preparación para otro de gobierno y cada período de gobierno, como un estado precario. Cuanto más fuerte es la tensión política y más estable el equilibrio, más fácil es el retorno, que depende siempre de las masas electorales flotantes, nominalmente más o menos indiferentes, pero tanto más expuestas a los saltos inopinados. En una situación parecida, los dos partidos, y, sobre todo, el gobernante, se hacen más moderados en la práctica. En nuestra época de reconstrucción económica e internacional, se produce una especie de división del trabajo, en la que los partidos socialistas *deben*, desde luego, dedicar sus fuerzas a conservar lo existen y los burgueses a mejorarlo, aunque deseen todo lo contrario. Los partidos obreros deben procurar que la economía y el Estado, amenazados ambos de los más diversos modos por las tendencias destructoras desencadenadas por la guerra, quedan en condiciones de funcionar. No existe otra alternativa, ya que el bienestar de la clase obrera depende en primer término del desenvolvimiento continuo y ordenado de la producción, porque la clase obrera ve, con razón, en el Estado demo-

crático una de las defensas para su lucha y porque su tarea primordial y urgente es la pacificación del mundo. Y ésta no podrá realizarse más que mediante una colaboración más íntima de todas las fuerzas económicas esenciales—por decirlo de una vez—mediante la reconstrucción de la economía mundial capitalista.

Esto no confirma en modo alguno la crítica comunista, que considera como «menester de lacayo» el concurso de los obreros occidentales en la restauración del capitalismo de la postguerra. Ayudando al restablecimiento de la producción capitalista y a la conservación del estado actual, los partidos obreros realizan una labor preliminar de todo progreso ulterior. Antes que revolucionar un modo de producción hay que comenzar por tener quien produzca, y los experimentos hechos en su propio país por el comunismo ruso no justifican ciertamente en la clase obrera europea el deseo de aventurarse en el caos de la postguerra. No ha de serle prácticamente posible a la clase obrera de cualquier país industrial asegurarse una existencia decente sobre la base de las fuerzas productivas existentes, a menos que antes acabe con la situación heredada de la guerra mundial, que impide el desarrollo de aquélla, gracias a los antagonismos nacionales y amenaza con empezarla de nuevo en las tareas destructoras de la guerra. Si los elementos capitalistas interesados en la reconstrucción de la economía mundial y en la unidad política del mundo desean lo mismo, ¡oh, tanto mejor!, porque aumentarán las probabilidades de éxito de la clase obrera en sus esfuerzos por salvar al mundo. Se plantea aquí en grande el problema que en pequeño se presenta a la clase obrera cada vez que trata de adoptar medidas para combatir el paro en una industria mediante el mejoramiento del negocio. La revista semanal fabiana *The New Statesman* de 25 de abril de 1925, hablando de ciertos socialistas que consideran el fomento de un negocio como una consolidación del capitalismo, se expresa en estos términos: «Hasta que lleguemos a establecer un orden comunitario socialista perfecto, todo esfuerzo para mejorar los negocios es un medio de fortalecer el capitalismo. El que, en las cir-

cunstances actuales, no se halle dispuesto a consolidar el capitalismo proporcionando trabajo a los parados, es un idiota.»

Los partidos obreros se equivocan respecto de su propio destino si no ven en el desacuerdo, cada día más manifiesto, entre el fin socialista y la realización capitalista, más que el efecto fortuito de una situación anormal de la postguerra. Nadie sabe cuánto durará tal situación, pero todos experimentamos diariamente que la reconstrucción económica y política de la postguerra es un proceso mucho más largo de lo que a primera vista parece. Una de las razones consiste en que esa reconstrucción presupone la liquidación de muchos efectos psicológicos importantes de la guerra mundial, que dificultan la formación de un sentimiento de solidaridad europea. Semejante liquidación no puede ser, en el mejor caso, mas que la obra de la generación siguiente, cuya mentalidad no ha sido modelada por las pasiones de la guerra. Todo indica que la generación que viene será aún requerida por una tarea muy parecida a la de la generación que rige hoy la política. Esa tarea es menos una realización que una preparación del régimen socialista. La ha impuesto al socialismo la guerra mundial y podríamos definirla como constitución de una unidad política del mundo, a cuya unidad económica corresponde. Porque resulta que la concentración de las empresas industriales y la monopolización capitalista de los grandes medios de producción no son condición suficiente para la realización del socialismo. Hasta que la economía mundial capitalista no se extienda a una organización mundial política, la clase obrera se halla frente a una verdadera labor de Sísifo: la sola posibilidad de una guerra o de una perpetuación de antagonismos nacionales bastará para esterilizar sus esfuerzos. Es necesario ante todo que la fase universal del modo capitalista de producción se realice igualmente en sus consecuencias políticas. En la época de la historia universal que comienza y en que se desarrollan las luchas con tal fin, habrá que acomodarse a la dualidad funcional de la política socialista, que se

ha hecho flagrante después de la guerra, como a un hecho normal de larga duración.

Es una confusión de ideas nefasta no ver en este paralelismo orientador y en la producción capitalista y el movimiento obrero hacia la unidad mundial, más que un servicio de lacayos prestado por el socialismo al capitalismo. Es más pronto el capitalismo quien suscita y organiza las fuerzas productivas sin las cuales el socialismo no es realizable. El capitalismo a que aludimos ahora no es el capitalismo como dominación social de la clase capitalista o de la burguesía, sino el capitalismo como modo de producción, que no es en sí bueno ni malo. La doble significación de este concepto refleja el hecho de no imaginarse el socialismo obrero más que como fruto del capitalismo y contrario a éste, a la vez. Esta contradicción aparente se resuelve realmente en la unidad del móvil que contribuye aún y debe contribuir a realizar ciertos fines del capitalismo como modo de producción y combatirlo como dominación social.

CAPITULO XI

EL SOCIALISMO EN EL ESPACIO : DEL COSMOPOLITISMO AL
SOCIAL PATRIOTISMO

Nada de lo que vive es una unidad,
sino siempre una pluralidad.

GOETHE

El desplazamiento de los móviles, que se cumple en el tiempo como una evolución hacia el reformismo, va acompañado de una evolución en el espacio que rechaza el móvil primitivo del cosmopolismo socialista para sustituirlo por el del social patriotismo. Desde la primera Internacional, el movimiento obrero sufre una diferenciación nacional creciente de las mentalidades y de los métodos, una tendencia creciente de las organizaciones nacionales a la autonomía intelectual, una acentuación progresiva de los móviles que precipitan la integración de la clase obrera de cada país en una comunidad nacional. Esta evolución alcanzó un punto culminante al comenzar la guerra mundial. Para comprenderle bien hay que examinar sucesivamente las transformaciones de los dos factores de la reacción que forma el estado afectivo de la clase obrera: el medio social y la propia disposición psicológica.

En lo que concierne a los intereses puramente económicos, el capitalismo no ha creado, ni mucho menos, una Cosmópolis perfecta. Se comprende que Marx haya escogido como punto principal de su tesis las tendencias

cosmopolitas de la economía capitalista. Su pensamiento económico se movía en la atmósfera que había también dado origen al optimismo cosmopolita de sus contemporáneos manchesterianos. Los conflictos nacionales de su época aparecían como efecto de instituciones y tradiciones precapitalistas y dinásticas extinguidas. Sin duda Inglaterra, el país de la evolución industrial más avanzada en aquel tiempo y que proporcionó a Marx su principal documentación, ya constituía un imperio económico; pero como aún no había competencia que temer, ese imperialismo tenía el espíritu cosmopolita y pacifista del librecambio. Por eso Marx no tenía más obsesión que la del apocalipsis de la revolución mundial; no sospechaba que pudiera sobrevenir antes la apocalipsis de la guerra mundial. Sólo a fines del siglo XIX, cuando Inglaterra comienza a ver su monopolio mundial amenazado por la competencia de Alemania y Norteamérica, las tendencias imperialistas toman la forma que se imprimió luego a la guerra mundial. Sabemos con cuántas dificultades tropezó el marxismo para apreciar la importancia del nuevo imperialismo; cuanto más lo intentaba menos se hallaba en disposición de comprender todo el alcance del problema, porque se preocupó únicamente de los conflictos de intereses entre los grupos capitalistas. La importancia de los efectos políticos, culturales y psicológicos del nacionalismo, sobre todo en relación con la mentalidad obrera, escapa completamente a su conocimiento. Desconoce, sobre todo—o por lo menos se guarda de confesarlo—que los antagonismos de intereses económicos entre los pueblos en la época del imperialismo afectaban igualmente a la clase obrera de los distintos países.

El interés económico de la clase obrera cesa de estar en oposición exclusiva con el del patrono en el grado en que su influencia en la fijación de sus condiciones de trabajo y de existencia aumenta, gracias a su acción sindical y política. Junto al antagonismo internacional entre obreros y patronos, aparecen intereses nacionales comunes a grupos de obreros y patronos, y aun a la clase obrera y la patronal. Y cada uno de estos lazos nacionales

de interés opone los intereses obreros nacionales a los intereses obreros extranjeros.

A primera vista todos los intereses de los obreros no son opuestos a los de los patronos, lo cual interesa a los dos grupos en la prosperidad general de su industria. Esta depende con frecuencia de la política exterior del Estado. La suerte del colono de Lancashire depende tanto como la del patrono del precio del algodón en bruto y de una gran demanda, y aquel obrero apoyará toda política que tienda a asegurarle esos dos elementos. Al minero alemán de Alta Silesia le interesa una frontera polaco-alemana que dé fácil salida a sus productos. No cabe dudar que los fabulosos beneficios que la guerra produjo en América han mejorado mucho la situación de aquellos obreros. Si la guerra mundial hubiera tenido para Alemania el resultado que soñaron sus jefes políticos y militares, la clase obrera de aquel país hubiera participado de la mayor prosperidad que a la industria proporcionasen la conquista de nuevos puertos y vías de comunicación, las nuevas regiones agrícolas y nuevos mercados, las transferencias de las cargas de guerra a los pueblos vencidos, el estrangulamiento de la competencia extranjera mediante medidas aduaneras y militares, etcétera. El efecto que la toma de Amberes y del valle de Briey, por ejemplo, produjo entre los directores sindicalistas alemanes prueba que se dieron cuenta de ello. Por el contrario, la clase obrera belga no hubiera podido, después de la guerra, mejorar sus salarios más allá de lo que permitiera el encarecimiento de la vida—en feliz contraste con lo que ocurría en los países vecinos—si el trato de favor de Bélgica al fijar las reparaciones no las hubiera hecho posibles, en fin de cuentas, respecto de la situación económica de los obreros alemanes. Esa es una de las razones por las cuales el Partido Obrero Belga ha evitado siempre toda cuestión acerca del Tratado de Versalles. Su principal argumento contra la ocupación de la cuenca del Ruhr fué que, contra las sanciones económicas, la coacción militar pondría en peligro el pago de las reparaciones. No es posible comprender las dificultades con que tropezó la Internacional hasta 1923, en

lo que concierne a la política de las reparaciones, si no se reconoce que la clase obrera alemana tendía a que la suma fijada fuese lo más reducida posible, mientras que los obreros franceses y belgas tenían interés en que fuera lo más elevada posible, o, por lo menos, creían tenerlo, que para el efecto es lo mismo. Por el contrario, los ingleses se hallaban libres de tales preocupaciones. Renunciaron incluso a proclamar su convicción respecto de lo absurdo de las reparaciones; convicción arraigada, sin embargo, en los jefes más clarividentes y que correspondía a las mejores tradiciones del radicalismo británico. No abandonaron su pasividad más que para protestar contra las entregas de carbón impuestas a Alemania, porque desterraban el inglés de los mercados continentales, es decir, despreciaban los carbones británicos y los salarios de los mineros británicos.

Lo que preservó a la Internacional del efecto disolvente de sus antagonismos fué únicamente su impotencia. Vió que de todos modos había de dejar la solución a una fuerza mayor. Se limitó, pues, a la tarea, muy importante, por otra parte, de establecer bases para ejecutar de un modo conciliador la política de las reparaciones, sin aceptar la responsabilidad de sancionarlas o fijar la cuantía de las mismas. No obstante, si aquellos mismos delegados obreros que asistieron a las conferencias de la Internacional hubieran tenido que adoptar algún acuerdo acerca de una solución de hecho como representantes de sus respectivos gobiernos, no hubieran procedido como los diplomáticos de carrera; pero, como éstos, habríanse visto obligados a buscar un acuerdo entre los intereses opuestos de los obreros de diversos países. Esto no implica menosprecio alguno de la actividad de la Internacional durante aquellos años críticos; hizo lo que pudo y atendió a lo más urgente. Pero de todo ello resulta que los antagonismos de interés arrastran más hacia su órbita a la clase obrera, a medida que aumentan su poder y su responsabilidad. El comunismo no es una excepción de esta regla. El mismo Trotski ha coonestado la conquista de la Georgia por el ejército rojo diciendo que el interés económico de Rusia exigía una «coordinación de

la producción mundial», o, en otros términos, la posesión de los yacimientos petrolíferos del Cáucaso.

Ahora bien; el que atribuya exclusivamente los conflictos nacionales de la clase obrera a los antagonismos de intereses económicos, incurrirá en el mismo error que el marxista que, de la universalidad abstracta del interés de clase, deduzca la unidad universal de la voluntad política. La diferenciación nacional creciente tiene causas mucho más profundas que las simples oposiciones de intereses. Para resolver las dificultades que ha encontrado la Internacional como consecuencia de la guerra, no bastaría que la clase obrera reconociera la necesidad de subordinar todos los factores de división económica a la reconstrucción de la economía mundial. Aun entonces tropezaría con el obstáculo de hallarse envenenadas las relaciones internacionales, aun dentro de la clase obrera socialista, por las consecuencias psicológicas del mito de la responsabilidad unilateral de la guerra.

La Internacional ha puesto gran cuidado en evitar que el bisturí llegue hasta el absceso. Sin embargo, es evidente que no podrá acordarse nada duradero y sincero acerca de cualquier cuestión de la política mundial mientras las masas no abandonen la ilusión de que se puede dividir los pueblos en culpables e inocentes, peligrosos e inofensivos, jueces y reos. Desde el punto de vista de los problemas de actualidad urgente que se ofrecían a la Internacional, no podía ésta obrar de otro modo en su calidad de unión de partidos constituida para conseguir fines prácticos. En efecto, como primer deber después de la guerra, tenía que llevar poco a poco a los adversarios, mediante la resolución de los problemas de detalle más candentes de los agobios internacionales, a un mínimun de asistencia y de confianza mutuas. La discusión de los problemas más vastos de la responsabilidad de la guerra (aunque, desde el punto de vista psicológico individual, sea esta la condición indispensable para una solución universalmente aceptable de todos los litigios de la postguerra) hubiera sido un obstáculo para esa tarea práctica y urgente de la Internacional; porque hubiese perturbado, antes que favorecido, la ac-

ción sedante y lentamente conciliadora del retorno gradual de las masas a la razón, obligadas por la necesidad. Es significativo que sean precisamente los socialdemócratas alemanes, los más directamente interesados en la eficacia de la acción de la Internacional como consecuencia de las angustias de aquel pueblo, quienes más hayan de trabajar en tal sentido. Veían que la política del todo o nada sacrificaba todo éxito práctico a un principio teórico, en vez de preparar lentamente, seguramente, la victoria del principio mediante una serie de éxitos prácticos. Cuando en el primer Congreso de la Internacional, reunido en Hamburgo en 1923, el socialista norteamericano Víctor Berger, en su desmedido celo germanófilo, planteó la cuestión de la responsabilidad de la guerra y del párrafo 231 del Tratado de Versalles, los delegados alemanes fueron quienes más lo lamentaron. No querían comprometer la rehabilitación de su pueblo ante los que fueron sus enemigos, con actitudes de intransigencia, contrarios a la táctica de la línea de menor resistencia psicológica. Era, en verdad, una política acertada y sin duda la única que pudo proporcionar un éxito en aquellas circunstancias. Y, sin embargo, no era más que una política, es decir, una actitud que hubo de tener en cuenta que, en primer término, el efecto inmediato en las masas. Esto no excusa a los individuos cuya convicción no se haya dominada por el interés y pasiones, el del deber de procurar que oiga la voz de su conciencia la minoría dispuesta a escucharla. A medida que la colaboración en los problemas políticos del día establezca las relaciones que rompió la guerra, la discusión internacional de los problemas de la responsabilidad de la guerra va constituyendo una condición actual, es decir, políticamente indispensable, de la liquidación de la herencia legada por aquélla.

Entretanto el investigador, cuya acción no se halla limitada por los efectos inmediatos de la política de los partidos, debe reivindicar su derecho de decir francamente lo que considere verdad. Y aun el director de partido no podrá cumplir con éxito las tareas del día más que si las mira a la luz de las más vastas y más

elevadas de los años y las décadas. Esto supone que se comprende la verdadera naturaleza de los obstáculos que se acumulan en el camino del internacionalismo socialista; los cuales serían menos importantes si surgieran simplemente de diferencias de intereses. La mayor dificultad nace solamente cuando se trata de transformar en una *voluntad* política internacional lo que pueda haber de comprensión de un interés supranacional. El economista puede fácilmente demostrar que los intereses de la clase obrera se hallan más fuertemente ligados internacional que nacionalmente; demostración fácil también en lo que concierne a toda otra clase social, incluso el capitalismo. ¿A qué clase no ha de interesarle económicamente que Europa, por ejemplo, forme una unidad como los Estados Unidos de América? La dificultad estriba en que la voluntad de las masas—de las capas cultas como de las otras—no está determinada por la inteligencia de verdades económicas, sino por pasiones mucho más profundas, que condicionan, por otra parte, el modo como las demás clases entienden sus intereses. No cabe dudar que, desde el punto de vista de toda economía política, la comunidad de intereses del proletariado es más universal que nacional; pero el ser humano es algo más que una máquina de resolver problemas de aritmética económica. ¿Había en 1914 un solo hombre que esperase de la guerra cualquier beneficio económico para el mundo o para una clase social? Sin embargo, son precisamente los que menos pensaban en ventajas de tal género, los que se lanzaron con más entusiasmo a la guerra y la sostuvieron durante cuatro años. Esto puede aplicarse singularmente a los trabajadores. En efecto, su solidaridad internacional de intereses no puede tener resultado político más que en la medida en que engendre una voluntad política.

Tal es la causa decisiva de que las fuerzas centrífugas lleguen aún a tal punto sobre las fuerzas centrípetas: el nacionalismo divisor influye en el movimiento obrero de un modo que reduce el internacionalismo de los intereses de los trabajadores a la categoría de un factor secundario de su voluntad política y su carácter cul-

tural. El factor decisivo desde 1914 es el sentimiento de una comunidad nacional que se basa en la experiencia tangible de una comunidad, de hecho, de los destinos nacionales.

Lo significativo en el sentimiento nacional de la clase obrera desde hace una generación es que no constituye en modo alguno una supervivencia de la época en que no tenía conciencia de clase; es, por el contrario, resultado de su ascensión política y cultural. He aquí un ejemplo de la heterogeneidad de los fines, porque justamente el sentimiento de internacionalidad de sus intereses y de sus tareas es el que constituyó uno de los factores más eficaces de esa ascensión social del movimiento obrero.

«¡Proletarios de todo el mundo, uníos!» Tal fué el primer grito que por encima de las fronteras halló eco en los trabajadores. Algunos años después se constituyeron en movimiento de masas bajo la bandera de la Asociación Internacional de Trabajadores. La puso en peligro la tensión entre la voluntad doctrinaria de su dirección centralizadora y la diversidad de aspiraciones de las secciones nacionales; pero éstas se mantuvieron y convirtiéronse poco a poco en poderosos partidos en sus respectivos países. Cuando, a fines del último siglo, formaron una nueva Internacional, no eran simples secciones de propaganda de una secta internacional, sino influyentes organismos nacionales constituidos para representar los intereses de la clase obrera. Su voluntad de poder, aliada a la del movimiento sindical, muy acrecentado entretanto, se afirmó de tal modo, que el socialismo llegó a ministrable en la mayor parte de los pueblos de Europa, ya antes de la guerra mundial. Gracias a la conquista del sufragio universal y a su utilización por los partidos de clase, el socialismo pasó de la propaganda pura a la realización gradual de sus reivindicaciones proletarias. Los partidos obreros colaboraron en la legislación y más a menudo, principalmente en el orden local, en la administración. Mientras los partidos intervenían en la elaboración del derecho, los sindicatos cooperaban a la reglamentación de las condicio-

nes de trabajo, que pronto cristalizaban en nuevo derecho contractual. Y todo contrato, bien se trate de una tarifa de salarios o de una ley, constituye un lazo de unión que tendrá carácter nacional si los objetivos de la lucha se circunscriben a una nación.

Pensando en los proletarios de 1848, el *Manifiesto comunista* podía decir con razón que no tenían patria, en el sentido de que no tenían realmente nada que perder más que sus cadenas. No poseían ni el derecho del sufragio, ni el de asociación, ni el de participar en la fijación de sus condiciones de trabajo, y su analfabetismo los excluía de la comunidad cultural como si fuesen bárbaros. Hoy la clase obrera se halla en gran parte organizada en sindicatos y ha conquistado el derecho del sufragio, la instrucción obligatoria y leyes de protección y de seguro obrero. Apenas hay un país o una ciudad en Europa donde la clase obrera organizada no participe del ejercicio del poder. No estamos ya en los tiempos en que los trabajadores se hallaban excluidos de una civilización a la que después se han incorporado por su propio esfuerzo. Hoy tienen muchas cosas que perder, las cuales representan para ellos un pedazo de patria. Han conquistado ante todo la influencia en el Estado porque en ella—gracias a la importancia que las constituciones democráticas conceden al número—se encuentra la línea de menor resistencia. Y la consolidación de su influencia en el Estado se confunde cada día más con la consolidación del mismo Estado. A medida que las clases económicamente dominantes van aumentando su monopolio del poder político, ejercen más el *sabotage* del Estado. La dependencia financiera del Estado respecto de los establecimientos de crédito, de las oscilaciones de la Bolsa y la voluntad de los grandes contribuyentes; el poder monopolizador creciente de las grandes industrias, la necesidad de dinero por parte de los periódicos y los partidos, el reclutamiento de los altos funcionarios, empleados y jueces entre las clases directoras; todo esto proporciona a la clase capitalista el medio de erigir un Estado en el Estado, fuera de la Constitución, y de minar el gobierno parlamentario. An-

te tales hechos, la clase obrera se ve obligada a emplear todas sus fuerzas para impedir que el Estado se convierta en un caracol vacío. Los socialistas son a la hora actual, en todos los países de Europa, el verdadero sostén del Estado. Y a medida que crece su importancia como vehículo de la idea del Estado, se va haciendo más el vehículo de la idea de la nación que se encarna en el Estado.

Recuérdese el contraste que cuando la ocupación del Ruhr, en 1923 y 1924, ofrecían la actitud de los capitalistas y la de los obreros alemanes. Los grandes industriales trataron con la potencia ocupante, prescindiendo del Estado, e intentaron que el Gobierno del Reich se encontrase con hechos consumados, para eliminar de sus cálculos el factor de poder que la social-democracia representaba en la política nacional. La clase obrera, en su resistencia contra tales intentos, se mostró como la verdadera fuerza que sostenía, en el exterior y en el interior, la soberanía del Estado nacional. La social-democracia alemana se vió obligada, para defender la forma republicana, según la expresión de Severing, ministro socialista del Interior en Prusia, «a concentrar todas las fuerzas conservadores del Estado para hacer una nación del pueblo alemán descuartizado». El símbolo de este cambio de mentalidad se manifiesta en la sustitución gradual de la bandera roja por la de los colores nacionales negro, rojo y oro.

La social-democracia austriaca hubo de unir su suerte a la del Estado nacional de un modo distinto, pero por razones semejantes, a fin de poner un contrapeso a la tutela de la Sociedad de las Naciones, en nombre del derecho de los pueblos a disponer de sí mismos. Esto llevó a los antimilitaristas a oponerse a los esfuerzos que hiciera el comisario general de la S. D. N. para disminuir el ejército, porque veían en ello un medio de defender la República contra el riesgo, entre otros, de una agresión de Hungría. Podríamos citar ejemplos de este género en cada país—y en primer lugar en el de los Soviets—para demostrar que todo movimiento, a medida que va conquistando al Estado nacional, va, impulsado

por la voluntad de poder, a convertirse en defensor del Estado y de la nacionalidad. Con lo cual la clase obrera revolucionaria no hace más que repetir lo que ya hicieron los independientes de la Revolución inglesa del siglo XVII y los jacobinos de la revolución francesa del siglo XVIII.

Esta evolución se nos muestra de un modo simbólico si comparamos la primera Internacional con la segunda. El Consejo General de la Internacional marxista se componía en su mayor parte de miembros pertenecientes a una bohemia cosmopolita de desterrados políticos. Medio siglo más tarde, el ciudadano Rapoport podía tratar irrespetuosamente a la Oficina ejecutiva de la Segunda Internacional del Ministerio Socialista Internacional. Cuando esta Oficina se reconstituyó después de la guerra, a su Oficina no pertenecía ningún miembro que no fuera ministro en funciones, ex ministro o candidato a ministro. La Tercera Internacional no es prácticamente más que una sección de propaganda del Gobierno ruso.

Pero aún hay motivos más profundos para dar a la lucha de clase obrera un carácter cada vez más nacional. Esta lucha es singularmente, por sus orígenes y sus medios, una lucha de ideas, y por su acción, una lucha acerca de concepciones jurídicas. Esto es harto evidente en el orden político; pero aun en el de los conflictos económicos, los grupos de intereses contrarios entre sí se hallan animados, en último análisis, por concepciones jurídicas opuestas, las cuales son residuo histórico de un pasado que en todos los pueblos civilizados es desde hace varios siglos un pasado *nacional*. Por otra parte, la lucha de ideas se realiza mediante una lengua que une intelectualmente a la nación. La lengua materna es otra cosa, y más que la lengua de la madre; es la madre del ser espiritual. No es simplemente el medio técnico de expresar un contenido cultural cualquiera, el cual está determinado y aun en gran parte creado por ella misma. El que aprende una lengua nueva no aumenta sólo sus conocimientos de nuevos vocablos; aprende además a sentir y a pensar en formas comunes a todos

los que la hablan y aun a los que la utilizaron mucho antes que él. «Toda lengua es un templo en el que el alma de los que la hablan se conserva como una reliquia.» (Oliver Wendell Holmes.) La comunidad de herencia cultural transmitida por una lengua une a todos los que la hablan. Esta unión se fortalece a medida que el círculo social de los que tienen acceso a la herencia cultural nacional se extiende en reacciones emotivas típicas, en conocimientos, costumbres, modos de pensar. Aun esos elementos, no despreciables, de nuestra civilización, que tienen su origen extranjero o supranacional, como la antigüedad clásica, la Edad Media católica, la literatura mundial, no llegan a las masas sino a través de un matiz nacional que proviene de su transmisión por la lengua propia y de su asimilación por la herencia cultural integral que constituyen el patrimonio de la civilización nacional. Hasta los valores intelectuales creados por un pensador tan internacional como Carlos Marx representan para el obrero alemán un elemento del complejo alemán. Para la vida intelectual de la social democracia alemana, por ejemplo, las tradiciones democráticas de los antiguos germanos, la guerra de los campesinos, la Reforma luterana, la literatura clásica alemana, la filosofía alemana, la idea del Reich alemán, el destino alemán durante la guerra mundial significan cosa muy distinta que para el partido socialista de un país balcánico cualquiera, aunque el programa de éste no sea quizá más que una traducción literal del de Erfut o de Heidelberg. Porque la comunidad histórica de los destinos del pueblo alemán determina el medio cultural en que vive la social-democracia y del que constituye un elemento de primer orden. Cada palabra alemana que la social-democracia dirige a sus adeptos los liga más, no sólo al contenido intelectual supranacional del socialismo, sino al contenido íntegro de la civilización nacional alemana. Y si la palabra socialismo no significa la misma cosa para el obrero alemán que para el francés o inglés, es porque los pensadores alemanes la utilizaron antes y la situaron en una relación determinada con toda la vida intelectual de Alemania.

El socialismo francés sería otro si no contara en su pasado el 1789, 1793, 1830, 1848 y 1871. El socialismo belga sería diferente si no hubiese incorporado sus tradiciones autonomistas y federalistas a una nación cuya civilización se afirmó en tiempo de los municipios y del gobierno regional, y que no constituye un Estado sino desde hace menos de un siglo. El socialismo inglés es lo que es porque Inglaterra es una isla y el centro de un imperio, y porque ha recogido la herencia todavía viva del liberalismo de una burguesía habituada a los convenios por tres siglos de parlamentarismo.

Comoquiera que a la hora actual toda cultura es nacional, el carácter cultural de las masas se afirma a medida que se asimilan la cultura de la nación. Los fenómenos que hacen entrar a la clase obrera en la zona de influencia de la civilización dominante—instrucción pública, igualdad política, Prensa, desarrollo de los medios de comunicación, etc.—están condicionados por la unidad nacional, llevan el espíritu de una cultura nacional propia y la transmiten a las masas que participan de esa evolución.

Ciertos socialistas intentan destruir esta comprobación afirmando que en realidad hemos ya pasado del estado de diferenciación creciente de las civilizaciones nacionales. Según ellos, el progreso de la economía mundial y de los medios de comunicación crea una civilización mundial que rechaza cada día más las civilizaciones nacionales. Esta afirmación contiene una parte de verdad bastante para que nos detengamos unos instantes con objeto de demostrar su inexactitud. Se confunde—cosa muy comprensible en los marxistas—el contenido de una civilización con las condiciones técnicas de la misma.

Todo nos hace prever que constituiremos un día una civilización socialista. Cierto que la rápida evolución de los medios de comunicación y de producción hacia la unificación universal es la que justifica nuestra creencia optimista en un porvenir mejor. Los síntomas precursoros de esta situación son evidentes; pero una golondrina no hace verano. Padeceríamos más de un reuma si creyendo en una primavera prematura no nos pregun-

tásemos antes: «¿No hemos de pasar aún el invierno?» En otros términos: ¿No nos hallaremos todavía en un estado de diferenciación cultural creciente de las masas antes que las tendencias a la unificación comiencen a imponerse?

Los medios de comunicación y la comunidad de intereses son condiciones de la civilización, pero no la misma civilización. Pasará mucho tiempo antes que la creen, y entretanto es muy posible que se produzca una diferenciación creciente de civilizaciones y se prolongue durante siglos, mientras las condiciones materiales de una unificación ulterior vayan cumpliendo su obra de preparación. La misma era de la civilización capitalista nos ofrece el ejemplo. El capitalismo, aunque no domina toda la producción sino desde el siglo XIX, comenzó su marcha triunfal en el XV, y lo hizo precisamente como consecuencia del desarrollo de las comunicaciones mundiales. Su primer efecto cultural fué destruir la unidad de la civilización de la Europa medioeval para edificar sobre sus ruinas civilizaciones nacionales particulares. Los fenómenos culturales que acompañaron a la ascensión social de la burguesía fueron la formación de estados nacionales, que se extiende desde el fin de la Edad Media hasta la guerra mundial; la sustitución del latín, como vehículo de la civilización, por las lenguas nacionales de hoy; la diferenciación nacional progresiva de la arquitectura y de todas las artes desde los comienzos del Renacimiento y la desintegración de la Iglesia católica, es decir, universal, por una pluralidad de comunidades religiosas nacionales. El mismo sentimiento nacional, extraño a la Edad Media, lo desarrolló la burguesía, apoyándose en los ejemplos de la antigüedad clásica, en la época en que las nuevas vías de comunicación producían una verdadera revolución en la economía. Porque es precisamente durante los siglos en que el universo constituye una unidad económica de producción y de consumo cuando el sentimiento nacional se exagera hasta convertirse en verdadera religión, una religión que pone a su servicio a la misma Iglesia. El que reflexione acerca de esta contradicción hallará razo-

nes suficientes para no concluir con excesiva ligereza que de la T. S. H. y el avión ha de nacer de modo inminente una civilización cosmopolita.

Una civilización universal presupone antes que todo una lengua igualmente universal. Ciertamente que existen lenguas auxiliares universales en número más que suficiente; pero nadie que sea razonable verá en ellas más que lenguas secundarias. Son una especie de lenguaje con clave, que uno traduce según lo que piensa en su propio idioma, con más o menos dificultades y de modo más o menos comprensible para el destinatario. No son en ningún caso lenguas de cultura, porque éstas son resultado de millones de lazos culturales atados por siglos de común destino, y no un expediente artificial hecho para resolver ciertas dificultades materiales de intercomunicación en el hotel o en una correspondencia superficial. Teóricamente podemos imaginar que una lengua secundaria se haga con el tiempo lo suficientemente orgánica para servir de vehículo a valores culturales, pero no representarnos cómo pueda conservarse, sin extinguirse, a su vez, en diferentes dialectos nacionales, bajo la influencia de las lenguas nacionales que continuarían existiendo con sus modos de dicción, su idiosincrasia y su pronunciación. Hay que conceder una mayor posibilidad a una de las dos posibilidades siguientes, que pueden avanzar a la par hacia su realización, durante un buen trecho, o una de las lenguas nacionales de hoy rechazará a las otras y se hará universal, o los elementos cosmopolitas, que van introduciéndose cada día más en todos los idiomas, acabarán por formar una lengua nueva y mixta. En ambos casos se trata claramente de un proceso de muy larga elaboración, que acaso exija siglos para alcanzar el grado de perfección que requiere una civilización universal.

Existe, es cierto, una serie de dominios intelectuales que, no dependiendo de la lengua como medio de expresión, pueden ya constituir en adelante elementos de una civilización cosmopolita embrionaria. Tal ocurre singularmente en las artes que podríamos llamar simbólicas, como la música instrumental, la arquitectura, la

plástica y el arte industrial, que constituyen al presente el incentivo más importante de una civilización universal. Desde el punto de vista de la evolución social de hoy, la cuestión decisiva es ésta: ¿esa civilización universal en formación representará el estado cultural de las masas? Y en esto conviene no perder de vista que la cultura que exige singularmente la comprensión de las formas simbólicas del arte no tiene hasta ahora importancia vital—en el sentido que determina el estilo de vida—más que para una ínfima minoría. Así hay en nuestros días, y en todos los países, intelectuales cuya cultura está fuertemente influida de cosmopolitismo. El número de éstos en el mundo es todavía muy escaso; pero se halla, naturalmente, en condiciones de aumentar. Y, hecho significativo, no pueden servir de guías a la civilización mundial sino en cuanto su cosmopolitismo—o, mejor dicho, su internacionalismo—la haga accesible a todos los valores cuyo origen último es una cultura nacional. Nos lo dice el hecho de que el «buen europeo» de hoy debe conocer muchas lenguas nacionales si quiere asimilarse los valores esencialmente nacionales de las grandes agrupaciones lingüísticas. Para llegar a internacional, o, en cierto sentido, supranacional, hay que ser—además de culto—varias veces nacional.

Desarraigándose del solar cultural de la nación, no se va hacia una civilización mundial, porque así se renuncia a un punto de partida esencial en toda civilización. El estado cultural independiente de la civilización nacional es sólo el de las gentes excesivamente ricas, ociosas y estragadas para quienes el mundo es verdaderamente uno, porque por doquier encuentran el mismo hastío, ya estén en sus palacios, sus coches-camas, sus cabinas de lujo o sus campos de deporte. Semejante cosmopolitismo no tiene valor cultural, porque el ambiente en que vive no es, pese a su extensión topográfica, más que una parte ínfima del mundo real, y nada tiene que ver con cualquiera civilización.

El tráfico mundial no es suficiente para crear ciudadanos del mundo, y es necesario que haya ciudadanos del mundo antes que exista una unidad cultural y polí-

tica universal. El que haya alemanes no es consecuencia de la existencia de Alemania, sino causa. Una América independiente, una Italia unificada, una Polonia autónoma, no han podido existir más que después de haber suficientes americanos, italianos y polacos para hacerlo. Una Europa nueva supone ante todo europeos nuevos. La comunidad de la civilización mundial ha de sentirse y comprenderse y ha de formar ciudadanos del mundo antes que su voluntad subjetiva pueda crear una comunidad mundial objetiva. Una civilización universal es cosa distinta y más que un adorno accesorio. Es una estructura orgánica, basada en la unidad de estilo y de lengua, de valores afectivos esparcidos por todo el universo. Cosa tan arraigada en el alma no puede brotar sino de abajo arriba, del interior al exterior; no puede ser aplicada desde lo alto y desde afuera.

Así como no podemos imaginar en el orden político la creación de una unidad mundial más que como el establecimiento de un estado contractual y jurídico que tenga por base el reconocimiento del derecho de las naciones a disponer de sí mismas, no concebimos una civilización universal sino como síntesis orgánica de diversas civilizaciones nacionales. Y las masas aún han de llegar a la pluralidad de cultura de hoy. A ello vienen obligadas por el hecho—o la ley, si se quiere—de la ascensión cultural retrasada de todas las clases oprimidas. La clase obrera se halla más alejada de la cultura mundial que las capas cultas de la sociedad, y como la burguesía apenas si ha llegado al punto culminante de la diferenciación nacional de su civilización, comienza sólo a iniciarse el hecho de que la clase obrera tenga que pasar aún por una fase harto dilatada de diferenciación progresiva de las influencias culturales nacionales, antes que predominen sus tendencias culturales a la unidad mundial. Podríamos expresar esto, de un modo pedagógico práctico, diciendo que los trabajadores han de aprender su lengua materna para poder hablar una lengua universal.

La clase obrera se halla todavía muy lejos de la comprensión mutua, condición previa de toda voluntad

verdaderamente común. ¡Y son tan pocos los ciudadanos del mundo que hay entre los mismos directores del movimiento obrero! Los miembros de una reunión internacional de diplomáticos, financieros o simplemente ricos ociosos, suelen llegar a comprenderse mutuamente, cualquiera que sea la divergencia de sus intereses, con más facilidad que los de una conferencia internacional de sindicatos, por profunda que sea su conciencia de sus intereses y sus fines comunes. El atraso cultural de la clase obrera hace que su horizonte intelectual sea mucho más limitado que el campo de sus intereses económicos. Durante los últimos veinte años he asistido, ya como delegado, ya como intérprete, a más de doscientas reuniones obreras internacionales de diversos géneros, conferencias sindicales casi siempre. Sólo una vez encontré un delegado francés capaz de pronunciar un discurso en otra lengua que la suya. Entre los directores del movimiento sindical inglés no encontré más que uno que conociera el francés y el alemán lo suficiente para hacerse entender. Hace algunos años uno de los directores intelectuales de la social-democracia alemana lamentaba ser el único de su clase que había vivido en el extranjero lo suficiente para adquirir un punto de vista internacional. Los dos tienen hoy más de setenta años, y la nueva generación promete muy poco, precisamente ahora en que tan importante sería para los alemanes tener la clave de la comprensión psicológica de los pueblos extranjeros. Los únicos, excepto Rusia, donde el cosmopolitismo tiene alguna importancia entre los socialistas selectos, son los Estados pequeños, que ejercen muy poca influencia en la política mundial.

Es de esperar que cambie tal situación; pero no nos hallamos todavía en ese caso. El movimiento obrero socialista comparte la suerte de todos los grandes movimientos intelectuales que, partiendo de un impulso de ideas universal, procura realizarlo en el ambiente de civilización nacional. La reacción mutua entre el esfuerzo y el medio ambiente produce entonces una fuerza centrífuga que, sin provocar necesariamente una desintegración, significa, por lo menos, una diferenciación

de carácter. Ni el budismo ni el cristianismo se libraron de estas consecuencias. La misma Iglesia católica, la unidad religiosa del cristianismo, más fuertemente cimentada, no puede mantenerse más que haciendo concesiones, cada día mayores, a esa fuerza centrífuga. Durante la guerra mundial imploró a Dios que concediera la victoria a ambos contendientes. Cuando la burguesía comenzó a afirmar su poder formuló también ideales universales. Las prodigiosas manifestaciones del nuevo espíritu burgués—el Renacimiento, el Humanismo, la Reforma, la Enciclopedia, la economía política clásica—fueron todas anunciadoras de ideales destinados a toda la humanidad. Una de las principales acusaciones de los burgueses contra los príncipes fué que llevaban a sus pueblos a querellas y guerras absurdas. La lucha final para la realización de las reivindicaciones políticas de la burguesía en el continente europeo, la Revolución francesa, había de provocar una sublevación universal de todos los pueblos contra sus déspotas y hacer de la Declaración de los Derechos del Hombre la Constitución de la humanidad. La Diosa Razón, a la que la Revolución había levantado altares, había de ser la divinidad de todos los hombres.

¿En qué paró todo esto? Esas mismas clases que intentaron conseguir la unidad del mundo bajo la bandera de la libertad del comercio y la industria se convirtieron en prisioneras de las instituciones feudales, monárquicas y militares que ellas habían vencido, pero que las vencieron a su vez. Ocurrió lo que al soldado de la anécdota, el cual, requerido para conducir a un prisionero, exclamó: «Yo bien lo llevaría, pero es que no me suelta.» El término de esta evolución fué la era del imperialismo y de los armamentos, que llegó a su apogeo en 1914.

Es necesario advertir que no trato de augurar un fin análogo a los esfuerzos internacionalistas de la clase obrera. Existe harta diferencia entre la situación de la burguesía de entonces y la de la clase obrera de hoy, a favor de ésta, para que podamos esperar otros resultados. Ante todo, los intereses son más homogéneos internacio-

nalmente y los objetivos de la política mundial de la clase obrera son más claros y prácticos. Pero el medio de sustraerse a la repetición de la tragedia, que todavía amenaza, consiste en abstenerse de hacer una política de aves-truz. El militarismo, por ejemplo, tiene su lógica peculiar, y ella conduce a la guerra. Por su parte, la lógica de la guerra conduce al cesarismo. En Rusia el comunismo, cuyos ideales eran lo más cosmopolita que se pueda imaginar, llegó al poder gracias a su oposición a la guerra y al nacionalismo, y, sin embargo, sus directores han necesitado la guerra y el nacionalismo para conservar el poder. Su gobierno tiene como base la coacción militar, y el apoyo moral que le presta el pueblo se funda, en gran parte, en el patriotismo, circunstancia que deben a la torpeza de sus adversarios, que tienen sobre su conciencia lo de Brest-Litowsk, las expediciones del Báltico, Koltshak, Denikine, Wrangel, etc. Lo que ha impedido a la Rusia soviética servirse del ejército rojo, como pedía recientemente aun Eduardo Berth, «para llevar a todos los confines del mundo el Código Civil Obrero y ser el instrumento del imperialismo proletario, como Bonaparte lo fué del imperialismo burgués», ha sido la ocasión.

La falta de ocasión, es decir, la falta de poder responsable en los Estados nacionales, es también lo único que protege a los partidos socialistas del resto del mundo contra los peligros de una suerte análoga. Es evidente que el Estado en que llegara al poder el partido socialista no cesaría de hallarse en oposición a otros Estados, merced a múltiples intereses. Porque la esencia del Estado es la voluntad de un poder que tiene como límite el poder de otros Estados y procura, como consecuencia, ensanchar aquel límite. Un gobierno socialista de cualquier país procuraría realizar su programa hostil a toda política de intereses dinásticos, de diplomacia secreta y de armamentos a todo trance; es decir, se dedicaría a hacer que desapareciesen las causas de todo conflicto; pero pensemos hasta qué punto triunfaría en su empeño, si había de tener en cuenta a las demás potencias que no se hallasen animadas de los mismos sentimientos respecto del Estado socialista. Y ante todo hay

que pensar que a una disminución de ciertas causas de conflictos respondería un aumento de otras pugnas de intereses. La democracia política es, sin duda, una garantía contra ciertas formas especialmente peligrosas de un nacionalismo agresivo; pero está muy lejos de ser una panacea pacifista. Durante la guerra mundial pudimos advertir que no fueron los países más democráticos los que demostraron la mayor repugnancia en fomentar la fiebre guerrera. Cuando más sometida está la política de un gobierno a la influencia de grandes masas, más sufre el peso de los intereses nacionales de naturaleza económica y el peligro de las oleadas de la pasión popular, fáciles de provocar por el amor propio nacional.

Y aun bajo gobiernos obreros habrá Estados que se verán obligados a proporcionar a otros materias primas o mercados indispensables, o que podrán, bien dirigir, bien cortar las vías de comunicación. Visto el papel primordial que desempeña Norteamérica como banquero y abastecedor de víveres del mundo, es importante advertir que la clase obrera americana defiende intereses muy particulares en un punto en donde se acumulan las causas de los conflictos internacionales más peligrosos actualmente. Hablamos de la inmigración. Los sindicatos americanos, contra la gran mayoría de los patronos que buscan la mano de obra barata, son el sostén principal de la política de puerta cerrada, que provoca, especialmente en el Japón, un rencor profundo y amenazador. Los socialistas, por su parte, defienden lo contrario, porque esa política de conservación de salarios elevados se realiza a costa de la miseria de los obreros de otros países. Lo propio ocurre en Australia. El partido obrero australiano es quizá el que ha luchado con más energía y más eficacia contra el servicio militar obligatorio y la política de los armamentos. Sin embargo, se ve obligado, para conservar el nivel de vida de la clase obrera, a seguir con el Japón una política que constituye una constante amenaza de violencia. Los delegados australianos fueron quienes, en una conferencia de la Oficina Internacional del Trabajo, se opusieron a la defensa del empleo mortal del albayalde, conseguido por los obreros

europesos. Y lo hacían porque con ello estaban amenazados de paro los obreros australianos dedicados a la extracción del mineral. ¿Podemos, por otra parte, pensar seriamente que una república socialista de la Gran Bretaña podría resolver la cuestión colonial abandonando todas las colonias, como para festejar la conquista del poder, al gobierno de los indígenas, sin cuidarse de lo que pudiera ocurrirles a la propiedad británica, a los colonos británicos, a las instituciones culturales británicas? ¿Esa república no pensaría si un gobierno puramente indígena asumiría la continuación de las relaciones de transporte y de producción indispensables a la economía universal, y si la disolución del imperio británico expondría a la clase obrera inglesa a una crisis desastrosa de paro y de miseria? Estas cuestiones pueden provocar más fácilmente conflictos violentos cuando los intereses de las masas intervienen de modo más directo en la política del país. Ni el dogmatismo marxista, que no ve por doquier sino una sola lucha de clase, ni el librecambista, que niega la voluntad de poder nacional como factor económico, pueden resolver tales conflictos. Así vemos actualmente que esos dogmas han perdido su predominio en el partido obrero británico. La mayoría de los antiproteccionistas por principio va extinguiéndose, y triunfan las ideas del imperialismo liberal, mientras que, a la inversa, las masas obreras de los *Dominions* sostienen con más vigor cada día sus aspiraciones centrífugas de autonomía.

Son ejemplos de conflictos de interés y de voluntad, en estado embrionario, que conciernen sólo a los países anglosajones, pacifistas y apenas afectados por el torbellino de problemas continentales como las reparaciones, seguridad y rectificación de fronteras. ¿Qué no ocurrirá en el continente europeo, todavía sangrante por las luchas que tales problemas provocaron? En éstas, hasta en las masas obreras la pasión de los intereses hallase unida a la del instinto de autovaloración nacional y a los sentimientos de odio, venganza y miedo que entorpecen la liquidación de la guerra; el horizonte cosmopolita, natural en un imperio que abarca el mundo, se

halla obstruido cada cien leguas por mojones que delimitan fronteras, oficinas de aduanas y pasaportes, garitas y alambradas. Cierto que si hay un poder que, llegada la ocasión, pueda conseguir la unión y la paz, ese será la Internacional Socialista; pero hay que subrayar el sí, porque lo más que se puede esperar, no es la desaparición de todos los antagonismos nacionales, sino solamente—y ello sería de una importancia enorme—la creación de un estado jurídico que asegurase a cada nación la posibilidad de defender sus intereses y de afirmar su voluntad propia sin tener que armarse en previsión de una guerra.

Toda acción en tal sentido, para ser eficaz, debe desechar ilusiones, tanto en lo que afecta al fin como en lo que se refiere al punto de partida actual, que impone la elección de los métodos. El movimiento socialista internacional es una pluralidad más que una unidad. El sentimiento nacional es parte integrante del contenido emotivo del socialismo de cada país, y va haciéndose más fuerte a medida que la suerte de las masas obreras de un pueblo se une más estrechamente a la de éste; a medida que las masas conquistan mayor espacio en la comunidad de la civilización nacional. En el fondo, no tiene nada de sorprendente esta reabsorción parcial del partido socialista por el sentimiento nacional. No hay que ver en ello más que un sentimiento que vuelve a su origen. El socialismo es el producto de la reacción de un sentimiento moral y jurídico determinado en un determinado medio social. Y lo que ocurre es únicamente que ese medio social no puede tener más que carácter nacional. Así también el otro factor—el sentimiento moral y jurídico—toma, desde luego, en los distintos países un matiz particular, que procede de un pretérito nacional particular.

CUARTA PARTE

LA DOCTRINA

CAPITULO XII

EL RACIONALISMO MARXISTA

El mecanismo de nuestro conocimiento usual es de naturaleza cinematográfica... Cada uno de nuestros actos indica cierta inserción de nuestra voluntad en la realidad... El conocimiento que de la obra de la naturaleza adquiere nuestra actividad ha de ser, pues, exactamente simétrico del interés que ella toma en su propia obra... Cada ser descompone el mundo material según las líneas que su acción ha de seguir: son las líneas de acción posible, que, entrecruzándose, dibujan la red de experiencia do que cada malla es un hecho.

H. BEGGON

Hasta ahora me he limitado casi exclusivamente a describir fenómenos, indicando, cuando lo consideré oportuno, lo insuficiente de la interpretación marxista. Ahora se trata de pasar de una labor descriptiva a una tarea normativa y de unir las críticas de detalles formuladas contra el marxismo en una consideración de conjunto acerca de la relación entre la doctrina y el movimiento.

Esta consideración nos llevará a la pregunta siguiente: ¿qué condiciones debe reunir una doctrina socialista para que nos permita comprender los fenómenos e influir, a la vez, en ellos? Y el camino que conduce a ese problema debe pasar por una crítica del marxismo. Para librarme de una tensión, que era ya insoportable, entre mi conocimiento de la realidad y mi voluntad social, huí de emanciparme, no sólo de las conclusiones marxistas, sino también del modo de pensar marxista. Me considero con derecho a tratar del problema de la solución de esa tensión en la forma que corresponde a mi propia experiencia, porque en ese problema está el destino de toda una generación. Esto se refiere también a los que no hayan leído a Marx, porque el modo de pensar marxista no es más que una forma particular de una mentalidad general, herencia del siglo anterior, que abrumba a cuantos han sufrido su influencia intelectual.

El marxismo es un hijo del siglo XIX. Sus orígenes se remontan a la época en que el reinado del conocimiento intelectual, que inauguraran el humanismo y la Reforma, alcanzaba su apogeo con el método racionalista. Este método tomó su santo y seña de las ciencias naturales exactas, a las cuales se debía el progreso de las técnicas de la producción y la intercomunicación; y consiste en trasponer el principio de la causalidad mecánica, que se manifiesta en la técnica, a la interpretación de los hechos psíquicos. Ve en el pensamiento racional que la psicología contemporánea no reconoce más que como una función ordenadora e inhibitoria de la vida psíquica, la regla de todo deseo humano y de todo desenvolvimiento social.

Este modo de pensar es la base de todos los sistemas filosóficos y científicos del pasado siglo. Se comprende que la ciencia exacta, con la cual la técnica creó inmensos valores materiales, diera la medida de los de todo orden. El pensamiento que había creado las máquinas y el tráfico mundial debía hallarse en condiciones de comprender el desenvolvimiento social y resolver los enigmas del universo. Las ciencias naturales preparábanse para el asalto del conocimiento de las realidades úl-

timas; asalto que abandonaron hacia fines del siglo, modestamente conscientes de que el aumento cuantitativo de hechos conocidos no significa aumento cualitativo de la sabiduría, ni permite aun comprender el sentido de la vida y la verdadera naturaleza de las fuerzas que rigen al hombre. La experiencia religiosa fué considerada como superstición, porque no podían justificarla las ciencias exactas; hasta que se vió de nuevo que la ciencia y la creencia pertenecen a regiones distintas del espíritu y corresponden a formas diversas del conocimiento. La experiencia estética, como no se podía explicar por medio de la lógica, cesó de ser expresión directa y sincera de una realidad psíquica, y quedó relegada al rango de un accesorio de lo útil, de un adorno de las comodidades domésticas. La ciencia social no fué más que una ciencia económica, porque consideró que su misión no era otra que analizar valores cuantitativos, tarea que podía realizar igual que si desmontara una máquina. Los economistas clásicos en que se inspirara Marx llegaron a una interpretación de la vida social según la cual el hombre no aparecía más que como un mecanismo movido por el instinto de adquisición. Los sociólogos, como quiera que habían conseguido demostrar, por medios racionales, ciertas relaciones entre las modificaciones de la vida social y las concepciones éticas, creyeron que en adelante el hombre podría conocer, con el sólo auxilio de la razón, los fines y las normas de su vida.

Este modo de pensar se dividió en dos tendencias filosóficas que son hijas de un mismo espíritu, pese a su aparente oposición: el materialismo racionalista y el idealismo racionalista. Ambas proceden del mismo método fundamental, que consiste en relegar a último término la experiencia inmediata e insertar, entre el hombre y los fenómenos del universo, categorías, es decir, nociones generales abstractas construídas por el pensamiento racional. El idealismo del siglo XIX es al materialismo del mismo siglo lo que el estornudo al catarro cerebral. El materialismo era la ampliación filosófica del método de las ciencias naturales, que no podía reconocer la realidad más que a través de la materia; la materia sola,

dejándose descomponer. A medida que este método se esforzaba en eliminar la experiencia espiritual de la realidad de las cosas reducidas al estado de materia, los filósofos a quienes interesaba lo espiritual tenían mayor empeño en reconstituirlo en la región de la razón pura. Procedieron del mismo modo que la ciencia natural en sus laboratorios; es decir, asimilaban la realidad espiritual a la realidad material. En vez de analizar inmediatamente la experiencia psíquica, partieron de conceptos intelectuales que buscaron, no en la experiencia directa de la realidad, sino en la de las construcciones lógicas. De un mundo de cosas reales y de seres humanos que tienen de las cosas un conocimiento real, es decir, no solamente racional, hicieron un mundo de ideas y de seres humanos que no son más que instrumentos de fines inherentes a esa idea. Trasladado a la vida social, este modo de pensar llega a la concepción, contradicha por la realidad, que deduce las acciones humanas del conocimiento de fines racionales.

Marx era racionalista en el sentido de que trató de explicar la historia del pasado con el auxilio del principio de la causalidad material, que había servido de hipótesis inicial a los descubrimientos de las ciencias naturales. Pero se apoyaba en la oquedad del idealismo racionalista en cuanto concebía la evolución futura de la humanidad como la realización de una idea reconocida por la razón. En este doble punto de vista era racionalista. Todo el desenvolvimiento universal le parecía, tanto en la determinación de la idea por la materia como en la reacción dialéctica de la idea sobre la materia, el cumplimiento de leyes idénticas a las del pensar racional.

Sabemos que los exégetas de Marx han realizado grandes esfuerzos para esclarecer lo que separa su filosofía de la historia del materialismo filosófico, de una parte, y de otra, del idealismo filosófico de su época. Intentaron demostrar que la expresión «materialismo histórico» no quiere decir filosofía materialista, y decían que podíase llamar a Marx idealista. Y esto es cierto. Aun cuando insiste en las causas materiales de la evo-

lución histórica, Marx reconoce, sin duda, que esas causas debían formar una «superestructura ideológica» antes de poder crear nuevas realidades sociales. Por otra parte, Marx consideraba la evolución histórica de la «infraestructura material» como un proceso dialéctico; es decir, un desarrollo por vía de contradicción sometido a las mismas reglas que la razón dialéctica.

Con la misma razón los marxistas defendieron a su maestro del reproche de haberse limitado a transferir a la sociedad el método idealista de Hegel, e hicieron constar que aquél puso en pie el hegelianismo, que marchaba sobre la cabeza. En efecto, si prescindimos de algunos pecados de su juventud, Marx nunca creyó que la evolución dialéctica de las formas sociales fuera la realización de «ideas puras» viviendo de un modo supramaterial y constituyendo por sí mismas causa y efecto; dijo claramente que esa evolución había, desde luego, de realizarse en la materia como evolución de las condiciones de la producción.

La exactitud de estas dos observaciones no demuestra sino que Marx hizo una síntesis psicológica del pensamiento filosófico de su época. Esta síntesis era, singularmente en el propio orden sociológico, tan nueva y vigorosa, que no es lícito dudar de su genial originalidad. De no ser así, no hubiera constituido durante medio siglo la «última palabra», que alguien intentó enmendar o reinterpretar, pero que nadie llegó a destruir. Por otra parte, el vigor de la síntesis marxista demuestra precisamente hasta qué punto concordaba con el modo de pensar de la época. Marx tomó de la filosofía, tanto idealista como materialista, lo que le sirvió para explicar la evolución social por leyes dialécticas. Coincidió con todos sus precursores filosóficos, materialistas o idealistas en cuanto concibió en último análisis el desenvolvimiento histórico como el cumplimiento de un principio de causalidad cuya lógica corresponde a la de los movimientos mecánicos. Respecto del pasado, vió ese principio de la obra en la determinación causal del pensamiento por la materia, y en cuanto al porvenir—

gracias a este conocimiento—, en la determinación teleológica de la materia por el pensamiento.

Nada tiene de sorprendente que Marx no dedujera el objeto del movimiento obrero de la experiencia de éste, ya que entonces no existía. Se comprende muy bien que buscara los fundamentos intelectuales de su sistema en la literatura económica y filosófica de su época. No obstante su genio—quizá debiéramos decir a causa de él—, Marx confirmó la máxima de que todo creador de valores intelectuales pertenece menos a una capa social que a una época histórica. Lo que se expresa en las doctrinas de Marx no son los movimientos de ideas, que no han surgido sino después de su muerte de las profundidades de la vida obrera y de la práctica social; es el materialismo causal de Darwin y el idealismo teleológico de Hegel. Así, todo intento para apartar el materialismo histórico marxiano de su conexión directa con la filosofía del siglo XIX no conduce, en fin de cuentas, más que a evidenciar su conexión directa con la raíz común del modo racionalista de pensar.

El modo de pensar del siglo XX, y sobre todo de la época de la postguerra, tiene el sello de un espíritu distinto. El que se ha denominado siglo de la psicología no cree que el conocimiento humano pueda resumirse en el pensamiento lógico. Buscamos una concepción del mundo que, en vez de basarse en la experiencia mediata del universo conceptual, procede de la experiencia inmediata del universo real de la sensación y de la voluntad.

El pensamiento racional se nos muestra únicamente como una forma de nuestras múltiples maneras de probar y de conocer, de las cuales las más directas son la percepción sensorial, la intuición (la percepción mediante un sentimiento subconsciente) y la introversión. En lo que nuestros padres llamaban la razón soberana no vemos más que una función parcial de la vida psíquica llamada a servir una volición que procede de la disposición instintiva del hombre, la cual, a su vez, comprende la valoración ética.

Esto no implica negación alguna del papel que el

pensamiento lógico desempeña en la motivación de gran número de nuestras acciones; papel que puede ser muy importante. Sólo que es de otra especie, sometido a otras condiciones y reducido a límites más estrechos de lo que se puede creer. No debemos concluir de esto que no deseemos extender los límites en que la razón puede determinar nuestros actos. Por el contrario, el conocimiento adquirido de los límites de nuestra volición racional es obra de nuestra razón, que busca con ello extender el radio de su influencia. El hombre, como ser que piensa, no puede hacer sino buscar los medios de ensanchar el campo de las decisiones motivadas por la razón. La prueba más evidente del poder de esa aspiración es el pesimismo que invade al hombre cada vez que realiza algún descubrimiento que le lleva a reconocer el poder limitado de la razón. Y el mejor medio de evitar las desilusiones, que pueden tener efectos desastrosos, es reconocer, desde luego, lo que puede y lo que no puede hacer el pensamiento lógico.

El pensamiento racional o lógico es la forma particular de nuestro conocimiento, que tiene por objeto, no los fenómenos, sino las palabras. Las palabras son imágenes representativas que formamos combinando representaciones sensoriales o partes de ellas. Estas combinaciones son abstracciones, y su principio no es el fenómeno en sí mismo, sino una relación de especie determinada entre una serie de fenómenos. El pensamiento lógico no se sirve más que de palabras que expresen una tal relación. Podemos, pues, decir que en vez de referirse a realidades, se refiere a relaciones entre representaciones, que suponemos idénticas a las relaciones entre los fenómenos representados. El conocimiento racional es, pues, la forma mediata y superior del conocimiento, que se sirve del lenguaje para expresar las relaciones de causalidad en forma de relaciones lógicas. En este sentido, la lógica del pensamiento no es otra que la de la frase. Es significativo que los griegos no tuvieran para la razón y para la palabra más que un solo nombre: *logos*.

Las formas no racionales del pensamiento (en el sentido general de esta palabra, que comprende la intuición

y la imaginación espontánea) obran sobre representaciones inmediatas de los fenómenos del mundo exterior. Por el contrario, el pensamiento racional pone en relación representaciones conceptuales, que él ha creado en gran parte. Pero depende también de la percepción sensorial, en cuanto concede a las representaciones conceptuales ciertas cualidades mediante las cuales los fenómenos del mundo exterior repercuten en los sentidos y hacen que aquéllos se nos muestren como realidades. Por abstracto que sea un concepto, no podemos imaginarlo más que en forma de sustantivo; es decir, de una sustancia o de un objeto. Esto se aplica igualmente a las categorías, que son la verdadera materia prima de las construcciones intelectuales marxianas. (Yo tomo la palabra categoría en su sentido más general, es decir, de concepto colector, deducido por abstracción de conceptos particulares ya abstraídos de los fenómenos.) La categoría no es un verbo (movimiento), sino un sustantivo (materia). El verbo no expresa más que un movimiento o una relación de objetos o de conceptos sustantivados, y el adjetivo no indica más que una cualidad que podemos comprobar en objetos del mismo género. Partiendo de esto, las relaciones que el pensamiento racional, es decir, el pensamiento de la frase lógica, establece entre conceptos o categorías, son de la misma naturaleza que las que percibimos entre los objetos, y no entre seres vivos.

La determinación causal de una categoría por otra (por ejemplo, de la categoría relaciones de producción por la de fuerzas de producción) es para el marxismo, como para toda filosofía, el medio de establecer relaciones de causalidad en las zonas sustraídas a nuestra experiencia. Todas las filosofías de la historia intentan ensanchar el campo que nos permita conocer las causas y, como consecuencia, prever los resultados, porque cada cual inserta en el pasado un sentido sacado de un objetivo presente o de un deseo respecto del porvenir. Los fenómenos son pasajeros; pero las categorías aspiran a una realidad eterna y sirven así de puente entre el pasado y el porvenir. En cuanto al pasado, pode-

mos explicar los hechos con hechos; pero para poder juzgar del porvenir sin renunciar a nuestra creencia en la causalidad, hemos de considerar como causas, en vez de los hechos, que todavía no conocemos, las categorías que, por la abstracción conceptual, hemos deducido del examen de hechos del pasado.

En sí, nada tiene de legítimo el empleo de categorías para la interpretación de la historia. En toda ciencia necesitamos recurrir a las abstracciones. Son útiles en la medida en que nos facilitan la comprensión de los fenómenos. Los conceptos y las categorías son ficciones representativas de una realidad que no conocemos, pero que poseemos en hipótesis, y esas ficciones son utilizables mientras la naturaleza de sus relaciones mutuas corresponda a la de las relaciones que podemos hallar entre fenómenos cuyas ficciones han sido abstractas. Se convierten en causa de errores si olvidamos que no deben ser más que medios auxiliares de explicar hechos mediante otros hechos, y no un arbitrio para eludir esa explicación. El uso de las categorías nos expone frecuentemente al peligro de lo que se ha llamado realismo conceptual; es decir, olvido del carácter ficticio e hipotético de los conceptos que no deben ser más que un medio de examinar la realidad de los fenómenos.

Este peligro es mayor en el caso del marxismo. En efecto, las categorías con que opera han sido deducidas de fenómenos reales por una abstracción, triple, por lo menos. Así, para justificar la tesis de la evolución económica que determina la evolución política hay que comenzar por abstraerse de ciertos hechos todo lo que los une causalmente a otros que se asignan a otra serie causal. De este modo se aíslan los acontecimientos económicos de los políticos, lo que es ya sustituir los fenómenos por ficciones esquemáticas parciales, porque no se trata en todo esto sino de los mismos hechos considerados desde puntos de vista distintos. Después los conceptos así agrupados en una categoría de conjunto se unen de nuevo entre sí por relaciones especiales de causalidad; de este modo se forma series causales como las que el marxismo llama evolución económica, evolu-

ción política, evolución técnica, etc. Y, al fin, se combina las series causales así formadas en una serie causal más general; por ejemplo, diciendo que la evolución técnica es causa de la evolución económica y política.

En suma, todo esto nos lleva otra vez a deducir de una serie causal particular, de la evolución técnica, en este caso, un movimiento, un proceso dinámico en que se desarrollan las otras series causales dependientes, y que determina, por ejemplo, lo que se llama evolución económica, política, ideológica, etc. La evolución técnica hace, pues, aquí las veces de una correa de transmisión que hace rodar un eje que mueve, a su vez, a otras correas de transmisión.

Nos parece ocioso decir que tal procedimiento difiere del que usa el historiador. Este, para comprender un hecho histórico, lo relaciona con otros a él unidos por una relación cualquiera de causalidad y sea cual fuere la serie causal a que pertenezcan, según la terminología de las disciplinas científicas particulares. Al hacer esto no considerará como datos más que las relaciones de causalidad de realidad demostrable en cuanto se manifiesta como motivación, consciente o subconsciente, de móviles humanos. Así, para explicar un conflicto político entre dos Estados, el historiador utilizará los hechos económicos que cree poder considerar como causas de voliciones políticas; pero considerará, por otra parte, los sistemas de gobierno, las condiciones jurídicas, la situación militar, las fuerzas sociales en presencia, la política aduanera, los acontecimientos diplomáticos, los factores espirituales de la opinión pública condicionados por el carácter nacional, la historia cultural y el pasado político de los pueblos en cuestión, el carácter de las personas reinantes, etc.; todos los hechos, en suma, de cualquier orden, que se reflejan en los móviles del conjunto de las acciones humanas que constituyen el acontecimiento histórico. Para facilitar la comprensión clasificará varios de esos fenómenos en conceptos colectores, es decir, en categorías como el imperialismo, el militarismo, el proteccionismo, el parlamentarismo, el bizanti-

nismo monárquico, sin que se considere autorizado para eludir la descripción de hechos particulares que en determinadas circunstancias asignan a cada una de esas categorías un contenido especial y momentáneo. En tal caso, el empleo de las categorías no es más que un medio auxiliar técnico para esclarecer las relaciones de causalidad entre unos y otros hechos.

Cosa distinta ocurre cuando vemos en una de esas categorías—por ejemplo, la economía mundial como deseo de expansión capitalista—la causa de las demás y de todos los fenómenos que abarcan. Es lo que ha hecho el marxismo. Parte de la hipótesis de que una serie causal categorial, la evolución de los medios de producción, hállese animada por un movimiento propio (la ley de evolución) que se transmite a otras series causales. En esto advertimos lo que da al modo marxista de pensar en categorías su carácter particular: la transmisión a la realidad de la causalidad mecánica del pensar racional. La esencia de este pensamiento es la transmisión y la transformación del movimiento según leyes que son, al mismo tiempo, leyes naturales del movimiento de la materia y lógicas del pensamiento dialéctico. Hay un ensayo que realizar para la historia de la humanidad, en aquello que Helmholtz consideraba, en la época en que aparecía el *Capital*, como el objeto de las ciencias naturales: resolver todos los fenómenos en fenómenos mecánicos, o, dicho en otros términos, reducir todos los hechos de la vida humana, incluso los psíquicos, a relaciones cuantitativamente mensurables de una sustancia única en movimiento.

Para esto el marxismo identifica las categorías con que opera, no en la realidad, sino en una forma particular de la realidad, *la materia*. Materializa las categorías con el fin de que las relaciones entre ellas no aparezcan más que como relaciones entre objetos recogidos por leyes mecánicas de la transmisión del movimiento.

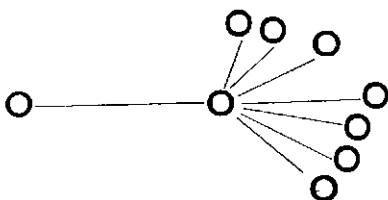
En este aspecto no hay vocabulario marxista que no sea un dialecto característico del pensamiento. El materialismo histórico no emplea más que verbos que designan los movimientos de la materia inanimada y relacio-

nes puramente lógicas: una cosa es *idéntica* o *contraria* a otra, se *realiza*, *determina* otra, se *opone* a ella, se *cam-
bia* por ella, etc. Entre la tesis rígida y la antítesis tam-
bién rígida no hay sitio más que para el sí o el no,
para la afirmación, la negación y la negación de la nega-
ción. No hay fuerza vital que se refiera al misterio del
nacimiento y al crecimiento; todas son explicadas por
el impulso prosaico de la palanca y el engranaje. Así
también los verbos no tienen en el marxismo más que
una acción secundaria. Todo su vocabulario sustantivo,
todas sus nociones fundamentales—el modo de produc-
ción, las condiciones de producción, el antagonismo de
clase, el capitalismo, etc.—son sustantivos que descri-
ben estados estáticos. En el reino de las palabras todos
los sustantivos son iguales en cuanto puede establecer-
se entre ellos todas las relaciones que pueden existir en-
tre objetos materiales. Fenómenos, inconmensurables en-
tre ellos en la realidad, porque se hallan situados—como
la técnica de la producción y la ideología—en otro pla-
no del espíritu, se hacen conmensurables cuando se les
transforma en palabras que designan categorías, porque
los nombres se convierten en objetos. De este modo se
llega a establecer entre las categorías relaciones de causa-
lidad que no se podría establecer entre los fenómenos:
«la infraestructura económica determina la superestruc-
tura ideológica», aunque el hecho particular ideológico y
la forma económica de una época no tengan relación al-
guna visible entre ellos o se contradigan.

Hemos puesto el dedo en el problema cardinal: ¿por
qué la casualidad dialéctica que el marxismo establece
entre esas categorías violenta la realidad histórica? La
contestación es ésta: porque supone un género de deter-
minismo casual que corresponde al fenómeno mecánico,
pero no al de la volición.

En la época de Marx el método de toda ciencia era el
de las ciencias naturales, y el de éstas era el de las cien-
cias mecánicas. No es esta la oportunidad de examinar
hasta qué punto el progreso del conocimiento o los pro-
gresos de las ciencias naturales han tenido que aban-
donar las hipótesis mecánicas. Podemos limitarnos a ha-

pletamente distintas. El esquema toma entonces la siguiente forma :



2.^a La reacción *mecánica* produce un efecto proporcional a la energía desarrollada por la causa. La reacción *psíquica* tiene una intensidad no proporcional a la de la excitación. Aun en un hecho tan simple como la percepción sensorial, no podemos nunca, hecha la abstracción de la calidad de las sensaciones, más que comparar cuantitativamente las sensaciones entre ellas ; no hay medida común para la comparación entre la excitación y la sensación. La prueba más precisa es la ley de Weber, que William James ha expresado como sigue, en lenguaje vulgar : «La intensidad de la sensación crece menos rápida que la de la excitación.»

3.^a La reacción *mecánica* es reversible. El movimiento del cuerpo al fin de la serie causal puede transmitirse al cuerpo que está en el otro término de aquella y que fué la causa primera. Por eso el principio de la conservación de la materia y de la energía, sea cual fuere el concepto que merezca de las ciencias naturales, continúa siendo la base de toda mecánica. Una película cinematográfica que representara el movimiento de dos bolas de billar moviéndose en una superficie completamente plana (es decir, en las condiciones supuestas por las leyes mecánicas) podría ser desarrollada al revés sin que estos movimientos dejaran de parecer naturales al espectador. La reacción *psíquica* no es reversible. Que Zutano dé una bofetada a Zutano, que le ha insultado, resulta absurdo visto a la inversa. La película cinematográfica que exhibe al revés el crecimiento de una planta o el hundimiento

de un buque, resulta cómica, porque es contraria a la naturaleza.

4.^a La reacción *mecánica* es independiente del tiempo. La ley fundamental de la transmisión mecánica del movimiento es la simultaneidad de la causa y su efecto. Supongamos que la película de antes, en vez de invertir el movimiento de las bolas lo retrasa o lo acelera: sería el mismo movimiento sujeto a las mismas leyes mecánicas. Pero si en la representación de un gesto humano, el cine precipita o aminora el movimiento, aquél expresará un contenido psicológico distinto, como una melodía expresa cosas distintas, según el tiempo con que se la interprete. No podemos imaginar la reacción psíquica más que como un proceso en el tiempo. Su esencia es la duración. La simultaneidad de la excitación y de la reacción psíquica es un contrasentido; porque la noción del tiempo como longitud mensurable de la duración no es en el cerebro del hombre más que la sensación de una distancia real entre la excitación y la reacción, es decir, de la reacción real del proceso de volición. «Para el artista que crea una imagen sacándola del fondo de su alma, el tiempo no es un accesorio. No es un intervalo que podamos alargar o acortar sin modificar el contenido. La duración de su trabajo forma parte integrante del mismo. Contraerlo o dilatarlo sería a la vez modificar la evolución psicológica que lo acompaña y la invención que es el término. El tiempo de la invención no es sino la invención misma. Es el progreso de un pensamiento que cambia a medida que éste toma cuerpo. Es, en fin, un proceso vital, algo así como el madurar de una idea... El tiempo es invención o no es nada...» (H. Bergson.)

5.^a La reacción *mecánica* permite concluir de un efecto conocido a una causa desconocida. En efecto, el movimiento se da a los dos extremos de la serie causal en una materia cuyos estados pueden ser medidos por el patrón único. La reacción *psíquica*, por los motivos citados, todavía permite menos concluir del efecto a la causa que de la causa al efecto. Aun cuando la excitación de una reacción psíquica es un hecho puramente

material, hay entre el término psíquico de la reacción y su causa un término intermedio—el sujeto a la reacción—cuya actitud no puede derivarse de cualidades de la materia. Sabemos, o por lo menos creemos saber, que las reacciones físicas no son posibles sino a través de la materia del cerebro, del sistema nervioso y de todo el cuerpo. Pero aun en la hipótesis de que los hechos psíquicos no fueran más que funciones de combinaciones químicas de la materia, no tendríamos medio alguno de concluir de la naturaleza química de esta materia a la naturaleza de la función. La diferencia entre la materia de que se compone el cerebro de un genio y el de un imbécil es seguramente menor que la diferencia de valor entre lo que ambos producen. Hay que comer pan para producir una obra de arte; pero del valor del pan no se puede concluir el de la obra ni del valor de la obra el del pan.

6.^a La reacción *mecánica* es completamente cognoscible desde el momento en que conocemos su causa. La reacción *psíquica* no lo es sino por el efecto a que tiende. «Un fenómeno psíquico no puede ser comprendido más que por su dirección hacia un fin.» (Alfredo Adler.) «El ser vivo no se contenta con moverse en una dirección determinada como una masa inerte impulsada por una fuerza externa; no podríamos describir sus movimientos en el mismo lenguaje que empleamos para describir los movimientos mecánicos; no podremos describirlos mas que diciendo que el ser vivo tiende persistentemente a un fin. Porque sus movimientos no cesan cuando halla obstáculos o cuando se encuentra sometido a fuerzas que lo desvían de tales obstáculos, y semejante oposición provoca esfuerzos tanto más vigorosos, cuanto que no cesan hasta alcanzar su fin natural.» Así es como Mc. Dougall, de quien he tomado la esencia del anterior párrafo y de los tres siguientes, caracteriza la particularidad «teológica» de la reacción psíquica, por oposición al carácter «causal» que atribuimos a la reacción mecánica.

7.^a La reacción *mecánica* produce un movimiento cuyas especies e intensidad se fijan en relación con la causa. Ello obedece a leyes lógicas. La reacción *psíquica* pro-

duce movimientos cuyas especie e intensidad pueden variar en el curso de la reacción. Las resistencias, como dice Dougall, no sólo pueden aumentar la fuerza del movimiento, sino hasta cambiar su carácter. Los movimientos psíquicos son alógicos. Aun en su estado de representaciones de volición, los contenidos psíquicos pueden contradecirse; el antagonismo de sentimientos suscitados por una misma causa, que en un momento cualquiera tienden hacia fines contrarios, lejos de ser una excepción, constituyen la regla de todos los seres vivos. La energía psíquica, suscitada y dirigida en un sentido determinado por una reacción cualquiera, puede favorecer simultáneamente voliciones de sentido opuesto. Ocurre con frecuencia que cuando una de esas voliciones ha vencido a la otra, la energía psíquica que animaba a la volición vencida se une a la victoriosa. Ejemplos corrientes de estos cambios de dirección son la reacción contraria, por la cual una excitación de género determinado produce una volición de género opuesto, y la sobrecompensación, por la que la energía de una representación de volición se arroja con mayor fuerza sobre un objeto distinto, pero fácil de alcanzar. Un ejemplo extremo es el caso, bastante frecuente, en que la energía de volición suscitada conscientemente para rechazar otra volición refuerza ésta en vez de debilitarla, por el despertar automático y sugestivo de los contenidos emotivos a ella asociados. En todas las reacciones psíquicas hay conflictos de tendencia cuya solución suele ser distinta de la solución mecánica por el paralelogramo de las fuerzas. El conflicto de las fuerzas mecánicas no permite nunca más que una solución lógica; en el conflicto psíquico el número de soluciones posibles es indeterminado y la solución lógica no es más que un caso-límite nunca enteramente realizado.

8.^a La reacción *mecánica* no transmite el movimiento más que a la materia que recoge el impacto. La reacción *psíquica* transmite la excitación a todo el organismo del sujeto de la reacción. «Toda acción que vemos como un caso de *behavior* no es sólo una reacción parcial, como el movimiento reflexivo de un miembro, que pare-

ce tener un carácter mecánico o casi mecánico; por el contrario, en cada caso de *behavior* la energía de todo el organismo parece concentrarse en la tarea de alcanzar el objeto: todas sus partes y órganos se hallan subordinados y coordinados con los órganos a quienes afecta en primer término la actividad en cuestión.» (Mc. Dougall).

9.^a La reacción *mecánica*, como efecto de una causa determinada, es siempre igual a ella, aunque la causa se repita varias veces. La reacción *psíquica* que obedece a una misma excitación varias veces repetida produce cada vez efectos distintos. En general, cuando se repite la misma excitación, vemos una reacción más rápida y más fácil, que puede, a la larga, dar lugar a una acción habitual casi automática. Otras excitaciones pueden, por el contrario, repitiéndose con excesiva frecuencia, o bien embotar la sensibilidad específica del sujeto y debilitar así su reacción, o producir un brusco trastorno del modo de reaccionar como cuando una excitación al principio agradable acaba, merced a una repetición demasiado frecuente, por provocar la repulsión.

10. La reacción *mecánica*, al repetirse sin cambiar su carácter, nos da la noción de la ley. Ello permite a las ciencias naturales formular leyes sacadas de una serie de experiencias análogas. La noción de la ineludibilidad de la repetición de efectos determinados funda la idea correspondiente del determinismo del porvenir, que es la base de todas las leyes naturales. La reacción *psíquica* es única en su aspecto, y su repetición, imposible en principio. Sin duda podemos apreciar analogías en el modo con que diversos sujetos accionan contra excitaciones determinadas y analogías en la disposición de ciertos sujetos que han reaccionado de modo semejante sobre excitaciones idénticas; pero estas apreciaciones no podemos hacerlas sino después de realizado el hecho. No podemos prever con certeza ninguna reacción psíquica. El grado de probabilidad de una previsión de este género es proporcionalmente inverso a la duración de la reacción y a la complejidad de los fenómenos que la reacción permite. Esto se aplica singularmente a los procesos de la conciencia y de la inteligencia. Por con-

siguiente, los hechos de la vida humana individual, como los acontecimientos del pasado histórico se nos parecen como hechos únicos no susceptibles de repetición. Podemos, es cierto, apreciar ciertas analogías entre determinados acontecimientos históricos que conocemos; sin embargo, hasta ahora no hemos visto que se pueda utilizar ninguna previsión del porvenir basada en leyes de analogía.

11. La reacción *mecánica* permite fenómenos que son mensurables entre sí. El objeto de toda ciencia exacta es, en efecto, abstraer los fenómenos de la materia y del movimiento de las nociones mensurables, consideradas como dimensiones del espacio y del tiempo. La reducción de toda ciencia natural a mecánica, de que habla Holmboltz, no significa otra cosa que una reducción de todos los valores a diferencias cuantitativas de una substancia cualitativamente uniforme, es decir, la transformación de todas las diferencias de calidad en diferencias de cantidad. La reacción *psíquica*, por lo menos durante el tiempo en que interviene entre la percepción de la excitación y la reacción final, no permite más que fenómenos que se sustraen a toda mensuración exacta. Al procedimiento mecánico de la mensuración se opone el procedimiento psíquico de la valoración. Esta no conoce más que diferencias de calidad y de intensidad, nunca de cantidad, a menos que se trate de medidas del tiempo de reacción. Seis docenas de ostras son setenta y dos ostras. Si me trago las seis docenas no experimentaré un placer seis veces mayor que cuando comí la primera docena. Y es muy probable que comiéndolas todas el placer de un principio se convierta en disgusto. Si un desconocido me dirige una injuria es posible que me enoje; pero si repite la misma injuria treinta veces es posible que en vez de irritarme otras tantas, comparta la hilaridad de los espectadores de esa escena cómica.

Las características de esos dos tipos de fenómenos que acabamos de poner en oposición demuestran que se trata de tipos opuestos en su forma pura, pero entre los cuales hay en práctica un número indeterminado de es-

tados transitorios posibles. En la práctica científica una transición gradual conduce del método de la mecánica al de la psicología y de las ciencias morales; el método de estas últimas predomina hasta el punto de que el objeto de nuestras investigaciones pasa del orden de los fenómenos anorgánicos al de los orgánicos.

Por consiguiente, la objeción principal que se puede oponer al modo de pensar del marxismo es menos su realismo conceptual en sí mismo que la incompatibilidad de la causalidad mecánica de ese realismo conceptual con la naturaleza voluntarista y teleológica de las reacciones psíquicas que rigen todas las acciones de la historia.

El pensamiento categorial del marxismo se mueve siempre por parejas. Como en Hegel, vemos que cada categoría se opone a otra, teniendo una relación de causalidad con una tercera que pertenece a otra pareja. Así la pareja categorial Burguesía-Proletariado forma grupo con la pareja Capitalismo-Socialismo. La categoría Burguesía se identifica causalmente con la categoría Capitalismo, así como el Proletariado con el Socialismo; de suerte que la victoria del Proletariado sobre la Burguesía es sinónima de la del Socialismo sobre el Capitalismo. En estas parejas de categorías marxistas, como en todas aquellas con las cuales se combinan, encontramos la dualidad de términos que caracteriza la causalidad mecánica. La semejanza con el ejemplo de la mecánica se confirma, por otra parte, por el hecho de que la tensión de categorías antagónicas produce siempre un movimiento que deja intacto el contenido conceptual de las categorías, pero modifica por el contrario, la relación que existe entre ellas.

Así, para el marxismo la revolución social—la crisis final que debe resolver la tensión entre Burguesía y Proletariado, Capitalismo y Socialismo—es como un movimiento de fuerzas mecánicas, tal como resulta del choque de dos cuerpos animados por movimientos de dirección opuesta. Su contenido es, pues, dado a priori y de una vez para siempre. Dimana de la incompatibilidad lógica de dos conceptos antagónicos que son idénticos a

sí mismos hasta que uno predomina sobre el otro y aniquila su movimiento. Esta victoria no es una transición gradual, sino—como en el caso de dos cuerpos que llegan de direcciones opuestas y obran uno contra otro con una energía creciente en ambas partes—un aumento gradual de la tensión de las fuerzas, hasta que una ruptura súbita de su equilibrio rechaza a uno de los cuerpos. Hasta que llega esta solución final, nada cambia en el contenido conceptual de ambas categorías; toda la «evolución» consiste en lo que aumenta la intensidad de su tensión. Un antagonismo categorial de este género es el que ha llevado a Marx a laborar su doctrina del empobrecimiento creciente del proletariado y de la agudización, siempre en aumento, de la lucha de clases. Esta doctrina dimana para el *a priori*, como un fenómeno del porvenir previsible con toda certeza, del antagonismo de conceptos por él imaginados.

Importa hacer constar que el antagonismo conceptual entre el capitalismo y el socialismo no se refiere más que al contenido ideal de esas dos categorías, es decir, al capitalismo como noción-límite de un orden social fundado en móviles puramente capitalistas, y al socialismo como fin, es decir, como noción-límite también. Expresiones como capitalismo y socialismo no designan fenómenos empíricos que pertenecen al mundo de las realidades... No son más que categorías, productos de la abstracción conceptual. No hay realidad alguna que corresponda al concepto capitalismo o socialismo. El socialismo particularmente no es más que una hipótesis, representación de un orden social posible, o más bien de ciertos rasgos esquemáticos y característicos de un orden tal, que no existe todavía ni ha existido nunca. Pero es que el concepto capitalista no corresponde igualmente más que a una representación concebida en nuestro cerebro. Ciertamente que imaginamos que la sociedad en que vivimos es idéntica a esa representación. Y esto es un error, aunque no sea más que porque solamente podemos utilizar la noción conceptual a condición de que la imagen que le corresponde es igual a ella misma en el curso del tiempo. Esto es precisamente lo que hace la

realidad : las relaciones sociales, las relaciones de poder y las tendencias de evolución que se expresan en esa realidad no son en momento alguno lo que eran en el precedente ; todo ello se halla sometido a una transformación constante que es el hecho de todo desenvolvimiento. ¡ Cuánto no difiere, por ejemplo, nuestra sociedad, aun desde el punto de vista tan económico como el de las formas de empresa, de la sociedad que conoció Marx ! Ello no implica que apliquemos a estos dos estados sociales el mismo término de capitalismo. Tenemos derecho a ello, porque hay un concepto de capitalismo que, sin corresponder exactamente a ninguno de esos estados, responde, sin embargo, a ciertos rasgos esenciales que les son comunes. Este concepto es hoy exactamente el mismo que en 1849 o en 1867. Simboliza un modo de producción «puro», y por ello imaginario, que corresponde a las leyes que Marx ha formulado en su teoría de la plus-valía. Mientras que la fórmula de estas leyes continúe siendo intangible, la imagen del «capitalismo» que de ellas resulta continúa siendo la misma, precisamente porque no es más que un esquema del pensamiento. La imagen de un complejo semejante y utilizable puede continuar siendo parecida y utilizable, aunque cada hecho aislado de que ella ha sido en el origen deducida por abstracción se haya modificado desde entonces.

Por consiguiente, lo que llamamos capitalismo, feudalismo o socialismo, son ciertas asociaciones conceptuales de relaciones causales generales, formadas por nosotros en representaciones conceptuales a consecuencia de la concordancia de gran número de hechos aislados durante un período determinado de la historia. Sin embargo, una representación de este género nunca coincide exactamente con todos los hechos de la vida, porque la representación es estática, mientras que la vida es dinámica y se halla en constante metamorfosis. ¿ Quién podría decir en qué momento y dónde murió el feudalismo y dió entrada al capitalismo ? En la sociedad actual coexisten las más diversas formas económicas, y vemos formas precapitalistas de la economía doméstica y

aldeana al mismo tiempo que otras que parecen comienzos de producción socialista para el consumo.

Un antagonismo como el que se expresa en la antítesis marxiana Capitalismo-Socialismo es un estado de mentalidad y no un hecho de la realidad objetiva. La lucha de clases como conflicto catagorial entre la fuerza identificada con el capitalismo y otra identificada con el socialismo es un concepto cuya función consiste en dar una dirección a los sentimientos. Las luchas sociales de la realidad, a las que se refiere este concepto, no han tenido nunca en cuenta el capitalismo o el socialismo, sino objetivos concretos particulares, ya se trate del aumento de salarios en una industria o de la conquista de representaciones parlamentarias. Sólo en la opinión del que en ellas participa o del observador, el conjunto de esas luchas aisladas constituye un «movimiento». Por ello se incorpora a este un sentido—la realización de un antagonismo de categorías—que no existe, sino como móvil de los individuos que intervienen en la lucha. La concepción del desenvolvimiento social actual como una lucha entre dos mundos enemigos, el capitalismo y el socialismo, es la cristalización de un juicio ético que ordena los hechos de la realidad social según la popularidad simple del bien o del mal. Estos son hechos psíquicos perfectamente reales, pues que pueden provocar energías reales de la actividad social. Pero su realidad no traspasa los límites de lo psíquico, porque en este no se trata de fenómenos del universo objetivo. El socialismo, como realidad objetiva, es decir, como movimiento social, es cosa distinta del socialismo como fin, es decir, como categoría pura, y su relación con el capitalismo como realidad, es decir, como orden social actual, es distinta de la que existe entre las dos categorías puras. En el mundo de las categorías, el socialismo es lo opuesto al capitalismo. En la realidad social, no existen oposiciones de este género. Todos los antagonismos se manifiestan en forma de luchas, de conflictos entre voluntades humanas de sentido distinto y siempre con un objetivo concreto determinado.

Una lucha tan vasta y decisiva como una revolución

se desarrolla siempre en las formas propias a los actos de volición de los individuos y de las masas, nunca según el ritmo matemático que esconde las danzas y contradanzas rígidas de las antítesis conceptuales. Aplicando al hecho concreto de una revolución social leyes adecuadas a los antagonismos conceptuales de las categorías, llevando a los fenómenos objetivos de los impulsos y las acciones de las masas las características de un fenómeno subjetivo de juicio ético y lógico, violentamos la realidad. Los antagonismos «revolucionarios» no son reales sino en cuanto se aplican a fines éticos o jurídicos; porque el sentido histórico esencial de toda revolución es la transformación del orden jurídico según un principio ético nuevo.

La polaridad simple del pensamiento dialéctico marxiano debe, pues, su eficacia, mucho menos a su verdad científica que a su facultad de simbolizar ciertas emociones de masas, sobre todo las emociones del instinto de autovaloración. Este, sea o no dirigido por un ideal ético, es el único entre todos los instintos elementales del hombre, que se basa en una popularidad simple de los sentimientos; hasta tal punto, que Mc. Dougall, a quien debemos la clasificación de los instintos más utilizable hasta hoy, ha creído que debía descomponerla, a diferencia de los otros instintos, en dos complementarios: uno positivo, al cual corresponde un sentimiento exaltado del yo, y otro negativo, que va unido a un sentimiento depresivo del yo. Luego el instinto de autovaloración señala un fin y una dirección a todos los actos sociales del hombre que piensa y es el fundamento biológico, por decirlo así, de los actos morales. La conciencia moral presupone una orientación del instinto de autovaloración según las valoraciones sociales del bien y del mal. La conciencia no sirve más que medianamente al juicio del hombre que actúa, si es que no lo pone ante una alternativa en dos términos: es necesario que le diga: «debes hacer eso» o «no debes hacer aquello» no sabría qué hacer ante un conjunto de cualidades de tres grados, como rojo-verde-violeta o de cuatro, como ácido-dulce-amargo-salado. Esta polaridad simple del

sentimiento moral es la que le distingue de todos los otros modos de sentir del hombre, tanto de las sensaciones sensoriales elementales como de los sentimientos más complicados. Aun las sensaciones sensoriales reaccionan según una escala de cualidades, que en ningún caso podemos reducir a menos de tres cualidades elementales.

Pero si el simplismo primitivo de la valoración en dos términos de la tesis y antítesis del marxismo hace a éste difícil la comprensión científica de la realidad, le sirve tanto mejor en su ambición de convertirse en doctrina de un movimiento político de masas. La polaridad simple de su simbolismo lo hace singularmente apto para representar voliciones que se unen a un sentimiento ético. El gusto romántico de las masas se complace en una teoría de la revolución social, que se apoya en el conflicto melodramático del héroe y del traidor, en la polaridad simple de un presente odioso y de un porvenir perfecto.

Sin embargo, cuando el pensamiento dialéctico se pone al servicio del sentimiento ético dando a los sentimientos elementales de las masas una simbólica del bien y del mal social, desciende en sus efectos al grado inferior del pensamiento, el del pensamiento simbólico. Entonces ya no dirige, sino que es dirigida; porque el pensamiento científico sirve a un poder más fuerte que aquél. La inteligencia racional reniega de su propia esencia y su destino más alto y abandona el camino difícil del conocimiento por el más fácil que traza la naturaleza primitiva de las emociones de las masas. Esto no quiere decir que la razón se encierre en una torre de marfil para aislarse de los fines sociales de la humanidad. Por el contrario, si se impide a los hombres entusiasmarse por la visión «categorial» ideal de un orden social futuro, se les arrebatará un punto de mira indispensable para la formación del juicio ético actual y se les agotará una preciosa fuente de la voluntad de progreso. Toda convicción política presupone representaciones categoriales de ese género. Conviene no perder de vista que son creaciones de un estado afectivo, construcciones conceptuales del odio y del amor.

Otro estado afectivo, una voluntad social de otro modo dirigida, descompondría la imagen conceptual del mismo universo real en otros elementos categoriales. Estos serían verdaderos o falsos según que expresaran o no fielmente la esencial real de la volición que simbolizan. La concepción del mundo que ellos resumen vale entonces exactamente lo mismo que el movimiento que a ella se une, y su valor en relación con ese movimiento se mide según el modo con que ella le ayuda a tener conciencia de sus verdaderos móviles. Bertrand Russell, en una obra reciente, «The Prospects of industrial Civilisation», traza del universo una imagen dominada por las fuerzas antagonicas Capitalismo-Socialismo e Imperialismo-Autonomía nacional. Considera la primera pareja de categorías como que expresan dos formas antagonicas del industrialismo, y la segunda, dos aspectos opuestos del Nacionalismo. Industrialismo y nacionalismo representan, según su sistema, un contenido cultural, cuya repulsa por parte de un principio cultural nuevo y antimecanista le parece la gran obra de nuestra época. Habrá muchos que estimen que las categorías de Russell corresponden mejor a la realidad que las de Marx. Pero, ¿de qué dependerá este juicio? Se dará la preferencia a Marx o a Russell, según que se sienta más simpatía por el objetivo de Marx, la victoria contra el capitalismo, o el de Russell, la victoria contra el industrialismo. Y aun el deseo será el que determine la manera de ver. Para juzgar una interpretación categorial de la realidad hay que partir, pues, de la cuestión práctica, o sea si en cada caso particular sometido a examen se comprenden mejor los fenómenos con la ayuda de la categoría en cuestión o sin ella. Mejor comprender significa lo mismo que poder mejor, porque comprender es asir los efectos en series causales, de tal modo que puedan hacerse series causales de la voluntad consciente.

Juzgar el marxismo desde ese punto de vista no es entregarse a discusiones de método acerca del valor de sus hipótesis para los historiadores. Hay que reconocer de buen grado y sin reservas que las hipótesis marxianas han contribuído a hacer más fáciles las investigacio-

nes históricas. Estas han fijado su atención en un factor esencial de la historia: el económico, que, aunque no fué descubierto por Marx, estuvo hasta entonces muy abandonado. Pero es evidente que la utilidad de esta hipótesis para el historiador, como la de todas las hipótesis del trabajo, consiste en proporcionar al investigador instrumento adecuado. Desde luego, el método no adquiere valor sino por el modo de aplicarlo del investigador, y llega un momento en que ello depende del modo con que obtiene resultados que le libren de la estrechez de su propio punto de partida hipotético. Todo método histórico que parte de la hipótesis de una serie causal general de los acontecimientos es bueno, cualquiera que sea la categoría de aquéllos, considerada como causa última de la serie; porque se acaba siempre por descubrir que esa serie es un círculo que se cierra por sí mismo, de suerte que basta abordarlo por un punto cualquiera para poder desenvolverlo. Además, el objetivo final de toda filosofía de la historia es formar una imagen del desenvolvimiento total que encierra el círculo, lo cual prueba el carácter relativo de la hipótesis lineal. Así el historiador que intente, por ejemplo, explicar la civilización de una época por su estructura económica, podrá llegar, gracias a la hipótesis de las causas económicas, a una visión global que elimine de sus resultados la misma hipótesis. El buen historiador es el que escribe la historia de modo que el lector no descubra la hipótesis de que el autor se sirve, lo mismo que el buen carpintero es el que no deja en los objetos que salen de sus manos huellas de las herramientas que con ellos empleó. El fin último de toda hipótesis es hacerse ella misma superflua, y sólo el que sabe usarlo llega a librarse de la pesadez de su instrumento. El arte que necesita un historiador para ser algo más que un Hombre-Sistema consiste en escoger el momento en que su conciencia de la verdad final y real buscada rechace la verdad provisional e imaginaria de su hipótesis de partida. El fin de todo trabajo no es la herramienta, sino la creación. Podemos decir de las hipótesis de trabajo de que se sirve cualquier ciencia que su utilidad se acaba cuando los

investigadores que las utilizan aparecen más preocupados en probar la existencia del instrumento por los hechos que en emplearlo para ver la forma de éstos.

¿Pero para qué ergotizar sobre todo esto? El mismo Marx protestaría seguramente si quisiéramos juzgar su materialismo histórico según el valor que pueda o no tener desde el punto de vista de la comprensión del pasado. Marx no era historiador, ni quería serlo. Sus escritos se dirigían, no a las gentes, preocupadas en investigaciones históricas, sino a las preocupadas en realizaciones políticas. Lo que él quería no era escribir la historia, sino hacerla. Para juzgar el marxismo no hay, pues, más que una escala de valores, y es de ver cómo ha hecho sus pruebas como método de hacer la historia. Según un proverbio inglés, se hace la prueba del *pudding* comiéndolo. Supongamos que un meteorólogo aconseja a un labrador que haga tal cosa y se abstenga de hacer tal otra, porque le puede predecir infaliblemente los cambios del tiempo. ¿Qué le dirá el labrador si ve que la profecía no se ha cumplido? ¿Intentará demostrar al falso profeta que ha cometido una falta lógica cualquiera en la construcción o la aplicación de su teoría meteorológica? No; se limitará a decirle el tiempo que ha hecho.

CAPITULO XIII

EL HEDONISMO ECONÓMICO MARXISTA

No hay lucha de clase en sí; hay lucha de clase para cualquier cosa.

H. SENZHEIMER

Ya hemos visto que toda interpretación categorial de la historia es la construcción intelectual auxiliar de una volición que eleva al rango de causa última los fenómenos sobre los cuales intenta obrar en primer término. Si el marxismo elige la categoría económica como causa de la evolución social es porque considera que su misión actual es emplear los móviles económicos para realizar su visión socialista del porvenir. La dirección de la voluntad determina la forma del conocimiento. El pretendido conocimiento objetivo de las causas no es más que un espejismo de la valoración subjetiva de los móviles.

Sólo por esta consecuencia psicológica se puede explicar la inconsecuencia lógica que supone creer de una parte en la causalidad general e ineluctable de todo devenir, y de otra, en el carácter determinante de una serie causal única abstracta de ese devenir. El determinismo natural que forma la atmósfera intelectual en que se desarrolla el marxismo conduce en buena lógica a la conclusión siguiente: si lo que sea ha sido otra cosa de lo que fué, todo sería distinto de lo que es. Para el determinismo consecuente todo es al mismo

tiempo causa y efecto; todo devenir es la realización de una gigantesca serie causal dada de una vez para todas, como un hilo sin fin, muy enredado, pero que se puede devanar cogiéndole de cualquier parte. La elección del sitio es indiferente en principio para el que no ve en toda la historia más que el desenvolvimiento de una serie causal cuyos términos se determinan uno a otro en virtud de leyes naturales: con ello se llega de todos modos a una interpretación sensata.

Sin embargo, todo lo que es igualmente posible en principio, merced a una hipótesis intelectual, no es igualmente real en la práctica de nuestra interpretación científica. Hay una canción alemana cuyo estribillo dice: «En todo hay una causa; pero la de la desgracia no la conocemos siempre.» Lo cual expresa en forma de lugar común la tesis de Kant que limita la noción de la causalidad al dominio de la experiencia. Es fácil creer que un fenómeno *depende* de otro; pero esto no nos permite determinar el uno por el otro. Si decimos que A es la causa de B, significamos mucho más que si comprobamos una simple dependencia, que se manifestaría, por ejemplo, en que toda modificación de A produce una modificación de B, y no sería sino porque existen relaciones de influencia que, como dicen los matemáticos, se basan en una dependencia funcional mutua, de suerte que toda modificación de B produciría a la inversa una modificación de A. No hay más que un signo cierto que nos permita reconocer a A como causa de B: es cuando, en virtud de una ley de causalidad tomada como hipótesis, podemos concluir de A conocida, B desconocida. Entonces podemos, gracias a nuestro conocimiento de A, *determinar* a B, es decir, saber lo que será B previamente a toda experiencia de la realidad. En el orden de la volición práctica implica que si un estado A es causa de un estado B, basta que realicemos A para que B se realice también.

Esta distinción entre la *dependencia* y la *determinación* causal es muy importante. No faltan, por ejemplo, gentes que se consideran marxistas porque les impresiona el hecho de que la evolución social depende de la

evolución económica, la superestructura ideológica de la infraestructura material, la conciencia social del ser social, por no citar más que algunos ejemplos de fórmulas marxistas. ¿Pero quién será el hombre clarividente a quien no parezca evidente todo eso? ¿Y quién negará, por otra parte, que todo estado económico se transforma en cada modificación de los estados éticos, políticos y generalmente ideológicos; es decir, que depende de ellos? Ningún socialista negará que las condiciones ideológicas de existencia dependen de condiciones materiales, porque sin ello sería absurdo querer transformar las condiciones materiales para alcanzar un fin ideal; pero sería absurdo que un socialista negase que las condiciones materiales dependen de las condiciones ideológicas, porque entonces todo objetivo socialista dejaría de hallarse en estado de transformar las condiciones materiales.

Sin embargo, la interdependencia innegable de los dos órdenes de cosas no lleva al marxismo a abandonar su tesis de la determinación causal de los estados ideológicos por los materiales. Para ello se atrinchera tras de las palabras *en último análisis*. Considera la reacción del estado ideológico sobre el estado material como algo posterior y subordinado, como un eslabón ulterior de una cadena de series causales que él hace comenzar en último análisis por la serie causal «la evolución de las fuerzas de producción»; es decir, para simplificar esta fórmula: las causas económicas.

Luego salta a la vista que un adepto del determinismo natural como Marx no hubiera hallado dificultad alguna en buscar—y encontrar—detrás de esas, otras causas todavía. ¿Por qué, por ejemplo, no hizo derivar la evolución social de la evolución geológica o cosmológica? Hay entre ellas una relación de dependencia menos discutible que la determinación de la evolución ideológica por la de la economía; y en lo que se refiere al último análisis, no cabe dudar que existen causas todavía más ulteriores que las del desarrollo técnico. De suponer que eran otras las leyes de gravitación, otra la formación de los planetas, la atmósfera o la temperatura terrestre, no se hubie-

ra fundado la Primera Internacional. El *Capital* es un efecto que nunca hubiera sido posible sin la causa geológica («período cuartenario»). ¿Por qué el último análisis marxista se detiene ante la determinación económica?

A esta cuestión el marxismo da una respuesta análoga a aquella que emplea para contestar al argumento, que con frecuencia se le ha opuesto, de la determinación geográfica de la historia: el último análisis del materialismo histórico no debe entenderse más que como un último análisis social. El marxismo declara que la determinación cosmológica, geológica, geográfica o biológica no le interesa, porque los estados estudiados por esas ciencias constituyen prácticamente una constante en relación con el desenvolvimiento social e histórico. Supongamos, pues, por un instante que sea así; ¿no podremos decir, en una mayor proporción, de las condiciones de producción lo mismo que de las condiciones naturales de referencia; a saber: que constituyen prácticamente una constante en relación con los acontecimientos en que podemos influir por nuestra volición consciente? Para que encontremos utilidad en la hipótesis mediante la cual nos aislamos de series causales categoriales como la evolución de las fuerzas de producción, de la serie causal general de los fenómenos históricos, es necesario que aquella nos ayude a imaginar ciertas formas típicamente ideales—como el capitalismo «puro» de la teoría marxista de la plusvalía—suficientemente constantes para que caractericen la organización económica de una época histórica dada. Claro está que es fácil relacionar un acontecimiento histórico cualquiera con las causas de las condiciones capitalistas de producción, porque no se trata sino de comprobar un estado de dependencia. Pero relaciones de este género no significan que podamos decir: si conocemos la causa (a saber, las condiciones de producción de una época), podremos deducir el efecto (es decir, el acontecimiento histórico). Si esto no es posible, hay que reconocer que existen otras causas que hemos de tener en cuenta y que pertenecen a una serie causal abrazada por una disciplina científica diferente o se sustraen completamente a nuestro conocimiento. Y otras

causas serían como otros factores de un producto, factores de los cuales no conocemos o no queremos conocer la especie, la importancia o el signo, y que pueden modificar completamente el producto. ¿Quién osaría afirmar, por ejemplo, que nuestro conocimiento de las condiciones de producción en Europa en esta era capitalista nos revela las causas que nos permitieran deducir los acontecimientos históricos de esa época, aunque fuera a grandes rasgos? ¿Cómo un hombre que no conozca de nuestra época más que las condiciones de producción podría deducir de ellas las transformaciones políticas de la era de la guerra mundial, la historia de la filosofía desde hace un siglo, la evolución de la física de Laplace a Einstein, la transformación de las nociones jurídicas, la sucesión de las corrientes principales de la evolución cultural y artística, desde el clasicismo y el romanticismo hasta el dadaísmo y el superrealismo, pasando por el naturalismo, el impresionismo y el expresionismo?

Podríamos también deducir, por lo que sabemos de las dimensiones, peso, movimientos, etc., del planeta Marte, la poesía lírica de sus habitantes eventuales, ya que ésta depende también, en «último análisis», de todo aquello. El mismo Marx, no obstante su conocimiento extraordinariamente profundo de la economía capitalista, no pudo, en el propio campo de sus investigaciones y de su actividad especializada, deducir los rasgos esenciales de lo que sería la evolución del movimiento obrero después de su muerte: en vez de empobrecerse, el proletariado ve aumentar su poder económico y social; en vez de la agravación catastrófica de la lucha contra el Estado burgués, se desarrollan una adaptación y una penetración mutuas; en vez de una revolución nacida de un cataclismo económico, el movimiento sindical ha unido cada vez más sus objetivos al aumento de la productividad y de la prosperidad. En lo que concierne a todo esto, el «último análisis» no parece haber servido gran cosa. Aun aceptándolo, no nos revela en el fondo más probabilidades o certidumbres del porvenir de las que nos ofrece la determinación biológica, que ve, según

un método teórico, también consecuente, todas las «causas» de la historia de la humanidad como existentes ya en la estructura del anfibio. Para explicar las acciones humanas no es el último análisis de las causas últimas imaginables el que nos puede auxiliar, sino el primer análisis de las causas cognoscibles más próximas.

No debe, pues, sorprendernos que se diga que la incontestabilidad científica de la determinación causal crece al mismo tiempo que la distancia entre el efecto y la causa «última». ¿Por qué, entonces, esa comprobación no llevó a Marx a concluir en «último análisis» que la evolución de la humanidad hállese determinada, antes que por causas económicas, por las biológicas, geológicas, cosmogónicas, y aun por las del atonismo físico y químico? La explicación es muy sencilla: porque en ciencia social de nada nos sirve explicar fenómenos mediante causas que se sustraen a nuestra influencia. Cierro que la relación casual Economía-Sociedad es mucho menos incontestable y mucho menos de «último análisis» que la relación Gravitación-Sociedad; pero nosotros no podemos cambiar las leyes de la gravitación, mientras que así, por lo menos lo cree Marx, podemos modificar las leyes de la economía. Con más exactitud, según él, basta que las leyes de la evolución económica se cumplan para realizar la serie causal de la evolución social, al término de la cual se halla el fin socialista. Mirándolo de más cerca, acabamos, pues, por descubrir que la creencia de las causas económicas es en el fondo una creencia en los móviles económicos. La volición es el punto de partida de la teoría; al fin del último análisis hallamos una última voluntad. No es la última accesible a la especulación científica, sino la última a que (en opinión de Marx) puede llegar el radio de acción de nuestra volición. La elevación de la serie causal económica al rango de causa última no significa, pues, aunque se manifieste en el aspecto de un conocimiento científico objetivo, más que la profesión de una fe completamente subjetiva; a saber, la creencia de que el móvil del interés económico es la causa última de la volición del hombre que vive en sociedad. A su vez, esta creencia es indicio

de una voluntad que tiende—esta vez en *primer análisis*—a una transformación de las condiciones de producción.

Basta que la teoría de las causas se revele así como una teoría de los móviles disfrazada, para que la crítica del materialismo histórico (la doctrina de las causas económicas) se reduzca en su esencia a una crítica del hedonismo psicológico (la doctrina de los móviles económicos).

Sabemos que Marx no formuló nunca su doctrina de los móviles ni definió lo que entendiera por una clase social. Le sorprendió la muerte cuando iba a publicar un libro tratando de ese asunto. Sin embargo, no ofrece duda en cuanto a las concepciones fundamentales de que partió; y aun sin estar definidas se manifiestan, como hipótesis implícita, por su aplicación constante, tanto en la actividad científica como en la política de Marx. Todas sus tesis económicas y todas sus opiniones políticas o tácticas se basan en la hipótesis de que los móviles de la volición humana, mediante la cual se cumple el progreso social, son dictadas en primer término por el interés económico. La psicología social contemporánea expresaría esta misma idea diciendo que las actitudes sociales son determinadas por el instinto adquisitivo, es decir, el instinto que impulsa al hombre a apropiarse de los valores materiales.

Que Marx consideró superfluas las fórmulas de este género, se explica sencillamente por el hecho de que su sentido parecía evidente a toda la ciencia económica de su época. Por otra parte, su creencia en la determinación categorial de las series causales ideológicas por las series económicas y sociales le permitió prescindir del proceso psicológico mediante el cual las necesidades económicas se transforman en objetivos humanos. En su calidad de discípulo de Hegel, veía el origen de esa transformación en el hecho de las categorías realizándose por sí mismas. Como discípulo y continuador de los economistas clásicos, la identidad del interés y de la satisfacción del instinto adquisitivo era para él una verdad axiomática. Como racionalista, consideraba la formación de los objetivos humanos como resultado de un estado de

conocimiento, proceso tan sencillo, a su juicio, que hacía superflua toda otra explicación psicológica. Si todos los marxistas llegados después de él, desde Kautsky hasta los exégetas socialistas y comunistas más recientes, han puesto, más o menos explícitamente, el hedonismo económico en la base de sus nociones de la clase, del interés de clase y de la lucha de clase, y por ello toda su doctrina de los móviles y de toda su estrategia política, es porque todo eso no significa más que la prolongación consecuente de una concepción fundamental que el mismo Marx prescindió de formular, porque le parecía formulada ya como punto de partida de toda su doctrina.

Todo marxismo parte, pues, de la hipótesis psicológica de que la transformación de las tendencias de la evolución social en tendencias de la volición humana es un proceso de *adaptación* psicológica. De un análisis de las formas económicas de la producción abstraemos leyes que, según presuponemos, se convierten por sí mismas en el hombre en leyes de la volición y del pensamiento. Esto implica que toda función económica engendra en el hombre que la ejerce las direcciones de voluntad y de representaciones necesarias para el ejercicio de esa función. El mecanismo social de esa transmisión será el interés de clase en el sentido de una determinación de la voluntad social por el instinto adquisitivo.

Substantivando las categorías, según el modo hegeliano, el marxismo se expone a la tentación constante de caer en un simplismo que establece «ismos» de la misma apariencia, relaciones de casualidad que pueden ser demostrados con los mismos fenómenos. Hallamos un ejemplo de eso en la explicación, inspirada por el capítulo del *Capital* acerca de la cooperación y corriente hasta hoy en los marxistas, de la mentalidad cooperativa de los obreros (es decir, de la solidaridad de clase) como una especie de reflejo de la organización cooperativa del trabajo dividido en la gran empresa capitalista. Lo cual supone que ciertas características de las cosas influyen, mediante un procedimiento psicológico inexplicado, en la mentalidad de las gentes que viven en el ambiente de aquéllas. Ello es puro misticismo materialis-

ta. Para convencernos basta considerar que la empresa industrial capitalista no es cooperativa más que desde el punto de vista técnico y mecánico, mientras que desde el punto de vista humano y social es, por el contrario, autoritaria y jerárquica. Por poco que nos remontemos a las causas concretas y particulares que podemos hallar en la mentalidad de los obreros, advertiremos que ésta dimana menos del apresto material y la organización técnica de la fábrica capitalista que del antagonismo entre obreros y patronos. Dicho en otros términos: el espíritu cooperativo de la clase obrera dimana precisamente de lo que es cooperativo en la organización de las empresas. Todo obrero capaz de ver los hechos de otro modo que a través de los anteojos de una doctrina de partido, sabe que la experiencia técnica, por decirlo así, del trabajo en común en la industria mecanizada engendra precisamente en el obrero de la gran industria móviles que destruyen la solidaridad mucho más fácilmente que la producen. La cooperación de los obreros en la lucha de clase es cosa distinta que un calco de la cooperación mecánica de la fábrica. La mentalidad de donde procede no nace de la experiencia técnica del taller, sino de un complejo de experiencias sociales que se realizan, en su mayor parte, fuera de las horas del trabajo. Así la solidaridad es un hábito mucho más vivo en las Asambleas o en las huelgas que durante el trabajo. Se manifiesta con mucho mayor vigor cuando los obreros, luchando por su salario, se unen por un resentimiento y por un interés comunes, que cuando trabajan o cuando demuestran sus inclinaciones comunes sosteniendo la propiedad de la «caja de herramientas». Si fuera exacta la doctrina de que el medio material influye en los individuos, los obreros ingleses y norteamericanos deberían tener una mentalidad tan «mecano-marxista», por lo menos, como el obrero alemán o ruso que trabaja en las mismas máquinas. Es evidente que no ocurre así. La mentalidad social del obrero norteamericano, sobre todo, que es la más mecanizada, se distingue por una reacción, muy influida éticamente, contra todo lo que semeja una concepción mecanista de las relaciones sociales. «El trabajo no

es una mercancía», es una máxima del movimiento sindical norteamericano, mientras que el alemán acoge la teoría de que la fuerza del trabajo no es más que eso. Es cierto que la solidaridad obrera se basa en una experiencia social de la que el taller es un elemento; pero esa experiencia no crea móviles de solidaridad más que por intervención de una experiencia social mucho más complicada y más general. En todo estado de causa, la reacción inmediata del obrero sobre la experiencia del taller no puede en modo alguno manifestarse en forma de *adaptación* psicológica. El efecto del medio se produce a través de un complejo de reacciones de las que una parte significa una *adaptación* y la otra una *reacción* contraria.

Lo propio ocurre con las condiciones de alojamiento respecto de la psicología obrera. Los teóricos marxistas suelen sostener que la gran ciudad constituye, por la aglomeración de familias en una misma casa, una condición fundamental para la formación de una mentalidad proletaria de las masas. A su juicio, la casa con muchas habitaciones es, como la fábrica, un hervor de cultura para los hábitos de solidaridad social y para los instintos socialistas. No hace mucho tiempo que en Alemania singularmente este argumento marxista servía para condenar toda empresa para la edificación de casas de obreros aisladas y para la difusión de la pequeña propiedad, considerando esto como expresión de aspiraciones burguesas y absolutamente antisocialistas. Sería pueril negar que las condiciones de alojamiento y de intercomunicación que predominan en las grandes ciudades crean un ambiente favorable a la difusión de cualquiera mentalidad de masa; pero en modo alguno se puede concluir de ello que el alojamiento en masa *engendre* una mentalidad *socialista*. Un hecho que lleva a reflexionar acerca de esta cuestión es que el socialismo se halla generalmente extendido en las regiones industriales donde predomina la habitación aislada y la promiscuidad de la vida doméstica es menor que en las grandes ciudades. Por otra parte, y sobre todo, hay que considerar la cualidad de la mentalidad socialista en cues-

ción. Es un hecho universalmente experimentado que allá donde el socialismo de los obreros de las grandes ciudades difiere del de los habitantes de las poblaciones industriales o las ciudades de provincia, se distingue por regla general por una mayor acentuación de los móviles asociales y aun antisociales. Estos móviles no se manifiestan solamente en forma de un resentimiento más acerbo contra las clases poseedoras; se expresa también como cierta sobreexcitación de los instintos agresivos dirigidos contra el ambiente que, en general, les rodea, comprendidos los compañeros de sindicato o de partido que ostentan ideas diferentes. En este respecto hay una gran diferencia entre la atmósfera de las asambleas obreras de las grandes ciudades y de otras aglomeraciones. Para el caso no importa que la gran ciudad sea una capital de lujo y de funcionarios como Bruselas, una metrópoli comercial como Londres, un centro de modestas industrias como París o una aglomeración de la gran industria como Berlín o Chicago; es siempre foco de un extremismo agresivo, arisco, cínico y de un humor versátil, que ofrece algunas veces los síntomas casi patológicos de un complejo antisocial, por contraste con la mentalidad socialista, menos reservada y menos diferenciada, pero tanto más compacta, sólida y profundamente arraigada de los «provincianos». Entre las múltiples causas de ese complejo antisocial hay que citar en primer término las condiciones de alojamiento. La promiscuidad no suele engendrar el afecto al vecino, sino el individualismo arisco, la irritabilidad, la envidia, los hábitos egoístas y el odio.

Hemos podido observar con toda claridad el doble efecto de la forzada promiscuidad entre los soldados de la guerra mundial. De una parte, hubo una adaptación evidente; muchos se acostumbraron poco a poco a vivir en montón noche y día, y de ello sobrevino una disminución habitual de las necesidades culturales, fenómeno cuyos efectos sufrimos todavía. Pero al mismo tiempo se produjo una reacción contraria en forma de complejo antisocial, del que fué manifestación exacerbada esa neurastenia de los prisioneros de guerra, que tenían la ob-

sesión del aislamiento y que un psiquiatra suizo ha llamado «la enfermedad de las alambradas». La camaradería de las trincheras, que ha proporcionado luego tema para ditirambos vulgares, tiene un reverso mucho menos romántico, pero tanto más real. La obligada promiscuidad perpetua se convirtió para muchos soldados, sobre todo los de naturalezas más afines y más cultivadas, en verdadera tortura moral. El librarse de esta tortura no era el menor placer que experimentaban al recibir el «permiso». He conocido soldados belgas que iban con permiso a París, donde no conocían a nadie, con una carta de recomendación para alojarse en una casa particular, cómoda y agradable, y que prefirieron pasar la noche en un banco del bulevar a vivir en compañía. Es imposible comprender la psicología cultural de la postguerra en su individualismo y su subjetivismo desenfrenados, si no se tiene en cuenta la reacción contraria de los combatientes contra la vida en masa, así como la formación de nuevos hábitos de masa por la adaptación a aquella vida.

Toda psicología social debe, para apreciar bien los hechos, considerar, además de las reacciones psíquicas que significan una adaptación del hombre a su medio, las reacciones contrarias, que tienden a una adaptación del medio a ciertos objetivos humanos. El tipo de la reacción de adaptación es la formación de hábitos de vida por las masas; el tipo de la reacción contraria es la formación de representaciones jurídicas compensatorias y revolucionarias por las rebeldías intelectuales. El movimiento obrero socialista no puede concebirse más que como el efecto combinado de estas dos especies de reacción. Si no fuera más que la realización de intereses de clase que representa la adaptación del instinto adquisitivo de los obreros a las condiciones de vida material del medio capitalista, merecería que se le aplique la denominación de G. B. Shaw: el capitalismo de la clase obrera. El movimiento obrero no es más que eso; es decir, no es verdaderamente socialista más que en la medida en que se orienta hacia fines que provienen precisamente de la no adaptación de la mentalidad al destino económico.

El hombre se distingue de los seres vivos interiores en que no es sólo un objeto en relación con su medio. Cuando Spencer definió la vida como «una adaptación de las relaciones interiores a las relaciones exteriores», no tuvo en cuenta sino un aspecto de la vida humana, que era el aspecto inferior, pasivo e inerte. Esta parte de las funciones vitales no parece soportable al ser que piensa, por mucho que la considere como condición necesaria para el cumplimiento de sus funciones superiores, creadoras y progresivas. La vida humana combina dos especies de funciones: en sus funciones orgánicas, el hombre es un *objeto* sometido a una causalidad externa; en las funciones de la conciencia espiritual es un *sujeto*, que *crea* por sí mismo, en forma de representaciones de volición, las *causas* de la transformación de su medio. La esencia teleológica de nuestra vitalidad intelectual nos hace transformadores del mundo exterior. Y esta transformación es, según las formas dadas por nuestros estados psíquicos, lo que constituye la civilización o cultura. El labrador no puede existir más que por la tierra; pero es él quien la transforma en campo, de donde el término *cultura*. Por ello, el medio se halla adaptado a un fin que no nace como representación de un estado deseable, sino porque la adaptación al estado existente se siente como un mal. El descontento es una no-adaptación psíquica, y la no-adaptación es la condición del progreso; la forma más elevada del poder espiritual, que, en vez de sufrir una suerte, la crea, se llama genio. Si no hubiera más que una adaptación de la superestructura ideológica a la infraestructura económica, no habría socialismo. Porque los socialistas no se adaptan a las exigencias del modo de producción capitalista, sino que se rebelan contra el capitalismo como orden social. El movimiento obrero es, por una parte, una adaptación, y por otra, una reacción contraria. De ahí el carácter híbrido de su función social, de la que hemos visto que es, a la vez, capitalista por su tendencia al aburguesamiento y socialista por su tendencia a la subversión de la jerarquía de los valores sociales.

Las manifestaciones más significativas del espíritu

de una época o de un pueblo para la historia de la civilización son con más frecuencia representaciones compensatorias engendradas por una reacción contraria que una simple adaptación psíquica; indican menos lo que se es que lo que se quisiera ser; es decir, en cierto sentido, lo que no se es. Los tiempos de mayor fervor místico no fueron nunca aquellos en que la fe religiosa inspiraba más vigorosamente la vida de las masas; fueron, por el contrario, aquellos en que la fe hallábase más quebrantada en la mayor parte y se sentía con más agudeza el conflicto entre el ideal de vida y los hábitos de vida. Durante las dos últimas generaciones, la civilización alemana estuvo dominada por la deificación de la fuerza, del poder y aun de la violencia brutal. Esto se manifiesta en el estilo de la arquitectura, de la literatura, de la pintura, de la música, en la idealización romántica del «superhombre» por los filósofos de la Voluntad de Poder; en la estrategia política y la ideología de la lucha de clases que profesaba la social-democracia; en las fanfarronadas de la megalomanía imperial que provocaban al mismo tiempo risa y miedo allende las fronteras. No es llegar al fondo de las cosas explicar todo esto únicamente por el militarismo prusiano, porque éste no era más que una encarnación del mismo espíritu. El poder que entusiasmaba era el que aún no se tenía, por lo menos en lo más profundo del alma, pero que se deseaba tener y que provocaba una autosugestión. La Francia de la postguerra sufre una suerte poco más o menos análoga; idealiza el poder y la autoridad como compensación de la debilidad que sufre en lo subconsciente, y aun del miedo a una invasión, del que no se ha repuesto aún. Por el contrario, cuando durante la segunda mitad del siglo anterior, Inglaterra se hallaba en el apogeo de su poder económico e imperialista, no conoció el culto del poder. El fenómeno psíquico complementario del sentimiento de seguridad que le dió su dominación era una mentalidad liberal, cosmopolita y pacifista. Esta situación no cambia sino a fines de siglo, cuando el comercio inglés comienza a sentirse amenazado en el mercado mundial por la competencia de pueblos más jóvenes y

cuando el amor propio racional se siente humillado por una serie de derrotas en la guerra sudafricana. Desde que su poder comienza a vacilar, Inglaterra entra en una fase de imperialismo que se manifiesta en política mediante el proteccionismo (el miedo a la competencia) y la agitación por el servicio militar obligatorio (miedo a los enemigos); y en literatura, con la infatuación de Kipling, etc.

La diferencia entre la reacción psíquica y la determinación categorial en ninguna parte aparece con más claridad que en un análisis de los móviles psicológicos del interés, noción fundamental de la sociología marxista. Para el marxismo, el interés dimana del modo de producción, es decir, de la situación de los productores en relación con los medios de producción. La labor principal de Marx consistió en demostrar que el interés de clase del proletariado nacía del antagonismo de intereses, que opone los vendedores de la fuerza del trabajo, productores de la plusvalía, a los que compran esa fuerza y gozan de la plusvalía. Marx no podía hacer otra cosa que considerar ese interés como un elemento fijo y, por decirlo así, material de toda actividad económica. De no partir de la hipótesis de que ese interés constituye un móvil económico inmutable, hubiera minado el sostén principal de su teoría sociológica, la determinación por las causas económicas; pero desde que admite que la actividad económica en el curso de su evolución histórica rebasa en móviles subjetivos variables, reconoce que hay aún otras causas de la evolución social detrás de las series causales económicas.

A decir verdad, los economistas clásicos habían ya advertido que la noción del interés no es siempre tan evidente como parece serlo, según el ejemplo del regateo de dos comerciantes en el precio de una mercancía. Hubieron de advertir también que no hay situación económica en la que el interesado no pueda preguntarse dónde se halla el verdadero interés. Este problema fué ya planteado por La Fontaine en su fábula de la gallina de los huevos de oro. El dichoso poseedor de ese medio de producción emplumado se devana los sesos para saber si su interés está en contentarse con el huevo diario

o en matar el animal para obtener de una vez el tesoro que oculta en sus entrañas. Está claro que la noción del interés depende en gran parte del modo subjetivo de comprenderlo en cada caso determinado. Esta demostración llevó a los economistas clásicos a salir de apuros echando mano de la noción del interés «bien entendido». El «buen entendimiento» como criterio de discernimiento refleja la mentalidad racionalista de la época, que no veía en la diferencia de las actitudes humanas más que diferencias del grado de conocimiento. Este modo de ver, superficial si se trata del individuo, es indefendible cuando hay que apreciar las valoraciones emotivas de agrupamientos sociales como los de clases. No podemos contentarnos con no ver, en el fondo de las diversas concepciones subjetivas del interés, más que estados de conocimiento diferentes; hemos de buscar detrás de esos estados los modos de sentir que determinan su contenido.

Aun en el caso relativamente sencillo del conflicto de intereses entre patronos y obreros con relación a la cuantía del salario, no existe nunca una situación concreta en que, de una y otra parte, no sean posibles concepciones diferentes del interés. El patrono sabe que debe imponer cierto límite a su deseo de pagar el menor salario posible, porque de lo contrario se expone a los riesgos de perder los mejores obreros o provocar un descontento que se manifieste en huelgas o en una menor prestación de trabajo. Entre muchos patronos de los Estados Unidos es hace tiempo popular la fórmula de «salarios elevados y gastos de producción mínimos», y basta pensar en Ford para ver que ciertas industrias se desenvuelven muy bien. Por su parte, los obreros, al pedir un exagerado aumento de salarios, pueden comprometer la capacidad de competencia de las empresas individuales, y aun de toda una industria nacional, y exponerse a un desplazamiento de la industria y a la introducción de procedimientos mecánicos que eliminan la mano de obra y provoquen el paro.

Se me objetará quizá que consideraciones particulares de este género en nada cambian la naturaleza gene-

ral del antagonismo de intereses que hace que en todo estado de causa los patronos se hallen menos dispuestos a conceder aumentos de salarios que los obreros a pedirlos. Esto no ofrece duda; pero aquí se trata, no de discutir la existencia de ese antagonismo de intereses, sino de descubrir los móviles psíquicos. Y a medida que del examen de estos casos particulares pasamos al del antagonismo social general, aparece más claramente que el interés se halla determinado por estados afectivos subjetivos. En el caso del patrono aislado vemos que ha de serle muy difícil decidir, por ejemplo, si le interesa o no una jornada de trabajo tan larga como posible en su propia empresa; tendrá que examinar bien los efectos que ello produzca en la voluntad de prestación de los obreros, efectos condicionados por circunstancias psicológicas que se sustraen a todo examen puramente económico. ¿Cuál será el director sindical que en una situación de este género no haya tenido que persuadir a los patronos de lo que conviene a su interés «bien entendido»? Si así ocurre en el caso del patrono aislado, cuya libertad de discernir se halla estrechamente condicionada por la situación de sus competidores, hay que conceder una acción mucho más considerable a las nociones subjetivas del interés patronal cuando se considera los efectos sociales generales de la reglamentación de las horas de trabajo. La capacidad productiva de la clase obrera, la transformación de los instrumentos de trabajo, la aptitud profesional de la nueva generación, la facultad de competencia internacional y otras consideraciones plantean problemas que, desde el punto de vista del interés económico, en el sentido más preciso de la palabra permiten las más diversas soluciones.

Esto lo aplicamos también a la cuestión, en apariencia menos equívoca, del interés patronal en relación con los salarios. ¿Es que un patrono como Ford, que favorece los salarios elevados a causa de la capacidad de producción de sus obreros, de lo numeroso de su democrática clientela y de la propaganda que le hacen sus compradores obreros, no mira a su interés tanto como el rey del acero, Gary, que sigue una táctica opuesta? Pero

hay una cuestión todavía más esencial: ¿es lícito explicar la actitud de la mayor parte de los patronos en los conflictos de salarios, singularmente durante el período de los comienzos del movimiento obrero, en que cristalizaron las nociones del interés de clase, únicamente por el interés económico en el sentido del instinto adquisitivo? Mi experiencia personal, que me ha permitido ver entre bastidores la actuación de patronos y obreros, me ha convencido, por el contrario, de que con frecuencia es el amor propio o el instinto de poder, más que el interés adquisitivo, lo que impulsa a los patronos a resistir a las reivindicaciones obreras. En muchos casos, el frío cálculo del interés bien entendido en pesetas y céntimos los llevaría a reconocer la ventaja de conceder ciertas mejoras de salarios antes que oponer una obstinada resistencia; lo que se lo impide suele ser el sentimiento del «carbonero, señor en su casa», el deseo subconsciente de no reconocer que han pagado poco hasta entonces, su resentimiento social contra «esos haraganes que nunca ganan bastante»; en suma, una cuestión de valoraciones emotivas.

En cuanto al interés obrero, ya hemos visto que en la actitud de los obreros, aun en el caso de un conflicto aparente, tan puramente económico como un movimiento de salarios, se halla determinada por valoraciones que provienen de reacciones mucho más complicadas que las del instinto adquisitivo. Si el interés no fuera más que un problema aritmético, el no-sindicado que procura aprovechar las ventajas de la organización, sin participar de sus obligaciones, el advenedizo que adula al patrono, podría decir que tiene un conocimiento más exacto de sus intereses que el obrero que por solidaridad se expone a los sacrificios de una huelga, aunque sabiendo que éstos han de proporcionarle una compensación. Todo esto depende de lo que se ha dado en llamar el interés bien entendido. No es el cálculo racional del beneficio inmediato e individual lo que resuelve esta cuestión, porque si no habría que reconocer que el esquírol comprende mejor su interés que el obrero sindicado. En uno y otro caso de comprender el interés puede haber la misma com-

prensión de las ventajas que tal situación puede reportar. La diferencia no consiste en el grado de inteligencia, sino en el sentimiento que dirige a esa inteligencia hacia un objetivo determinado. El odio y el desprecio que los trabajadores sindicados sienten por el que traiciona la solidaridad no son proporcionales al daño material que aquél pueda causarles, porque no se trata de un interés adquisitivo, sino de un sentimiento distinto del que impulsa al vendedor de una mercancía, un sentimiento que contiene elementos éticos de valor económicamente inapreciable.

A ese sentimiento de interés hay que darle su significación primitiva y general, como lo hace, por ejemplo, el psicoanálisis, cuyo vocabulario da el mismo sentido a las palabras interés y *libido*. Estar interesado en alguna cosa es desearla. El deseo o *libido* es inseparable del interés que se *pone* en una cosa, y, por consiguiente, del que se *tiene* en ella. Se manifiesta fijando la atención, provocada por un estado afectivo, en un objeto real o simbólico que promete satisfacer un deseo y transmitiendo a ese objeto las valoraciones emotivas determinadas por el deseo. El interés de un vendedor o un comprador de mercancías no es más que un caso particular en que la valoración del objeto dimana de la orientación del instinto adquisitivo hacia valores determinados, monetarios en este caso. Por otra parte, aun en las transacciones más simples del comercio, el interés orientado *únicamente* por el instinto adquisitivo es un caso-límite que no se realiza por completo más que raras veces. Por regla general, el interés económico de esta especie ofrece matices de valoración que tienen algo de los instintos de autovaloración de lucha o de juego, y aun de valoraciones éticas. Es el caso, por ejemplo, de un vendedor pícaro que se regocija de haber engañado a un cliente, o de un comprador que se indigna ante ciertas exigencias que considera inicuas.

Todo esto ocurre, con mayor razón, en el interés de clase. En efecto, entonces no se trata de una valoración en el caso de una transformación particular, sino de una dirección habitual del deseo y de la atención acerca de

ciertos objetos, de un modo permanente de interesarse en ellos y de valorar situaciones sociales. Aunque el instinto adquisitivo suele imprimir al complejo adquisitivo su dirección general, éste se halla fuertemente influido por valoraciones nacidas de otros instintos; por ejemplo, el deseo de autonomía de los que se sienten económicamente dependientes, el resentimiento social contra los privilegiados, la indignación contra un régimen de explotación, etc. No es raro tampoco que los móviles éticos de una lucha de clase entren en conflicto con el instinto adquisitivo y triunfen. Este conflicto no es un caso teórico, porque se ha presentado millones de veces en la práctica del movimiento obrero; por ejemplo, cada vez que un obrero intenta convencer o animar a su mujer, que tiene de su interés común una noción en que predomina la preocupación del presupuesto semanal. Lo que caracteriza la actitud de los obreros en cualquier lucha social en común es precisamente el móvil ético del «sacrificio por la causa común». Y este sacrificio presupone siempre un conflicto con una reivindicación del interés en el sentido egoísta de la ventaja adquisitiva inmediata. La noción del interés no tiene, pues, sentido si no va unida a un hecho subjetivo de necesidad. Los deseos habituales que determinan el contenido de las necesidades, aunque tienden a una satisfacción por medios económicos, no son en modo alguna determinados por la situación económica en sí misma. Lo insuficiente de la categoría económica para explicar el interés de clase no se manifiesta en ningún caso con más claridad que en la misma teoría marxista de la plusvalía, que pretende llevar el interés de clase proletaria al interés adquisitivo de los vendedores de la mercancía «fuerza del trabajo». En realidad, esta teoría hace cosa distinta: reviste de pseudocientífico un resentimiento social nacido del sentimiento de una explotación inicua de la clase obrera por la patronal. Si eliminamos de la teoría de la plusvalía su carácter ético—el reproche de la explotación—, le quitamos la significación que la une a las otras tesis de la sociología marxiana. Hace treinta años que Berstein se atrevió a decir en su obra principal: «La plusvalía es un hecho

empírico, probable por la experiencia, que puede prescindir de toda prueba deductiva... La teoría marxista de la plusvalía no es una prueba, sino solamente un medio análisis descriptivo.» Berstein reconoció también que lo que la teoría «describe» con la ayuda de un formidable número de deducciones profundas y de fórmulas abstractas, no es más que un «lugar común» y «un hecho evidente hasta el umbral del período capitalista»: «el oficial se daba cuenta sin la menor dificultad de lo que su trabajo costaba al maestro y del precio a que lo adquiría el cliente». Berstein sienta la conclusión de que la plusvalía es «una pura fórmula que se apoya en una hipótesis» (la creación del valor por el trabajo).

En efecto, es raro que una montaña científica tan enorme haya parido tan minúsculo ratón. Como ninguna otra parte de la obra de Marx, la teoría de la plusvalía demuestra cuán vano es querer comprender la realidad social mediante categorías económicas puras. Lo que prueba esta teoría lo sabemos ya; lo que interesa probar y lo que todos concluimos de ella, es decir, la inmoralidad del provecho capitalista, es precisamente lo que no prueba; se contenta con suponerlo tácitamente. Y a esta suposición tácita es a lo que la teoría debe su popularidad. Ello implica que se admite sin pruebas las hipótesis siguientes, sin las cuales se derrumbaría toda la doctrina: 1.^a El instinto de adquisición es el único móvil de actividad, tanto en los patronos como en los obreros. 2.^a Todo trabajo es cuantitativamente mensurable y puede reducirse a un valor igual, según el tiempo de trabajo. 3.^a Sólo el trabajo del obrero crea valor en las empresas capitalistas. 4.^a La determinación del salario es efecto unilateral de la voluntad patronal.

No es marxista quien no crea que la teoría de la plusvalía condena al patrono como explotador, solamente porque demuestra el antagonismo de intereses entre los vendedores y los compradores de la fuerza del trabajo. ¿Pero basta demostrar que el comprador obtiene beneficio en una transacción para deducir que en ella hubo explotación? ¿Es que el vendedor se prestaría a ello si no obtuviera también beneficio? Basta plantear la cuestión

en esta forma para darse cuenta de que lo que ha hecho del salariado un régimen de explotación es precisamente lo que lo distingue de la transacción comercial ordinaria. La explotación proviene de que la relación entre el patrono y el obrero es completamente distinta de la que hay entre el comprador y el vendedor de una mercancía: es una *relación desigual del poder social*. Y este es un hecho sociológico e histórico, no un elemento de la forma económica en sí misma.

La inclinación de Marx a excluir de su análisis todos los valores éticos que no pueden demostrarse por categorías económicas le quitó todo medio de probar, además *del hecho*, desde luego evidente del provecho capitalista, la *iniquidad* de este provecho. No hay más que un criterio económico mediante el cual se pueda juzgar un modo de producción, y es el de la utilidad económica, de la calidad de los valores creados. Desde el punto de vista económico, el sistema del provecho debe ser aprobado o condenado, según que aumente o disminuya la productividad. Es el punto de vista en que se sitúan los apolo-gistas del capitalismo, que intentan justificar el provecho capitalista como interés del capital empleado, salario de dirección, retribución de la iniciativa intelectual, prima contra el riesgo y como fomento de la producción y perfeccionamiento de los métodos. Desde el punto de vista económico no se puede acusar al capitalismo más que de una cosa: el *despilfarro*, la única acusación que no formuló Marx. Se hallaba excesivamente influído de la economía política clásica para dudar de la identidad del capitalismo con el progreso. No se interesó en la prueba de la explotación más que porque quiso hacer de esta noción la idea fundamental de la lucha de clases.

Y el concepto de la explotación es ético, no económico. Lo que, a los ojos de los obreros marxistas, da a la teoría de la plusvalía, o por lo menos a lo que por tal se acepta, el carácter de una acusación contra el capitalismo es la convicción en que, sin probarla, se basa la teoría de la inmoralidad de un sistema que, según la expresión de Bertrand Russell, «fabrica moneda con vidas humanas». La cuestión económica de si el patrono se

apropia las nueve décimas partes o las diez de la plusvalía, no tiene importancia alguna respecto de la cuestión sociológica de cómo emplea su riqueza y el poder que detenta al ser propietario de los medios de producción. Planteada la cuestión en estos términos, vemos que la acusación más grave que puede formularse contra el capitalismo no es que al obrero se le defrauda parte de los valores que crea, sino que se le condena a la dependencia y a la inferioridad sociales, a vivir sin alegría, como un *objeto* económico dirigido por la coacción, el hambre y el miedo.

Por otra parte, es imposible no reprochar a la teoría de la plusvalía el haber contribuido a distraer la atención de los obreros de las causas profundas sociales y culturales de su descontento, para concentrarla en el punto único del prejuicio del reparto de la plusvalía. Esto exacerba el instinto adquisitivo a expensas de los móviles sociales más elevados que forman la convicción socialista, tales como el deseo de autonomía individual, la necesidad de gozar del placer del trabajo, el sentimiento de la dignidad humana; en una palabra, las necesidades culturales. De este modo se cultiva un extremismo adquisitivo grosero y, en el fondo, burgués, que compromete hasta el éxito del mismo movimiento obrero. Porque la mentalidad que no se preocupa más que de los «derechos» que implican un beneficio económico, acaba por manifestarse respecto de la misma organización y por paralizarla en su efecto constructivo y educativo. Basta pensar en las quejas de los directores sindicalistas, descorazonados porque la masa de los asociados considera cada día más la organización como una máquina, para obtener beneficios; en las grandes dificultades que existen para impedir que miembros de sindicatos y mutualidades vacíen la caja; en la tendencia creciente al parasitismo social; en los formidables obstáculos psicológicos que entre la misma masa obrera se oponen al desarrollo de la inspección obrera en el sentido de un *self government*, responsable del personal de las empresas; en la creciente indiferencia de las masas por las reivindicaciones morales y culturales en comparación con sus reivindicaciones

materiales, etc. Sería pueril hacer al marxismo el único responsable de tal situación; pero esto no ha de impedirnos reconocer que la ideología marxista es un medio de fomentar, más que de debilitar, esas tendencias, en el fondo muy egoístas y muy «capitalistas».

De que el interés de clase se basa en un estado subjetivo determinado por valoraciones éticas hay que concluir además que es imposible deducir la noción de clase de las categorías económicas puras. Para que las gentes que ocupan una misma posición en el proceso de la producción constituyan una clase, es necesario cumplir una serie de condiciones sociales que no se puede deducir de un análisis de las formas económicas. Es necesario que el interesado considere, en su juicio subjetivo, su afiliación a una clase determinada como un estado permanente; es necesario, además, que asocie a ese estado el sentimiento de una condición jurídica colectiva determinada. Tales son, como hemos visto, condiciones psicológicas que pueden cumplirse o no en un mismo estado económico, según las condiciones históricas, políticas y culturales del momento y aun de generaciones anteriores.

La clase no es una noción económica; es una noción social, y en su mismo origen, una noción política. Su indicio más seguro es una dirección común de la voluntad social, que se basa en un modo común de valorar las condiciones sociales. La «conciencia de clase», en el sentido de un conocimiento racional de intereses económicos de clase, es un producto de ese estado emocional, y no, como cree el marxismo, su punto de partida. Lo que el marxismo llama conciencia de clase proletaria es en realidad un estado afectivo más bien que un estado de conocimiento. En caso alguno el conocimiento decide por sí mismo. En los Estados Unidos se habla cada día más, como de una cuestión candente, de los negros en quienes despierta la «conciencia de raza». Esto no quiere decir que adquieren conciencia del color de su piel, hecho que conocen desde hace mucho tiempo; quiere decir, por el contrario, que comienzan a asociar a la representación de su carácter de raza un nuevo sentimiento, un resentimiento contra la iniquidad de que son víctimas

por su inferiorización social, sentimiento que los lleva a una nueva valoración de su raza con referencia a las otras, a nuevas reivindicaciones; en una palabra, a una nueva dirección de su voluntad social común. Las doctrinas en que se refleja esa conciencia de raza son producto de ese estado afectivo y constituyen un medio de consolidarlo; pero no son el origen. La teoría se adapta siempre a la dirección de la voluntad. El ejemplo más instructivo es la modificación del contenido de la noción «proletariado» en la historia de la literatura socialista, incluso la marxista. Así, la «dirección de voluntad, inspirada por el ejemplo de Rusia, ha llevado a los comunistas europeos, desde hace algunos años, a ensanchar su noción «proletariado» hasta abarcar a obreros y campesinos en países como Alemania, en que campesino quiere decir colono o modesto propietario, a quienes la teoría de antes de la guerra consideraba como cosa distinta del proletario.

Si consideramos la clase como una comunidad de volición nacida de una comunidad de destino, se hace imposible edificar, como lo ha hecho el marxismo, una sociología sobre la noción única de clase. Porque entonces hay tantas agrupaciones que se distinguen por su comunidad de volición o de carácter como comunidades de volición que podemos explicar por una comunidad de suerte, es decir, por una experiencia colectiva suficientemente duradera para crear hábitos. En tal caso, hay que introducir en la fórmula del medio social en que reaccionan los hombres, junto a la noción de clase, la de numerosas comunidades de suerte, como la profesión, la nacionalidad, la agrupación confesional, etc.

Conviene no equivocarse: la sociología ha de atender a comunidades de suerte que no son necesariamente para ella comunidades de carácter. El estudio de estas últimas no es posible más que mediante la aplicación de procedimientos de análisis psicológicos propios de la psicología social. La mayor parte de las doctrinas sociológicas cometen el error grave de confundir esas dos nociones. Creen ver en la clase, la nación, etc., comunidades de carácter, mientras que como hechos sociales no son al

comenzar más que comunidades de suerte, elementos de medio. De los dos factores, el medio y el hombre, cuyo resultado es la acción social del hombre, la sociología no puede tomar más que el primero; el estudio de cómo se cumple la reacción y cómo estas reacciones comunes pueden engendrar comunidades de volición y de carácter corresponde a la psicología social. La naturaleza de su objeto le impone un método muy diferente del de la sociología descriptiva y con más razón del de la economía política. La comunidad de sentimiento y de volición pertenecen a ese género de formaciones psíquicas de que Wundt ha dicho: «No podemos en modo alguno determinar su cualidad añadiéndoles las cualidades de los elementos de que ellas mismas se componen.» Por eso todas las tentativas hechas por la sociología descriptiva para definir, por ejemplo, un «carácter nacional», mediante una fórmula general y no equívoca, fracasan inevitablemente. La comunidad nacional de suerte es un hecho sociológico, pero no es posible transformarlo en hecho psicológico como comunidad de carácter, sin tener en cuenta el carácter psíquico particular de las agrupaciones o de los individuos que reaccionan de modo diferente contra un destino común. La constitución social del imperio zarista ruso engendró en la gran masa del pueblo una subordinación habitual por adaptación, mientras que en ciertas capas sociales más cultas motivó el superindividualismo nihilista por reacción contraria. La caza del dólar es una comunidad de suerte americana; pero precisamente por ello el carácter americano se manifiesta de otro modo en la «filosofía del éxito» de Carnegie que en el socialismo ético y antimaterialista de Eugenio Debs. El mutualismo antiestatista de Proudhon incorpora un aspecto del carácter nacional francés, tanto como el socialismo del Estado de Luis Blanc; ambos tienen su origen en la comunidad de suerte que constituyen la centralización del Estado francés y el patrimonio cultural francés. El método derivado del principio de adaptación, por el cual hay que deducir el interés económico de la situación económica, no puede, pues, aplicarse a los procesos psíquicos más complicados, por los cua-

les se puede explicar las comunidades de carácter. Para comprender los estados afectivos que se manifiestan en el movimiento obrero, de nada nos sirven las manifestaciones más sagaces sobre los conceptos de valor y de plusvalía; hay que considerar a los seres vivos en su medio de vida real e históricamente variable.

CAPITULO XIV

EL DETERMINISMO MARXISTA

El hombre quiere... Las cosas deben...

SCHILLER

El conocimiento de las leyes de la evolución del pasado no tendría valor alguno para el marxismo si no le hubiera servido para fundar su presciencia del porvenir. Esta presciencia presta a la doctrina marxista de la lucha de clases el nimbo de la certidumbre científica y fortalece la confianza de las masas respecto de la dirección marxista que les ofrece la victoria como segura. El marxismo cree haber descubierto relaciones de causalidad que, de causas dadas o supuestas conocidas por él, le permite deducir efectos *ineluctables*. Esta fatalidad es el puente que une el porvenir al pasado; por él, el método que permite explorar el pasado se convierte en método para determinar el porvenir.

Sin duda no se trata aquí, para el marxismo, más que del porvenir de la sociedad humana. Pero como no ve, después de todo, en la evolución más que un caso particular de la causalidad natural, su fe en la determinación del porvenir social supone una creencia en el determinismo de todo desenvolvimiento. No se exceptúa de ello la voluntad humana. El marxismo cree que los fundamentos de la organización social *deben* evolucionar en una dirección determinada, merced a una fatalidad que

procede de las relaciones causales entre las categorías de orden económico por él descubiertas. La lógica inherente a la evolución de esas categorías determina, según él, el destino histórico. La voluntad de los hombres que realizan ese destino aparece desde entonces como predeterminada por las leyes de la evolución económica.

Henos, pues, aquí, frente al inevitable problema del libre albedrío, criterio infalible de la capacidad de toda filosofía para no perderse en el laberinto de las nociones abstractas por ella misma creadas. Para el hombre que no se satisface con palabras, plantear la cuestión del libre albedrío es formular de antemano una respuesta, porque es ya hacer acto de voluntad. Para el que la articula, toda cuestión presupone el sentimiento de que puede ser contestada de uno u otro modo, es decir, un sentimiento de libertad. Dudar de esta libertad planteando la cuestión de su posibilidad, es proporcionar un ejemplo de esos círculos viciosos en que nos encerramos cuando separamos un concepto de los elementos afectivos que le dan su sentido. En realidad, el concepto de libertad, como toda abstracción, no podemos imaginarlo sino en la medida en que lo relacionemos con un concepto completamente opuesto. La naturaleza dialéctica de nuestro pensamiento abstracto es tal, que no podemos imaginar la libertad sin pensar al mismo tiempo en la necesidad, o viceversa. En un universo en donde todo fuera libre, carecería de sentido la noción de la coacción. Si todo desenvolvimiento depende de una necesidad universal, el mismo sentimiento de libertad, que es un elemento constitutivo de ese desenvolvimiento, formará parte de esa necesidad, y entonces la libertad es por sí misma una necesidad.

Para salir de este círculo basta recordar que el hombre no ha creado los conceptos sino para que le sirvan como medios de obrar. El hombre piensa para vivir. Los conceptos de libertad y de necesidad quedan sin sentido cuando no los aplicamos a un hecho subjetivo del sentimiento que, en una situación determinada, tenemos de poseer o no ciertas voliciones. Poseemos el sentimiento de libertad cada vez que experimentamos una decisión

como elección entre dos representaciones que tienden a actos de volición divergentes. Por el contrario, el sentimiento de necesidad se nos impone cuando sentimos esa facultad de elegir limitada o suprimida por circunstancias ajenas a nuestro querer y que consideramos como *causas* extrañas a nuestro yo. La esencia de nuestro sentimiento de necesidad es, pues, una reacción causal que sentimos como una coacción. Este sentimiento lo llevamos a hechos del mundo exterior; entre otros, a los del pasado histórico. Cuando podemos establecer una reacción de causalidad entre un hecho dado y una causa cognoscible tenemos el sentimiento de que la relación entre ambos hechos se halla sometida a la necesidad. La necesidad tiene su expresión más elevada en la *ley*, cuyo concepto nace de la convicción (adquirida por la experiencia, la analogía u otros medios) *de la regularidad de ciertas series causales*.

Tenemos por libre todo desenvolvimiento, o toda acción humana, particularmente, cuyas causas escapan a nuestro conocimiento. El límite entre la necesidad y la libertad no se refiere, pues, a los fenómenos en sí mismos, sino a nuestra facultad de conocer. Coincide con el límite entre la causalidad conocida y la que no lo es. Cuando una relación de causalidad llega a un punto complejo que permite diversas explicaciones, se abre la puerta a la noción de libertad. La ecuación algebraica de primer grado no tiene más que una solución; pero con el grado de la ecuación aumenta el número de soluciones posibles. No tratemos ahora más que del mundo *posible* en que se ejerce la especulación matemática. En el mundo real de que se ocupa la historia, hemos de referirnos a acciones humanas cuyos elementos se resisten, más que otros cualesquiera, a ser reducidos a ecuaciones. Las matemáticas aplicadas pueden, a lo sumo, hacernos ver la probabilidad de ciertos fenómenos objetivos de las masas; no sirven para resolver el menor problema subjetivo. La estadística puede enseñarme que, según la ley del mayor número, puedo, a los cuarenta años, contar con unos veinte años más de vida; pero no me dice cuando moriré ni me ayuda a doptar decisión alguna

que pueda influir de algún modo en la duración de mi existencia. La ley del gran número no se aplica al número uno : el yo.

Toda decisión objetiva se acompaña del sentimiento de libertad, ya que no podemos relacionar sus móviles con sus causas. Ello no nos impide, desde luego, representarnos, si queremos, esas causas como dadas ; pero esto en nada cambia nuestro sentimiento de libertad ; porque la conciencia de esa causalidad general siempre posible, no modifica ningún elemento real de nuestra decisión voluntaria. Esta conciencia se aplica exactamente en el mismo grado a todos los móviles cognoscibles que contribuyen, sirviendo mutuamente de contrapeso, a producir nuestros actos de volición. Y si el mismo carácter de necesidad se aplica a los diversos móviles que constituyen el pro y el contra de toda decisión, el poder relativo del pro y el contra no se modificará : cuando todos los miembros de una ecuación dada se multiplican por un mismo coeficiente, el resultado es el mismo. El sentimiento de un determinismo general no produce efecto alguno en una decisión particular. Por el contrario, el sentimiento de libertad es inseparable de la volición consciente. Así lo exige el instinto de autovaloración, fundamento de nuestro yo consciente, patrón de nuestras valoraciones morales y motor principal de nuestros actos sociales. «Un acto es mucho más libre que la decisión de que dimana, y más personal.» (Keyserling).

Basta recordar lo limitado e incierto de nuestra facultad de conocer para ver que las relaciones de causalidad de que deducimos las leyes de necesidad nacen en nuestro cerebro. No son más que relaciones entre representaciones construídas por nosotros para mejor influir en los fenómenos. «La filosofía sabe que cuanto hay de visible y de tangible en las cosas representa nuestra acción posible sobre ellas» (Bergson). Es nuestro pensamiento el que, a ejemplo de lo que ocurre en el acto de volición consciente, introduce las relaciones de causalidad en el mundo de los fenómenos, a la inversa de lo que cree la vulgaridad. Antes que pensemos, el mundo de los fenómenos no es más que un desorden caótico.

Si algunos de ellos se ofrecen a nuestra conciencia como términos de ciertas series causales, es porque hemos abstraído ciertas imágenes conceptuales.

La facultad que el pensamiento posee de hallar relaciones de causalidad está, pues, sometida a numerosas limitaciones, que proceden menos de los fenómenos en sí mismos que de nuestro modo de pensar. Desde luego, nuestra facultad de concebir, tal como se ofrece por la organización de nuestros sentidos y de nuestra memoria, está muy limitada. Lo que percibimos del universo no es evidentemente más que una parte infinitesimal y de los fenómenos percibidos sólo una parte entra en el marco de las imágenes conceptuales abstractas entre las que constituimos relaciones de causalidad formulables en forma de leyes. Además, todos esos fenómenos pertenecen al pasado; los datos de experiencia de los cuales deducimos las leyes, no constituyen un todo limitado, porque son modificados constantemente por nuevas experiencias; de ahí el carácter provisional de las leyes que de ellos dimanar. Y, en fin, los juicios mediante los cuales procedemos del fenómeno a la imagen, de la imagen al concepto y del concepto a las relaciones de causalidad, son subjetivos y se hallan tanto más ligados a nuestras valoraciones y deseos cuanto que los fenómenos considerados se hallan más próximos a nuestro campo de actividad.

Cuando creemos poder formular relaciones de causalidad en forma de leyes perseguimos un fin que no es el conocimiento en sí mismo. Este conocimiento no sirve más que para poder aplicar las mismas leyes a otras series causales semejantes a las series de que han sido deducidas aquéllas. Nos inclinamos siempre a extender las leyes derivadas de una ínfima parte del desenvolvimiento a la parte que de éste ignoramos. Esto abarca evidentemente también el porvenir, porque nada nos interesa más que los efectos futuros de nuestros actos. Del hecho de concebir como leyes ciertas relaciones cognoscibles de causalidad, concluimos que las leyes de necesidad obran igualmente donde las limitaciones de nuestra facultad de conocer no nos permiten comprobar su

efecto en forma de fenómenos. Esta anticipación del porvenir parece evidente al hombre activo, porque ella es condición de toda actividad dirigida hacia el fin, es decir, hacia un fenómeno todavía no realizado.

Lo que de las leyes de necesidad podemos conocer depende de la capacidad práctica de los métodos científicos particulares. Difiere en cada una de las ciencias, según su objeto. Vemos en esto diferencias análogas a las que hemos visto en la clasificación de las ciencias desde el punto de vista del grado de aplicación de las hipótesis mecánicas. Cuando la relación de causalidad es el resultado de una abstracción conceptual, las leyes de necesidad hallan, sobre todo, su aplicación en las ciencias que tienen por objeto cantidades abstractas y que, por consiguiente, dependen menos de fenómenos concretos. Los matemáticos superiores hallan en este punto de vista el mayor campo de acción, ya que no se ocupan más que de cantidades abstractas. Pueden servirse de un método, por decirlo así, apriorístico, porque para las leyes que ellas deducen de causas y efectos no reivindican ninguna aplicación fuera del orden de las cantidades conceptuales.

Al otro extremo de la escala de las ciencias se hallan las ciencias psicológicas y morales, y singularmente la historia. En ésta sólo interesa el fenómeno. Y aun se trata de una especie de fenómeno cuya interpretación causal se halla especialmente sujeta a errores de que hemos hablado: campo de observación limitado, relaciones de causalidad complicadas, masa de experiencia variable, influencia de la intención subjetiva.

No es imaginable una interpretación de la historia que dependa del objetivo social del historiador. Una historia así concebida carecería de todo sentido. La historia no nos interesa sino porque nos interesa el presente, es decir, el fin que perseguimos. Si no nos anima algún interés presente, lo que conozcamos del pasado nos parecerá igualmente significativo, es decir, igualmente insignificante y desprovisto de todo sentido, porque no podemos imaginar en el pasado más relaciones de causalidad semejantes a las que experimentamos en el presen-

te. Por eso hay tantas leyes de necesidad como filosofías de la historia y tantas filosofías de la historia como objetivos históricos. La ley de evolución que ha de servir para justificar el objetivo lo presupone en realidad. No postula nunca más que una necesidad que se desea, y esta pretendida necesidad no es otra cosa que una ilusión de la voluntad respecto del alcance de su propia facultad de realizar sus deseos. La historia es, pues, un ejemplo típico de esa especie de ciencia a la que le está vedado el procedimiento apriorístico y que no puede deducir más que de hechos conocidos causas cognoscibles; su acción se limita al pasado.

Ante la imposibilidad de basar una presciencia en un método histórico cualquiera, el marxismo sale del paso con el auxilio de la determinación por las categorías económicas. El porvenir que él cree poder prever se le ofrece, pues, igual que la historia del pasado, como la integración de una multiplicidad de acontecimientos en series causales o evolutivas, pero inversamente como la desintegración en acontecimientos de series causales categoriales predeterminadas. Todo existe ya en la entidad mística de la ley antes de pasar sobre la tierra; todo es ya necesario antes de llegar a ser real. Esta creencia nos recuerda lo que graciosamente hace decir Anatole France al fraile nominalista en la *Rebelión de los ángeles*: «Antes que hubiera pies y culos en este mundo, el puntapié al culo existía ya eternamente en el seno de Dios.»

Hay que hacer constar que Marx no merece, sin embargo, el reproche que con frecuencia se le dirige de ser un fatalista en el sentido de que negara la influencia de la volición humana en el desarrollo histórico; lo que ocurre es que considera esa volición como predeterminada. Esto tiene su importancia si se quiere comprender bien la función psicológica de la creencia marxista en las leyes económicas. El marxismo, siendo determinista, no se representa el triunfo del socialismo como la realización automática e inmediata de la categoría «evolución económica» en la categoría «evolución social». Si Marx hubiera creído en la posibilidad de una evolución política sin volición política, su creencia en la determinación

de todas las series causales históricas por la serie causal de la evolución técnica debió haberle llevado a concluir que el único medio de acelerar el advenimiento del socialismo era que todos los socialistas llegasen a ser inventores e ingenieros; porque si la infraestructura técnica determina todo lo demás sin la intervención de la volición humana, ¿de qué servirá que propagandistas, políticos y educadores se descrismen componiendo una superestructura ideológica que *ha de* transformarse y que *no puede* transformarse más que a medida que se modifiquen los métodos de producción? Tienen razón los discípulos de Marx cuando defienden a su maestro del reproche de haber predicado esa especie de fatalismo. Sin embargo, con ello no han hecho sino demostrar su creencia en otro fatalismo, el de los *finés* categoriales ineluctables. Según la concepción marxista, hay una evolución social sometida a leyes, la cual se cumple por medio de la lucha de clases y el resultado ineluctable de la evolución económica que crea oposiciones de intereses. Su esencia y su fin están determinados por un objetivo, que no es otro que el conocimiento de leyes de evolución social por parte de los marxistas.

Así, para poder determinar el porvenir, las leyes de la evolución social no necesitan más que pasar, mediante el conocimiento, al estado de conciencia. De este modo el socialismo marxista, que lleva al proletariado a conocer el papel histórico a que está predestinado, llega a ser un eslabón de la cadena de series causales por la cual se cumple el destino de la humanidad. Basta conocer la ley para cumplirla. El objeto que este cumplimiento señala al movimiento obrero socialista es por sí mismo predestinado e ineluctable, porque dimana de causas objetivas ya dadas, y al tener conciencia de ese objeto, el socialismo realiza un acto determinado por leyes naturales de la evolución social. La presciencia del socialismo marxista y la realización de esa presciencia por la revolución social son dos manifestaciones diferentes de la misma ley de determinación del porvenir por el pasado.

El punto más vulnerable de esta doctrina consiste en

que está unida a la hipótesis de que todos los actos sociales son determinados por el conocimiento de ciertos fines inherentes a la evolución social. Luego es evidente que estos fines no serán ineludibles más que en la medida en que lo sea nuestro conocimiento de las series causales que a ellos conducen. No podremos, pues, considerar nuestros fines como necesarios más que en la proporción en que podamos concebirllos simplemente como efecto de causas dadas y conocidas. Sin embargo, desde el momento en que tenemos conciencia de un fin, éste pertenece ya al pasado tanto como sus mismas «causas». Reconociendo que los objetivos humanos dependen de situaciones históricas que actúan como causas, admitimos que nuevas situaciones históricas tendrán como efecto el señalarnos objetivos nuevos. De este modo volvemos a la conclusión, que es de sentido común, de que no podemos considerar nuestros fines actuales como permanentes, ni como ineludible la fijación de nuevos fines, más que en la medida en que podamos prever los *acontecimientos* históricos. Y esto es precisamente lo que no podemos hacer, y por ello la necesidad que creemos ver en el pasado no podría determinar el porvenir. La experiencia histórica reduce al absurdo las pretensiones de los objetivos marxistas respecto de la ineludibilidad, de un modo más concluyente que cualesquiera consideraciones lógicas. En efecto, para que los objetivos marxistas sean ineluctables habrían de ser permanentes, y toda la historia del movimiento socialista desde Marx no es más que la historia de la transformación de esos objetivos, bajo la influencia de acontecimientos históricos que el mismo Marx no había previsto ni nadie puede prever.

¿Hay que deducir de todo esto que es inútil intentar prever, merced a nuestro conocimiento histórico actual, ciertos acontecimientos o ciertas tendencias de evolución? En modo alguno. No es posible ningún acto social consciente sin una cierta previsión, porque todo acto de tal género presupone un fin, y representarse este fin implica cierta anticipación del porvenir. Pero en esto precisamente es en lo que la concepción de la historia como

cumplimiento de leyes inelectables no nos sirve de nada. La presciencia que buscamos no se refiere a lo que debe ser lo que hagamos, sino a lo que debiera o pudiera ser como consecuencia de un acto que podemos o no realizar. Si se pudiera llegar a predecir con la suficiente clarividencia lo que pudiera ocurrir dentro de años o de siglos, la vida del hombre sería un infierno. Las únicas previsiones que necesitamos son las que se refieren a las condiciones o efectos de nuestros propios actos, o por lo menos, de los acontecimientos en que participamos: la fijación del objeto de nuestra vida y la solución diaria de las tareas concretas que aquél nos exige. En este respecto, el conocimiento de la historia puede, a lo sumo, servirnos para esclarecer nuestro sentimiento de lo que hemos de hacer, no porque nuestros actos constituyen el efecto de causas dadas, sino porque constituyen la causa de efectos no dados todavía. Para señalar un objeto a nuestra vida no necesitamos conocer otras leyes que la ley moral. Las pretendidas leyes naturales de la historia no nos servirían para nada. La historia y las perspectivas que del porvenir nos ofrece no han de auxiliarnos sino en cuanto puedan ilustrarnos acerca de las condiciones que fijan ciertos límites a la eficacia social de nuestros actos. No hay leyes ineluctables que *determinen* (es decir, que causen) nuestras acciones; no hay más que probabilidades que las *condicionan* (es decir, las limitan). Para producir un efecto, la causa es suficiente; la condición no es sino necesaria.

El marxismo ha confundido las *causas* y las *condiciones* en la interpretación causal de la historia, del mismo modo que el darwinismo las ha confundido en la biología. Darwin ha establecido una relación de dependencias entre la evolución de las especies animales y su adaptación al medio por la selección natural, así como Marx ha establecido la dependencia del orden social con referencia al orden económico. El descubrimiento de Darwin ha llevado al darwinismo a creer que éste había explicado por qué se transforman las especies animales, y, sin embargo, investigaciones más profundas han demostrado que no es el medio el que crea tipos nuevos.

Son, por el contrario, las mismas especies las que se modifican, en virtud de una voluntad que les es propia y de un modo en apariencia fortuito, con frecuencia brusco, y en todo caso incomprensibles para nosotros. La influencia del medio no se manifiesta como causa más que en que sólo sobreviven aquellos tipos nuevos suficientemente adaptados a su medio para no ser eliminados por la selección natural. Este medio no es, pues, un elemento de creación, sino pasivo y condicional en cuanto impone ciertos límites a la perpetuación de nuevas creaciones.

No ocurre otra cosa en la sociedad humana. El hombre quiere y su querer es el que transforma la sociedad; pero las únicas voliciones susceptibles de triunfar son las compatibles con las condiciones materiales que constituyen el medio. Estas condiciones dimanar, por una parte, de la naturaleza humana, y por otra, de la situación social del momento.

Los movimientos cuyo objetivo implica transformaciones económicas no pueden realizarse más que en la medida en que aquél es compatible con los móviles económicos existentes. Un movimiento que tendiese, por ejemplo, a llevarnos a un modo de producción sin máquinas sería actualmente condenado al fracaso, porque las masas se han habituado a necesidades y a modos de vivir y trabajar que exigen la continuación de la evolución económica en el sentido del progreso técnico actual. Expresamente evito la fórmula general de «la reivindicación social debe corresponder al sentido de la evolución económica», porque ésta no es una causa última. Lo que hace ilusoria toda esperanza de retorno al régimen económico de la Edad Media no es la imposibilidad de destruir las fábricas y las máquinas, sino que los hombres (con la ayuda de las máquinas, naturalmente) han adquirido necesidades que no es posible satisfacer más que mediante la producción mecánica.

Sin embargo, que una situación económica *condicione* un movimiento no quiere decir que lo *determine*. El obrero que dispone de ciertas primeras materias y de útiles determinados no puede servirse de ellos más que para

fabricar objetos cuya naturaleza corresponde a esos medios de producción. Con madera y herramientas de ebanista no podrá fabricar un par de botas ni un automóvil. En cuanto a saber si construirá un armario o una silla, si realizará bien o mal su trabajo, ello dependerá de sus manos, y la causa operante en este caso es la voluntad que las dirige. Ahora viene a cuento el ejemplo del juego de baraja de que habla Goethe: nadie puede elegir su juego; pero no hay juego en que no pueda cada cual realizar jugadas diversas.

Es innegable que apenas hay voliciones en que no podamos hallar causas exteriores. Es un lugar común hablar de la influencia hereditaria, de la educación y del medio en el destino social del hombre; pero para comprender estos efectos como ejecución de leyes naturales inevitables nos falta un conocimiento que nos permita explicar completamente no sólo todas las acciones humanas, sino todos nuestros deseos, como efecto de causas conocidas. ¿Y quién osará decir, aun en el caso más trivial de la vida, que conoce todas las causas de las representaciones de volición y otras tendencias a la acción presentes en él? No podremos nunca prolongar en el porvenir más que series causales cuya causa primera concreta conozcamos. El grado de probabilidad que conviene conceder a una previsión semejante depende en cada caso, no de nuestro conocimiento de leyes generales, sino de nuestro conocimiento científico o intuitivo de los hechos. Por eso los teóricos, obsesos por su creencia en leyes abstractas, suelen ser peores profetas que los hombres de acción y los pensadores intuitivos que hallamos entre poetas y artistas. Marx mismo es un ejemplo. Como todos los sabios preocupados de la filosofía de la historia, previó muchas cosas, pero se equivocó en otras muchas. Donde vió, gracias a la extensión de sus conocimientos, tendencias de evolución real que en su tiempo se hallaban ya camino de la realización, previó, mediante una sencilla prolongación de la línea de evolución, muchos fenómenos que el porvenir confirmó como «tendencias generales de la evolución»: la concentración capitalista de las empresas, el aumento del

proletariado, el progreso de su conciencia de clase y de su poder político, etc. Por el contrario, cuando fió en razonamientos deducidos de leyes categoriales, se equivocó, por regla general. Así, su creencia en una ley categorial que determina la evolución de las formas económicas, lo llevó a predecir que la producción agrícola repetiría el ejemplo de la producción industrial centralizada, predicción desmentida por los hechos. Otra categoría económica lo indujo a profetizar una pauperización progresiva del proletariado, mientras la experiencia nos demuestra que aumenta constantemente su influencia económica y social. Además, todas las categorías del mundo no pudieron conseguir que Marx previera tendencias de evolución que no se habían iniciado en su época, o se sustraían, sea cual fuere el motivo, a su observación. Así, no supo que la lucha de clase política conduciría a una creciente diferenciación nacional y a una creciente solidaridad con el Estado. Tampoco pudo adivinar el papel que hoy desempeñan los sindicatos en el movimiento obrero y las modificaciones subsiguientes del carácter y las tendencias de éste. Sin embargo, tratamos ahora de una evolución debida a causas tan generales y profundas que un Marx contemporáneo veríase obligado a concederles el carácter de leyes ineluctables. De ello se deduce una sencilla conclusión, y es que no consideró como necesariamente determinado lo que él conoció o deseó; no necesitó «leyes» más que para procurar a ciertas evoluciones, que no solamente conoció, sino que quiso favorecer, un medio de confiar en sí mismas. He ahí la clave del misterio de toda creencia en el determinismo social: su función psicológica consiste en fortalecer la voluntad inspirándole confianza. La creencia en leyes ineludibles caracteriza la mentalidad de todos los movimientos demasiado nuevos o excesivamente débiles para prescindir de la representación que disminuya el contraste entre lo arduo de la labor y el escaso poder para realizarla. Es ello un indicio de primitivismo, síntoma de una falta de equilibrio interior, construcción intelectual de un instinto de agresividad nacido de un complejo de inferioridad.

El acto de fe determinista significa que se apela a una fuerza sobrenatural para inspirar temor a los adversarios y confianza a los adictos. Las «leyes naturales» de la evolución social formuladas por Marx no son más que otra forma simbólica, adaptada a nuestra época atea, de esa ley que rige los destinos humanos y a la que generaciones anteriores llamaban Dios. Es un Dios severo, violento y cruel, que tiene un evidente parecido con el Jehová del Antiguo Testamento y el Dios de los calvinistas, esos precursores predestinados de la civilización capitalista. Exige que los hombres lo sacrifiquen todo a un fin reconocido como inevitable; absolutamente todo, hasta el sentimiento de su propia libertad de voluntad. A su vez, él promete a sus fieles, cuando se conviertan en tribunales revolucionarios ejecutores de sus veredictos, librarles de los remordimientos de conciencia que provienen del libre albedrío. La ley que se da la apariencia de sustituir el querer individual por una sumisión completa a un querer sobrehumano no es más que una forma, magnificada hasta el estado metafísico, de la voluntad propia. El determinismo marxiano crea la ilusión mágica, no de que las cosas se cumplen sin haberlas deseado, sino de que los actos que corresponden a una dirección de voluntad determinada y paralela a la dirección de la ley adquieren, sólo por ello, una eficacia histórica superior. De ello nace una especie de supervaloración mística de los actos correspondientes, que los eleva por encima de la ley moral común y les da un valor superior al que procede, para los actos ordinarios, de sus efectos inmediatos. Profetas de este género nos recuerdan la historia del holandés Multatuli, en la que un oriental, comerciante de dátiles, alaba su mercancía diciendo: «Los dátiles de Hassan son más grandes que ellos mismos.»

El sentimiento de confiada seguridad que la creencia determinista insufla a los movimientos nuevos, en su estado de apostolado, produce efectos psicológicos cuyo carácter nefasto se manifiesta especialmente en estados más avanzados del movimiento. La creencia en el deber natural crea un sentimiento que debilita la creencia en

el deber moral. Este sentimiento ha anestesiado al marxismo y entorpece la acción de los móviles éticos en los movimientos por él dominados.

Esta demostración no ha sido en modo alguno destruida por los exegetas de Marx cuando tratan de defenderlo del reproche de haber establecido una doctrina fatalista que aniquila la voluntad. Podrían prescindir, para probar su tesis, de las sutiles distinciones que establecen entre la determinación en primero y en último análisis. Salta a la vista que Marx no creyó nunca preconizar un fatalismo que había de consistir para el proletariado en esperar pasivamente la catástrofe económica del capitalismo, minado por sus propias crisis y contradicciones interiores. Al decir que esa catástrofe era ineludible, Marx pretendía precisamente animar al socialismo a que se hiciera el «comadrón» de una sociedad nueva mediante una intervención revolucionaria tan enérgica como fuera posible. La energía poco común que inspira las iniciativas políticas de los comunistas rusos demuestra prácticamente que la creencia en el determinismo marxista no paraliza la voluntad. Es verdad que en otras circunstancias—singularmente en las que se encontró la social-democracia alemana de 1914 a 1919—ha proporcionado pretextos para sustraerse a la responsabilidad de ciertas iniciativas. Hablemos otra vez de esta cuestión. Desde luego, no es esquivarla, si se tiene en cuenta que la cuestión que se plantea en cuanto a los efectos psicológicos del determinismo marxista, no es tanto saber si, en ciertas circunstancias, éste puede paralizar las voluntades, como conocer el género de móviles que en todo estado de causa está llamado a alentar. El marxismo no merece el reproche de negar la volición humana; pero sí el de que tiende a entorpecer en esa volición los móviles del sentido ético, en favor de otros, y especialmente de los intereses económicos. Importa poco saber en qué grado ese efecto corresponde a las intenciones del mismo Marx; lo esencial es hacer constar su existencia. Una creencia es mala o buena según haga a los hombres peores o mejores. Una doctrina que considera todo desenvolvimiento social como efecto de leyes económicas, fo-

menta en sus adeptos una valoración menor de todos los móviles no justificados por aquéllas. A decir verdad, el marxista más ortodoxo no puede sustraerse a la necesidad de reverenciar el poder de los móviles éticos, a lo menos porque siente confusamente que la obra de Marx y la mentalidad de las masas socialistas contienen más sentimiento ético del que parece tener la doctrina. De ahí los repetidos intentos de presentar, con la ayuda del materialismo histórico, los objetivos éticos como producto «ineluctable» de causas económicas y singularmente de los intereses de clase. Ya hemos visto lo que habría que pensar de una ética socialista que no se basara más que en los intereses económicos del proletariado. Es cierto que se puede explicar las modificaciones de ciertos estados éticos como efecto de las del medio social; pero para deducir de la existencia de una ciencia de la ética la posibilidad de una ética científica, que base los móviles del hombre en el conocimiento racional de leyes científicas, hay que salvar un abismo de absurdos. El ser dotado de sentido moral no obra por conocimiento de la necesidad, sino por sentimiento de libertad.

Todo intento de fundar las valoraciones y los objetivos éticos en la necesidad social conduce a formar un ser humano que resolvería las cuestiones de conciencia preguntando: «¿Por dónde anda la evolución social?» La superstición profesional del «siglo de las luces» se halla aquí resuelta en una nueva forma. Todas las acciones humanas dependen entonces del conocimiento de una dirección de la evolución histórica, que por el solo hecho de existir constituye una necesidad y un progreso. ¿Pero qué ocurriría si nos equivocásemos acerca de la dirección de la tendencia de evolución? ¡Tan fácil que es errar en cálculo tan complicado! Basta que equivoquemos el signo ante los factores de un producto para que tome un sentido opuesto. ¿O es que la diferencia entre todos los móviles morales del hombre no significa nada más que la transformación puramente intelectual de un + en un —? ¿Bastaría un error de mi juicio histórico para llevarme de rondón a odiar lo que amo y amar lo que odio? ¿No son más bien el amor y el odio quienes orien-

tan mi juicio histórico de un modo que no depende del azar ni de un error de cálculo? ¿Dónde está, pues, el poder superior en cuyo nombre nuestra facultad de conocer las necesidades históricas pueda asumir la formidable responsabilidad de discernir el bien o el mal? ¿Y qué he de hacer si mejorando el estado o verificando mis conocimientos históricos llego a concluir que una evolución actualmente en curso no significa, a mi juicio, un progreso hacia un fin anhelado, sino todo lo contrario?

Para el determinismo social, todo desenvolvimiento social es necesario, y esta necesidad le indica su deber como servidor del progreso. ¿Pero no puede uno reconocer esas «necesidades» sin concederles su apoyo? Por lo que a mí se refiere, veo en todas partes, y aun en el movimiento obrero, desarrollos tales como el del «aburguesamiento» condicionados por causas sociales, y en tal sentido, necesarias e ineludibles, pero que me parecen contrarias al progreso cultural y moral. ¿Cómo me han de inspirar entusiasmo? En el sentido en que el movimiento obrero es necesario, lo es también la resistencia de sus adversarios. ¿Puedo conocer cuál de ambas necesidades vencerá a la otra y quién decidirá al fin el partido que haya de tomar en el conflicto? ¿No puedo ser socialista y hacer cuanto me sea posible en favor del socialismo sin que tenga la certidumbre de que el socialismo ha de triunfar? ¿Por qué he de reconocer la evolución económica como una necesidad de orden superior a la que hay que subordinar todos los demás objetivos? ¿Es cierto que la evolución actual de las formas económicas sea sinónimo de progreso? ¿Por qué mi convicción socialista ha de depender, por ejemplo, de la creciente concentración de las empresas, cuando vemos que ésta significa sencillamente un aumento excesivo de poder social y no de la productividad? ¿Por qué he de creer que la superioridad moral de mi objetivo socialista respecto del de mis adversarios consiste en que conozco mejor que ellos adónde va la «evolución»? ¿No hemos de aceptar el socialismo sino porque es «de actualidad»? ¿Qué significará entonces el sentimiento de comunidad que yo observo en los socialistas de hace dos mil años,

y qué pensar de los adversarios actuales del socialismo, que acaso no hacen sino defender doctrinas que serán «actuales» dentro de dos mil años?

En el fondo, Marx conocía sus móviles mucho mejor de lo que se desprende de sus doctrinas. No presentó al socialismo como necesario sino porque lo consideraba, como consecuencia de un juicio moral implícito, como deseable. Y la eficacia del juicio moral es mayor en casos en que se puede prescindir del apoyo de una certidumbre razonada. Una parturienta cuyo amor le hace soportar los dolores del alumbramiento no piensa si su hijo será hermoso; el que lucha por proteger a un ser débil puede prescindir de la certerza de la victoria, y el salvador que expone su vida por la de los demás no piensa si podrá salvarse él.

Mientras el socialismo fué la causa de un grupo de entusiastas contra un mundo de enemigos y la indiferencia de los mismos obreros, el elemento de certidumbre que le ofrecía la doctrina de Marx exaltó sus fuerzas de un modo que no debía seguramente vivir a costa de los móviles éticos; pese a la fórmula determinista, los móviles *eran* éticos. Otra cosa ocurre en los estados más avanzados de la historia del movimiento. Hoy el movimiento socialista es en primer término un esfuerzo de organización para la defensa política y sindical de intereses determinados. Los móviles no están eliminados, pero se hallan relegados a último término con referencia a lo que ocurría antes. En semejantes circunstancias, la doctrina que al principio fué un apoyo se convierte en obstáculo. Donde la evolución interna del movimiento obrero tiende a debilitar los móviles éticos (como sucede en los países más avanzados), la doctrina determinista es un asilo para los hombres de poca fé, un obstáculo a los impulsos creadores más preciosos. El conservadurismo de los advenedizos, la pusilanimidad de los adoradores del Dios Organización, la estrechez intelectual de los abrumados por las tareas diarias, el miedo de los burócratas a las responsabilidades, el egoísmo de los que pronto se sienten satisfechos, hacen de la doctrina de los revolucionarios de poco ha una cómoda almohada.

Gritan: «¡No es la hora propicia!» «¡No están preparadas las masas!» «¡La falta está en el sistema!» «¡No se puede ir al encuentro de la revolución!»

El ejemplo más horrible de esa deformación de la fe determinista lo dió la social-democracia alemana desde 1914 hasta después de la revolución. Cuando estalló la guerra mundial, unos atribuyeron la falta al sistema; otros se escudaron en una evolución cuyo curso les parecía ineluctable. Después, cuando la revolución de 1918— hecha contra la voluntad de la inmensa mayoría de los directores marxistas—, se resignaron a aceptar lo que debieron haber hecho según su propio programa, como quien se resigna a soportar una enojosa necesidad. Más tarde mostrábanse más encogidos que orgullosos de las responsabilidades que habían de asumir ante los hechos consumados. Los numerosos procesos políticos instruídos en Alemania durante estos últimos años a consecuencia de los acontecimientos de esta época han exhibido a los hombres que aparecían en 1918 como caudillos de la revolución en actitud de quienes invocan circunstancias atenuantes dando a entender que no aceptaron el movimiento más que como un mal menor y para impedir que se llegara más lejos. Del mismo Hugo Haase, ya difunto, ha dicho el general demócrata von Groener: «Me dió la impresión de que podía serlo todo menos un caudillo revolucionario.» ¡La revolución involuntaria, qué sátira sobre el fracaso del determinismo, que el verdadero revolucionario Marx había imaginado como la palanca psicológica esencial de la actividad revolucionaria! Hacía mucho tiempo que la doctrina determinista servía a los directores para justificar la resistencia a toda tendencia innovadora que acababa por abrirse camino: la organización de las mujeres, el movimiento de la juventud, el esfuerzo cultural del antialcoholismo, el movimiento cooperativo, las aspiraciones de los consejeros de empresa a la autonomía de taller, etc. En todo esto el dogmatismo determinista prestó ayuda al conservadurismo burocrático. No ha de sorprendernos, pues, que la Alemania socialista haya sufrido los efectos de esa foslización marxista en forma de una disminución de la

calidad individual de sus directores. Subordinando los móviles éticos, que son fuente de la convicción personal, al móvil colectivo del interés de clase, no es posible formar personalidades. Una *organización* puede muy bien arreglarse con directores aptos, celosos, honrados y conscientes de su responsabilidad, como los tienen en gran número los sindicatos y la social-democracia de Alemania; pero eso no puede satisfacer al socialismo. Necesita—hasta desde el punto de vista inmediato del efecto político—directores que sean, según expresión de un periódico humorístico inglés, «de talla suficiente para poder mirar por encima de las cabezas de los partidarios que les preceden»; directores que simbolizen los objetivos de las masas en lo que las superan y se distinguen de ellas. Porque si no se señala un fin más allá de lo que existe, el movimiento cesa de progresar interiormente; si no ve sus fines encarnados en personalidades vivas que crean una nueva realidad humana, su ideal del porvenir no vale más que el papel en que aparecen impresos sus programas. Una teoría que considera la personalidad como determinada por factores colectivos, y que cuando esa personalidad se aparta de las normas de la masa no ve más que un fenómeno fortuito secundario o que la encumbra, ejerce en la práctica una influencia niveladora que tiende a la mediocridad general. Sería, sin duda, exagerado atribuir al socialismo alemán la responsabilidad de su falta de personalidades de altura. Más exacto sería decir que se trata de dos fenómenos que se derivan por partes iguales de una psicología nacional modelada por el estado autocrático y por la falta de tradiciones democráticas e individualistas. Pero hay que hacer constar que el marxismo ha favorecido esta subordinación de las convicciones personales que constituyen su condición psíquica, haciendo de la necesidad una virtud y de la subordinación del individuo regido por la conciencia a la masa regida por la necesidad, una filosofía.

El determinismo económico ofrece a la vez ejemplo de la formidable significación del marxismo como expresión de una fase primitiva del movimiento obrero y del lí-

mite de su eficacia actual. Sería pueril querer disminuir el mérito histórico del marxismo como contribución a la doctrina del movimiento obrero y a las ciencias sociales. Combinando primero, en un sistema científico adecuado, el punto de vista económico con el de la evolución histórica, Marx ha hecho adelantar un paso a las ciencias sociales, como Darwin a la Biología. Además hizo ver a la clase obrera del siglo XIX que sus condiciones económicas de existencia la obligaban a una lucha de que no puede resultar victoriosa más que por el paso de un orden social capitalista a uno cooperativo. Demostró a los deseos de porvenir vagos e impracticables de su época, más aún con sus actos que con sus escritos, que no podían realizarse sino cuando los trabajadores se emancipasen económicamente por su propio esfuerzo. Todo ello hubiera sido imposible si en el orden sociológico no se hubiera acentuado la importancia del factor económico. El determinismo social que de ello resultó, considerado luego como una hipótesis insostenible, no fué entonces menos útil.

Pero una época nueva trae nuevas tareas, y éstas exigen nuevas hipótesis de trabajo, que, a su vez, hallan apoyo en el perfeccionamiento de los métodos de investigación científica. Después de la muerte de Marx, y sobre todo después de la guerra mundial, la ciencia se adapta a la experiencia histórica, que se manifiesta de modo notable en el movimiento obrero y en los resultados por él obtenidos. Esta experiencia nos lleva a prestar *una mayor atención* a los factores psicológicos del desenvolvimiento social. Escojo la expresión *mayor atención* porque en definitiva no es más que la atención, orientada por valoraciones afectivas, la que, bajo la superficie de sistemas lógicamente establecidos, dirige el esfuerzo científico hacia otros objetivos. Nuevas experiencias sociales descubren nuevas valoraciones afectivas, nuevas valoraciones traen consigo nuevas direcciones de la atención, y ésta es la que incita a nuevas investigaciones y funda concepciones nuevas.

Si se ha podido decir del presente siglo que será el siglo de la psicología, como el anterior lo fué de las cien-

cias naturales, no es solamente a consecuencia de la cantidad de nuestros conocimientos psicológicos. Significa más bien que *deseamos* ante todo más conocimientos psicológicos, al mismo tiempo que utilizar mejor los conocimientos antiguos, para que nuestra experiencia social nos lleve a conceder un valor mayor a los móviles psicológicos. Quizá la historia vea un día en ese fenómeno la aurora de una comprensión nueva a la que nos obligan la guerra mundial, el comunismo y el fascismo; a saber: que la evolución psicológica que lleva al hombre del estado instintivo animal al estado de razón es mucho más lenta que la evolución del pensamiento y de la técnica. Una cruel experiencia nos ha enseñado que la razón, al crear la ciencia, se ha hecho esclava de su propio instrumento; por ello se halla sometida al dominio de instintos inferiores, como los de ganancia y de poder, cuya acción desenfrenada llega a la negación de todo fin razonable. Comoquiera que sea, vamos teniendo conciencia, singularmente en nuestro juicio acerca de las condiciones sociales, del peligroso conflicto entre nuestros objetivos racionales y nuestras posibilidades instintivas.

Por consiguiente, nuestro incomprensible instinto de autovaloración intelectual, que nos impulsa a buscar el dominio de nuestro destino social mediante la razón, se resuelve en una atención aumentada que concedemos al carácter no racional de nuestros instintos sociales. La conexión íntima entre la atención y la valoración afectiva llega entonces a esa situación paradójica en que nuestra aspiración hacia la razón se traduce, desde luego, en una valoración más elevada de los móviles no racionales, el pesimismo antirracionalista y la deificación del instinto. Esto se manifiesta lo mismo en las tendencias literarias y artísticas de nuestra época que en la mentalidad relativista de la filosofía moderna del conocimiento, en el interés que la historia, la geografía, la etnografía y aun el gusto estético de moda tienen en todo lo primitivo, y, en fin, en el espíritu pesimista de la filosofía de la historia, que no puede hallar un sentido razonable o moral a la evolución histórica. Todo el pensamiento de nuestra época—comprendido el socialista—sufre esa tensión dolo-

rosa entre el deseo y el conocimiento del peligro que corre nuestra creencia en el sentido racional del porvenir, sometida a la presión de un presente en apariencia insensato. Nuestra razón intenta vencer esa tensión procurando conocer su naturaleza. De ahí nuestra tendencia a la psicología, el esfuerzo para llegar a nuevos esclarecimientos sobre la relación entre el pensamiento y la emoción, la naturaleza y las posibilidades de transformación de la disposición instintiva.

No es fácil en nuestra época distinguir los síntomas de la enfermedad y las señales de curación. Todo lo que sabemos con certeza es que la curación no puede sobrevenir si no tenemos conciencia del mal y que no podemos resolver la tensión que sufrimos más que mediante un conocimiento más profundo de las causas. Por consiguiente, debemos admitir como hipótesis de trabajo las valoraciones de la psicología instintiva, aun cuando parecen un obstáculo al restablecimiento de la creencia en la razón, a fin de que esas hipótesis puedan por sí mismas resolverse y destruirse en un estado de conciencia ulterior. El escepticismo de nuestra época respecto de la razón es para volver a la razón, mejor punto de partida que el racionalismo de nuestros antepasados, los cuales, en fuerza de idolatrar el pensamiento lógico, transformaron la civilización en un caos de pasiones desenfrenadas. Nuestra investigación del conocimiento procede del mismo deseo que impulsó a los hombres de todas las épocas a comprender mejor su destino para poder dirigirlo mejor. ¿Que estamos menos convencidos de la omnipotencia de la razón? He ahí precisamente lo que nos incita a conquistar lo que estamos en trance de perder: la fe en el sentido razonable de la evolución histórica. Después de todo, nos hallamos de tal modo entregados al pensamiento racional, que sólo podemos esperar ese fin por el camino del conocimiento intelectual; pero nuestro punto de partida difiere del que adoptó el siglo XIX. Nuestra ciencia quiere ser un conocimiento de las condiciones psicológicas del progreso histórico, como el conocimiento del siglo XIX se concentró en las condiciones técnicas y económicas de ese progreso.

He aquí lo que queremos decir cuando hablamos de una valoración menor de los móviles económicos y más elevada de los psicológicos. Se trata menos de un desplazamiento en el mismo plano que de una repulsa en lo profundo. Lo que Marx ha dicho de la importancia de las causas económicas de la evolución social continúa siendo verdad en el plano en que él adquirió tal conocimiento. Si estuviéramos condenados a quedarnos en ese plano, tendríamos que continuar admitiendo sus valoraciones, que eran las de todo el pensamiento científico de su época. Si lo rechazamos, si en su método vemos hoy un obstáculo, una evolución regresiva del sentido al contrasentido, del bien al mal, es porque discernimos, no *junto* a lo que él vió, sino *detrás* de lo que vió, otras verdades. Y vemos otras verdades porque necesitamos un conocimiento nuevo para que nuestra razón no abdique ante la tensión entre nuestro antiguo conocimiento y nuestra nueva voluntad.

Podemos tranquilamente admitir que Marx reconoció exactamente todos los hechos que lo llevaron a formular su doctrina de las causas económicas de la evolución social; podemos además conceder que las deducciones mediante las cuales va del conocimiento de los fenómenos aislados al sistema general, se hallan casi siempre de acuerdo con la lógica más estricta; todo eso no ha de impedirnos rechazar hoy su doctrina, porque no nos explica lo que queremos y debemos comprender para que nuestros actos tengan un sentido ante nuestros propios ojos.

Podemos aceptar en lo que vale toda la construcción intelectual de Marx, que hace derivar de la «superestructura ideológica» la «infraestructura económica», el «pensamiento social» del «ser social», etc. No la rechazamos; pero nos ocurre algo peor, y es que no nos interesa. No nos interesa más que porque queremos precisamente emanciparnos de esa dependencia del hombre respecto de sus medios técnicos y económicos de existencia; debemos, por el contrario, partir del postulado de que la técnica y la economía dependen del hombre, para que

nos sea posible creer que la técnica y la economía tienen un sentido.

Ante todo necesitamos una ciencia del movimiento obrero y del socialismo que se base en el fundamento concreto de la misma experiencia social. Marx no podía fundar esa ciencia porque en su tiempo no existía aquella base de experiencia. Los partidos obreros de hoy, el movimiento sindical, la legislación social, la democracia industrial, todo ello no existía en tiempos de Marx sino en estado vagamente embrionario. Si no vió en las luchas económicas de los obreros más que el deseo de repartir justamente la plusvalía, fué porque en su época era condición previa la conquista de un *mínimum físico* de existencia. Si concibió el Estado como simple mecanismo de la opresión de clase, sin prever que un día llenaría una función orgánica en la realización de un orden jurídico socialista, fué porque no vió más que el Estado del derecho de sufragio limitado. No pudo imaginar, a la vez que el socialismo, el movimiento socialista como acción de masas, porque éste aún no existía. Además, Marx era un temperamento libresco, un ratón de biblioteca, extraño a las cosas de la vida práctica y sobre todo de la vida obrera. Como Shaw hace constar tan exacta como benévola mente hablando del *Capital*, «todo lo que éste dice de los obreros y de los capitalistas demuestra que Marx nunca respiró el aire de la industria y desenterró toda su documentación de los Libros Azules y de la biblioteca del *British Museum*; no hay hecho que no haya sacado de un libro, ni discusión que no le haya sugerido un folleto de otro autor».

Hoy, para el estudio del socialismo disponemos de una fuente que no pudo poseer Marx: la historia del movimiento socialista, de la que el marxismo no es más que una parte. Para emanciparse de la estrechez de las hipótesis dogmáticas y abrirse el camino que conduce a aquella fuente, no es necesario renegar de todo el pensamiento marxista en el sentido de oponer a un dogma falso otro real. Para abrir la ruta de las verdades nuevas basta darse cuenta de las condiciones de tiempo y de

lugar que hicieron posible el marxismo y poner así en evidencia la relatividad histórica de su valor. El marxismo no es un error sino porque ha cumplido ya su misión. Para vencer ese error no hay que volver a él, sino superarlo.

CAPITULO XV

MARXISMO PURO Y MARXISMO VULGAR

Nadie ha tenido ni tendrá jamás una idea verdadera, pero hay un modo verdadero de tener cualquier idea, que es ver las cosas de frente.

ALAIN. (*El ciudadano contra los poderes.*)

Espero que habré conseguido demostrar por qué no fundo mis juicios en el marxismo, ni en la crítica histórica de los textos, ni en la discusión abstracta de «verdades absolutas». Una doctrina sociológica que se erige en programa de un movimiento de masas adquiere por ello una significación que no depende de la voluntad y de la opinión del iniciador. Como estado de conciencia de un movimiento, es decir, de un complejo de direcciones de volición, tiene vida propia. Por el hecho de vivir evoluciona constantemente. Su contenido se modifica según los cambios que andando el tiempo se producen en la dirección de las voliciones que componen el movimiento. Para ello hay que juzgar, además de la intención del creador de la doctrina, los actos que dimanen de la reacción mutua de su propia intención y de las ajenas. El impulso original hay que situarlo en el medio de entonces, pero juzgar los móviles actuales a la luz de las tareas de hoy. Toda doctrina de este género se comprueba a medida que se realiza. La crítica de la doctrina cesa, pues,

de ser crítica de conocimientos para convertirse en crítica de móviles. No se trata ya de comparar doctrinas, sino comparar cada una de ellas con las tareas que impone una situación histórica determinada.

Lo que yo llamo vencer al marxismo es, pues, menos vencer un estado de conocimiento que un impulso, para abrir camino a un impulso nuevo, que se ha hecho necesario, y procurarle un campo de acción tan libre como posible. Sin duda este impulso nuevo no es independiente del antiguo, sino que, por el contrario, lo presupone. Dudo mucho que sea posible comprender completamente mi concepción del socialismo si antes no se pasa por Marx. Todo estado nuevo de un movimiento es una síntesis de todos los impulsos que en algún momento han contribuído a su desarrollo; por eso los impulsos marxistas se hallarán siempre más o menos presentes en todo movimiento socialista. Pero todo marxista, como buen hegeliano, me comprenderá cuando digo que la síntesis no es posible más que pasando por la antítesis. Para decir *según* Marx he de decir antes *contra* Marx. Para que el nuevo impulso que preconizo sea tan eficaz como posible, es necesario que se vea tan claramente como sea posible lo que de nuevo ofrece; por eso hay que formularlo con la mayor agudeza posible por contraste con el impulso antiguo. Por eso—y no únicamente porque he llegado a una comprensión nueva mediante una crítica del marxismo—acentúo lo que me separa de Marx. Si todo ello ha de llegar un día a una síntesis nueva, ésta será tanto más fértil cuanto viva haya sido la antítesis, consciente de su propia voluntad y de su esencia peculiar.

Sólo comprendiendo bien esto se podrá conocer por qué, contra todas las anteriores críticas de Marx, yo parto del principio de que es el marxismo y no Marx el que hay que examinar. Si, no obstante, discuto en esta ocasión a Marx, la razón es muy sencilla. Marx pertenece al marxismo desde el momento en que le dió el primer impulso. Pero él no es todo el marxismo, porque éste le ha sobrevivido. Respecto de las tareas actuales no hemos de cuidarnos más que de lo que es el actual marxismo;

Marx no nos interesa sino en cuanto su impulso original se halla vivo todavía. De ahí que yo reivindique el derecho a discutir, además de lo que Marx quiso decir, lo que de sus opiniones se ha realizado. Tan imposible resulta eliminar del «complejo» total «marxismo» los fenómenos de decadencia «bautizados» de «marxismo vulgar» como las opiniones científicas que constituyen la misma doctrina.

El marxismo vulgar es lo que se ha convertido en una doctrina cuyas enseñanzas científicas se han transformado, mediante una evolución regresiva, en símbolos de estados afectivos de las masas. Para el pensador que crea una doctrina, las ideas son conceptos cuya significación dimana de sus relaciones lógicas con otros conceptos, y no queda igual a ella sino mientras continúan intactas esas relaciones lógicas. Es verdad que esos conceptos nacen de un estado afectivo determinado; pero para el que los ha concebido, su existencia y su validez son independientes de la continuación de ese estado afectivo. Así Marx no hubiera formulado el concepto de la explotación de la plusvalía en la producción capitalista si su estado afectivo (resentimiento contra el patronato, simpatía por los oprimidos, indignación moral contra el móvil adquisitivo de la producción) no le hubiera llevado a ello. Una vez formulado el concepto, establecido como una cadena de pruebas científicas, adquiere vida propia, cuya duración supera la del complejo afectivo que el planteamiento del concepto «disuelve». El creador transforma, pues, un sentimiento en idea. Se desembaraza de un conflicto entre su propio modo emotivo de valorar y sus impresiones del mundo social exterior, llevando ese conflicto del plano subconsciente al consciente, donde se le hace posible llevar los sentimientos a representaciones conceptuales. Armonizando así los conflictos emotivos por su transformación en antagonismos conceptuales, el pensador se libra a sí mismo, por decirlo así. Debe razonar, como lo ha hecho para desembarazarse de un doloroso resentimiento, de un complejo afectivo que lo oprime.

De otra parte, se encuentra la masa, predispuesta, por

un estado afectivo semejante, a apoderarse de la idea para reincorporarla a un complejo emotivo existente. Conoce la idea en forma de palabra o de frase, y las palabras hállanse impregnadas de afecto (o de emoción). Conviértense en recipientes de un estado emotivo que corresponde a una dirección de voluntad ya existente o en formación. Por ello la idea se hace símbolo de esa volición. Ella vigoriza las voliciones correspondientes y favorece la acción por las emociones que suscita. En adelante, la significación y el poder del símbolo dependen de la dirección y del poder de la volición, que se sirve de él. El efecto del símbolo depende completamente del estado afectivo que predispuso para su aceptación. Su valor no puede medirse en la práctica más que por su eficacia afectiva, con absoluta independencia de la comprensión o de la adopción del procedimiento lógico mediante el cual su inventor llegó a formularlo. Cuando cambia el estado afectivo que produjo la adopción de un símbolo, el contenido afectivo, y por ello la significación subjetiva del símbolo, se modifican en el mismo sentido.

El concepto de la explotación, por ejemplo, que Marx ha justificado mediante una argumentación científica, adquiere una significación simbólica de ese género en las masas que lo adoptan. Millones de obreros creen que Marx ha demostrado que el patrono se apropia injustamente parte de los valores que ellos han creado; es decir, la plusvalía. Entre esos millones habrá apenas unos centenares capaces de comprender la argumentación de Marx; la inmensa mayoría no intenta ni siquiera conocerla. Ahora bien; el valor de esa argumentación es absolutamente nulo desde el punto de vista de la utilización de los conceptos «plusvalía» y «explotación» como símbolos. Se basa únicamente en el sentimiento, nacido de la experiencia, de que el obrero ha de ser explotado, es decir, que recibirá menos salario del que le pertenece. Las nociones de explotación y de plusvalía se hallan conformes con aquel sentimiento, y el obrero las acepta como símbolos de la dirección de la voluntad que ellas caracterizan, seguro además de que Marx ha demostrado su realidad en un libro de una sabiduría fabulosa. Obrando

así, el obrero hace lo que Marx y lo que hacemos todos cuando pensamos: transforma en objeto su sentimiento objetivo. En Marx esta objetivación significa que crea nociones; en el marxista, que concibe nociones como hechos objetivos y que las transforma en símbolos de su sentimiento y su voluntad.

Así es como la palabra o la frase que expresa una noción se convierte en un grito de guerra. Esto implica siempre cierta desfiguración de la noción. Los matices más sutiles que Marx establece entre el precio y el valor de la fuerza del trabajo y el salario, entre la plusvalía y el beneficio o entre el coeficiente de plusvalía y el de explotación, no tienen alcance alguno a los ojos de la masa, que los abandona. Por el contrario, atribuye más importancia precisamente a lo que Marx dejó intencionadamente en la sombra o supone tácitamente demostrado; es decir, el reproche de una apropiación inicua por parte del patrono. En efecto, mientras el creador de la noción intenta hacer más impresionante la lógica de sus deducciones por la eliminación de todo juicio emotivo, el que se apodera de la noción para convertirla en símbolo de una aspiración, no da importancia más que a su carácter emotivo y a su facultad de estimular el afecto.

Esto explica cómo puede ocurrir que un movimiento que se sirve de ciertas doctrinas como símbolos, según hicieron toda iglesia y todo partido, se oriente con el tiempo hacia objetivos que nada tienen de común con la significación original de las nociones simbolizadas, bien que los símbolos continúan siendo los mismos. En efecto, la significación de estos símbolos para el movimiento y su eficacia práctica no resultan en modo alguno de la consecuencia lógica del procedimiento intelectual necesario para establecerlos; dependen únicamente de su capacidad de servir como símbolos de un estado afectivo provocado por las condiciones de vida de la masa. La modificación de estas condiciones de vida lleva consigo una modificación del estado afectivo, y el símbolo muere o cambia de significación. Cuando llega a la masa vive de un modo autónomo, fuera de las intenciones de su creador intelectual, no es más que el recipiente de un

contenido emotivo dependiente del estado emotivo de las masas que lo acogieron. Por eso el único elemento que en todas las doctrinas socialistas tiene una importancia práctica es la fraseología que se presta a la transformación en símbolos emotivos, a la formación de palabras que son el santo y seña o el grito de guerra. Cualquiera que sea la importancia que el resto de estas doctrinas pueda tener para la biografía o para la historia de las ciencias, la historia de la realidad social no ha de tener en cuenta más que la fraseología afectiva. El marxismo es, pues, lo que el movimiento obrero, considerado como conjunto de direcciones del afecto y de la voluntad, ha hecho del sistema teórico de Marx. Sólo esto vive en él, porque sólo eso es capaz de crear vida, nuevas realidades sociales.

No importa, pues, saber lo que se *puede probar* con Marx, sino lo que *está probado* de sus doctrinas en la práctica. Cuidémonos, pues, no de la doctrina de Marx, sino del marxismo. Marx no formuló su doctrina más que para obrar por ella. La eficacia de su enseñanza es el criterio de su valor para los hombres que hoy viven y actúan. Lo que de sus doctrinas no se encuentra en el marxismo no ha sido, pues, llevado a la práctica, y debe ser para nosotros una cantidad despreciable. Nos interesa solamente lo que ha actuado y lo que hoy vive todavía. Que lo llamen marxismo vulgar, si así se quiere; todo el marxismo es hoy marxismo vulgar, excepto lo que se reduce a investigaciones biográficas y crítica de textos, tareas extrañas a nuestra época y sin influencia en nuestros destinos. Puede parecer muy tentador aniquilar el marxismo vulgar en lo que se aparta de Marx, esgrimiendo sus textos; pero la empresa sería vana, porque los textos en los que la masa no creyó porque de nada le servían son incapaces de quebrantar su creencia en la fraseología simbólica de que ha hecho un instrumento de su voluntad. Podríase igualmente intentar la disolución de la Iglesia católica llamándole la atención acerca de un pasaje de la Biblia que no conoció o no ha sabido interpretar. El Marx que vive en las creencias de las masas no podría ser vencido por el que no existe más que en

las bibliotecas de los investigadores. La verdad como el error vivos son más fuertes que la verdad muerta; la prueba de su fuerza reside precisamente en el hecho de que están vivos. De nada sirve lamentar que no sean igualmente hacederas todas las verdades que un profeta anunciara. Ello depende exclusivamente de la mentalidad de quienes le escuchan. Todo pensador está condenado a que no se le comprenda completamente; sus ideas son como las semillas: unas se las lleva el viento; otras arraigan, pero producen frutos de sabor diferente al que deseaba el sembrador. Y sin embargo se escribió: «Por sus frutos los conoceréis.» Lo irremediable de esta incompreensión constituye lo trágico de la historia, tragedia que no consiste solamente en la suerte del individuo no comprendido, sino, y sobre todo, en la de las masas que lo comprenden a su modo.

Para hablar con toda claridad debo advertir que cuando digo que hay que vencer al marxismo no sólo me refiero al vulgar que vive principalmente en la creencia fraseológica de las masas comunistas, sino también al marxismo «puro» de los teóricos socialistas, que quisieran injertar el viejo manzano para que diese naranjas. ¡Vano empeño! Mientras en ello se esfuerzan se les echa a la cara las manzanas—las frescas y las podridas—que ellos apenas ayudaron a recoger.

Por eso digo: liquidación del marxismo vulgar vive del error; liquidación del marxismo puro, porque, fuera de ese error, no tiene eficacia alguna. El marxismo vulgar es un error vivo; el marxismo puro, una verdad muerta, de la que Spengler ha podido decir, con razón, que no quiere refutarla, y se limita a considerarla fastidiosa. El marxismo puro de los doctos hace mucho tiempo que cesó de vivificar las prácticas socialistas; como arsenal de una fraseología propagandista tradicional, no sirve más que para facilitar una competencia demagógica con el comunismo, propaganda cuyo espíritu hace tiempo que no se halla conforme con las verdaderas aspiraciones del movimiento obrero no comunista. Todo marxismo que no es hoy marxismo vulgar no es más que literatura. Los marxistas vulgares del comunismo son los

verdaderos usufructuarios de la herencia marxiana. No lo son en el sentido de que comprenden a Marx mejor con referencia a su época, sino porque lo utilizan con más eficacia para las tareas de su época, para la realización de sus objetivos. La imagen que de Marx nos ofrece Kautsky se parece más al original que la que Lenin popularizó entre sus discípulos; pero Kautsky ha comentado una política en que Marx no ha influido nunca, mientras que las palabras que como santo y seña tomó Lenin de Marx son la misma política después de muerto éste, y continúan creando realidades nuevas.

El comunismo es, pues, el único movimiento de masas en que el marxismo sobrevive en estado de creencia. Ha extraído del estado afectivo de la fraseología marxista todo lo que se podía sacar. Ha hecho fructificar todas las semillas que, pudiendo dar fruto, sembró Marx en el alma de las masas. Ha hecho del marxismo una religión, único medio de realizarlo, porque la ciencia no llega a ser instrumento de las masas más que desde el momento en que funda una fe. Cuando el marxismo era la doctrina oficial de un movimiento socialista unificado, no fué otra cosa que una fe, bien que la doctrina acabó por separarse cada día más de la práctica. Para el movimiento obrero no comunista no queda de esa fe más que las fórmulas rituarías. Toda la savia del tronco marxista se ha refugado en la rama comunista. Los marxistas puros del socialismo hacen de cornetas; los marxistas vulgares del comunismo dirigen los partidos. Contra el marxismo carnicero de los comunistas es impotente el marxismo rumiante de los socialistas. Cuando el marxismo se convierte en una creencia de masa, todas sus doctrinas, por poco que se popularicen, adquieren un colorido emotivo que es un grito de guerra del marxismo vulgar.

No hay fórmula intelectual del marxismo convertida en símbolo vital que no haya sufrido en las masas metamorfosis de ese género. De lo que, más o menos indirectamente, han entendido de la teoría de la plusvalía, deducen sólo que el de los proletarios es el único trabajo productivo. Y esto aviva su sentimiento de que los individuos de las demás clases, con los capitalistas a la ca-

beza, son gentes parasitarias y ociosas que no merecen más que el desprecio. Si en una asamblea obrera demostramos que la mayor parte de los patronos y directores de empresas hacen una vida muy activa y que su trabajo tiene un valor social importante, llevamos la turbación a los espíritus; verdad que ello no varía en nada la exactitud de las conclusiones socialistas, pero contradice un sentimiento que se aferra a las frases.

La fórmula de «la expropiación de los expropiadores» se refiere en Marx a la pretendida ineludibilidad según la cual los medios de producción, después de una catástrofe económica, volverán a los productores en adelante identificados con la sociedad. En las masas esa fórmula fomenta un sentimiento de desquite que sueña en la conquista de un bien robado, realizada por las víctimas del robo. En el campo comunista alemán hubo un momento en que surgió la fórmula «¡Robad lo robado!», que sirvió para justificar las «expropiaciones» que se produjeron durante la guerra civil. Así, una ley dialéctica del determinismo se vió transformada en un imperativo que presupone y aviva en los anticapitalistas los mismos móviles de adquisición que censuran en los capitalistas.

La fórmula del «socialismo científico» se refiere a un sentimiento que invoca para las concepciones sociales subjetivas la aureola de una verdad objetiva y absoluta. Marx quiso relacionar el sentido de la ciencia social, al mismo tiempo que el de las otras ideologías, con los objetivos variables de las clases y de las épocas, y las masas que oyeron la frase respiraron, con el aire de su siglo, la fe en la soberanía y la infalibilidad del pensamiento científico. De lo cual surgió una superstición de la ciencia, de la que fué víctima la ciencia misma, y que condujo al fanatismo, la intolerancia y el terrorismo, como ocurre con todas las supersticiones.

El concepto de la lucha de clases ha sufrido una evolución análoga. La noción de un antagonismo de intereses y de voluntades ha sido sustituida por un estado afectivo, el cual, por simpatía, se asimila todas las pasiones que, en el curso de una evolución histórica, acompañan a las manifestaciones del instinto de lucha. De

ello resulta que las masas suelen asociar a la palabra lucha la noción de la negación del derecho a la existencia de los individuos de la clase adversa, como si lo exigiera el interés de clase proletaria. Las pasiones que pueden justificarse con ese interés se consideran desde entonces con derecho a prescindir de toda comunidad ética más general, ya que la idea de clase se sobrepone a la de cualquier otro lazo social. La ética de la lucha de clase se transforma así en una ética de guerra, por decirlo así, invocando que la necesidad no conoce ley.

Un colorido afectivo semejante explica las múltiples e interesantes metamorfosis de la expresión «dictadura del proletariado», de que Marx no intentó nunca hacer un grito de guerra. Esto, que en su origen no era más que una hipótesis teórica de la política, esbozada de paso, se ha convertido en una especie de mandamiento de fe para millones de comunistas, porque ven en él un deseo de satisfacer un apasionado deseo de desquite mucho tiempo abrigado. Los textos demuestran que al emplear esa expresión Marx quiso decir que la clase obrera, después de haber conquistado el poder político, debe, desde luego, gobernar como clase dominante, hasta que pueda, con la ayuda de ese poder político, acabar con todas las causas de las diferencias de clase. El contexto en que Marx ha empleado esa fórmula—que no está, que yo sepa, más que en dos cartas suyas—demuestra que Marx, para esta dominación pasajera de clase, no pensó en métodos dictatoriales, sino democráticos. ¿Pero qué queda de todos esos matices del pensamiento cuando la pasión de las masas se apodera de semejante expresión? La crítica de los textos es impotente contra una palabra que ofrece, por la opresión de los opresores vencidos, una justificación al deseo de vengarse de una dominación pasada. Lo demás no sirve más que para figurar en los libros.

Mucho antes de que el comunismo descubriera la «dictadura del proletariado», el marxismo socialista había empleado de un modo análogo el concepto de revolución. En Marx no significa lo mismo que en Hegel; es decir, la subversión violenta de un estado de cosas, como

consecuencia de la victoria de un principio dialéctico antitético; se aplica igualmente a las revoluciones políticas y a las puramente conceptuales, como las del modo de producción. Por el contrario, las masas asociaban ya antes a la noción revolución un contenido emotivo que procedía de la experiencia histórica de las revoluciones inglesa, francesa, etc., en cuyo caso significa el empleo de la violencia física y militar para la conquista del poder político. Marx no pensó excluir de su concepción el empleo de la violencia; pero ello no impide que el colorido afectivo que adquiere la noción al vulgarizarse limite considerablemente su sentido dialéctico original. El sentido dialéctico se transforma en romántico. En los países latinos, esto produce una mezcla contraria a las intenciones de Marx con el blanquismo y las tradiciones conspiradoras, mientras que en Rusia incorporan a la noción de revolución la tradición nihilista del terrorismo individual y las teorías de la expropiación directa. En la biblioteca de un sabio pacífico como Marx la revolución no significa mucho más que la fórmula química de un explosivo; pero en un movimiento de masas dominado por las pasiones significa la misma explosión: la de fuerzas físicas que se sustraen a la influencia de los que dejaron su fórmula en el papel. Tal es la suerte de los que inventan gritos de guerra; creen evocar espíritus, pero son éstos quienes los dominan, porque los espíritus de la pasión obligan a los de la razón a servirlos.

Por ello, en la evolución de toda doctrina de un movimiento social, llega siempre un momento en que los impulsos intelectuales creadores y estimulantes, que proceden de su iniciador, pierden su vitalidad propia y sucumben en la práctica a los impulsos de las masas movidas por el afecto, pero pasivas intelectualmente. Las ideas se transforman en objetivos de masas siguiendo la línea de menor resistencia; aun después de amortiguado el impulso nuevo que han transmitido, guardan su utilidad para las masas como justificación de una actitud conservadora en su esencia intelectual. Cuando se advierte un amortiguamiento del impulso primero, el progreso intelectual ulterior del movimiento exige una crí-

tica negativa de su doctrina; porque es necesario cortar las ramas muertas, aunque sea más allá de donde se halla lo muerto.

Ejemplo característico de este punto de vista son esos elementos del marxismo que considero como más vulnerables, a causa de su asociación con una mentalidad materialista sin jugo, que se muestran actualmente más vivos en la creencia de las masas, en el sentido de que su fraseología es la más fácilmente popularizada y se conserva más obstinadamente. Las expresiones determinismo, racionalismo y hedonismo, que he empleado para caracterizar las tres columnas del pensamiento marxista más socavadas por la ciencia contemporánea, caracterizan precisamente lo que ha hecho el marxismo más apto para hacerse popular entre las masas obreras. Do quiera que el marxismo ha llegado a ser la forma dominante del socialismo obrero—como en Alemania después del período lasalliano—hay que admitir sin vacilación cierta concordancia de su modo de pensar con una mentalidad de las masas condicionada por las circunstancias particulares de su destino social y político.

Las valoraciones con que se expresa una mentalidad social de ese género, son, en fin de cuentas, valoraciones emotivas y habituales de móviles. La teoría de los móviles, que es base del marxismo, corresponde a ciertos puntos esenciales de la valoración de los móviles realizada en el medio cotidiano de la vida proletaria, lo mismo que la que dimana de la experiencia de un capitalismo jerárquico y feudal.

Al hedonismo económico del marxismo corresponde en ese medio la valoración superior del móvil económico, es decir, todas las acciones inspiradas por el móvil adquisitivo que el capitalismo ha desencadenado. Esta valoración se conforma con un destino social que condena al obrero a la dependencia económica, lo somete toda su vida al cuidado del pan de cada día y le impide mejorar su suerte de otro modo que mediante una excitación de su instinto adquisitivo, opuesto al del patrono y el comerciante. El obrero que vive en un medio que le parece completamente dominado por el instinto adqui-

sitivo, inserta la valoración superior de este móvil en su concepción global de la sociedad, y aun del pasado social; de donde su inclinación a admitir la interpretación materialista de la historia, que hace de esa valoración el fundamento de una sociología.

Lo propio ocurre con el móvil de la sumisión a la coacción y el móvil de la unidad racional, que son la base del determinismo y del racionalismo marxistas. En todos los países y en todas las épocas en que ha florecido el socialismo marxista, las condiciones sociales son tales que el obrero ha de concebir la sociedad como un mecanismo de coerción que determina su volición propia. Su trabajo es esencialmente de ejecución, prescrito y ordenado por otros que lo han concebido y lo dirigen. La fijación de su residencia depende del azar de un empleo en cuya elección no influye más que de modo muy limitado. No puede, en general, mejorar su suerte más que mediante un mejoramiento colectivo de la suerte de sus compañeros de profesión o de clase, lo que también le obliga a subordinar su voluntad a la de la colectividad. Además, en las condiciones de tiempo y de lugar aludidas se halla inferiorizado por la jerarquía social y política, así como su situación en relación con todos los poderes sociales, singularmente el del Estado, implica la sumisión permanente a una voluntad más fuerte que la suya. Como consecuencia, concede una importancia determinante al móvil coercitivo de la necesidad. Como toda realidad social actual significa para él una coerción, se halla dispuesto a creer en una doctrina que explica toda la historia del pasado, y aun todo el orden universal, como efecto de una necesidad, como efecto de una ley férrea.

Las necesidades que el obrero siente más inmediatamente son la de ganar el pan cotidiano y la del trabajo que se le ordena. Y en sus relaciones con el patrono que le paga, como en las de su tarea diaria de producción, ve un estado dominado por el conocimiento racional de una utilidad. Su patrono se le aparece como un personaje que no se preocupa más que de su interés adquisitivo y cuyas acciones se inspiran en la concien-

cia de ese interés. El obrero no trabaja por gusto, sino porque necesita el jornal diario. Su trabajo es la obra permanente de un pensar racional, causal y mecánico para tareas mecánicas dirigidas hacia una utilidad económicas. Su experiencia social personal lo induce a no creer en nada que no tenga como motivo un interés utilitario reconocido. Las únicas actuaciones sociales que le parecen sinceras y dignas de consideración son las que cree poder explicar como hijas de un interés: desconfía de toda concepción que no se ofrezca como la defensa de un interés, de toda idea que no se justifique con la aplicación lógica de una ley mecánica. Esta mentalidad constituye una buena parte de la hostil desconfianza en toda tradición religiosa, que distingue de modo tan característico al trabajador industrial del campesino, cuyos medios de trabajo y de vida se hallan sometidos a leyes de desenvolvimiento orgánico. Como ha hecho notar justamente Bertrand Russell, es fácil comprender que el campesino crea en un Dios que hace el tiempo; pero es menos fácil imaginar a la Federación de los Mineros ingleses haciendo rogativas para que el Todopoderoso renueve las venas carboníferas agotadas. Para el obrero de la industria, y, en general, para el hombre de la ciudad, todo lo que modela su destino parece cognoscible para la razón humana y explicable por la acción de una causalidad mecánica. De acuerdo con esta experiencia y con esta mentalidad, se halla un modo de pensar que, como el marxismo, eleva los móviles hedonistas y racionalistas al rango de ley suprema de todo desenvolvimiento social.

Por eso el marxismo, no obstante asegurar sus teóricos que no es más que una sociología y no una filosofía universal, ha fundado en la práctica, entre las capas proletarias sometidas a su influencia, una filosofía rudimentaria, y aun una religión.

Hay una gran parte de verdad en esta idea de M. J. Guyau: «La religión es un sociomorfismo universal; el sentimiento religioso es el de la dependencia de fuerzas de voluntad que el hombre se representa prolongadas en el universo.» Lo cierto es que todo senti-

miento del mundo social se amplifica a sí mismo por una simple prolongación en sentimiento del mundo cósmico. Lo cual quiere decir que el hombre inserta en su interpretación del desenvolvimiento universal los móviles que ve en la obra de su destino social. Podemos, pues, decir, con razón, que no queriendo ser más que una interpretación de la sociedad, el marxismo se ha convertido, en realidad, en una religión rudimentaria fundada sociológicamente. Esto se ha producido, no a *pesar* del carácter sociológico de su doctrina, sino a causa de ese carácter. Por eso el marxismo responde a la inclinación de las masas a hacerse una imagen del universo basada en una imagen de la sociedad, que ha venido a adquirir durante dos o tres generaciones, cerca de las masas de la Europa central y oriental, la formidable influencia que sólo una religión puede ejercer. La influencia de las confesiones cristianas se ve rechazada porque invocan una revelación emotiva o racional que, en vez de resultar de las transposiciones de las valoraciones empíricas sociales de la imagen del universo, contradice esas valoraciones. Estas religiones le parecen al obrero marxista una hipocresía, porque predicán una moral que no corresponde a la moralidad real que él ve en la actividad económica y ofrecen del universo una imagen que contradice la experiencia social del obrero industrial y el modo de pensar que de aquélla resulta. Así, las creencias confesionales consolidadas en millones de hombres por una tradición secular, han tenido que ceder el campo a una fe marxista cuyo atractivo depende de que deduce la concepción del mundo, de la experiencia social, mientras las iglesias procuran hacer lo contrario.

He aquí por qué el marxismo vuelve, por el efecto que produce en las capas proletarias donde se ha convertido en religión, a los orígenes filosóficos de donde nació con Marx y Engels. Estos no elaboraron su sociología mas que proyectando una imagen filosófica del universo, nacida de su ateísmo racionalista, sobre un fragmento de aquél—el fragmento social. Las masas que se han apoderado de esa sociología la remetamorfosean en filosofía proyectando inversamente la silueta de la

imagen fragmentaria social en el horizonte cósmico. El mismo sentimiento del mundo se halla al principio y al fin de tal evolución.

Es de una importancia esencial advertir que ese sentimiento del universo nada tiene de socialista en sí. Es verdad que corresponde a una experiencia proletaria; pero esta experiencia no tiene significación sino porque la mentalidad proletaria implica una «adaptación» al medio capitalista, sin la reacción contraria contra ese medio; que es lo propio de la convicción socialista. Ello es indicio de la angustiosa situación cultural y espiritual del proletariado y no de su capacidad creadora. Vemos, además, aquí, el reflejo del fenómeno según el cual el marxismo es por excelencia la doctrina de un proletariado que comienza a despertar a la conciencia de su estado de objeto, más bien que doctrina de una clase obrera ya llegada, por su propia lucha, a una cierta dignidad social y a una orientación activa en la determinación de su propia suerte social. Los rasgos de la mentalidad proletaria que corresponden a la imagen esbozada, indican el alma capitalista del obrero y no su alma socialista. Podríamos aplicar aquí, dándole quizá un sentido más profundo de lo que creyó su creador, la frase de Sombart: «A ejemplo de Cristóbal Colón, que fué a buscar la India y en el camino descubrió América, Marx emprendió un viaje para descubrir el socialismo y tropezó con el capitalismo.» El esbozo que acabamos de hacer de los fundamentos racionalista, determinista y hedonista de la mentalidad proletaria marxista no se refiere más que a los hechos que constituyen el medio capitalista; no tiene en cuenta para nada los objetivos éticos que tienen su raíz en una ética precapitalista o generalmente humana y en el mundo de las representaciones socialistas. Buscando las causas que han hecho del marxismo la religión disfrazada del cinismo y del materialismo proletarios, hallamos las causas que lo han hecho llegar, también en el orden psicológico, a un capitalismo de espíritu opuesto. Los elementos ideológicos en cuestión, que se basan en la adaptación a un cierto medio, faci-

litan la reconquista psíquica de esa ideología por este medio.

Esto se halla confirmado por el modo característico con que el marxismo, nacido al Este del Rin, se ha transformado de nuevo, después de una época de dominación universal aparente, en doctrina particular del socialismo de la Europa central y oriental. En esta es lo que fué por su origen: la forma típica del socialismo proletario de los países sin democracia, o, por lo menos, sin tradición democrática. Esto parece evidente en lo que se refiere al comunismo ruso. No nos parece superfluo examinar la Alemania de antes de la guerra, donde el marxismo adquirió su fisonomía clásica que se refleja en el movimiento obrero de todo el mundo. Si consideramos lo que ocurrió para que el marxismo precomunista no pudiera establecerse y mantenerse más que en Alemania, los países de lengua alemana y las regiones germánicas de la Europa central y septentrional influídas por Alemania, veremos la explicación en la concordancia de la mentalidad marxista con el carácter nacional alemán, tal como se manifestaba durante el reinado de Guillermo II. Para comprender este carácter hay que referirlo a los efectos culturales de una evolución rápida, pero tardía, hacia la gran industria de un Estado autoritario y militar sin tradiciones liberales—es decir, por esas condiciones que muestran a Alemania política, contra la opinión marxista corriente, más bien como un país joven y atrasado que como un país avanzado.

La obsesión del movimiento obrero en su idea de la lucha por el poder político y el matiz estatista de la utopía marxista corresponden a la situación de un país donde el poder abrumador del Estado, la creencia popular en su deber patriarcal de asistencia a los débiles y la falta de libertad política llevaron a los obreros a concentrar desde un principio su atención en el Estado. Por eso los sindicatos y las cooperativas se desarrollaron tardíamente y con dificultad, mientras que en Occidente formaban la base de un movimiento que intentaba alcanzar sus fines fuera del Estado.

La concepción marxista de la lucha de clases como

simple cuestión de poder, que, después de una tensión mutua creciente, ha de resolverse, por decirlo así, mecánicamente, por un paso brusco del estado de opresión al de dominación, es el reflejo social del estado militar alemán. La rigidez dialéctica marxiana y hegeliana, que condena a toda minoría política a aumentar su poder mediante la propaganda, hasta que aquél llegue a poner debajo al adversario en una violenta lucha final: he ahí un modo de pensar que debe parecer al sentido político, más sagaz, de franceses e ingleses como una burda estrategia de sargento mayor. No se abría otro horizonte a la social democracia de la Alemania prusianizada de antes de la guerra. El carácter militar de la monarquía, la impotencia de los parlamentos, la brutalidad autoritaria de los aguiluchos reinantes, la falta de cultura política en la burguesía, todo esto condujo a la opresión pura y simple de un partido de oposición, hasta el momento en que las oleadas de descontento llegaron lo suficientemente alto para que la oposición pudiera quebrantar a sus adversarios parlamentarios y subdividir todo el sistema gubernamental. Por el contrario, los partidos socialistas de occidente podían más a causa de las tradiciones democráticas y de las costumbres de los compromisos parlamentarios que de los mismos textos constitucionales—ejercer sobre el Estado y la administración una influencia positiva, que aumentaba con su poder numérico, y progresar de un modo gradual y experimental.

El eje intelectual de la doctrina marxista es la noción de una lucha de clases que conducirá a la victoria, como cosa de guerra, a consecuencia de un aumento progresivo del número de los combatientes, de su disciplina y su espíritu ofensivo. Una ideología de este género había de encontrar terreno abonado en el pueblo alemán. No digamos que los alemanes llevan el militarismo en la sangre, como creen sus enemigos y aun cierto número de ellos mismos. Sin duda, un largo pasado anterior a la civilización medioeval hizo de las razas germánicas razas guerreras; pero ese pasado guerrero es común a la mayor parte de las razas indoeuropeas de un nivel co-

respondiente de la evolución social, y apenas si hay un pueblo europeo que pueda en este respecto condenar a los otros. Además, no podemos aceptar ninguna teoría de la transmisión hereditaria de las características raciales que permita deducir el militarismo del siglo XIX de los instintos guerreros de hace dos mil o más años. Veinte siglos de civilización agrícola e industrial son un lapso de tiempo más que suficiente para que los instintos belicosos puedan sublimarse en habituales, dirigidos hacia otros objetivos que el militarismo y la guerra. Los ingleses nos proporcionan un ejemplo. Su origen racial anglosajón y normando los une a un pasado tan belicoso, por lo menos, como el de los alemanes, y sin embargo, eran, por lo menos hasta la guerra mundial, un pueblo tan poco militar, que consideraban el uniforme como signo de inferioridad social. Sus instintos belicosos innatos habíanse transformado de tal modo por la educación, que hallaban satisfacciones suficientes en los fines de existencia ordinarios de un pueblo comercial, industrial, navegante y colonizador. El resto quedaba satisfecho con los deportes y la política. Los franceses, por el contrario, aunque no son más que en parte de raza germánica, fueron mucho tiempo, y en un grado mucho mayor que los alemanes, una nación militar. Aun antes de la experiencia, para ellos tan nefasta, de la victoria en la guerra mundial, eran ya el pueblo de Europa más propenso al entusiasmo por la gloria del poderío militar y de la guerra. Los alemanes fueron, por el contrario, precisamente en la época en que los caracteres nacionales europeos se afirmaron vigorosamente, después de la formación de los Estados nacionales y de las lenguas nacionales (desde principios de la Edad Media hasta fines del siglo XVIII), uno de los pueblos menos belicosos de Europa. Cuando las guerras de conquista de los reyes de Francia hicieron del culto de la gloria militar una parte integrante del carácter nacional francés, los alemanes no hacían más que sufrir guerras que devastaban su país, y por las cuales se contentaban con su miseria de mercenarios. Sobre todo, se libraron del desastroso efecto psicológico de la asociación histórica entre el ideal revolucionario y el ser-

vicio militar obligatorio, tal como en Francia lo establecieron las guerras de la Revolución y las napoleónicas. Es evidente que el breve período de reformas liberales, que coincide con las guerras de la independencia alemana después de 1813, no puede constituir una tradición popular democrático-guerrera con la misma razón que las guerras del pueblo francés para defender la Revolución. Hasta las guerras civiles francesas del siglo XIX—de las que la *Comune* de 1871 fué la última—, todas contribuyeron a unir el instinto de violencia guerrera y las luchas con uniforme a los estremecimientos más profundos del alma popular y democrática. Como contraste, el militarismo alemán del siglo XIX aparece, menos como expresión de una predisposición de raza que como producto nuevo de una evolución de raza relativamente reciente. Esta evolución, casi exclusivamente limitada a Prusia e inspirada en el ejemplo francés, no comienza realmente sino bajo el reinado de Federico el Grande, no abarca a toda la nación más que en la batalla de Jena, y no ejerce una influencia decisiva en el carácter nacional alemán más que en el curso del siglo XIX. En lo que concierne a la gran masa del pueblo, esa influencia no se manifestó tanto en el sentido de un entusiasmo guerrero y un deseo de gloria como en el de la formación de hábitos de organización, subordinación y disciplina que imprimieron su carácter al esfuerzo del ejército alemán y del pueblo durante la guerra mundial. Estos hábitos pudieron formarse gracias a la situación social general, que permitió—particularmente a consecuencia de la división política y del atraso cultural—que el orden social de la época feudal se prolongase hasta los comienzos del capitalismo moderno. En suma: la función social del militarismo alemán del último siglo consistió en conservar y perfeccionar los lazos sociales psicológicos del orden jerárquico precapitalista, de modo que pudieran proporcionar un apoyo sólido a la nueva jerarquía del capitalismo industrial, porque el quinto que aprende a obedecer a un sargento obedecerá mejor al contramaestre.

La inclinación a la subordinación, que constituye un rasgo de ese carácter nacional histórico, se manifestaba

(y así continúa, apenas debilitado, pese la supresión del servicio militar obligatorio) en las relaciones políticas entre gobernantes y gobernados; en las relaciones diarias entre el público y los funcionarios, el obrero y el patrono, el estudiante y el profesor, el criado y el amo, el hijo y sus padres, el miembro de un partido y el Comité directivo; en suma, entre los peldaños inferiores y los superiores de todas las jerarquías. Para que el movimiento obrero alemán se sustrajera a esa influencia sería necesario que no lo formasen seres humanos. Un hecho sumamente característico es el éxito inaudito e inesperado de la organización del *Retchsbanner* republicano, que en unas semanas alcanzó millones de adeptos, obreros socialistas en su mayoría. Este éxito no puede explicarse solamente por motivos políticos, que sin él hubieran podido mover del mismo modo a los partidos. Se debió ante todo a causas psicológicas más generales. Fué una idea genial el quitar a los reaccionarios nacionalistas el monopolio de jugar a los soldados, que le dió un atractivo tan peligroso para gran parte de la juventud. Después de la supresión del servicio militar obligatorio, millones de alemanes, antiguos soldados o segundones nacidos demasiado tarde para cosechar glorias, sufrían, muchas veces sin darse cuenta de ello, una repulsa de los instintos subconscientes heredados del antiguo régimen: instintos belicosos y hábitos de mando y de subordinación. El *Retchsbanner* les ofreció ocasión de satisfacer esos instintos luchando contra la política de restauración. Su principal atractivo no era tanto el amor a la violencia física como el placer tradicional de los ejercicios soldadescos, el formar parte de una tropa organizada, llevar uniforme, marchar en fila, mandar y obedecer.

Hace unos veinte años que en sus estudios sobre la psicología nacional de los partidos socialistas, Roberto Michels demostró hasta qué punto el vocabulario de la literatura socialista alemana tomaba sus términos—singularmente sus palabras características, henchidas de afecto—de la terminología militar. Apenas si hoy ocurre otra cosa, lo cual indica una similitud profunda de ciertos procesos afectivos típicos. Un pueblo que reacciona tan

vigorosamente ante las palabras que estimulan el espíritu militar y guerrero está naturalmente preparado para acoger una doctrina que, como la marxista, concede al espíritu de agresividad y de disciplina en las luchas sociales una significación ética tan esencial. La facilidad con que la revolución comunista ha aprovechado los hábitos de subordinación y las psicosis de guerra y de violencia que sobrevinieron a la contienda mundial, es otro indicio de la profunda conexión psicológica entre el marxismo y el militarismo.

El socialismo marxista alemán es un elemento de una mentalidad política nacional por cuanto, a imitación del régimen imperial, ha considerado siempre al individuo como un simple medio de realizar un fin colectivo encarnado en el Estado. El inglés, por el contrario, sea conservador o socialista, ofrece un contraste típico. Considera la organización política y jurídica como medio de realizar fines individuales y salvaguardar los derechos individuales. No hay que olvidar que hasta la Constitución de Weimar, Alemania no consideró nunca el Estado más que como una voluntad que procedía de lo alto. Le parece muy natural que el Estado lo instruya y lo eduque, sea su guía moral, se preocupe de sus necesidades económicas, le cuide cuando esté enfermo o viejo, lo lleve de la mano por todos los senderos de la vida, informándole concienzudamente de todo lo que es *verboten* u ordenado por las autoridades, y, en general, se produzca como un ser a quien acaso no sea posible amar, pero que tiene derecho al respeto y la obediencia. Para juzgar lo que esto repugna al inglés, basta pensar en su resistencia contra la estatización que hubo de exigir la necesidad belicosa de 1914 a 1918 y la prisa que se dió en suprimir la mayor parte de los resultados, comenzando por el servicio militar obligatorio, apenas la guerra terminó. Hubo que vencer una antigua y profunda resistencia para conseguir que se decidiera a confiar al Estado la educación de sus hijos; y si quiere más y teme menos a su *bobby* que el alemán a su «schutzmann» es porque en él no ve el representante armado de una autoridad superior, sino solamente el servidor cortés de ciertas

necesidades de la vida colectiva. El alemán está orgulloso de su policía porque en ella ve el símbolo de la autoridad del Estado; el inglés no quiere a la suya sino porque sabe que siete siglos de *Carta Magna* y dos y medio de *Habeas Corpus* le protegen contra el riesgo de un bastón blanco convertido en símbolo de un Estado autoritario.

En el continente europeo ofrecen un contrato análogo los pueblos del Este y el Oeste del Rin. En Francia el marxismo es siempre un producto de importación; las tendencias propias del carácter nacional francés se han vivificado en una serie de doctrinas socialistas—prudonismo, anarquismo, federalismo, sindicalismo revolucionario, etc.—vigorosamente influídas de individualismo y de autonomismo. En un espíritu tan inclinado a las síntesis de masa como el de Jaurès, la democracia aparece esencialmente como una reivindicación de los individuos respecto del Estado. En Bebel, por el contrario, es una reivindicación del Estado respecto de los individuos. Su «Estado popular» ideal tiene un sentido acentuado de cuartel. No era en el fondo más que una forma impersonal de la monarquía de Federico II, al servicio de un ideal de igualdad económica. De ahí proviene el fenómeno, ya notado, tan característico de la mentalidad alemana y marxista, de la identificación del Estado y la sociedad. Lo cual implica una identificación de la ética política y de la ética social, del deber para con el Estado y del deber para con la sociedad.

Es sintomático que el alemán llame a su utopía «Zukunftstaat» (Estado del porvenir); que el francés hable de la «ciudad» o de la «sociedad futura», y que el inglés prefiera términos como «Cooperative Commonwealth» (Unión Republicana Cooperativa) o «Socialist Society». En Alemania fué el Estado el que introdujo, mediante la ley sobre los consejos de empresa, los organismos de representación directa de los obreros, creados por iniciativa sindical en todos los países occidentales. Los consejos de empresa alemanes han servido, por otra parte, las intenciones de la legislación, encauzando los reflejos de la ebullición momentánea de la época revoluciona-

ria, dominada por el ejemplo de Rusia, por el canal sa-
gazmente trazado de una nueva jerarquía oficial. Contra
lo ocurrido en otras partes, apenas si en los consejos de
empresa se ha manifestado la voluntad obrera de auto-
nomía y democracia industriales. Cuando se calmó la
sobreexcitación política, transformáronse en la práctica
en organismos reguladores de los salarios bajo la mirada
paternal de las nuevas «autoridades». De un modo gene-
ral, la revolución de 1918 ha dejado intactos al Estado y
sus funcionarios; antes bien, ha reforzado su autoridad,
lo cual nada tiene de sorprendente, dada una mentali-
dad socialista que considera el Estado, no como el objeto,
sino como el medio de conseguir las transformaciones so-
ciales a que ella aspira.

La relación entre el individuo y el Estado se refleja,
dentro del movimiento obrero, en la relación entre el in-
dividuo y la organización. El inglés no conoce discipli-
na de partido y se siente orgulloso de que sus partidos—
lo mismo que los sindicatos—se organicen con arreglo a
un principio autonomista y federativo, que en Alemania
parece una desastrosa falta de centralización. El inglés
no comprende cómo el trabajador alemán pueda adqui-
rir en la idea de la lucha de clase una exaltación mística
de su valor social personal. Cuando el inglés defiende in-
tereses de clase lo hace por sí mismo; cuando quiere
conquistar para la clase obrera un porvenir mejor, cree
cumplir, no una misión de clase, sino un mandato ético
personal. Su mentalidad se desembarazó hace tiempo
de la noción coercitiva del Estado jerárquico, que en Ale-
mania, trasplantada hasta a la época de la gran indus-
tria, ha hecho de la conciencia de clase del proletaria-
do alemán una noción impuesta por la política de los
amos, y del marxismo alemán, la doctrina de la misión
histórica predestinada de una clase.

La rapidez extraordinaria con que Alemania se trans-
formó, durante el último tercio del pasado siglo, de un
Estado de campesinos y modestos burgueses en una gran
potencia industrial, sin que la evolución política y cultu-
ral haya marcado el paso a esa otra evolución, explica
con gran claridad otro rasgo del carácter nacional recién-

te que predispone a los obreros alemanes al marxismo. Durante una generación ha brotado de la tierra, por decirlo así, una clase capitalista. Fruto de invernadero, no ha tenido tiempo, como por ejemplo la clase correspondiente de Inglaterra, para habituarse, gracias a una experiencia social y política creada lentamente, a las tradiciones caballerescas de las luchas deportivas y a la mentalidad que su situación exige. El sistema de los oficiales de reserva, tan importante para la vida civil de la clase burguesa, el ejemplo del Estado autoritario y la persistencia de las tradiciones de obediencia en el pueblo, han agravado el efecto de una selección demasiado rápida de la capa dominante en la industria. Esta selección ha llevado a la cumbre de la nueva jerarquía social, no los elementos más estables y más depurados por una cultura antigua, sino a los más frenética y groseramente dominados por el deseo de ganancia y de poder. La brutalidad de que dirija gente de esta clase produce entre los dirigidos la natural hostilidad. El instinto adquisitivo obra en primer término y se concibe la resistencia como una especie de militarización de la lucha de intereses, lucha cuyo resultado depende exclusivamente de la fuerza bruta y de la sumisión de los que luchan a una disciplina férrea. Se comprende todavía mejor, en estas condiciones, en que todas las relaciones sociales se hallan trastornadas por el progreso industrial, que el elemento económico adquiera a los ojos de los obreros la significación de una suerte a la que debe someterse todo lo demás. La noción coercitiva de la necesidad económica da a la clase obrera con mayor facilidad el fundamento de una filosofía social.

En la Alemania de antes de la guerra ese fenómeno tuvo como consecuencia cambiar el espíritu de la clase obrera al par de la evolución que ha hecho de la Alemania «gemütlich», de la burguesía modesta, sentimental, romántica e idealista de hace cien años, la Alemania de los capitanes de industria, de los *condottieri* con casco de acero, de la filosofía lúgubre y cínica que no conoce más que las realidades metalizadas de la autoridad y de la riqueza. El símbolo intelectual de esta metamorfo-

sis fué la victoria de Hegel contra Kant, de la filosofía de la necesidad natural contra la de la obligación moral; es al mismo tiempo el símbolo de la infección espiritual por el materialismo y el racionalismo que el socialismo teórico alemán ha sufrido desde el momento en que el marxismo puso fin al episodio lasalliano, y del que no se ha librado todavía. Sólo a la luz de ese fenómeno podemos ver el contraste, que impresiona a todos los observadores extranjeros, entre el formidable esfuerzo de educación teórica que realizó la social-democracia y los escasos resultados que ha conseguido en los órdenes ético y estético.

Durante esta época, en que el movimiento de los «jóvenes» nacidos de la guerra no señala más que el principio del fin, todas las preocupaciones intelectuales del socialismo alemán se concentraron en la actividad llamada científica. Y aun en esto vemos un paralelismo sorprendente entre las características del marxismo alemán y las de la ciencia alemana en general. Aun corriendo el riesgo de que me reprochen el caricaturizar por caracterizar, me atreveré a decir que en Alemania la ciencia es severa como el clima, concienzuda como los funcionarios, autoritaria como los militares, fanática del orden como la policía, sistemática como la organización económica, indigesta como el *choucroute*, lenta pero segura, como los ferrocarriles, rígida como el paso de las solemnidades oficiales e infalible como el Estado. Concuerta con un ideal educativo tradicional que (por contraste con el anglosajón, cuyas palabras esenciales son «form» y «breeding»), es decir, la formación del carácter y del juicio por el hábito) se orienta ante todo hacia la rememoración de los hechos convertidos en sistema, según los juicios preconcebidos de las «autoridades». Las disciplinas exactas tienen tal preferencia sobre las morales, que hasta fecha muy reciente impusieron sus métodos hasta a las ciencias psicológicas. La psicología alemana ha sido durante mucho tiempo (y en este orden limitado lo más provechosamente) una fisiología y una mecánica del alma; la psicología social descriptiva se halla más atrasada que en otras partes. La militarización de los procedi-

mientos de dominación social y la democratización tardía de la vida política han hecho que durante mucho tiempo la práctica y la ciencia sociales prescindiesen de las cualidades intuitivas del tacto y del pulso. La ciencia, orientada toda ella hacia las nociones típicas y colectivas, se muestra mucho más fértil en el orden de la clasificación y de la rotulación de las especies que en el de la comprensión de los matices individuales. Todas estas características se encuentran, tanto en la ciencia del marxismo como en la psicología individual de los marxistas. Estos recuerdan el retrato que del general alemán von Pfuell traza Tolstoi en *La Guerra y la Paz*: «Uno de esos hombres dotados de una confianza inquebrantable y fanática en sí mismos, como los que encontramos entre los alemanes, porque sólo los alemanes tienen confianza en sí mismos, en virtud de una idea abstracta: la ciencia, es decir, el pretendido conocimiento de la verdad perfecta.»

La fe de los alemanes en la «verdad perfecta» del marxismo se ha quebrantado mucho durante los últimos años, porque el marxismo ha perdido en la Internacional su hegemonía, antes indiscutible. El marxismo se ha dividido en una escuela de marxistas «puros», representada por los socialdemócratas alemanes, y otra de marxistas «vulgares», representada por los comunistas rusos; al Oeste del Rin, el pensamiento socialista se ha desviado del marxismo. Se ha visto que los dogmas marxianos no avivan las pasiones de masa políticamente poderosas más que en el comunismo; pero hay pocos europeos que, aun pensando en las realizaciones comunistas de Rusia, no vean en esta evolución teórica una regresión, favorecida por la barbarie de la postguerra, hacia métodos primitivos de pensamiento y de acción que pertenecen, por lo menos en la Europa occidental y central, a una fase por la que pasó hace tiempo el movimiento obrero. Por otra parte, las consecuencias de la guerra han llevado el centro de gravedad de la economía y de la política mundiales hacia los pueblos anglosajones, donde el movimiento obrero nació y se desarrolla en una atmósfera intelectual que nunca estuvo sino ligeramente influida por el marxismo. Particularmente el mo-

vimiento obrero inglés, que después de la guerra, gracias al aumento de su poder político, es el eje de toda la política mundial socialista, encarna una mentalidad no marxista y aun en gran parte antimarxista.

Entretanto, los partidos socialistas de la Europa central, en las horas más negras de la catástrofe de sus pueblos, volvieron los ojos al socialismo inglés como buscando una fuerza de que esperaban la salud. Hasta la guerra, el marxismo alemán había podido considerarse como la única forma verdadera y avanzada del socialismo y no ver en el socialismo no marxista del extranjero más que un efecto más o menos curioso de evoluciones nacionales retrasadas por circunstancias particulares. Más tarde semejante creencia ha sido desmentida por hechos casi universales; de tal modo, que necesariamente se ha visto profundamente conmovida. Poco a poco se va dando cuenta de que el marxismo no es más que una de las múltiples formas de manifestarse la diversidad creciente de las ideologías nacionales.

CAPITULO XVI

LA DOCTRINA Y LA PRÁCTICA

Al buscar una teoría política que en un momento dado pueda ser útil, más que inventar una utopía conviene descubrir la mejor dirección del movimiento.

BERTRAND RUSSELL

El destino demuestra hasta qué punto es posible transformar una teoría del conocimiento sociológico en teoría de la acción social. El obstáculo que el marxismo ha podido salvar y que parece infranqueable para toda ciencia consiste en que las leyes de necesidad derivadas de la interpretación causal del pasado no bastan para suscitar actos de volición. El método marxiano de la interpretación de la historia puede ser todavía útil (en ciertas condiciones ya expuestas) para explicar los fenómenos pasados; pero no para justificar los fines. Podemos reconocer lo que fué, como causa de lo que es; pero lo que fué y es no podrá ser nunca la causa de lo que ha de ser. Porque esto no está determinado por causas, sino por objetivos. El conocimiento sociológico, conforme a la naturaleza causal de su método, no es capaz sino de indicar los actos mediante los cuales nuestra voluntad trata de insertar en el porvenir los límites probables de su eficacia. Mirando las cosas en su aspecto más favorable, el materialismo histórico no puede servir al hombre ac-

tivo más que como doctrina de sus motivos de obrar. Puede dibujar siluetas, muy imprecisas, por cierto, pero no llenar de color las superficies. El mejor mapa de un campo de operaciones no es por sí solo un plan de batalla. El imperio del marxismo, como el de toda ciencia que se basa en el conocimiento histórico y económico, es el imperio de la necesidad, no el de la libertad. El marxismo es una ciencia del capitalismo y no del socialismo, en el sentido de que puede descubrir las condiciones, precedentes del medio capitalista, que se imponen a toda realización socialista; pero no justificar la volición socialista, cuyo alcance va más allá de los límites del capitalismo y las luchas de intereses que éste engendra. La economía política y la historia motivan el *poder*; la motivación del *deber* es menester de la ética. Y la ética no es una ciencia; es una disposición inherente a la naturaleza humana, que a lo sumo puede ser objeto de una descripción científica psicológica.

De todo estoy hay que concluir que un socialismo científico, en el sentido marxista de un socialismo que se justifica por el conocimiento de lo que pasó y de lo que es necesario, es una imposibilidad. El socialismo científico es tan absurdo como el amor científico. El socialismo no es un producto de la ciencia; pero puede ser un objeto de la ciencia y emplearla como auxiliar de su realización.

La ciencia del socialismo debe, pues, acomodarse a dividir su tarea en dos partes. De una parte ha de interpretar la realidad objetiva (el pasado y el presente, los «fenómenos», las «condiciones», los «hechos conocidos», lo que comprende los objetivos ya formados), el principio de la causalidad; de otra, señalar a la realidad subjetiva los objetivos cuyas condiciones hay que formular; es decir, los límites objetivos de su realización. Por el contrario, la *motivación* de esos objetivos cae fuera de su alcance, porque no puede deducirse de una necesidad causal cognoscible.

Por consiguiente, toda doctrina socialista está obligada a conceder un puesto, junto a la ciencia causal del movimiento, a la teleología del socialismo; es decir, a

la doctrina de los objetivos que hay que considerar como dados, en virtud de un imperativo ético. Para darse cuenta de la inmensa importancia práctica de esta última tarea basta saber que el movimiento socialista contemporáneo, pese a la enorme cantidad de sus conocimientos, se halla menos que antes en estado de mudar su conocimiento de lo que es en una volición de lo que deberá ser. Antes había fines, pero no medios; hoy existen más medios, pero menos fines. Por lo menos no hay la misma fe en su realización, lo que equivale a decir que no hay la misma fuerza para realizarlos. Hemos visto muchas realizaciones que en nada se parecían a los fines propuestos. La prolijidad sinuosa y excesivamente prudente de los programas socialistas más recientes, como el alemán de Heidelberg y el austriaco de Lienz, que intentan, a la manera marxista, derivar sus reivindicaciones de una descripción de las tendencias de la evolución económica y social, revela la violencia experimentada ante un problema que no tiene solución: la justificación de lo que deberá ser por lo que es.

Una de las condiciones previas para mejorar la situación es que el socialismo se libere de una doctrina que hace derivar el objetivo socialista de la realidad capitalista, y, por lo mismo, persigue una realización socialista y alcanza una realización capitalista.

El fundarse el método marxista en una motivación causal limitada al medio capitalista es la razón profunda de que las bulas de excomunión que el marxismo ha lanzado contra el reformismo y el socialpatriotismo (las dos formas principales de la reconquista del movimiento socialista por el medio burgués) no hayan tenido resultado alguno. En efecto, el modo de pensar marxista tiene sus raíces en iguales condiciones que sus fenómenos complementarios hostiles; no difiere más que en su carácter intelectual. De ahí el hecho paradójico de que su modo de combatir el reformismo y el socialpatriotismo no haga sino darles más fuerza.

Los marxistas no han querido ver en el desplazamiento de los móviles que se ha producido en el movimiento obrero, y cuyo común denominador es el reformismo,

más que un error de juicio, una corrupción de la conciencia normal de clase en los directores y los teóricos aislados. Pronto llegó un momento en que no fué posible disimular que el reformismo tenía causas más profundas que los tanteos de ciertos heréticos. Era evidente que las teorías reformistas no hacían sino expresar tendencias preexistentes en el movimiento práctico de las masas. Había que encontrar en este nuevo fenómeno colectivo una explicación de carácter económico, de acuerdo con el materialismo histórico, y se vió el efecto de anomalías económicas (tales como la situación privilegiada de los obreros calificados en ciertos países, la explotación imperialista de pueblos extranjeros, la elevación del nivel de vida de los funcionarios de organizaciones, etcétera), y sobre todo la consecuencia de una evolución económica retrasada. En Alemania esta última interpretación arraigó tanto más fácilmente cuanto que el reformismo político tenía su ciudadela en la Alemania del Sur, donde la evolución industrial se hallaba, en general, menos avanzada. La parte esencial del movimiento, que se apoyaba en el desarrollo económico más intenso de la Alemania del Norte, vió, sin embargo, producirse una repulsa análoga del móvil revolucionario de la convicción por el móvil reformista del interés. Al disfrazarse de un verbalismo revolucionario superficial, esa transformación de la mentalidad se hizo más efectiva, porque huyendo de su propia significación debilitó todo intento de contrarrestarla mediante una propaganda de ideas. Mientras los directores políticos se complacían en una fraseología marxista extremista, el reformismo sindical expresaba la verdadera mentalidad de las grandes masas, completamente entregadas al extremismo de los móviles económicos. El marxismo advirtió ya tarde que haciendo a sabiendas del interés económico el móvil principal del movimiento, había favorecido en el fondo la tendencia reformista, aun combatiendo sus manifestaciones superficiales. Y acabó reconociendo que el extremismo marxista encuentra menos adictos precisamente en los países en que la evolución industrial se halla más avanzada y la cultura burguesa más desarrollada. Si señalamos en un ma-

pa del mundo los países en que el movimiento obrero es, en su mayoría, adicto al marxismo, veremos que son aquellos que se encuentran en los comienzos de la evolución hacia la gran industria. Los pueblos más industriales—Estados Unidos, Inglaterra, Bélgica, etc.—son las fortalezas del reformismo. La única excepción de esta regla es Alemania. Y aquí precisamente es donde existe, como consecuencia de la adaptación tardía de las condiciones políticas y culturales de una evolución económica excesivamente activa, una de las anomalías históricas con cuyo auxilio el marxismo creía poder explicar el reformismo como supervivencia de un estado cultural retardatario. No ha de sorprendernos, pues, que, aun en la Alemania de antes de la guerra, el marxismo no fuera, al fin, más que una teoría de la lucha política y que haya perdido después, gracias a la democratización del Estado, toda influencia real hasta en la práctica parlamentaria.

Además, el cuidado científico de un conocimiento adecuado de la realidad, el cuidado práctico de la unidad y de la fertilidad intelectuales del movimiento obrero, exige que se le dé una doctrina que le permita comprender mejor y vivificar todos sus objetivos fragmentarios, uniéndolos por un sentido global. Yo pienso, ante todo, en la eliminación de dos obstáculos que se oponen a este esfuerzo: la debilitación amenazadora del espíritu socialista en el movimiento sindical y cooperativo y las dificultades morales de la reconstrucción de la Internacional.

La actividad sindical y cooperativa de hoy parece que se desenvuelva, sobre todo en los países marxistas, en una atmósfera intelectual que no tiene sino un contacto superficial con la ideología que invocan los partidos socialistas. La situación del movimiento sindical alemán es singularmente sintomática a este respecto. La psicología de sus directores hállase afectada de un profundo escepticismo respecto de las doctrinas marxistas, y como fuera del marxismo no ven otra teoría socialista, han llegado a extender ese escepticismo a toda teoría, sea cual fuere. El marxismo tiene en esto una parte importante de res-

ponsabilidad. Desde su origen fué, por excelencia, una doctrina de la acción política. En Francia, el guesdismo marxista, pidiendo una sumisión completa de la acción sindical al objetivo político, entorpeció durante mucho tiempo la formación de un movimiento sindical unido y autónomo. Así dió paso al sindicalismo revolucionario, que, por su parte, no ha podido ejercer una influencia vivificadora sino en cuanto se ha emancipado de las premisas marxianas o les ha dado un sentido muy distinto del que tenían en su origen. En Inglaterra, ese mismo movimiento sindical, que más tarde hubo de llevar al poder a los socialistas del *Labour Party*, fué condenado durante mucho tiempo, en nombre del marxismo, como una empresa fútil y vagamente reaccionaria. En Rusia el marxismo acabó en comunismo, cuya ideología, preocupada por la conquista del Estado, refleja el hecho de que aquel país, de escasa capacidad industrial, no ha conocido nunca, más que en embrión, el movimiento sindical en el sentido de una acción directa y autónoma de los obreros. En Alemania la social-democracia no ha considerado nunca el movimiento sindical sino como «escuela de reclutas» para el partido. Todo paro del movimiento alemán desde 1890 para adaptar su organización y su táctica a su tarea propia—la neutralidad política de su Comisión General, la conclusión de contratos colectivos, la autonomía sindical en relación con la huelga general, etc.—ha sido combatido por la crítica marxista, lo que ha confirmado a los directores sindicales en su opinión de que las doctrinas del partido no eran para ellos más que un obstáculo molesto, que era más hábil ignorar que combatir.

Así ese mismo marxismo que, criticando su reformismo cauteloso, ha querido impedir que los sindicatos degenerasen en simples movimientos de intereses, ha fomentado precisamente las tendencias de las masas hacia una mentalidad favorable a esa evolución. Cada día se ve con más claridad que el verdadero móvil que puede hacer del movimiento sindical otra cosa, y mejor que una simple máquina, sujeta a regateo, para las condiciones materiales del trabajo, es el objetivo de la democra-

cia industrial, cuya realización va del simple derecho de inspección hasta la constitución total de un *self government* de las unidades de producción por los productores asociados. Y precisamente este deseo de determinación autónoma y responsable, esencia del espíritu democrático, es fundamentalmente extraño a la ideología marxista. La fe del marxismo en la determinación de la voluntad social por el interés económico y en su realización por el aumento automático y, en cierto modo, mecánico, de la fuerza organizada, ha contribuido a crear una mentalidad obrera, para lo cual la lucha sindical se reduce a una lucha por la plusvalía.

Para que la ideología sindicalista pueda progresar y adquirir más vitalidad es, pues, necesario que cese de invocar únicamente un principio de interés y se base en un principio de derecho. Esto no implica que neguemos o despreciemos la función sindical del aumento del poder proletario mediante la organización y la lucha de intereses; tratamos sólo de dar a esa lucha otro fundamento teleológico. Para el marxismo, éste se encuentra en una teoría económica cuyo eje es la creencia en el antagonismo absoluto de los intereses obreros y patronales respecto de los salarios y las horas de trabajo.

Esta teoría fué útil como medio de propaganda mientras había que convencer al obrero de la necesidad de la lucha; pero es un contrasentido desde que se alcanza un grado de fuerza organizada que acaba con la determinación unilateral de las condiciones de trabajo por la voluntad patronal. Entonces ya no se trata de reconocer las causas generales de la lucha, sino de fijar los fines particulares. Una sola cuestión basta para esclarecer la insuficiencia de las hipótesis marxistas para motivar la acción sindical. ¿Qué representante sindical sería tan estúpido que invocase, cuando trata con los patronos para obtener una mejora de las condiciones de trabajo, una teoría que demostrara a éstos que *su interés se opone a que concedan esas mejoras*? El representante sindical dedicado a tales negociaciones no se sirve del *Manifiesto comunista* y el *Capital*, sino de las leyes sociales, de los decretos y disposiciones acerca de la representación obre-

ra y los organismos de conciliación y arbitraje, los contratos colectivos y los procesos verbales de negociaciones anteriores. ¿Por qué? Porque desea, no demostrar a su adversario lo que los separa, sino aquello en que deben coincidir. Porque el fin—y el objeto—de toda pugna es un contrato, y para concluir un contrato hay que establecer un acuerdo. Por eso el representante obrero se muestra preocupado por dos cosas: primero, demostrar al patrono su injusticia, y seguidamente convencerlo de su interés en satisfacer determinadas exigencias. Demostrar al patrono su injusticia o su culpa quiere decir invocar ciertos principios éticos y jurídicos que se supone comunes a ambas partes y aun a toda la colectividad, por lo menos como profesión de fe. De este modo se busca aliados en el campo enemigo: el poder interior de la conciencia dañada y la preocupación exterior del poder político de la opinión pública. Estas son quizá cantidades imponderables, difíciles de apreciar en términos materiales; pero de ellas suele depender el éxito, porque cuando se lucha en condiciones iguales—y aun en condiciones muy desiguales alguna vez—, la victoria depende del famoso último cuarto de hora en que decide la voluntad más fuerte, y ésta pertenece—ya una vez en condiciones iguales—al que en ello pone mejor conciencia. En este caso, mejor conciencia significa la mayor concordancia de los móviles de lucha con los postulados de una mentalidad ética y jurídica común: respeto a las obligaciones contraídas, ejecución leal de los acuerdos adoptados, sinceridad en la exposición de los hechos, honradez comercial, cuidado del interés general, interés común en la buena marcha de las empresas, en la prosperidad de la industria, el perfeccionamiento de los útiles del trabajo y el aumento de su productividad; deseo de evitar, de una y otra parte, pérdidas de valores materiales por el paro evitable y de valores morales por las asperezas que lleva consigo una lucha a todo trance; para decirlo con más brevedad, suponiendo que sea todavía necesario resumir la anterior enumeración en una palabra: sentido común. Si no fuera así, no habría habido nunca una lucha obrera victoriosa, porque la compara-

ción de fuerzas materiales sería siempre desfavorable para los obreros.

Sea cual fuere, el objeto de la lucha no es la lucha misma; pero la realización de un estado jurídico que parezca aceptable o, por lo menos, soportable, tiene siempre ciertas modalidades comunes de la valoración del derecho y de la concepción del interés particular que aquélla determina. Lo cual es cosa muy distinta de la paz idílica que en sus banquetes celebran los apóstoles de la armonía social. En vez de la supresión de todos los antagonismos, aquélla no significa más que su estabilización contractual temporal para permitir en lo posible la resolución de esos conflictos sin recurrir a la guerra; es decir, sin abrogar las normas jurídicas para esperar la destrucción mutua de la voluntad y la prosperidad del adversario. La paz quiere decir aquí la organización de los antagonismos sobre la base de una sumisión común a normas jurídicas establecidas mediante contrato. Esto no excluye naturalmente en modo alguno la transformación ulterior de esas normas según el equilibrio momentáneo de las fuerzas en oposición; la situación normal de todas las industrias sometidas al régimen de los contratos colectivos es desde hoy un estado de armisticio con luchas periódicas al pasar de un estado contractual a otro. Sólo debemos tener en cuenta que el equilibrio momentáneo de fuerzas depende siempre de esta cuestión psicológica: ¿en qué grado los objetivos perseguidos por esas fuerzas corresponden a las valoraciones éticas colectivas de la comunidad social que comprende a obreros y patronos?

El antagonismo marxiano de los intereses con relación al reparto de la plusvalía es una línea de partida, no un punto de llegada. El objeto consiste en librarse de ese estado de partida por actos de volición que tienden a un estado diferente. Este es el aspecto «sindical» en que se manifiesta la incapacidad de una doctrina económica causal para motivar una teleología de las luchas obreras. Sólo en la diferencia espiritual hay un abismo entre la teoría marxista y la práctica sindical. El voluntarismo sindical es optimista, como todo voluntarismo; el deter-

minismo marxista, pesimista, como todo determinismo. La teoría marxista del salario, que no cree que se pueda mejorar la situación obrera sin una subversión catastrófica de la propiedad, está influida, pese a todas las divergencias de las fórmulas particulares, por el espíritu de Malthus y de Ricardo, de la ley férrea de los salarios, del dogma de la oferta y la demanda; por el espíritu, en una palabra, de la determinación natural de las leyes de la evolución económica. El movimiento sindical, por el contrario, no adquiere un sentido más que si se le cree en la posibilidad de vencer esas leyes mediante actos de volición humana dirigidos por la idea de un fin.

Esto mina por su base, dicho sea de paso, no solamente la interpretación marxista del movimiento obrero, sino también la interpretación marxista de la economía política. Porque el método que busca detrás de los móviles del interés económico las causas psicológicas más profundas de su motivación suprime el dogma del interés de compradores y vendedores de la «mercancía fuerza del trabajo». Tras del concepto «fuerza del trabajo», el método busca el contenido «voluntad de trabajo»; tras del concepto «cantidad de producción» busca el concepto «fin de la producción», y conmueve así los fundamentos de la economía marxista en su misma fortaleza: su teoría del beneficio y del salario. ¿Qué queda en pie de las leyes naturales descubiertas por el análisis marxiano de la economía, cuando vemos su hipótesis principal, el interés del patrono, en una larga jornada de trabajo y en bajos salarios, anulada por actos de volición? Y no solamente por la voluntad de los obreros, sino también por la de los patronos que ponen en práctica la «ley de oro» de los salarios de la economía norteamericana, demostrando con ello que el interés patronal en el aumento del poder de compra mediante salarios más elevados y reducción de la jornada de trabajo es una cosa «natural». No cabe dudar, sin embargo, que las aspiraciones de los sindicatos los obliguen a favorecer semejante transformación de la mentalidad patronal. ¡Sería, en verdad, un espectáculo extraño que los sindicatos de los Estados Unidos, país capitalista por excelencia, invocasen una

doctrina económica más reaccionaria que la de los patronos, doctrina que demostraría su disposición en favor de mejores condiciones de trabajo como un efecto de ignorancia económica y un atentado a las leyes «naturales» descubiertas por Marx! Entretanto eso es, en principio, lo que harían los sindicatos europeos si negasen que hay o puede haber condiciones de trabajo aceptables o inaceptables, justas o injustas, buenas o malas, y como consecuencia, «buenos» y «malos» patronos. Y la ventaja está en que ahora hay ya la mayor cantidad posible de buenos patronos; no solamente por un interés inmediato en la producción y el bienestar de los productores, sino también porque el paso a una organización menos autocrática de la industria será tanto más fácil cuanto que no hallará tantos obstáculos, por parte de la dirección de las empresas, debidos a las «malas» tradiciones y a los «malos» jefes. En todo ello la práctica sindical de hoy opone al «así ha de ser» de la economía marxiana un «queremos que sea de otro modo».

No ha de sorprendernos, pues, que los marxistas—con Marx a la cabeza—hayan sufrido más que deseado los sindicatos. El movimiento sindical tiene otro espíritu. Su idea procede, en el tiempo, del régimen corporativo precapitalista, que es un libro cerrado para el marxismo como para la economía política clásica, y en el espacio, de esa Inglaterra tradeunionista que es para todos los marxistas, desde Marx a Trotski, una monstruosa anomalía y un problema psicológico sin solución.

En el fondo, y a pesar de las reverencias de pura forma con que se ha honrado a la tradición marxista, la idea directriz de todo movimiento sindical, en Alemania como en otras partes, es el principio jurídico de la antigua máxima del tradeunionismo que tan amargas ironías suscitó en Marx y Engels: *A fair day's wage for a fair day's work* (un salario cotidiano equitativo por un trabajo diario equitativo). Cuando se elimina este sentimiento de equidad de la motivación de la acción sindical, como lo hace la teoría marxista de la «mercancía fuerza del trabajo», se le arrebató el alma al movimiento sindical y,

sobre todo, se le hace incapaz de las transformaciones jurídicas que son la esencia de su labor socialista.

Una doctrina socialista del movimiento sindical, para no ser un dogma sin vida, debe, pues, darse un fundamento psicológico y hacer que la voluntad motive sus teorías económicas. Una doctrina semejante, que considere al hombre como sujeto, regido por el sentimiento moral y jurídico, de una reacción variable en un medio social variable, es la condición necesaria para reavivar *todo* movimiento obrero llevándolo a un móvil ético y a una tarea de transformación jurídica y cultural. Sin una doctrina semejante es imposible hacer justicia a la actividad, creadora de convicciones, del derecho y de las costumbres, que incumbe a los sindicatos, a las cooperativas y en general a todas las organizaciones autónomas de la clase obrera. Así como la categoría económica del modo de producción era el eje de la antigua doctrina, el hombre, como individualidad psíquica, está en medio de la doctrina nueva. El centro de gravedad de las tareas del teórico se desplazará de la plusvalía hacia el estudio de la realidad de la vida de taller, de las instituciones que la clase obrera ha creado, de las transformaciones del medio social que ésta ha conquistado, de las modificaciones de las concepciones éticas y jurídicas que en ella se realizan en el curso de su lucha y por su lucha, y esta ciencia nueva buscará resolver la cuestión del orden jurídico venidero estudiando el porvenir de este orden en la vida afectiva de los hombres de hoy. Hallará los primeros elementos de este estudio en la historia de los movimientos de salarios, los contratos colectivos, sentencias arbitrales, procesos verbales de los consejos de empresa, reglamentos de taller y otros documentos análogos de la vida industrial. Así podrá formarse una imagen de lo que crea orgánicamente separando los rasgos de lo que es y lo que va siendo.

Sin duda, una doctrina semejante no podrá dominar el movimiento obrero en el sentido en que siempre lo intentó el marxismo. Los tiempos no están ya para que la razón teórica (que no es, en fin de cuentas, más que la de los intelectuales teóricos) pretenda, en virtud de un

dogma fuera del cual no hay acierto posible, ordenar las acciones del movimiento obrero mediante tesis dictatoriales, bulas de excomuni6n e intrigas de gabinete. El movimiento obrero ha llegado a ser un complejo universal de los esfuerzos de millones de seres, movidos por las aspiraciones m1s diversas y m1s variables, un rumor de pueblos y de lenguas los m1s dispares, una confusi6n de los objetivos m1s distintos y las m1s variadas instituciones; todo ello en fermentaci6n y en ebullici6n constantes por la temperatura febril de esta 6poca apocal6ptica. La actitud conveniente ante un fen6meno de tal g6nero es *interrogar* sobre su significaci6n, en vez de intentar *imponerle* una forma imaginada de cualquier modo. El que cree saber no ha de intentar dominar, sino comprender y servir; entonces dirigir1, aunque no quiera. La ciencia debe tambi6n servir del mismo modo; sus l6mites los se1alan los mismos fen6menos que estudia, y no puede hacer otra cosa que ayudar a las aspiraciones humanas que determinan los fen6menos a que tengan conciencia de su naturaleza y de su origen. La sociolog1a socialista—que es cosa distinta del imperativo moral socialista—no puede ser de nuevo una doctrina *para* el movimiento obrero m1s que convirti6ndose en doctrina *del* movimiento obrero. Para nada le servir1 documentarse consultando tomos polvorientos en los estantes del *British Museum* donde Marx encontr6 el informe de su acta de acusaci6n contra el modo capitalista de producci6n. La requisitoria ha terminado hace tiempo, y los acusadores han realizado tan brillantemente su labor, que han arrebatado al acusado la tranquilidad de conciencia. Sin embargo, no se trata ahora de juzgar el pasado, sino de edificar el porvenir. Los fundamentos de la doctrina socialista de hoy los da el movimiento socialista actual. El sabio debe estudiarlo con el amor que conduce a la comprensi6n intelectual y que brota de la simpat1a moral. Desde luego, su ciencia no le ayudar1 a resolver los problemas del deber personal, pero le har1 ver con m1s claridad las condiciones necesarias para que sea eficaz el poder colectivo.

Si se me pide, para facilitar la comprensi6n, que ca-

lifique el principio fundamental de esta ciencia socialista con la ayuda de epítetos popularizados por la filosofía moderna, la llamaré pragmático, pluralista, voluntarista e institucionalista. Institucionalista en el sentido de que es necesario ver la característica decisiva de los cambios culturales realizados por el movimiento socialista en las *instituciones* que ha creado. Esto implica una concepción que para definirla mediante un epíteto hay que volver a Proudhon. Este—a quien Marx desdeñó tanto, y no sin razón, desde otros puntos de vista—, condenado como burgués, era mucho más proletario que el propio marxismo. Para él la lucha proletaria de clase no es, en fin de cuentas, más que la realización de una idea reconocida por los intelectuales y planteada *a priori*. Para el prudonismo, el movimiento es fuente de una creación constante de ideas *a posteriori*. Proudhon no considera la revolución como un simple desplazamiento del poder político que ha de poner al proletariado en situación de subvertir el orden social. Ve en ella simplemente el resultado final de la evolución diaria de las instituciones sociales que los obreros crean, sobre todo fuera del alcance del poder político. La revolución, que no es para el marxismo más que una cuestión de *poder*, aparece en el prudonismo como una cuestión de *capacidad*, la capacidad de gobernar *en virtud* de la capacidad de producir y de administrar. El eje de esta revolución se halla situado en el campo de la actividad económica y social, donde la «acción directa» de los obreros se traduce de modo inmediato en creaciones y actos propios, nacidos de la experiencia del trabajo y del medio del trabajo. Es verdad que esta acción también está sometida a la influencia disgregativa que dimana, lo mismo que en política, de la inevitable acción indirecta por medio de representantes elegidos y de funcionarios retribuidos, lo que los teóricos del sindicalismo francés han olvidado, de acuerdo con la evolución poco avanzada de la técnica organizadora en aquel país. Esto no impide que las instituciones así creadas sean en su esencia una expresión de las aspiraciones reformadoras de la clase obrera, más directa que cualquiera otra reforma legislativa. Lo son, desde luego,

por su origen psicológico : su móvil nace sin la influencia de ninguna fórmula literaria, en el campo de la vida obrera diaria, donde la experiencia personal crea una convicción. Lo son además y sobre todo por su efecto psicológico, porque la ley y la práctica administrativa incorporan, en el caso más favorable, un derecho deseado, mientras que la institución creada por iniciativa autónoma incorpora y educa la voluntad jurídica. Y, en fin, en la realización de las instituciones obreras se elabora, en el sentido más amplio de la palabra, esa capacidad política de la clase obrera que es condición previa para que todo poder político conquistado por los obreros *pueda* ser empleado con fines más decisivos que la sola conservación de ese poder.

Es necesario, pues, que la doctrina renuncie a someter el movimiento obrero total a objetivos que no corresponden en realidad más que a una concepción particular—unida a condiciones nacionales—de la lucha política ; que toda forma de acción política corresponda al fin propio de su carácter institucional, cuidando del enlace vivificador de esos fines particulares para unirlos, no al de *una* forma de acción, sino al sentido general del conjunto. Este sentido se revelará más fácilmente si tenemos en cuenta que son siempre *los mismos seres humanos* quienes resisten, desde campos diversos, con una común experiencia social. Sólo así puede la teoría reflejar fielmente el hecho, ya realizado en la práctica, de la igualdad moral y de la autonomía administrativa de las diversas ramas del movimiento obrero.

Sustituyendo el dogmatismo rígido de los objetivos racionalizados por una noción de evolución moviente, pragmática y pluralista, el socialismo de motivación psicológica puede allanar los principales obstáculos intelectuales que se oponen a la práctica del internacionalismo. Estos obstáculos no han sido creados por la guerra mundial ; ya existían antes, y son los que hicieron del fracaso de la Internacional en 1914 una derrota moral, en el sentido de que aquélla prometió más de lo que podía realizar. Yo llamo a estos obstáculos por su nombre : falta de sinceridad e intolerancia.

La falta de sinceridad consistía en que para toda manifestación de opinión o de voluntad se partió del principio de una solidaridad internacional absoluta de intereses de clase proletarios, que no existía ni existe actualmente. Se prescindía a sabiendas de los lazos nacionales que limitaban la solidaridad de clase y que eran ya suficientemente fuertes, antes de 1914, para predominar cuando estalló la guerra. Importa poco saber hasta qué grado se equivocaron subjetivamente en este punto los que, por ejemplo, con loable intención, no reconocieron más que los lazos de solidaridad que esperaban así consolidar. El hecho es que los lazos nacionales han demostrado su existencia y su fuerza con tal evidencia, que sería tener hoy una extraordinaria capacidad de ilusión para ignorarlos, aun dirigiéndose a un congreso internacional. Precisamente si se quiere—como debe quererlo todo socialista—no abandonar cuanto pueda fortalecer el internacionalismo, hay que comenzar reconociendo la realidad de las condiciones y de las limitaciones que dimanan de la fuerza del sentimiento nacional. Un partido socialista que obrase de otro modo en sus relaciones con los partidos extranjeros sería tan inmoral como un negociante que, al establecer un contrato con otro, callase que, en parte, se hallaba ya comprometido en otro contrato que limitase su capacidad de adquirir nuevas obligaciones. Obrando así se inferiría al internacionalismo un daño mortal, porque se elevaría al rango de una frase que no representaría más que una ilusión que volaría con la exaltación efímera de los congresos y manifestaciones.

Y el movimiento obrero de hoy no reconoce labor más urgente que la reconstrucción de una Internacional que asegure la mayor eficacia posible a todo lo que realmente existe de voluntad internacional común. Es notorio que, pese a esfuerzos de todo punto laudables, nos hallamos todavía muy lejos de realizar esa labor. No es de aquellas que pueden resolverse en un santiamén, sobre todo si consideramos que incumbe, en su mayor parte, a hombres cuyo espíritu lleva todavía impresos los estigmas de las experiencias de la guerra. Y mientras esto no se resuelva, todo movimiento obrero sufrirá perjuicios

de carácter moral, porque no podrá esperar su máximo de influencia, aun en el campo limitado de las luchas políticas diarias, si los partidos hermanos de allende las fronteras no se orientan conscientemente hacia un fin común. Entiendo por tal, no la seguridad excesivamente fácil de un sentimiento de fraternidad, sino de convenios, elaborados hasta en sus menores detalles, sobre soluciones a preconizar o adoptar de problemas concretos de la política, como los que surgen cada día después de la guerra en cuestiones como las de reparaciones, seguridad, desarme y derechos de los pueblos.

Durante años y aun décadas, tales cuestiones dominarán toda la política, ésta dominará la mentalidad de los pueblos y esta mentalidad de los pueblos dominará sus destinos. Es un lugar común decir que actualmente no hay más política que la extranjera. Pero no hay verdaderamente cuestión de política interior que se pueda separar del complejo de las relaciones internacionales. Los partidos obreros advierten esto mejor que nadie, porque su influencia crece o disminuye *por doquier* cuando el socialismo avanza o retrocede en cualquier parte. Según el resultado de las elecciones para el Reichstag alemán, puede subir o bajar en Inglaterra la curva del paro; la clase obrera alemana puede mejorar o no de situación según la influencia del socialismo en Francia y la situación económica del último obrero o colono norteamericano puede modificarse a tenor del éxito de las aspiraciones pacifistas del socialismo europeo. Podemos decir que el socialismo no tiene hoy más que *una sola tarea* política que realizar, porque es la condición previa de todas las demás: evitar la guerra organizando Europa y el mundo en una unidad jurídica supernacional. En ello reside, dicho sea de paso, el contraste prácticamente más esencial entre las aspiraciones actuales de la Segunda y la Tercera Internacional. Si ese contraste fuera eliminado se podría hacer caso omiso de los demás conflictos de doctrinas y de personalidades, que perderían gradualmente su importancia en el curso de una obra común de pacificación.

Lo que no era ya más que una política de doctrinas,

que fracasó en 1914 precisamente porque a un peligro real no oponía más que los medios insuficientes de la política de doctrinas, se ha convertido en adelante en una política de realidades, o, mejor dicho, la única política de realidades. Exige, pues, como consecuencia, el uso de medios realistas, el allanamiento gradual de obstáculos mediante una realización oportunista de objetivos limitados; el avance lento de un éxito parcial a otro; el reconocimiento concienzudo de los hechos materiales y psicológicos que ofrecen y limitan al mismo tiempo toda posibilidad de éxito. Todo esto exige que la Internacional se base en un fundamento completamente distinto del de antes de la guerra: autonomía nacional francamente reconocida, pero lazos contractuales sobre la base de acuerdos respecto de cuestiones particulares concretas; no, como antes, una unidad internacional puramente exterior y demostrativa con resoluciones de principio que apenas llevaban consigo algo concreto. La nueva Internacional no verá otro 1914 si cultiva menos la retórica de los grandes congresos y más la práctica de conferencias, y si sus resoluciones abarcan menos, pero aprietan más. Debemos advertir que esto no implica que deba renunciarse a las grandes manifestaciones de propaganda, aunque no sea más que por su influencia educativa en las masas; sólo que, visto el espíritu algo escéptico de éstas después de la guerra, esas manifestaciones no producirán el efecto apetecido si no se refieren a un objetivo concreto y producen la decisión de un acto determinado, por modesto que sea, en vez de esa especie de calor comunicativo que se desvanece con el humo de las reuniones.

Además, el internacionalismo será siempre, como antes, una palabra vana si el reconocimiento práctico de las particularidades y la autonomía nacionales se limita al orden administrativo, en vez de extenderse a la valoración intelectual de los partidos socialistas extranjeros.

Condición previa, que acabaría con toda estrechez nacional en el modo de juzgar las ideas ajenas, había de ser el renunciar a imponer, para afiliarse a la Internacional, condición alguna respecto de las convicciones teóri-

cas. Si se quiere una Internacional para la acción, no se puede juzgar a los partidos más que por sus actos. Lo cual quiere decir que no hay que preguntarles más que acerca de su voluntad de emplear la fuerza de la clase obrera en impedir la guerra y unificar el mundo. Bajo la influencia del marxismo, la Segunda Internacional de antes de la guerra había tomado de la primera una estipulación doctrinaria que subordinaba la afiliación a la aceptación de ciertos «principios» (reconocimiento de la lucha de clase, necesidad de la conquista del poder político, socialización por el Estado, etc.). En el fondo, nada más que por la elección de tales expresiones, esos principios constituían un criterio para una jerarquía de concepciones, en cuya cima se hallaba el marxismo como la forma más alta y más pura del verdadero socialismo internacional. Lo cual era un absurdo evidente en una federación internacional que, so pena de condenarse a la impotencia, no podía renunciar al apoyo de las masas obreras inglesas y norteamericanas, cuya falta de entusiasmo por el marxismo era ya conocida entonces. Bastaría traducir los «principios» en inglés para ver la imposibilidad de reflejar fielmente el sentido del original alemán. Durante muchos años era una preocupación saber, por ejemplo, si había que traducir *Klassenkampf* (que en francés puede tomarse como noción descriptiva *lucha de clases* o la normativa *lucha de clase*) como *class struggle* (lucha de clases) o *class war* (guerra de clases). Hubieran sido divertidos estos lances de no contribuir a afirmar en las masas obreras inglesas y norteamericanas la impresión de que la Internacional era producto de una mentalidad europea extraña a ellos. Estos detalles filológicos son un símbolo de lo inconmensurable de los valores intelectuales, que son valores nacionales, aunque no sea más que porque tienen su raíz en las lenguas nacionales, que cristalizan a su vez en una atmósfera cultural particular. No hay más que un medio de remediar estas cosas, y es renunciar definitivamente a querer edificar la torre de Babel sobre palabras y decir simplemente: en el principio era la acción. Entonces veremos desaparecer la pretensión de superioridad de los pueblos elegidos, que guardan el templo de

la doctrina pura, y el complejo de inferioridad impuesto a los otros, a quienes se concede generosamente un plazo para que puedan acercarse poco a poco al umbral de las verdades eternas. Hay que prescindir de los diversos modos de pensar y de expresarse para ver en ellos manifestaciones de igual valor, porque se hallan igualmente vivos, de entidades culturales particulares; entonces la pedantería que envanece al maestro y humilla al discípulo abrirá paso a la tolerancia que nace de la relación entre el proceder ajeno y el propio.

Poco a poco el marxismo, que hace medio siglo era el instrumento intelectual del internacionalismo, se ha convertido en un obstáculo. Aunque se distinga de las demás doctrinas socialistas por la universalidad de sus fines, se muestra afectado de particularidades psicológicas que son un obstáculo para las reivindicaciones antes aludidas de la sinceridad y de la tolerancia. Concentrar la atención en un conjunto teórico, subvalorando al mismo tiempo la labor concreta inmediata, que ha acabado por hacer del marxismo alemán una hoja de parra del oportunismo burocrático, ha contribuido a la inclinación de la Segunda Internacional a esquivar, mediante demostraciones retóricas y doctrinales, el reconocimiento de las diferencias nacionales de opinión que existían en la realidad. El marxismo, representado principalmente por la social-democracia alemana y por los rusos desterrados, negó la nacionalidad como elemento de la diversidad espiritual del movimiento obrero y del socialismo; no consideró la nación más que como un factor que concernía y dividía a las clases directoras; no quiso ver en él más que una comunidad de lenguaje heredada de un pasado muerto, sin vitalidad esencial y sobre todo sin influencia en la mentalidad obrera. Partiendo de ahí, el marxismo favoreció la ficción de una Internacional unida *a priori*, pese a la pluralidad, mientras los hechos la hacían aparecer *a posteriori*, gracias a la pluralidad, como producto de algo que hubiera podido fructificar. Forzando la tendencia unitaria se llegó a la centralización y la burocratización precoces de la Internacional, que no era más que apariencia y que en realidad constituía un manual y una oficina

para la organización de manifestaciones, hasta que el huracán de 1914 derribó el castillo de naipes.

Pero el reproche más grave que se puede dirigir al marxismo es que ayudó a la Internacional a esquivar, so capa de preocupaciones doctrinales, la tarea práctica que ya entonces debió ser la principal: la lucha contra el militarismo y la oposición a la guerra. Ciertamente que nadie tiene derecho a pensar que la Internacional hubiera *podido* impedir la guerra; nadie lo sabe. Pero ello no me impide invocar el derecho—por haber participado durante años en los acontecimientos internos de aquella época—a decir que la Internacional pudo intentar algo que no hizo si no hubieran puesto obstáculos el marxismo austriaco y el alemán.

Durante los diez años que precedieron a la guerra, los socialistas ingleses y franceses realizaron esfuerzos cada vez mayores para llevar a la Internacional a concretar su acción contra la guerra. El símbolo supremo de ese esfuerzo fué la resolución Keir-Hardie-Vaillant en favor de la huelga general contra la movilización, resolución que había de ser sometida al Congreso de Viena, que no pudo reunirse a causa de la guerra. Desde el principio tales intentos tropezaron con una obstinada resistencia cuyo eje constituían los alemanes. Se negaron persistentemente a luchar contra el militarismo de otro modo que por medios platónicos, tales como las campañas contra el presupuesto de guerra, la crítica parlamentaria de la política internacional de sus gobiernos y la lucha, que no llegaba al fondo del problema, contra los malos tratos a los soldados y otros abusos análogos. No obstante los esfuerzos de un grupo de antimilitaristas decididos, representados por Carlos Liebknecht, no quisieron en modo alguno emprender lo que hubiera minado por su base al militarismo, atacando el espíritu de subordinación de las masas y planteando la cuestión de la obligación moral de los obreros a someterse como soldados a la voluntad del Estado. Declararon que no podían discutir la idea de la huelga general y de la obligación de sustraerse al servicio militar en caso de guerra, idea que ha acogido la Internacional de Amsterdam después de la experiencia

de la guerra mundial. El oportunismo político, que en su fuero interno se había adaptado al espíritu pasivo del Estado militar, en vez de levantarse contra él, pese al riesgo que ello pudiera suponer para la organización, halló un precioso apoyo en el doctrinarismo marxista. A la debilidad oportunista de carácter le puso el marxismo el disfraz de un vigor absolutamente teórico. El materialismo histórico le sirvió para demostrar que era ocioso querer combatir el militarismo de un modo más directo que mediante la lucha de clases contra el capitalismo—de donde nacía el militarismo—, ¡como si no hubiera habido ejércitos y guerras antes del capitalismo; como si no fuera posible imaginar producción capitalista sin catástrofes bélicas; como si la lucha contra el militarismo y la guerra no fuera condición previa más urgente que la lucha por el socialismo! Así, un falso fatalismo doctrinario vino en auxilio de la más ordinaria pusilanimidad burocrática, representando la pasividad práctica como una forma superior de la conciencia teórica. De nada sirve decir que la Internacional hubiera quizá sucumbido de tomar otra actitud; el que tiene voluntad sin disponer de fuerza perece honrosamente ante una fuerza superior, y si la muerte de la Internacional en 1914 hubiera sido honrosa, su espíritu hubiese hallado más fácilmente su cuerpo y su vida.

Hay que reprochar además al marxismo el haber entorpecido, por falta de tolerancia intelectual, la práctica de un internacionalismo verdadero. Hablo también por experiencia propia cuando expreso la convicción de que el marxismo de antes de la guerra fué intérprete de las aspiraciones de la social-democracia alemana hacia la hegemonía intelectual y administrativa en la Segunda Internacional. Creo que las intenciones más honradas son aquellas que se justifican con una creencia sincera, pero subjetiva, en el bien general. De otro modo, me acusaría a mí mismo porque también entonces creí que la salud de la Internacional dependía, ante todo, del marxismo alemán. Confieso también que no me resistía a considerar la Internacional como medio de llevar a los partidos obreros del mundo a la conciencia superior, encar-

nada para mí en el marxismo alemán y en los principios y los métodos de la socialdemocracia alemana. Y ya que confieso esta mi antigua opinión, séame lícito hacer constar que no era ella precisamente uno de los móviles menos importantes que interesaban a la socialdemocracia alemana y a los marxistas, en general, en la Internacional. Basta mirar entre bastidores para ver que la actividad de Marx en pro de la primera Internacional revelaba una fe ardiente en la propia nación elegida y un deseo igual de verla desempeñar un papel preponderante, y aunque este móvil no fué, por razones evidentes, formulado francamente, se puede leer con bastante claridad entre las líneas de su correspondencia. Y si más tarde la socialdemocracia alemana se convirtió en algo así como la arrendataria de la Internacional, no lo hizo sino porque ello tenía conexión—acaso inconsciente—con su deseo de ser maestra de escuela de la Internacional. Todo marxista creía por definición que cualquiera opinión no marxista no era más que consecuencia de un estado económico o cultural atrasado, de suerte que el máximun de tolerancia de que el marxismo era capaz consistía en conceder a los desdichados herejes circunstancias atenuantes y un plazo para incorporarse a la verdad. No hay ninguna federación sindical internacional de un oficio que no haya sabido, por experiencia propia, cuán difícil era impedir que los representantes de los países marxistas obrasen como maestros de escuela. Cuando el comunismo de hoy, sin trámite procesal alguno, trata a todo socialista no sometido a Moscú, de canalla, traidor y lacayo de la burguesía, no hay en ello, en una forma correspondiente al retorno a una atmósfera cultural más primitiva, mas que una exageración caricaturesca de un orgullo fanático tan antiguo como el propio marxismo.

Para establecer una mutua confianza, sin la cual no es posible un acuerdo internacional eficaz, hay que comenzar por liquidar los restos de esa suficiencia doctrinaria relacionando el sentido de todas las fórmulas teóricas. Pero esto no bastaría para dar a la Internacional la acción vigorosa que necesita si se quiere que constituya un medio eficaz de impedir nuevas guerras. Pero como

quiera que las organizaciones políticas y sindicales de la clase obrera no son todo el socialismo, la Internacional no es todo el pacifismo. Todas las organizaciones de masa tienen que defender intereses—sobre todo la conservación y la extensión de su fuerza organizada—que, si bien constituyen una condición previa para el cumplimiento de sus fines ideales no son este mismo cumplimiento. Lo cual presupone que hay elementos que, dentro de la organización, pero con absoluta independencia intelectual de sus objetos inmediatos, representan convicciones éticas de un alcance más vasto y más profundo de lo que pueden expresar los programas de organizaciones. Todo lo que se puede esperar del instinto de adaptación e imitación de las masas es que las impulse a actos que vayan abriendo camino a las realizaciones de las minorías de vanguardia, cuyos móviles proceden de una convicción ética personal. Toda política debe ser oportunista en cuanto no espere de las demás sino actitudes que corresponden a una dirección dada de las voluntades colectivas existentes. Pero el socialismo es más que una política, es una creencia moral. Entre las reivindicaciones de esa creencia, la actividad práctica y oportunista que las asocia a ciertas aspiraciones de masa no es más que un aspecto particular de un deber más vasto; y para satisfacer convenientemente esta reivindicación parcial es necesario que el hombre se sienta obligado por su convicción a tareas morales cuyo cumplimiento a él solamente incumbe. Hay que ser oportunista en lo que se espera de los otros, pero es imposible serlo respecto de reivindicaciones éticas que cada cual debe plantearse a sí mismo. Por mi parte, de mi experiencia de la guerra vine a la conclusión de que mi deber en adelante era abstenerme de toda acción que se relacionase de cerca o de lejos con su preparación y negar a todo Estado y toda colectividad el derecho de disponer de mi vida o, por mí, de la vida de otro. Respecto del socialismo, no veo más que, a la larga, una posibilidad de librarse de las consecuencias de las divergencias fatales todavía crecientes entre los móviles nacionales y las tareas internacionales; y es declarar guerra a la guerra y llevar a todas las fuer-

zas vivas del movimiento obrero la conciencia ética superior de la iniquidad de todo empleo de la violencia entre los Estados, la incompatibilidad de principios entre el empleo de las armas y el derecho de gentes. Esta conciencia puede extenderse hasta los móviles que conducen a fortalecer el sentimiento nacional; porque para el hombre que ama a su patria por motivos morales y culturales de orden superior, no hay ideal más elevado, según Jaures, que el de transformar, ampliar y ennoblecer la noción de su patria, de modo que en vez de inspirar odio y temor a los demás pueblos, les lleve la confianza y la paz. Pero admitir que es necesario comenzar por hacer de la misión pacífica la tarea ideal de la nación y que la clase obrera, antes de hallarse preparada para la civilización mundial, ha de pasar todavía por un estado de cultura nacional, no es más que una concesión del práctico a la imperfección y a la insuficiencia de los medios que el ambiente le proporciona, es decir, la voluntad ajena. Para que esta concesión no degenera en renunciación pasiva y enervadora, los que se sienten ciudadanos del mundo deben exigir de sí mismos lo que no se puede cumplir sino por ellos y en ellos.

Y aunque el llamamiento no sea escuchado más que por el escaso número que comprenden la lengua de la lealtad mundial, no por ello hay que desistir de lanzar la semilla que puede fructificar después mediante la acción de las masas. Porque los que se llaman ciudadanos del mundo son los primeros ciudadanos del Estado universal de mañana, los verdaderos directores que preceden, en vez de seguir. No viven de tal modo en el porvenir que no pueden entretanto dedicarse a una labor que considero como una condición práctica y urgente, previa a todo internacionalismo efectivo: la liquidación de la psicosis de la culpabilidad unilateral de la guerra. Sólo el socialista que sienta de veras el internacionalismo, como el verdadero cristiano, puede llevar a los hombres sedientos de paz la confianza mutua generadora de voluntades, persuadiéndoles de que «la falta de todos recae en todos» y que hay que dejar a cada pueblo el cuidado de librar su propia conciencia justificándose

ante ella de los actos pasados. «La guerra engendra la guerra y la victoria, la derrota... Nosotros hemos sido vencidos porque no hemos comprendido que la victoria es espíritu y que es en nosotros y sólo en nosotros donde hay que atacar y destruir a Jaldabaoth.» (Anatolio France.)

CAPITULO XVII

CREDO...

Jesús les respondió: En verdad, en verdad os digo: me buscaréis, no a causa de los milagros que habéis visto, sino porque os he dado el pan para comer y estáis hartos.

Trabajad para alcanzar, no el alimento que perece, sino el que perdura en la vida eterna.

JESUS (San Juan, VI, 26-27).

A los lectores que se pregunten, para formar un juicio, en qué zona hay que incluirme o qué *ismo* darme, no puedo ofrecerles más que este capítulo de « conclusiones » que acabe por permitirles una clasificación tan fácil. Me propuse precisamente demostrar la necesidad de un juicio de valores, según un criterio distinto del que caracteriza a las derechas e izquierdas actuales. En la imagen que tengo de la realidad social no hay estados estáticos; sólo hay movimientos. No contiene una línea diagonal que separe una gran superficie de sombra de una gran superficie de luz. Se compone de un número de imágenes en movimiento, que el juicio hace pasar de la luz a la sombra a cada instante.

Me es imposible juzgar fenómenos que he descrito con los nombres de reformismo y socialpatriotismo, se-

gún una escala de valores que no podían recibir más que la aprobación o la condenación. Creo haber evidenciado que ambos fenómenos me son antipáticos en varios aspectos. Ciertamente me siento más cerca del práctico reformista que del extremista y estimo en más una alcantarilla nueva en un barrio obrero o un jardín florido ante una casa de trabajadores que una nueva teoría de la lucha de clases; pero no he ocultado, de otra parte, que al comprender que las masas obreras no pueden conquistar un mayor bienestar sin aburguesarse, he sufrido una de las decepciones más amargas de mi vida. Veo muy bien que la falta de patriotismo puede producir un déficit de la riqueza cultural, pero odio el abuso de ese patriotismo por la voluntad de poder del Estado, como el mayor crimen de las masas, y la estrechez de toda vanidad nacional, como la peor estupidez de las masas. Creo que se puede muy bien describir un fenómeno como real, importante y natural, sin que la atención que le concedemos constituya un placer sin reservas.

Sé muy bien que con ello reconozco la existencia de una tensión entre la obligación del observador del objetivo y el deseo subjetivo de valorar que anima a todo hombre que toma parte en las luchas sociales. Sé también que la lógica de un sistema científico parece más ordenada cuando no expresa una tensión de ese género—cosa que evitan la mayor parte de los creadores de sistemas ocultando cuidadosamente sus valoraciones emotivas tras la objetividad aparente de una terminología *ad hoc*. Ese juego del escondite me repugna y me parece un obstáculo para todo conocimiento científico más profundo. Cuando queremos comprender fenómenos que llevan consigo elementos psíquicos y actos de volición, actuamos en dos órdenes diferentes: el del mundo que es y el del que ha de ser. El ejemplo del marxismo demuestra la imposibilidad de establecer entre esos dos órdenes una relación que sea lógica en el sentido del silogismo, donde un término determina el otro. Aquí la única sistematización racional posible es la que introduce la noción, no lógica, sino psicológica, de la tensión. Esta tensión es resultado de un contraste entre las

tendencias afectivas del hombre que busca, de una parte, reconocer lo que es, y de otra, reconocer qué realidades nuevas ha de crear en virtud de su naturaleza moral. Todo lo que la sistematización científica puede hacer aquí es que esa tensión pase del plano subconsciente al estado de conciencia. De este modo no la resolvemos, pero la hacemos menos penosa y más fértil, porque le proporcionamos el medio de desenvolver la energía que en potencia contiene todo conflicto de fuerzas. Esta tensión implica cierto sufrimiento: el del hombre que quiere la perfección, pero sabe que no podrá nunca conseguir más que cosas imperfectas. Requiere cierta resignación: la del hombre que hace de la investigación del bien absoluto regla de su vida, pero que sabe que no puede servir a ese bien mas que ridiculizando, en las luchas diarias, al partido del mal menor. Entretanto, si queremos cumplir nuestro deber en el mayor grado posible, hemos de acomodarnos a este sufrimiento y esa resignación. Es el portazgo impuesto al ser intelectual que se rige por su conciencia social, ya que su voluntad se orienta hacia un porvenir suprapersonal, mientras que por su pensamiento vive al mismo tiempo en el presente y en el porvenir. Sin el sufrimiento que causa la tensión entre el carácter absoluto de la visión del porvenir y el carácter relativo de la acción presente, esta tensión sería incapaz de engendrar la aspiración de un más allá, por lo cual nuestros actos presentes crean valores futuros. Y sin la resignación que cuenta con que esa tensión se perpetúe, el que batalla en las luchas sociales no tendría la energía suficiente para no desalentarse ante los escasos resultados parciales de cada día.

El pensamiento racional que nos ayuda a insertar en una imagen ordenada de la realidad la tensión de que hemos podido adquirir conciencia, nos presta de este modo un servicio mucho más considerable que el que podríamos esperar de una simple prescripción de higiene psíquica. Porque la imagen del mundo real así obtenida, es verdaderamente el estado de conciencia menos imperfecto que podemos esperar de nuestras facultades intelectuales. Si consideramos como objeto supremo de

nuestras facultades racionales, que enseñen a nuestra voluntad moral el fin más útil, que le presten la fuerza necesaria y le proporcionen los medios adecuados, no tenemos motivo alguno para desesperar ante la insuficiencia de nuestra ciencia y de nuestra presciencia. Nuestro temperamento de Faustos occidentales nos lleva a buscar fines ajenos a nosotros mismos y a nuestra época; y no basta que conozcamos estos fines; es necesario también que los pensemos... El objeto final de todo pensamiento es la armonía—el equilibrio reposado de las causas y los efectos que la civilización helénica realizó en el espacio de un momento mediante el argumento silogístico y la obra plástica perfecta. Pero no nos contentemos con los goces de la lógica y la estética puras. Una inquietud cuyos móviles últimos residen en el sentimiento comunista de nuestra raza y que tiene su expresión simbólica suprema en el deseo de perfeccionamiento de nuestra moral cristiana, nos impulsa constantemente hacia fines cuya realización no podemos imaginar más que como una armonía, pero a los que no podemos acercarnos más que por la desarmonía, aunque sabemos además que no hemos de alcanzarlos completamente.

Las energías colectivas de la voluntad social se nos aparecen en forma de tensiones y de antagonismos; por mucho que podamos unirlos en una imagen ordenada, no conseguimos nunca el sonido único de una consonancia armoniosa, sino más bien, según la acertada comparación de Keyserling, una imagen moviente, contrapuntada, llena de disonancias y que se desarrolla mediante contrastes de una sinfonía, de la que sólo nuestra fantasía puede componer el final que resuelve todas las tensiones. Adquiriendo conciencia de la naturaleza de esas tensiones, la adquirimos al mismo tiempo de la energía de volición que ellas producen; y nos daremos cuenta de que en la sinfonía universal manejaremos mejor el instrumento que se nos ha adjudicado, según nuestras disposiciones innatas y nuestra educación, si sabemos que nuestra misión no es dominar a los otros como solistas, sino subordinarnos al ritmo y al desarrollo melódico del conjunto.

Limitando la ciencia social a su natural dominio, de modo que sirva únicamente a la volición ética en la medida de la deseada reivindicación, queda en estado de proporcionar su máximo rendimiento. Una sociología no podrá jamás servir nuestros actos sociales más que ayudándonos a comprender las condiciones de los mismos. Y comprender quiere decir vivificar y dominar. Alquirir un sentido es, por citar de nuevo a Keyserling, realizarlo. No nos vencen sino aquellas fuerzas espirituales que no comprendemos. El marxismo no ha sido rechazado por el socialpatriotismo y por el reformismo, sino porque no comprende estos dos fenómenos. Una doctrina del movimiento obrero que no comprende más que ciertos móviles que la animan, los fortalece inevitablemente, a expensas de otros que no comprende. No se puede dar sentido al conjunto más que comprendiendo la unidad y la continuidad del fenómeno como las de un móvil fundamental. Una doctrina que discierne el móvil fundamental del socialismo en el juicio moral inspirado por el sentimiento comunista, *comprende* más que una doctrina que no ve en lo exterior de los hechos más que luchas de intereses y *vivifica* al mismo tiempo más que ella.

La «dirección del movimiento» de una acción, mediante la cual Bertrand Russell cree, con razón, determinar el juicio sobre todo fenómeno político, la da la dirección del móvil que inspira esta acción. Del objeto final que persigue un movimiento social no puede deducirse ningún juicio de algún valor. El decisivo es el móvil presente y no el objeto futuro. Esto no implica negación alguna de la importancia del objeto final, porque éste, por mucho que sea su valor, se halla representado como motivo en el móvil actual, y no vale en tal caso más que lo que valgan las acciones que engendre. Yo soy socialista, no porque crea más en la realización de una visión socialista del porvenir, que en la de cualquier otro ideal, sino porque estoy convencido de que el móvil socialista hace a los hombres más dichosos y mejores. Me repugna la idolatría del ideal que caracteriza a los sentimentales y a los románticos. Los que prometen la feli-

cidad colectiva a largo plazo me parecen ridículos cuando son ingenuos y repugnantes si son sagaces. Es excesivamente fácil no amar el bien más que en las regiones nebulosas del porvenir. «En el amor abstracto de la humanidad, no suele uno amar sino a sí mismo» (Dostoiewsky). Los malos pagadores son los que más tratos realizan sobre el porvenir. La labor de toda educación socialista la considero como transformación de los ideales socialistas en móviles socialistas.

Por un error de perspectiva de nuestra volición, sustraemos de algún modo al socialismo de las acciones del movimiento presente, para referirlo como un *fin* al porvenir. Los fines no son más que puntos imaginarios de un horizonte futuro en el que proyectamos los fines deseados de nuestras direcciones de volición. Si el hombre físa en que el tiempo le lleve el porvenir deseado, de antemano queda vencido por el tiempo. No puede calmar su nostalgia más profunda, la victoria sobre el tiempo, más que transformando sus fines futuros en móviles actuales, y así incorpora algo del porvenir en el presente. Esto presupone que la distancia entre el deseo y la realidad no sea excesiva. Quienes para crear el porvenir se limitan a observar con la mayor certidumbre la relación armónica entre lo lejano de sus objetivos y el alcance de su propia capacidad de realización, no malgastan fuerzas como los oportunistas tímidos, que se quedan cortos, o los visionarios estériles, que van demasiado lejos. La mejor garantía contra la falta de concordancia entre lo lejano del fin y el alcance del radio de acción, consiste en ajustar la primera de esas distancias a la medida de la última. Disminuyendo entonces lo lejano del fin aumentaremos la capacidad creadora que nos acerca. Los fines no *viven* más que en nuestras acciones presentes: su existencia futura es ilusión; su existencia presente, realidad.

Hecho el esfuerzo para comprender todo esto, se ve súbitamente el sentido del movimiento socialista de un modo muy distinto. Se discierne entonces su objeto en su existencia actual, en sus acciones y sus aportaciones presentes y no en un estado futuro imaginario. Si el so-

cialismo como movimiento tiene un sentido, es el de hacer más dichosos a los hombres que en él toman parte. El bienestar de las generaciones futuras no es más que un fenómeno de la imaginación intelectual, que no tiene valor real sino en cuanto la fe en él es necesaria para cumplir la obra del presente. Todo lo que podemos saber del socialismo consiste en lo que es en el presente. Es el *movimiento*, la suma formidable de actos individuales que crean desde hoy otras relaciones sociales entre los hombres, otros estados psíquicos, otras normas de vida, otros hábitos y otras instituciones. Lo esencial en el socialismo es la lucha por él. Según la fórmula de un representante de la «Juventud Socialista» alemana, el objeto de nuestra existencia no es paradisíaco, sino heroico.

Para alcanzar ese fin es necesaria, desde luego, la realización concreta, sino de un bienestar inmediato, por lo menos de ciertas condiciones materiales de vida previas del bienestar. Ni el interés bien comprendido de los economistas, ni las prédicas moralizadoras de las iglesias han conseguido que los usufructuarios y los dominadores de nuestro sistema industrial dejen de condenar a las masas obreras a una existencia que sólo por lo escaso de los salarios y excesivo de la jornada obstaculiza toda aspiración superior. Ha sido necesario que los obreros se aprestaran a la defensa enarbolando la bandera del socialismo para que vean satisfechas sus exigencias materiales en el grado mínimo que requiere la existencia para que se la pueda llamar humana. El resentimiento de clase, henchido de envidia y de odio, que esta lucha engendra, puede aparecer como una merma de carácter ético si se atiende a las exigencias ideales de la moral cristiana y socialista; pero es un aumento indiscutible, si lo referimos al estado de sumisión sin esperanza y de desmoralización completa que era, en la práctica, la única alternativa posible de tal resentimiento. Además, la lucha movida por este afecto se muestra como el único procedimiento eficaz para educar a las clases dominantes en un *mínimum* de moralidad social práctica, que no han sabido considerar como interés propio, más que bajo la

presión de un poder proletario vigoroso. Los defensores de un sistema que, a no ser por la rebeldía de los trabajadores, condenaría a la mayoría de los productores útiles a la más espantosa miseria física y espiritual, no tienen derecho a lamentar que el marxismo haya producido un socialismo lleno de odio. Antes que sermonear a los obreros harían mucho mejor procurando que sus amigos, los dueños de la industria, se convirtieran al amor activo del prójimo. En el fuego de ese odio se ha forjado la solidaridad, que actualmente es para las masas la forma esencial del amor efectivo del prójimo, compatible con las necesidades de la lucha por la existencia, o por lo menos el punto de partida eficaz de una educación colectiva en tal sentido. Y no hay que olvidar, sobre todo, que el resentimiento de clase ha sido el medio indispensable de procurar a millones de seres humanos condiciones de vida mejores y más sanas—principalmente con la reducción de las horas de trabajo—y nuevas posibilidades culturales. Si hubiera otro medio de conseguir eso, a los poderosos y a sus consejeros correspondería demostrarlo.

Bien sé que esas posibilidades culturales no han sido utilizadas como desearía un socialista convencido. He pasado horas de amarga desesperanza al ver el aburguesamiento de la clase obrera, y me consolaba entonces recordando los días de mi adolescencia. La ciudad belga, en cuya Universidad cursaba mis estudios, era un centro de gran industria textil. Todas las mañana antes de las seis me despertaba el rumor de innumerables zuecos que se arrastraban por el pavimento. Ejércitos de obreros, entre los que había no pocas mujeres y niños, desaparecían por unas puertas sombrías, puertas de cárcel. Pálidos, como al entrar, abrumados por la fatiga, abandonaban las fábricas a las ocho de la noche. De esto no hace apenas un cuarto de siglo. Recordando el rubor y la cólera que sentía en aquellos tiempos, porque vivía sin privaciones junto a aquellos hombres a quienes otros condenaban a semejante esclavitud, me digo: «Tú no eres más que un aficionado de la lucha de clases, estrecho de corazón y de espíritu, si te irritas porque esas gentes,

que no debían trabajar más que ocho horas en vez de doce, no te complacen viviendo según tu ideal estético y cultural. Ahora que pueden—gracias a los sacrificios que se impusieron en su lucha organizada—llevar una vida mejor, no saben emplear sus escasos francos de salarios y sus pocas horas de libertad, ignorantes de goces superiores, más que en placeres estúpidos de una existencia de modestos burgueses. Por ello—confiésalo—te son menos simpáticos. ¿Pero es que estas gentes no viven más que para figurar como comparsas a los efectos escénicos de tu romanticismo estetizante? ¿Han de vivir según sus fines o para los tuyos? El bienestar es siempre menos pintoresco que la miseria; pero no para ellos que la sufren. Tú compadécete a estas gentes porque en su mayoría se sumaron a los filisteos. ¿Pero acaso no constituyen éstos una inmensa mayoría en toda capa social? Y quizá está bien que así ocurra, porque si no hubiera más que bohemios y genios, el mundo sería un caos. ¿Y no será menester que los hombres se libren de las inquietudes de la miseria cotidiana—el estómago vacío, los párpados caídos por el sueño—antes que, ellos o sus descendientes, alcancen la libertad de espíritu necesaria para una vida más bella?»

Y, en efecto, el intelectual que sueña en la misión revolucionaria y renovadora del proletariado no debe despreciar a esos porque deseen, ante todo y sobre todo, salir de su pobreza. El que dispone de dinero suficiente para comprar su bienestar conoce satisfacciones ideales de otra especie—y tan intensas, que olvida los cuidados materiales—, se halla en una situación muy excelente para condenar la fe de las masas en el dinero; pero si quiere hacer algo útil en favor de su ideal, no tiene más que ayudar a esas masas a crear las condiciones que puedan permitirles emanciparse también de su creencia en el dinero.

Si queremos educar a las masas de suerte que adquieran necesidades superiores, hemos de comenzar por librarlas de la tensión actual entre la necesidad y la satisfacción. Esto en principio no es posible conseguirlo más que de dos maneras: ajustando la necesidad a la

satisfacción o la satisfacción a la necesidad. Disminuir la necesidad de dinero hasta limitarlo a las satisfacciones corrientes entre las actuales masas, mediante una propaganda del ideal ascético franciscano, presupone una transformación de la psicología individual, unida a una disposición tan rara, que no puede ser considerada como fenómeno posible de masas; menos aún en nuestra civilización occidental actual. Queda el camino opuesto: aumentar la productividad del trabajo y la participación de las masas en su rendimiento para cubrir el déficit actual de los medios de satisfacción y alcanzar cierto grado de prosperidad y de bienestar general. Entonces la aspiración de las clases inferiores a una mayor consideración social podría dirigirse a objetos distintos referentes a la imitación de ejemplos más elevados del modo de vivir, principalmente los de orden moral e intelectual. La experiencia demuestra claramente que sólo este último género de vida puede ser practicado por las masas de nuestra época. La pobreza voluntaria es una virtud de que pocos hombres son capaces; la pobreza involuntaria impide a la mayoría adquirir virtudes superiores. Los seres humanos, en general, desean poseer dinero para poder despreocuparlo, por lo menos para librarse de su obsesión. Es necesario que las masas alcancen cierto bienestar para que renuncien a creer que en el dinero consiste la dicha. El camino del socialismo parte, pues, en lo que se refiere a las masas, de la miseria proletaria y pasa por la medianía del modesto burgués; la verdadera tarea socialista comienza más allá. El obrero de hoy no es ni un héroe sublime ni un repugnante advenedizo: es sencillamente un ser humano que desea más bienestar y que para ello necesita poseer bienes terrenales. El movimiento socialista, que le ayuda a satisfacer esos deseos, puede inscribir en el registro de sus ventajas morales ese hecho que acredita una importancia decisiva.

Es verdad que ello comprende valores futuros de apreciación incierta; pero aun cuando se les elimine, siempre se podrá decir que sus realizaciones inmediatas no van a saciar únicamente el hambre material, sino que apagan también la sed de justicia. Además de combatir la mi-

sería, el movimiento obrero acaba con la iniquidad de la preponderancia excesiva de las fuerzas sociales de los poseedores sobre las de los que no poseen, y con ello disminuye las consecuencias psíquicas disolventes que produce esa iniquidad, tanto en los que creen beneficiarse con ella como en los que la sufren.

Y aunque todo esto no fuera más que ilusión, quedaría siempre como hecho plausible del socialismo el de que, sólo por sus esfuerzos en tal sentido, procura a los que los realizan una existencia más halagüeña, más llena y más digna, como pueden tenerla los que, no contentos con su destino, lo labran por sí mismos. El sentido más profundo del socialismo consiste, expresado en el lenguaje seco de la psicología social, en que, formando representaciones jurídicas compensadoras y directrices, ayuda a millones de hombres a vencer un complejo de inferioridad social. La alternativa prácticamente posible para el socialismo de las masas es un parasitismo social demoralizador y una criminalidad generalizada. Las reivindicaciones socialistas de los obreros son la forma sublimada de un resentimiento natural, que sin esa válvula de seguridad conduciría a una agresividad exacerbada y a un furor nihilista destructor. En el lenguaje de la ética religiosa, esto se expresa, poco más o menos, de este modo: El socialismo es una creencia que hace mejores a los hombres, porque los eleva sobre sí mismos y los orienta hacia fines supraindividuales; en todo caso, les da una esperanza que los incita a la acción. Nadie podrá anunciar lo que esta esperanza pueda hacer del mundo en los siglos venideros, porque a ello no puede llegar nuestro saber. Por consiguiente, ello no nos permite decidir si el socialismo es un bien o un mal. No hay de decisivos en este juicio más que el conocimiento posible, a saber: que el socialismo hace desde ahora a los hombres mejores y más dichosos, porque impide que se extingan sus instintos sociales más estimables.

Al hablar así de la reivindicación de la dicha no creo adherirme al hedonismo materialista que se inspira en la máxima de Bentham: la mayor dicha para el mayor número. Toda teoría cuantitativa de la dicha me parece

un contrasentido psicológico. La esencia del sentimiento de la dicha es una valoración subjetiva y cualitativa. Semejantes valoraciones no son mensurables entre sí objetiva y cuantitativamente.

La dicha y la desgracia son estados psíquicos de sentimiento que no pueden ser comparados entre sí más que con referencia a una situación determinada. Son los polos de un estado de tensión que sin ellos se hallaría desprovisto de todo sentido. En cualquier situación el sentimiento de la dicha o de la desventura dimana de dos factores: la situación en sí misma y el modo de valorarla el hombre que la experimenta. Este modo individual de valoración no es invariable. Se orienta a tenor de las experiencias, no según cada experiencia aislada; más bien según la masa de experiencias en cada fase de la vida, en que ciertas especies de experiencias son habituales. Muchas cosas que para mi vecino significan la dicha suprema, no provocan en mí más que repulsión y disgusto, y lo que a mí me hace dichoso deja a la mayor parte indiferentes. Por otra parte, un estado que me pareció dichoso, deja de serlo desde el momento en que lo consigo. No es necesario para ello que difiera de lo que yo esperaba; basta que sea, para que a partir de aquel momento y *porque* ya es, yo desee en adelante otra cosa. En toda situación nueva, por poco que dure, se produce una nueva objetivación de la relación de polaridad entre la dicha y la desgracia, indispensable a la orientación de la voluntad; la tensión es siempre la misma, pero se orienta según los nuevos polos.

Si no hubiera para la desventura y la dicha más que una medida cuantitativa, deberíamos concluir que en cada fase prolongada de su vida, el hombre, mediante sus experiencias sociales habituales, sentiría exactamente la misma dicha y la misma desventura: la línea de separación se hallaría entonces constantemente a igual distancia de ambos polos, precisamente porque sería un ecuador, que resultaría de dividir en dos partes iguales los estados emotivos existentes. La afirmación paradójica de que «la dicha y la desgracia se dividen por partes iguales en el individuo» es en esas condiciones un lugar común

tan evidente como el decir : la inteligencia de la mitad de la humanidad es inferior al medio, porque éste se halla determinado por el hecho de que una mitad está arriba y la otra abajo. Ciertamente que no tratamos de un momento aislado de la vida humana, sino de una duración mínima que yo llamo fase y que puede ser igual a la duración total de la vida. Hay que entender por tal fase un estado de duración en que la valoración de la dicha—un criterio afectivo habitual, que como todo hábito requiere un tiempo mínimo de consolidación—se adapta a la línea media que divide la masa real de experiencias durante esa fase. La desventura (en el sentido de un predominio duradero de estos sentimientos sobre los de la dicha) es, si se la considera desde el punto de vista cuantitativo, consecuencia de una no adaptación del modo de valoración habitual a la suerte habitual, y el remedio consiste entonces en una modificación cualitativa del modo de valoración. La experiencia normal de los combatientes de la guerra mundial nos proporcionó un ejemplo en grande. No había realmente desgraciados entre ellos más que los seres excepcionales que no acertaban a adaptar su modo de valoración a las nuevas condiciones. La mayor parte consiguieron, en un tiempo relativamente breve, adaptarse a su nuevo modo de vivir, de suerte que venían a equilibrarse las horas de dicha y desventura. Los que no lograban esto, o eran víctimas de la neurosis, o (y este era el caso más raro) se transformaban en seres distintos, que hallaban un nuevo eje psíquico en una nueva representación de la dicha futura.

Supongamos el caso de un hombre que pasa toda su vida en iguales condiciones (por ejemplo, gracias a la repetición de las mismas experiencias en períodos breves); supongamos además que en virtud de su herencia y de su educación este hombre viene a la vida con un modo de valoración resultante de la adaptación de generaciones anteriores a condiciones del mismo género: este hombre sentirá en el transcurso de su vida una «cantidad» igual de dicha y de desventura, porque su medio de valoración se adaptará exactamente a su medio de experiencia. Un caso de este género no puede naturalmente realizarse

completamente ; pero hay en él una cierta importancia hipotética en cuanto constituye un caso-límite para la situación real de muchas gentes. Los pueblos primitivos, horros de «civilización», donde los lugareños vivían aisladamente, pertenecían a una agrupación social con un modo de vida homogéneo y constante, y cuya actitud obedecía a normas tradicionales y correspondientes a ese género de vida, se aproximan mucho a aquel caso-límite. Son, por lo tanto, «neutros» e «inertes» respecto del progreso cultural : el equilibrio entre sus necesidades y sus satisfacciones suprime la tensión que podría nacer de la aspiración a otra especie de bienestar, es decir, a otro modo de vida. Casos de este género justifican la máxima de que «los pueblos felices no tienen historia». Sin embargo, esas gentes no son felices en el sentido de que no conocen la desgracia, sino solamente en el de que la polaridad subjetiva de sus sentimientos de alegría y de pesar se encuentra generalmente adaptada al medio objetivo de su experiencia : la desventura y la dicha están repartidas en ellos de un modo armonioso y estable y falta la tensión que engendra el deseo de innovación.

No es necesario advertir que todas estas consideraciones no tienen sentido alguno más que cuando relacionamos el sentimiento de la dicha con una experiencia social media, es decir, en tanto descartamos los casos individuales, tales como una disposición física o intelectual superior o inferior a la normal, las enfermedades graves y otros hechos fortuitos importantes para la suerte individual. Si consideramos estos casos únicamente, podemos ver un nuevo estado de tensión entre el carácter duradero (o en todo caso lentamente variable) de la norma subjetiva de la dicha y el carácter exclusivo y generalmente súbito de la experiencia aislada. La reacción sobre esta experiencia se halla entonces en relación con la masa de experiencias anteriores. Si he de ir a trabajar a una fábrica después de haber fracasado como artesano independiente, consideraré esto como una desgracia ; pero si voy después de un largo paro forzoso, que me ha sumido en la miseria, experimentaré una dicha singular.

Recordemos que el párrafo que inicia esta discusión

comienza con las siguientes palabras : para la dicha y la desgracia no hay una medida cuantitativa. Cuando más profundizamos en la cuestión más advertimos que el criterio cuantitativo explica muy poco. Si no existiera algo más, toda evolución cultural no llegaría sino a aproximar a los hombres a un estado de equilibrio estable entre su valoración de la dicha y su experiencia : el estado que caracteriza a los «pueblos sin historia», a los «felas» del pesimismo decadente de Spengler. A la vista salta que la realidad es otra. El estado de equilibrio, caracterizado de ese modo, es el del punto de partida animal, infantil y culturalmente primitivo de la evolución humana, del que nos alejamos más cada día. Si el equilibrio en cuestión no se perdiera más que por azar, no tardaría mucho—vista la hipótesis de la compensación cuantitativa de todas las valoraciones de la dicha—en restablecerse ; el estado psíquico se adaptaría de nuevo, por impulso natural irresistible, al estado material y restablecería el equilibrio del reposo y la inercia. Todo el mundo sabe que las cosas no ocurren así. El *Génesis* nos ofrece un ejemplo muy distinto, en el que hemos de reconocer, aunque no veamos una revelación sobrenatural, que demuestra una intuición psicológica maravillosamente profunda. El hombre—dice—era feliz en su estado natural original ; pero perdió la felicidad. Decir que era feliz no significa que no conociera el sufrimiento, porque ello estaría en contradicción con su organización fisiopsicológica ; pero sus sentimientos de dicha y de sufrimiento se hallaban de tal modo adaptados al modo de vida de aquel estado primitivo, que *no deseaba un estado diferente*. Sus sensaciones de placer y de disgusto eran señales naturales de dirección de una conducta instintiva que no se hallaba orientada más que hacia la conservación de la vida : tenía esa necesidad y no necesitaba otras. Hasta el día en que perdió la inocencia, porque comió la fruta del árbol del conocimiento. A él fué llevado por la mujer, es decir, por el conjunto de instintos eróticos, cuya función no es la conservación de la propia vida, sino la de la vida eterna de la especie. Estos instintos orientaron por primera vez la voluntad del hombre hacia fines exterior-

res a sí mismo, y con ello se produjo una tensión que no podía resolverse en el plano en que nació.

Este mito, que simboliza una larga evolución probable en forma de acontecimiento cierto y brusco, se halla confirmado por el fenómeno fisiopsicológico, según el cual, de todos los instintos no intelectuales del hombre, el sexual es el único cuya satisfacción no significa el fin. El deseo erótico ofrece la particularidad de que suele sentirse, en general, como un placer en sí, y su satisfacción puede, en su grado más elevado, transformarlo en deseo de sacrificio del yo y aun en nostalgia de la muerte. Así como Eros es en la vida del individuo el gran fomentador de perturbaciones, fuente de eterna inquietud, es responsable, desde el punto de vista evolutivo de la historia de la especie (como en la evolución desde la infancia a la edad adulta), de la pérdida del paraíso terrenal. Llegado al nivel cultural en que se hace capaz de sublimar sus instintos eróticos, el hombre se entrega a un instinto que, orientado hacia un fin supraindividual, no puede procurarse a sí mismo una satisfacción completa. De ahí el deseo del conocimiento para ensanchar sin cesar el dominio de las satisfacciones posibles; de ahí también el «castigo»: el trabajo, necesario a esa ampliación y que, por su parte, aunque vaya acompañado de sufrimientos, opone a éstos nuevas satisfacciones, nuevos polos de dicha.

Poco importa el modo de interpretar el mito en sus detalles y unirlo a nuestra intuición de los misterios psicológicos más profundos; lo cierto es que el hombre ha perdido el estado de equilibrio del paraíso terrenal, es decir, de sus orígenes animales, no porque quisiera *más dicha*, sino porque quería *otra dicha*. Hay que repetirlo: si no hubiera tenido más que una *calidad* de dicha y de desgracia, hubo de tener una *cantidad* igual desde el punto de vista del conjunto de una generación humana adaptada a su género de vida. El esquimal de Groenlandia septentrional, aunque no haya abandonado nunca su patria, siente el calor y el frío tanto como nosotros, sólo que su apreciación del calor comienza más cerca del cero de termómetro.

Por el contrario, el problema cualitativo de la dicha es mucho más complicado, aunque no sea sino porque hay varios sistemas de polaridad en oposición. La dicha y la desdicha no son la misma cosa que el sentimiento del placer o del disgusto que la fisiopsicología de las percepciones sensoriales emplea como medida lineal graduada de las sensaciones elementales, simultáneamente con las graduaciones tensión-aflojamiento y excitación-tranquilidad. Las valoraciones sensoriales del placer y del disgusto o bien se refieren específicamente a una sensación de especie particular, y entonces son entre sí tan incommensurables como el gusto salado o el rojo subido, o expresan algo puramente cuantitativo y no específico, y entonces no podemos medir más que el placer o el disgusto de cada calidad de sensación, como se compara la sombra y la luz, el calor y el frío.

¿Cómo es que no consideramos como dicha toda sensación de placer? Porque estamos habituados a valorar las sensaciones de placer, aun cuando son fisiopsicológicamente incommensurables, según una jerarquía que se inspira en un distinto punto de vista. Esta jerarquía es la de la valoración ética o estética. En este caso no *medimos* las sensaciones de placer entre sí, sino que las comparamos indirectamente llevándolas a los móviles particulares que presupone su deseo de satisfacción. Yo no puedo medir la sensación grata de un acuerdo perfecto mayor, pero puedo muy bien llevar sensaciones de este género a una escala común de valores diciendo: si escucho un buen concierto experimento un goce más *elevado*, una *dicha* mayor, que si me deleito con una crema de chocolate; respecto de la crema de chocolate no hablaré más que de placer o de goce, y reservaré la expresión *dicha* a satisfacciones más *elevadas*.

La escala de los valores éticos y estéticos manifiesta con la mayor claridad su existencia en el caso usual del conflicto entre un móvil dictado por nuestra conciencia moral y el deseo de un placer de los sentidos. Suponiendo que el móvil ético se sobreponga al móvil sensual, ¿podremos decir que la sensación de placer de la satisfacción de conciencia sea «mayor» que la sensación de pla-

cer de la satisfacción de los sentidos? El fisiólogo pensará quizá que bien puede contestar a esta cuestión con la ayuda de mensuraciones de la actividad del corazón y de los pulmones, de manifestaciones locales del sistema vasomotor, de la secreción interna de las glándulas, etc. Muy bien. ¿Pero se cree en realidad que todos los aparatos medidores del mundo descubrirían una sensación de placer más acentuada en un mártir poseído del éxtasis místico más intenso que el de un vicioso en las voluptuosidades animales más violentas? ¿Hay que buscar entonces un patrón de valores que nos ayude a salir de semejante conflicto? La respuesta no ofrece duda: no existe tal patrón, porque en este caso, en vez de medir, valoramos, y valoramos según una escala (que puede individualmente diferir en ciertos límites) de valores éticos y estéticos, que nada tienen que ver con la intensidad cuantitativa de las sensaciones fisiopsicológicas. Es indiferente que el valor superior de esa escala se llame *Tao*, *Brahman*, *kalos kai agathos* o *bonum divinum*. Aunque esta última denominación debe parecernos más significativa, es probable que no sean todas más que la expresión parcial de un sentido común más vasto. En todo estado de causa se trata de diferentes manifestaciones de una disposición psicológica, única en su esencia, que nos impulsa a creer en un valor supremo orientándonos hacia la dicha, a menos que en este caso prefiramos llamarla salvación.

Los que sueñan para la humanidad futura en un estado de felicidad perfecta no se representan más que una situación que no sería la felicidad sino según la valoración normal en el estado social actual; desean lo que les haría felices, según su valoración de momento, y no lo que pudieran estimar como felicidad las gentes de esa época futura. Es hacerse una ilusión de un modo tan ingenuo como el de la creencia del devoto en un paraíso donde los bienaventurados son colmados de goces que se ofrecen como felicidad según el juicio actual. ¿Quién no querrá no comer más que merengues y no escuchar más que aires de *allegro* por toda una eternidad? La perfec-

ción no tiene sentido más que con relación a la imperfección situada en el mismo plano de la realidad.

Este es el punto vulnerable que a la crítica psicológica ofrece todas las utopías eudemonistas del porvenir, que aparecen como criterios de valores puramente subjetivos y sin la menor posibilidad de realización objetiva. El más allá terrenal de nuestros utopistas—inclusos los marxistas—, que se imaginan la felicidad general «al día siguiente de la revolución», como un bien general, pertenece al mismo orden de ficciones que los «bosques eternos de caza» que los pieles rojas, cuya mayor desventura es la falta de caza, imaginan como un hormiguero de animales, o el mar lleno de peces hasta desbordarse, que es el paraíso soñado por los esquimales pescadores. Hay en ello un efecto de esa ilusión natural de perspectiva que F. Müller-Lyer ha llamado *ninoscopio*, es decir, tendencia a ver el porvenir y el pasado a través de las gafas del presente. Un anhelo general del presente se proyecta en el plano de un estado soñado, sin tener en cuenta la modificación de la dirección general de nuestros deseos, que hay que suponer en virtud de ese estado. El carácter normal psicológico de este efecto se confirma además en el ejemplo del marxismo, como en el caso de todo utopismo, porque su visión se inserta en el pasado lo mismo que en el porvenir. La creencia en el comunismo primitivo como interpretación pseudocientífica del mito universal de la Edad de Oro, que ha llevado a tan falsas generalizaciones a los marxista que se han ocupado de prehistoria, revela la misma inclinación que el marxismo a identificar la dicha con la posesión. Esto procede de una necesidad psicológica de simetría en el tiempo para justificar la creencia de que los hombres son mejores que sus instituciones; error común a todos los utopistas y a todos los revolucionarios, del que Roussau es ejemplo clásico.

Desde el punto de vista psicológico, una ilusión de este género es perfectamente natural, y todo induce a creer que es inevitable y acaso indispensable. Pero no se trata ahora sino de establecer por qué de la forma específica de la utopía se puede concluir la naturaleza del deseo. Y enton-

ces resulta que el marxismo es utópico y psicológicamente absurdo, porque cree en el aumento de la cantidad de dicha futura por la garantía institucional de la satisfacción de la necesidad, cuya naturaleza corresponde a una realidad institucional *actual*. Esto es un contrasentido, por dos motivos: primero, porque la cantidad de dicha es una constante social, y después, porque el mejoramiento de la calidad de la dicha, que es lo que importa, no puede adquirirse por una simple transformación de las instituciones, sino solamente por una transformación de los móviles, que las instituciones no pueden más que indirectamente favorecer o entorpecer. He ahí por qué es absurda la idea de que una organización social puede asegurar nada que se le parezca al «bienestar general». Las instituciones no pueden más que suscitar o allanar los obstáculos que se oponen y ciertas modificaciones de la calidad de la dicha.

La tensión importante y fecunda para la evolución cultural no es tanto la tensión elemental y social-estática entre la dicha y la desgracia, como la tensión culturalmente complicada y socialdinámica entre una y otra especie de dicha. El que entiende por «la mayor dicha para el mayor número» una suma o una intensidad mayor de sensaciones agradables, persigue una quimera: todo aumento de nuestra facultad de gozar lleva consigo un aumento correspondiente de la intensidad de nuestros sufrimientos. Podríamos desear un universo en que recibiéramos más luz y menos sombra; desde el momento en que lo consiguiéramos, el ecuador de nuestras sensaciones luminosas se desplazaría de modo que quedase a igual distancia de nuestras sensaciones extremas habituales. Aumentar la cantidad de dicha es problema que no tiene solución. Para plantearlo siquiera se necesita toda la simplicidad filistea de la filosofía de Bentham. Podemos decir de esas filosofías de rebotica, parafraseando la frase de Schopenhauer: dicen felicidad y quieren decir dinero. En esto sufre también el marxismo la herencia de sus ascendientes filósofos: dice más felicidad y no quiere decir sino mayor bienestar; reivindicación indiscutiblemente justificada respecto de las condiciones de la

época industrial; pero que no podría llegar a los objetivos últimos, generales y eternamente valorables de la humanidad y merecer de ese modo la consagración del bien ético.

El bienestar no aparece como dicha más que en una situación social de la cual está ausente; conseguida por «gran número», la dicha sería otra cosa. En la América del Norte el problema del progreso se ofrece, a todos los críticos clarividentes de su propia civilización nacional, bajo una luz tan distinta, que comienzan a maldecir el grado de bienestar alcanzado por el «mayor número», precisamente porque no significa la «mayor dicha». ¿Quiere esto decir que de nada sirve perseguir el bienestar del mayor número posible? Por el contrario, hay que alcanzarlo, precisamente para que el mayor número aprenda a buscar una dicha distinta y más elevada.

He ahí el eje práctico de todo problema: el progreso no consiste en un aumento irrealizable de la cantidad de dicha, sino en un desplazamiento, desde luego realizable y que se realiza constantemente, del ideal de la dicha. Ese desplazamiento es sinónimo de la repulsa de un sistema polar de valoraciones de una cualidad ética menor por parte de sistemas de cualidad ética superior. No se trata, pues, de poner fin a la tensión entre la dicha y la desgracia, sino de utilizarla (mediante compensaciones sublimadas) para que actúe en un nivel cada vez más elevado.

Soñar en una satisfacción de todas las necesidades de todos es tan torpe como vulgar. No es comprensible más que en ciertas gentes, como producto de imaginación de una fiebre social causada por la inhibición de necesidades superiores, a consecuencia de la no satisfacción de otras inferiores. Eso es propio de los hambrientos y deslomados por el rudo trabajo, que sueñan en las delicias de Jauja. Son gentes abrumadas por el sentimiento de inferiorización social, que creen, porque así lo desean, en la nivelación de todas las causas sociales de sufrimiento; como si fuera posible resolver los antagonismos existentes de otro modo que pasando a un plano más elevado, es decir, sustituyéndolos por otros antagonismos de

especie distinta y menos grosera. Lo más trágico en el destino de las masas obreras no es, lo repito, la pobreza material en sí misma, sino que esta pobreza los condena a la miseria del alma: el cuidado por conseguir ocupación, la dependencia social, la inhibición de los instintos constructivos más nobles por un trabajo sin alegría y sin dignidad, la inferiorización social, etc. En todo esto pienso cuando hablo de la inhibición de las necesidades superiores por la no satisfacción de las inferiores. Sin embargo, de que se pueda explicar un sueño por una causa real (un estómago vacío, por ejemplo) no hay que deducir la realidad de la imagen soñada. Digamos, pues, a las masas la verdad: no se puede conseguir *más* dicha sino elevando el nivel de las necesidades desde el punto de vista de la valoración ética y estética. He ahí el sentido profundo de la oposición entre el ideal paradisíaco y el ideal heroico; lo cual explica por qué hablo de hombres «más dichosos y mejores».

Mirando las cosas en ese aspecto, descubrimos uno nuevo de la dualidad de los móviles, que se manifiesta en el movimiento obrero socialista por el contraste del «alma capitalista» (producto de adaptación) y el «alma socialista» (producto de reacción contraria). Este movimiento quiere dos cosas: satisfacer las necesidades existentes en las masas y elevar el nivel de las mismas. La primera de estas tareas se cumple por la lucha de intereses; la segunda, por la actividad cultural. Esta última es la única esencialmente socialista en el sentido de una concordancia real entre el medio y el fin. Si no lo fuera, ¿cómo se comprende que Lassalle, hace ya medio siglo, pudiera entusiasmar a un auditorio de obreros al lanzar el anatema sobre la «maldita falta de necesidades de los obreros»? Este último objetivo, sin el cual la aspiración socialista no tendría su carácter ético y (como orientado hacia un fin absoluto) religioso, no es *más* dicha, sino una dicha *más elevada*.

No hay entre esas dos reivindicaciones contradicción de principio más que en la doctrina que confunde la orientación hacia el más con la de hacia el *más alto*; contradicción que no existe en la práctica del movimiento. Aquí

la realidad de las aspiraciones instintivas resuelve este antagonismo en una unidad que no necesita más que ser reconocida por la teoría para extenderse hasta las motivaciones conscientes. Lo que en una teoría superficial aparece como relación del uno *contra* el otro es, en la práctica del movimiento mediante el cual las masas se educan por sí mismas, una relación del uno *después* del otro. La lucha de intereses es la fase preparatoria de la escensión cultural. Las necesidades inferiores saciables de las masas han de conseguir un *mínimum* de satisfacción antes que las necesidades superiores insaciables puedan ser sentidas de un modo bastante general para levantar el nivel de las necesidades de las masas, según la imagen de Schiller: «Cubrid la desnudez y la dignidad llegará por sí sola.»

Esta concepción de la tarea cultural esclarece el contraste esencial que opone la práctica del socialismo, basado en la idea cristiana y democrática de la autodeterminación, al fascismo y al bolchevismo. Los fascistas y los bolchevistas quieren también la «dicha de las masas»; pero hacen para ello una política de poder que explota, a ejemplo de Napoleón, los móviles inferiores de las masas obstaculizadas en sus deseos, y sobre todo sus complejos de inferioridad sociales y nacionales, su necesidad de subordinación y su miedo. Todo esto parte de la hipótesis tácita de que hay que considerar esos móviles como la «primera materia» permanente e invariable para las creaciones institucionales de los partidos o de las dictaduras. Esta hipótesis lleva, a su vez, a la consecuencia práctica de que las instituciones creadas de ese modo dependen, por su funcionamiento, de ese estado de los móviles, y no pueden, a causa de ello, conducir jamás a un mejoramiento de la cualidad ética de los móviles de las masas y de su valoración correspondiente de la dicha. Por regla general, se produce una deterioración de los móviles, en cuanto, por ejemplo, la voluntad de poder transforma con frecuencia la indignación moral en deseo de desquite. El socialismo, que me parece como el estado de conciencia de la aspiración de los pueblos democráticos a gobernarse por sí mismos en su vida social, se basa en

una hipótesis psicológica distinta. Parte de la creencia de que los móviles humanos son variables según su cualidad ética y educables por la sublimación de los instintos. Gracias a esta transmutabilidad de los móviles, todo avance hacia la satisfacción de las necesidades existentes es, por la orientación consciente hacia un fin ético, un avance hacia la elevación del nivel de las necesidades. Este efecto—que, en fin de cuentas, no es otra cosa que una transformación de toda actividad política y social en actividad educativa—será tanto más seguro cuanto con mayor claridad reconozca el carácter ficticio y de orientación puramente subjetiva de todas las visiones eudemonistas del porvenir. Buscar más dicha es perseguir la propia sombra mientras se espera la realización de aquélla en un porvenir escatológico. Este propósito no puede dar resultado alguno más que deseando la realización de la dicha en la sublimación actual y continua de las valoraciones de la dicha.

En este sentido digo que el socialismo significa la dicha presente de seres que actualmente viven, o no significa nada. La concepción de esta idea ha sido el último paso en el camino que me apartó del marxismo. Ha sido para mí como un descubrimiento; me parecía, después de recorrer un largo camino, haber llegado, al fin, a una cumbre desde donde veía de nuevo cuanto se hallaba en derredor y había perdido de vista. Sobre todo, me sentí desde entonces con medios para resolver el dilema doloroso que dimana del contraste entre la acción presente y la fe en el porvenir. En efecto, en esta nueva concepción del socialismo, la fe en el porvenir no es más que un elemento psicológico de la acción presente.

El móvil como criterio de valoración de todos los actos no es una cosa psicológica tan discutible y equívoca como parece a primera vista. Porque el móvil de una acción se traduce siempre por una realidad perfectamente objetiva que permite una valoración: la acción en sí misma. Este principio se verifica lo mismo respecto de la valoración de los movimientos de las masas que cuando se trata de actos individuales. En relación con el individuo ha sido admirablemente formulado en el pensa-

miento de Emerson cuando dice que hay que juzgar a los hombres no según sus opiniones, sino según lo que de ellos hacen sus opiniones. De igual modo, no hay que juzgar los movimientos de las masas según los fines cuya realización fían al porvenir, sino con arreglo a los medios que emplean en el presente. Así, la investigación del hecho subjetivo último nos lleva a un criterio perfectamente objetivo: a lo más profundo de las cosas, donde se encuentra su pura substancia real, y toda valoración subjetiva comienza en la tarea concreta.

Esto nos lleva muy cerca del límite del conocimiento que puede procurarnos actualmente cualquier doctrina científica del socialismo. Porque el objeto de la doctrina continúa siendo siempre lo que existe. Una ciencia social no puede enseñarnos nunca más que el punto en que debemos apoyar la palanca de nuestra volición para asegurarle el mayor efecto posible; no puede suscitar esa volición ni justificarla. Por el contrario, hemos visto con el ejemplo del marxismo que toda doctrina que intenta ordenar los fenómenos en un sistema de causas y efectos no puede hacer otra cosa que incorporar a esas causas los móviles que los creadores de la doctrina estiman de más alto valor.

No concedo, pues, más a los juicios científicos con que he procurado fundar la significación de verdades absolutas y definitivas, que a las concepciones marxistas que he combatido. Me doy perfectamente cuenta de que toda doctrina que va más allá de una simple descripción de hechos no es más que expresión de una creencia en símbolos racionales. Toda creencia sociológica es susceptible de simbolización racional, es decir, de motivación lógica. Sin embargo, no debe su valor a la consecuencia lógica de su presentación intelectual, sino a la substancia moral del móvil que desea expresar. La medida subjetiva de ese móvil es el sentimiento de que da a nuestra vida personal el sentido más elevado que ella puede ofrecer, y su medida objetiva es el efecto que las acciones que inspira producen en la dicha humana.

Por eso yo no puedo presentar mis conclusiones últimas sino en forma de una profesión de fe en primera per-

sona. No soy marxista, no porque tal o cual afirmación del marxismo me parezca falsa, sino más bien porque desde que me he emancipado del modo de pensar marxista, me *siento* más cerca de la comprensión del socialismo, como manifestación, variable según las épocas, de una aspiración eterna hacia un orden social de acuerdo con nuestro sentido moral.

No soy un escéptico, porque he tenido que pasar por la duda para librarme de muchos «ideal-s». No lo soy, y me guardaré mucho de crear escépticos. No acepto más que esa especie de escepticismo que procede de una gran necesidad de creer y que es el medio de llegar a un nivel superior de comprensión.

Se me acusará, sin duda, con la mayor vehemencia, de que desprecie la razón y la ciencia porque me atrevo a decir «yo creo». ¿Pero cómo merecer tal reproche, si intento expresar mi creencia en forma científica y me dirijo a la razón de mis lectores? Es cierto que he procurado demostrar que la razón científica no desempeña en las acciones humanas, y sobre todo en las de las masas, el papel preponderante que le atribuyeron nuestro padres; pero ello me proporciona precisamente un motivo para estimar de un modo más elevado la razón y para ver en la extensión del campo de su influencia el signo más seguro del progreso humano. Desde el punto de vista psicológico, la civilización en un proceso de sublimación, es decir, una transformación de fenómenos vitales físicos en fenómenos psíquicos e intelectuales, con la ayuda de la razón, que sustituye por móviles intelectuales, nacidos de representaciones conceptuales, los móviles no intelectuales. Cuanto más convencidos estamos de las imperfecciones del conocimiento, más impulsados nos sentimos a ampliarlos. Sin duda, no faltan entre nuestros contemporáneos quienes, habiendo descubierto lo limitado de nuestra razón, sucumben a la idolatría de todo lo que hay de irracional y aun de bestialmente instintivo en el hombre; pero éstos no son en el fondo, más que adoradores desilusionados de la Diosa razón. No ven que no se apartan de su ídolo sino porque son espíritus débiles, que esperan de él más fuerzas de las que puede

darles. No se conducirían así si su fe no fuera una superstición. Si combato la superstición de la razón es precisamente porque deseo una fe que con la razón se justifique. Estimo en tanto la ciencia, que considero necesaria una ciencia psicológica de la ciencia. Y si, haciendo de la ciencia un medio de conocer su propia naturaleza, se la hace al mismo tiempo un medio de conocer sus propios límites, hay que concluir que la convicción del carácter limitado de nuestro saber es en sí misma un conocimiento científico superior. La insuficiencia de nuestro conocimiento es lo menos insuficiente de nuestros conocimientos posibles.

El hombre del siglo XIX, que no quería oír hablar de los límites del conocimiento científico, es el que con más violencia ha quebrantado la creencia del siglo XIX en el saber. Se hallaba excesivamente habituado a ver el remedio en el progreso técnico y en el aumento de los conocimientos que servían a ese progreso, como si ello bastase para conseguir más comprensión, más sabiduría y mayor dicha. Porque fuera o no a la iglesia, no por ello tenía más espíritu religioso, más fe de cualquier género que pudiera decirle: Tú debes. Quiso sustituir esa fe por la ciencia, hacer de la ciencia, en vez de una servidora, una señora de su deber. Esa idolatría hizo de él el bárbaro que nos descubrió la guerra mundial. No hay más que una ciencia que pueda dirigir nuestro deber: la ciencia del bien y del mal, la conciencia. El fin más elevado que puede alcanzar el socialismo es convertirse en una ciencia social al servicio de la conciencia social. En el orden de la ciencia social, no hay más verdades que las que pueden ayudarnos a realizar nuestra moral como miembros de la comunidad social. La tarea eterna que esa realización nos impone—es decir, el socialismo—se manifiesta en cada época de modo distinto, según la posibilidad de conocimiento y de realización que esa época ofrezca. Por eso la verdad sociológica de hoy no es la misma que ayer ni la que será mañana.

Cuanto he dicho acerca de la necesidad de vencer la verdad relativa del marxismo se dirá con la misma razón, en un porvenir más o menos próximo, respecto de lo

que estimo verdad del tiempo actual. Esta verdad será también falsa un día y tendrá que ser combatida. ¿Cómo se explica esto? ¿Por qué me esfuerzo en rechazar una verdad antigua para sustituirla por una nueva, admitiendo que ambas se hallan igualmente condicionadas por el tiempo?

Realizo semejante esfuerzo, no *pese* a mi convicción de la relatividad de toda ciencia social, sino a *causa* de esa convicción. Porque creo en esta relatividad digo: el marxismo estaba condicionado por las circunstancias de la época en que nació; aquéllas han cambiado, y la convicción que tenía el marxismo ha cesado desde entonces de ser una verdad para convertirse en un elemento de la verdad de nuestra época. ¿Quiero decir con ello que no hay progreso en las concepciones sociológicas, que no hay más que errores persiguiéndose y alternando sin fin y sin esperanza, teniéndose por verdades hasta que son rechazadas por un nuevo error? Nada de eso. Quien juzgue superficialmente pensará que proclamando la verdad científica como relativa se proclama como errores todas las verdades. Nada tan falso como semejante conclusión. En primer término, no hay verdad absoluta, como tampoco error absoluto. Al hacer relativa una verdad, no formamos un error, sino simplemente un hecho histórico; deja de ser una ley del conocimiento para convertirse en un objeto del conocimiento. Por consiguiente, al hacer constar la relatividad del saber científico no se destruye la noción de la verdad en sí misma. El hombre saca la verdad de otras fuentes, además que de la ciencia exacta. Sentimos, ante todo, como verdad, todo lo que vemos, experimentamos y creemos. Los hombres han conocido verdades mucho antes de emplearse microscopios, telescopios y retortas. La mayor parte de las verdades en que las ciencias exactas creen hoy no pueden ser justificadas por esas mismas ciencias, y éstas no son posibles más que porque presuponen ciertas verdades en que creemos, pero que no podemos probar. Toda ciencia matemática parte de axiomas considerados evidentes; toda metafísica, de formas apriorísticas de la concepción; toda ciencia experimental, de la

hipótesis de leyes que rigen la repetición de los efectos; toda ciencia histórica, de la presunción de un sentido del destino humano; toda sociología, de un objetivo actual; todo conocimiento, de una especie cualquiera de la creencia de la identidad de ciertas nociones representativas con fenómenos correspondientes, y no buscaremos ningún conocimiento, sea cual fuere, si no creemos en una utilidad del conocimiento o en una obligación del mismo. ¿Por qué del carácter limitado de nuestro saber científico hemos de deducir la imposibilidad de conocer verdades, cuando la fe en la posibilidad de conocerlas es el punto de partida de todo esfuerzo científico?

En nuestros intentos para comprobar esa creencia procuramos sustituir toda verdad científica temporal por una nueva, y eso mismo es el progreso—por lo menos la evolución, el movimiento, sin el cual todo progreso es imposible. Ese movimiento es sin duda un progreso, desde el momento en que una verdad temporal es sustituida por otra verdad temporal de un orden más elevado. Este era el caso del marxismo en relación con las verdades conocidas hasta entonces; por ejemplo, las del socialismo utópico. El las invadió relativándolas, probando que estaban históricamente condicionadas y haciendo de la prueba el fundamento de una concepción nueva. No había sitio para el marxismo en el utopismo, pero lo había para el utopismo en el marxismo. El marxismo era una verdad de orden superior al de las verdades precedentes, porque las *comprendía* en virtud de sus propios orígenes—lo mismo que una figura geométrica que circunscribe otra es mayor que ésta.

En la misma medida, considero mi concepción del marxismo como un progreso en relación con el marxismo, porque lo relativa y circunscribe, como el marxismo hiciera con las doctrinas anteriores; pero ahora, partiendo de un conocimiento de acuerdo con nuestra época, es decir, de fenómenos que se han producido después de Marx y de los que forman parte el propio marxismo y el movimiento obrero por él influido. Pero me parece que esta concepción nueva es precisamente, a causa de

su relativismo, un progreso respecto del marxismo, en un sentido distinto y más profundo todavía. El marxismo relativó todas las ideas sociales, exceptuado él. Mi modo de ver se relativa por sí mismo; no representa un dogma sociológico nuevo; quiere, por el contrario, invalidar todos los dogmas sociológicos.

Espero que me pregunten si la convicción de la relatividad de las verdades sociológicas no pueden conducir a la inactividad social, porque la incertidumbre del conocimiento debe reaccionar vigorosamente contra la seguridad de la voluntad que tal conocimiento justifica. Admito que sea posible esta consecuencia. Y admito *más*; porque me complacería que los hombres se mostraran suficientemente convencidos de la relatividad de su conocimiento para que no intentaran disponer de la suerte del prójimo en nombre de un conocimiento cualquiera. Mi sentimiento se rebela contra toda pretensión del entendimiento humano queriendo determinar los destinos de otro mediante la coacción o la violencia. Por eso siento un horror del mismo género respecto de las proposiciones de ciertos eugenistas que quisieran mediante una ley establecer reglas para la procreación, en nombre de una teoría de la herencia, y ante la pena de muerte, que somete al prójimo a lo irreparable en virtud de un juicio falible. Odio el puritanismo moral que intenta hacer de toda obligación personal una coacción general; en la práctica, representa una moralidad por partida doble, que espera lo más del prójimo, porque es mucho más fácil y más grato dominar a los otros que dominarse a sí mismos. Quisiera ver en su lugar una moralidad por partida doble en el sentido inverso de la libertad y de la tolerancia, cuya máxima sería: «Sé tú mejor y los demás más dichosos». Por eso el socialismo me parece ante todo una reivindicación de la personalidad humana por sí misma, y, como reivindicación de la sociedad, a lo sumo un intento de persuasión que busca el asentimiento del juicio razonado. Si, pues, además de estas consecuencias favorables, la convicción de la relatividad del saber llevase a los hombres a estar menos seguros de su deber, podrían contentarse con decir: «hay

que tomar partido, ya que nada podemos cambiar»). De una vez para siempre nos entregamos al pensamiento, y si nos lleva a conocer sus propios límites, hemos de acomodarnos, lo mismo que cuando un conocimiento mecánico hace un descubrimiento técnico cuyas consecuencias nos disgustan. Si queremos pensar—y no podemos hacer otra cosa—debemos llevar, sin temor, nuestros pensamientos hasta el fin.

Lo propio ocurre con la idea de la relatividad, que se anula a sí misma, por decirlo así, desde que aparece en el pensamiento hasta el fin. Un poco de relativismo nos aleja de la seguridad del querer; más relativismo nos aproxima a ella. En efecto, precisamente porque nos damos cuenta del carácter condicional de nuestro conocimiento científico, sabemos apreciarlo mejor según el criterio real de esa aptitud para suscitar y orientar nuestra volición ética. Así, cuando nos hemos sobrepuesto a los primeros dolores que nos causa la cura de una ilusión, volvemos con el vigor de la salud recobrada a las fuentes más profundas de la voluntad viva, que brotan del fondo moral.

¿Si creemos que lo que nosotros hacemos es el bien, para qué necesitamos creer que la ciencia hace inevitable el triunfo de ese bien? Sólo la ciencia mecánica, la ciencia de las cosas, puede alcanzar una tal presciencia de los efectos, porque sólo ella los necesita. El hombre que construye una máquina debe deducir antes leyes científicas para saber cómo funcionará. Por el contrario, la ciencia que tiene por objeto los actos sociales del hombre no puede conocer el porvenir porque no *tiene necesidad de conocer* más allá de lo que alcanza el acto presente. Basta que el socialismo crea en su porvenir. Es una creencia. Es una pasión. Y la ciencia psicológica es precisamente quien nos lo enseña. El hombre que ama no necesita que la ciencia le demuestre la belleza de la amada por la medida de sus miembros, el análisis de su pigmento dérmico y la fórmula dentaria. La belleza del amor que él siente es quien hace bella a la amada. El que lucha por un orden social mejor no necesita que científica-

mente pruebe que ese orden ha de venir; basta que su conciencia le ordene consagrarse a él.

Las masas, cuya aspiración social está determinada por intereses y pasiones más que por conocimientos científicos, no se desanimarán por la convicción de la limitación del saber, porque tal convicción no les alcanzará en ningún caso. Por el contrario, el que se aparta de la masa porque obra en virtud de una convicción personal razonada, puede hallar en su conciencia del origen ético de su volición una razón suficiente de confianza en sí mismo. Podrá, en caso de necesidad, cuando se vea atormentado por la duda en la inutilidad de sus esfuerzos, invocar la gallardía máxima de Guillermo el Taciturno: «No es necesario esperar para emprender, ni de triunfar para perseverar». Ningún individuo podrá hacer grandes cosas—y todas las grandes cosas son obra de individuos que obedecen a un mandato moral—sino a condición de poder decir en momentos decisivos, como Lutero en la Dieta de Worms: «¡Yo no puedo hacer otra cosa!»

A la cuestión de si yo creo en la realización del socialismo, contestaré, pues: Creo en él como una obligación moral, pero no como una necesidad natural. Los actos que inspira esa creencia se hallan orientados hacia un porvenir que se realiza cada día en la medida en que hacen de nosotros seres diferentes. El socialismo no es un remedio universal que se haya de aplicar una sola vez: es un desenvolvimiento que empieza con el primer acto que se inspira conscientemente en él y que no acaba hasta el último de los actos. No habrá sin duda jamás un estado social que corresponda exactamente a la imagen ideal que anima cualquiera de esos actos; porque ese ideal no es más que una noción-límite, un esquema de orientación, una línea que tiende al infinito.

¿Qué sabemos del mañana? Lo probable es que el movimiento obrero socialista europeo llegue un día al poder político, gracias a la superioridad numérica de aquellos cuyos intereses defiende y, sobre todo, al vigor que adquiere mediante la concordancia de sus fines y los instintos sociales más nobles del hombre intelectual.

Pero no sabemos lo que entonces será el socialismo. Habrá quizá una nueva dominación de clase, un nuevo parasitismo social. La revolución posible puede ser una destrucción y su resultado una recaída universal en la civilización vegetativa de los felas o un paso al cesarismo. Puede ser también el momento de un suicidio del mundo por una guerra universal. Puede comenzar por entregar una Europa exagüe al instinto de expansión del capitalismo norteamericano. Puede provocar una tal devastación de las fuerzas productoras industriales, que produzca la hegemonía social de las clases agrícolas. ¿Pero a qué ir tras el fuego fatuo de una presciencia que no necesitamos para determinar nuestro modo de obrar? En lo que a mí se refiere, no creo que nos aguarde un porvenir tan sombrío; pero una creencia de este género no ha de imponerse en modo alguno a la historia universal. Para ésta, toda creencia pesa exactamente lo que pesan los actos que esa creencia anima. Cuidémonos, pues, de lo que podemos hacer y de lo que debemos hacer, para poner todo el vigor de que dispongamos al servicio de nuestras aspiraciones. Estos esfuerzos quedarán realizados por toda una eternidad. La tarea que vamos a cumplir no es la del pesimismo spengleriano—«lo ineluctable o nada»—porque lo ineluctable se sustrae a nuestro conocimiento; nuestra labor ha de ser de lo mejor que podamos desear, lo más que podamos realizar. Lo que del socialismo realizamos en nosotros y para nosotros no puede morir. El mundo cambiará en la medida en que seamos capaces de cambiarlo. Nada de lo que hacemos puede ser deshecho.

En fin, a la cuestión de saber si el matiz escéptico de mi fé en la humanidad—comparado con la certidumbre marxista—no debilita la energía de la acción, no puedo sino responder: Por mi parte no he advertido nada que a eso se parezca. Es verdad que he perdido muchas ilusiones; pero con ello me he sentido libre de un peso superfluo; precisamente porque he tenido que aprender a dudar del carácter absoluto de muchos valores intelectuales, he aprendido a apreciar como más elevados los valores reales de la vida activa. No pienso que se me

pueda reprochar el haber pintado con colores gratos la psicología obrera del movimiento socialista; y, sin embargo, a pesar de toda la moderación de mi juicio razonado, me siento hoy, respecto de toda decisión concreta del destino, más íntimamente ligado que nunca a la clase obrera—aunque no fuera más que por el sentimiento instintivo del deber que todo privilegiado social tiene de consagrarse a los desheredados de la sociedad. Yo soy el último en esperar milagros socialistas de una lucha para conquista el poder político, y, sin embargo, si el azar me pone en tal situación combatiré por la clase obrera en una lucha electoral (a condición de no ser yo candidato) con la misma energía que en la época en que veía aún en todo parlamentario socialista el apóstol de una nueva religión humanitaria. No espero de la conquista del poder político por los partidos obreros, la edad de oro de la paz universal, y no obstante, el menor aumento de la influencia socialista me parece hasta tal punto como un peso echado en la balanza que oscila entre la guerra y la paz, en favor de una política mundial razonable, que aun ese modesto progreso es para mí digno de cualquier sacrificio personal.

¿Es que creo en la revolución? A medida que pasan los años me siento más revolucionario y creo menos en la revolución. Soy revolucionario: esto significa que el paso de un orden capitalista a un orden socialista es para mí un móvil psíquico que no puedo representarme más que mediante concepción de un antagonismo entre dos principios jurídicos irreconciliables. El odio a la iniquidad social, a la humillación de la dignidad humana, al egoísmo burgués, al vulgar apetito de ganancias, al convencionalismo hipócrita, y a la mentira artística, que me llevó desde la adolescencia a revelarme contra las concepciones de mi propio ambiente social, se me ha exacerbado al correr de los años. La atmósfera cultural de la sociedad burguesa de hoy es para mí irrespirable. No puedo vivir sin sustraerme a ella de vez en cuando, no sólo mediante mi actividad en favor del socialismo, sino también buscando el contacto de la naturaleza virgen y gozando de la belleza legada por una época pasada

de la humanidad. Sin embargo, a medida que se hace más profundo mi sentimiento revolucionario, me alejo más de la concepción superficial y romántica de una revolución que intentaría provocar, mediante una violencia brusca, un crecimiento que, como todos, exige tiempo y libertad. Creo en una tarea más profunda y más esencial de lo que sería una revolución del modo de gobernar : el modo de vivir, que es lo que más importa. Es más esencial y más difícil cambiar las costumbres que las leyes, y el cambio de leyes no tiene sentido para el socialismo más que en el caso de que constituyan un obstáculo para la consolidación de costumbres nuevas. La metamorfosis psicológica que ello exige no habría de ser favorecida por la violencia. La violencia no sólo provoca una reacción en quien la sufre, sino que desmoraliza además al que la emplea.

No soy extraño a las cosas de este mundo hasta el punto de imaginar que la ascensión ulterior de la clase obrera al poder social irá acompañada de menos violencia que la empleada hasta hoy ; hay que temer lo contrario ; aunque no sea más que por la estrechez de espíritu de los poseedores los llevará probablemente a emplear en la defensa de su posición todos los medios de coacción de que disponen aún. Pero lo que importa hacer constar ahora de modo categórico es que el aumento del poder obrero no puede significar una realización del socialismo más que en la medida en que pueda prescindir del empleo de la violencia. Por eso el socialismo deberá ampliar conscientemente su objetivo de desquite de clase hasta convertirlo en una causa de la humanidad, y no contentarse con decir : no emplearé la violencia más que si se me combate con ella. No basta que deje esa responsabilidad a sus adversarios ; debe hacer cuanto pueda para impedir que eso sea un pretexto para acudir a la violencia. El que confía en la violencia se entrega a ella : 1914 ha demostrado suficientemente con qué facilidad un móvil revolucionario socialista se deja cambiar en un móvil guerrero destructor.

No hay arma más poderosa contra la violencia que el desprecio de la violencia. Es verdad que el empleo de

semejante arma presupone una fuerza moral consciente de la que actualmente no son todavía capaces más que contados individuos de excepcionales dotes. Ha de pasar mucho tiempo antes que las masas, movidas por el instinto, sean capaces de seguir semejantes ejemplos; aunque la clase obrera se halla especialmente preparada para comprender los beneficios de esta idea, acostumbrada como está a emplear medios de lucha no violentos, como la huelga y la propaganda. La consideración decisiva en el momento actual es esta: todo lo que aleja de la violencia física en la *dirección* de una sublimación de los instintos de lucha social, aumenta, en vez de disminuirlo, el poder de la clase obrera, y, sobre todo, su capacidad de emplearlo en un sentido socialista.

Ante esta demostración, la fórmula marxista tradicional: «Nosotros no deseamos la violencia y no la emplearemos más que para defendernos contra la violencia del adversario», aparece como un intento de esquivar la verdadera tarea educadora del socialismo. Una frase como lo que ha formulado recientemente un comunista alemán para justificar los depósitos de armas: «No preparamos el motín, pero nos preparamos para el motín», puede ser dicha con la mejor buena fe del mundo; pero en el estado actual de nuestro conocimiento de la naturaleza, de los móviles de las masas y de la influencia que en ellas ejercen los símbolos intelectuales, nos parece un artificio dialéctico desprovisto de verdadera sinceridad. Pertenece a la misma especie de sofismas que el *Si vis pacem para bellum* de los Estados. Estos no justifican igualmente sus armamentos más que con la necesidad de defenderse de un adversario violento, hasta que vemos que no han servido en todas partes más que para crear móviles guerreros que acaban por hacer inevitable la guerra. Poco importa cómo justifica intelectualmente el marxismo su concepto de la revolución: contribuye a reforzar un móvil de violencia, porque implica forzosamente la noción de su empleo. La idea de revolución tiene, para los que de ella han hecho piedra angular de su mentalidad política, la significación de un deseo de compensación por un sentimiento de opresión,

Las masas no pensarían en la revolución como desquite si no hubiera parecido siempre a sus profetas un «sublime tribunal». En esto incurre Marx hasta el punto de que su noción de la revolución se agota, por decirlo así, al realizar la mancomisión desde el poder. Para él la revolución es el final, no el comienzo. Ella pone fin a la lucha de clases mediante la cual se cumple, según él, el progreso histórico, y al fin de esta lucha parece producirse más bien la derrota del adversario que el cumplimiento de una tarea constructiva. La revolución alemana de 1918, que dió a la clase obrera un poder que perdió, en su mayor parte, porque no supo emplearlo, es, a este respecto, una caricatura de la imagen marxista de la revolución. Verdad que la falta no estuvo solamente en la teoría; pero no es menos cierto que de ésta tuvo parte de culpa por cuanto contribuyó a fortalecer en la masa móviles que se hallaban más orientados hacia la lucha que hacia las tareas constructivas.

Reconozco de buen grado que mis razones más profundas contra esa concepción son de carácter sentimental. Las he vivido más que pensado. Las he vivido durante tres años en las trincheras, donde aprendí a temblar de horror ante las pasiones desbordadas de la masa: Ese horror no obedecía tanto a la enormidad del sacrificio humano en sí, como a la de la falta de sentido y de objeto en el sacrificio. Lo que no puedo perdonar a la guerra—y a mí mismo—es la locura trágica de un destino que condenaba a los hombres a expirar su flaqueza de juicio con la transformación de sus mejores móviles en sus peores acciones—que los forzaban a matar hombres por pasión humanitaria; a convertirse, en su entusiasmo por una idea universal, en cómplices de la destrucción de esa misma idea. Por ello no sólo nos sacrificábamos, sino que sacrificábamos a otros a un fin que los medios empleados transformaron en el contrario. Me siento tan animado por el instinto de lucha, que no podría, por una simple repugnancia de la violencia, adherirme a una clase de pacifismo que no fuera en sí mismo un combate de género más elevado y más intenso. Si de mi experiencia de la guerra concluyo que

toda guerra es un mal, es porque creo que por tal medio no se puede alcanzar un buen fin, y la violencia al servicio de una revolución es lo mismo que la violencia al servicio de una guerra : nos aleja del objetivo que perseguimos.

La guerra ha llegado a ser tan absurda como inmoral. Tenía un sentido cuando un Estado agrícola favorecía su prosperidad con la conquista de nuevos territorios en forma de extensión de la soberanía monárquica. En nuestra época de economía mundial y Estados democráticos toda guerra se convierte en guerra de pueblos que destruye los fundamentos económicos de la prosperidad nacional, tanto en los vencedores como en los vencidos. Lo mismo ocurre con la revolución violenta. Fué la forma histórica de la rebeldía contra una tiranía que no se sostenía más que por la fuerza de las armas. Y el capitalismo—por lo menos en la era de la democracia política—se fundó en el poder psicológico del prestigio social del dinero. Se puede subvertir con la violencia un régimen de gobierno, pero no un orden social. La excepción aparente de Rusia confirma esta regla : la revolución rusa derribó el antiguo zarismo, pero no tocó al naciente capitalismo más que en cuanto no estaba arraigado todavía en la psicología nacional.

Así, la consideración práctica de la utilidad se junta a la rebeldía del sentimiento para justificar la fe en el poder superior de la no violencia. Yo no creo en la revolución como sentencia final ; creo más firmemente en una revolución que nos transformará a nosotros mismos. Esta concepción corresponde tanto a las exigencias de la oportunidad política como a las de la ley moral. La concepción militarista de la revolución como simple cuestión del poder es de un romanticismo nada práctico y de la peor especie. Para acabar con el capitalismo es mejor hallarse en condiciones de sustituirlo que de atacarlo.

La misma convicción—según la cual la motivación ética es al mismo tiempo la mejor y única política de realidades—me inspira cuando invoco la revigorización de la convicción socialista por la conciencia ética y reli-

giosa. No nos dejemos engañar por la apariencia de que cualquier acción política no es más que una pugna de intereses. Detrás de esta realidad hay otra más profunda. Para darnos cuenta, basta pensar que ningún interés puede a la larga afirmarse o sostenerse si no se justifica, ante la conciencia moral de la comunidad, por una consideración de derecho. Del hecho de que no hay actualmente ninguna creencia que no sirva para disfrazar intereses particulares, hay que deducir, no tanto quizá el poder de los intereses como el de las creencias.

Tal es la conclusión a que llega toda ciencia del hombre, si profundiza lo suficiente. No hay ciencia cuyo punto de partida y métodos sean más prosaicos y más escépticos que la psicoanalítica freudiana. Diseca el alma con un placer tan cruel cada vez que descubre algo en el fondo de los instintos animales del hombre, que a muchos aficionados les ha dado pretexto para una especie de sadismo intelectual, una obscenidad apenas disimulada. Por el contrario, el investigador serio que, como Freud, va profundizando siempre para encontrar los últimos impulsos de la dinámica del alma humana, llega a descubrir algo de especie muy distinta: más allá de todas las manifestaciones de la animalidad, encuentra una fuerza que no puede descomponer ni derivar de otra y que parece residir en una región inaccesible e intangible de la conciencia. No sabe cómo llamarla. Freud la denomina «censura»; el hipnotizador ve en ella «el obstáculo personal» que impide al hipnotizado realizar ciertos actos que, despierto, considera inmorales. No se trata más que de lo que el común de los mortales llama conciencia. Hay en ello algo de conmovedor y de sublime, y basta escudriñar en lo profundo del alma humana—busquemos o no su naturaleza animal—para hallar lo que tiene de divino. En realidad, no hemos necesitado aguardar al primer análisis para descubrir el poder de la creencia del bien y del mal. ¿Pero qué brillante confirmación de los conocimientos instintivos anteriores y, al mismo tiempo, qué precioso testimonio de lo profundo de su propio método no ofrece el psicoanálisis al ver que no necesita decir como Lalande dijo un día de Dios: «Yo no tengo ne-

cesidad de semejante hipótesis», para decir, por el contrario : «Nada más real en el hombre que el poder divino de la ley moral» ?

También en la vida social las fuerzas morales de la creencia acaban siempre por imponerse. Sólo la política que se apoya en ellas es política de realidades ; el único oportunismo que puede conseguir éxitos duraderos. ¿Por qué el movimiento socialista obrero va aumentando constantemente su poder ? No es porque los intereses que representa adquieran cada día más importancia, sino porque concuerdan mejor con una reivindicación moral, cuyo principio fundamental no se atreven a negar las clases gobernantes. La escasa fuerza de los adversarios del socialismo consiste en que se van dando cuenta de la mala inclinación de su conciencia. En sentido inverso, el poder proselitista de la idea socialista disminuye temporalmente cada vez que los partidos realizan una política de intereses excesivamente exclusivista e intensa ; cuyos resultados ocasionales se obtienen a costa de un escepticismo creciente de las masas. ¿Por qué el socialismo alemán sucumbió a la pasión belicosa de 1914 ? Sencillamente porque a los móviles superiores de la ética de la comunidad, cuyo patriotismo se invocaba, no opusieron móviles de orden semejante. Opusieron solamente consideraciones de interés. Todos sintieron las primeras semanas de la guerra como una época de pasión inmensa y sublime, porque creían asistir a una victoria de los móviles éticos de la comunidad sobre el tráfago egoísta de la vida ordinaria ; ese entusiasmo galvanizó a todos los pueblos y los hizo capaces de un esfuerzo colectivo sin precedentes en la historia, hasta que apareció que tanto idealismo no había servido más que para desatar las pasiones interiores más materiales y más bestiales.

Si en esta época de la postguerra aparece la mentalidad de la clase obrera influida por el escepticismo y el cinismo es porque el socialismo se entregó durante la guerra a una política de intereses. Esa mentalidad es prueba de desilusión, de una necesidad de creer no satisfecha. El comunismo no hubiera adquirido fuera de

Rusia la importancia de que gozó al acabar la guerra si no se hubiera manifestado como una nueva fe. Si, pese al primitivismo intelectual de su escatología, ha impresionado de tal modo a los elementos más inteligentes de la clase obrera y hasta a los intelectuales, es porque existe una necesidad de las masas, no satisfecha, de creer en una escatología nueva. Yo creo que no está lejano el día en que los oportunistas de la política descubran que, sin darse cuenta, abandonan en el juego su mejor triunfo al despreciar la necesidad que de creer tienen las masas. Los que alardean de tener demasiada sagacidad para arriesgarse en una creencia acaban frecuentemente por ser los más torpes.

Después de cuanto he dicho del carácter instintivo de los movimientos de las masas, no creo que nadie suponga que esa mudanza de la mentalidad colectiva la espero de la propaganda de una doctrina nueva como la que acabo de exponer a grandes rasgos en este libro. Las masas no reaccionarán de un modo inmediato más que mediante las doctrinas que les proporcionen ideas simples para las luchas del momento. Las masas no sacan su filosofía de los libros, y, desde luego, de libros como éste. Por eso no me dirijo más que a un reducido número de aquellos entre los cuales se encuentran los posibles directores de la generación venidera, en quienes una nueva comprensión puede producir un modo nuevo de vivir. Si éstos llegan a transformarse de suerte que sirvan de ejemplo a los otros, serán, al fin, quieran o no, los que dirijan a los demás. Porque el que sabe dirigirse a sí mismo es capaz de dirigir a los otros, y no es posible poseer esa capacidad sin ejercerla. Es verdad que aún puede llover mucho antes que una metamorfosis espiritual, que forme un nuevo grupo de dirigentes, dé impulso a un movimiento de masas. ¿Ocurrirá así? ¿Cuándo? ¿Cómo? ¿Descenderá sobre los hombres un espíritu nuevo, como de tiempo en tiempo ha ocurrido en la historia? He aquí un secreto del porvenir que no nos es posible penetrar. Todo lo que sabemos es que un espíritu nuevo de esta especie no obra más que por medio de un número muy reducido de hombres animados antes por él.

Esta renovación psíquica del socialismo, que en sus comienzos no puede ser más que la experiencia de unos cuantos, se convertirá quizá entonces, más pronto de lo que podemos esperar hoy, en un fenómeno de masas. Por lo que a mí se refiere, creo en un retorno próximo del movimiento de péndulo que llevará a las masas del cinismo materialista actualmente dominante al fervor religioso que animó al socialismo en sus comienzos. Entretanto, la tarea esencial es demostrar a los que aspiran hoy a señalar un sentido nuevo a su actividad social cómo pueden conseguirlo sin dejar de rendir a las realidades actuales el homenaje de comprenderlas. Como mandato moral y cálculo inteligente de las realidades políticas, habida cuenta de las posibilidades de sugestión de las masas por medio del ejemplo, hay que comenzar por educarse a sí mismo, sin cuidarse del número de los imitadores. El mejor modo de prepararse para las tareas problemáticas de mañana es cumplir lo mejor posible las de hoy. Encontraréis en ello tales satisfacciones, que os bastará experimentarlas una vez para no abandonarlas nunca. No son los sueños bellos, sino las bellas acciones, las que embellecen la vida. Al preguntarle a Sócrates si verdaderamente existía su Estado perfecto, contestó: «No existe más que en el cielo, pero a la luz de esa imagen divina los hombres pueden aprender a realizar en sus Estados terrenales una belleza que se parezca mucho a la del Estado perfecto.»

FIN

Í N D I C E

	<u>Páginas</u>
Prólogo de la primera edición alemana.....	5

PRIMERA PARTE

Las causas.

Cap. I.—La teoría de los móviles, problema cardinal del socialismo.....	13
— II.—El complejo de inferioridad social de la clase obrera.....	34
— III.—Explotación y opresión.....	53
— IV.—Igualdad y democracia.....	92
— V.—Solidaridad, escatología, simbolismo religioso	117

SEGUNDA PARTE

Los fines.

— VI.—La utopía socialista.....	158
— VII.—Los intelectuales y el Estado.....	182
— VIII.—El socialismo de los intelectuales.....	203

T E R C E R A P A R T E

El movimiento.

Cap. IX.—¿Cultura proletaria o aburguesamiento?	222
— X.—El socialismo en el tiempo: De la revolución a la reforma.....	251
— XI.—El socialismo en el espacio. Del cosmopolitismo al social patriotismo.	280

C U A R T A P A R T E

La doctrina.

— XII.—El racionalismo marxista.....	303
— XIII.—El hedonismo económico marxista...	331
— XIV.—El determinismo marxista.....	358
— XV.—Marxismo puro y marxismo vulgar...	384
— XVI.—La doctrina y la práctica.....	412
— XVII.—Credo	438