

**Gustav Landauer**

# **INCITACIÓN AL SOCIALISMO LA REVOLUCIÓN**



Se incluyen en este libro electrónico las dos obras más célebres del casi desconocido en España Gustav Landauer, *Incitación al socialismo* y *La revolución*.

Landauer, un “anarquista místico judío” fue uno de los inspiradores de la autogestión de los primeros kibbutzs.

Él personalmente participó como responsable de educación en la revolución de los Consejos Obreros durante la República de Baviera.

Murió asesinado por el ejército.

**Gustav Landauer**

**INCITACIÓN AL SOCIALISMO**

**LA REVOLUCIÓN**

## Contenido

GUSTAV LANDAUER. UN REVOLUCIONARIO MÍSTICO

GUSTAV LANDAUER, UN REVOLUCIONARIO ROMÁNTICO

INCITACIÓN AL SOCIALISMO

LOS DOCE ARTÍCULOS DE LA ASOCIACIÓN SOCIALISTA

LA REVOLUCIÓN



## **BREVE BIOGRAFÍA: UN REVOLUCIONARIO MÍSTICO**

Gustav Landauer nació en Alemania el 7 de abril de 1870, en una familia judía acomodada. Landauer era el segundo hijo de un zapatero judío de Karlsruhe, donde comenzó sus estudios, que abarcaron filosofía, lengua alemana e historia del arte en Heidelberg, Estrasburgo, y Berlín. En 1893 tuvo que abandonar sus estudios y trabajó como periodista independiente y orador.

Inicialmente socialista independiente y parte de la oposición de izquierda a la socialdemocracia, fue cambiando sus posiciones ideológicas hacia el anarquismo. Fue redactor del periódico *Der Sozialist*, que se publicó entre los años 1891-1899 y 1909-1915. Además fue conocido por sus traducciones de la obra de

Shakespeare al alemán. Su segunda esposa, Hedwig Lachmann, una traductora, lo ayudó a traducir varias obras al alemán como las de Oscar Wilde y Walt Whitman.

En 1892, habiendo estudiado en las universidades de Heidelberg y Berlín, Landauer reunió en Berlín un grupo de disidentes marxistas llamado Die Jungen (del que Rudolf Rocker era también miembro), y que había sido expulsado el año anterior del partido socialdemócrata alemán. Asumiendo el papel de editor de la revista semanal del grupo, *Der Sozialist* (El Socialista), desarrolló una crítica anticentralista y antiautoritaria contra el marxismo en la línea de Bakunin y Kropotkin, llamando a la sustitución del Estado por medio de una federación de comunidades libres. En 1893 era uno de los disidentes -Rosa Luxemburg era otra- excluidos del congreso de la Segunda Internacional de Zúrich. Landauer fue de nuevo expulsado -junto a Errico Malatesta, Ferdinand Niewenhieus, y otros delegados anarquistas del Congreso de Londres de 1896, la última vez que los anarquistas intentaron la entrada en las sesiones de la Internacional Socialista. En su *Incitación al socialismo* publicada en 1911, Landauer llegaba a llamar al marxismo "la plaga de nuestra era y la maldición del movimiento socialista".

En 1893, después del Congreso de Zúrich, Landauer publica su novela *Der Todesprediger* (El predicador de la muerte), pero sus actividades literarias fueron interrumpidas por una estancia en prisión por diseminar "materiales sediciosos" en *Der Sozialist*, cuya publicación fue temporalmente suspendida. Aunque fue enviado a la cárcel en otras ocasiones -una por criticar al jefe de policía de Berlín- continuó publicando *Der Sozialist* hasta el fin de la década, haciendo una revista de alta calidad intelectual pero de limitado valor para la agitación. Su creciente orientación teórica y filosófica le impedían ganar audiencia en la clase obrera. La revista resultaba cada vez más atractiva para intelectuales y profesionales, pero no a los trabajadores industriales y campesinos. Ello provocó discusiones con los trabajadores miembros del grupo redaccional, que objetaban que

la revista estaba perdiendo su efectividad como instrumento de propaganda anarquista. Landauer intentó cambiar su línea sin conseguirlo suficientemente y en 1899 se cierra la publicación.

En 1908 fundó el Socialistiche bund (Liga Socialista), que se componía de poco más de una decena de colectivos federados con el fin de establecer comunidades autónomas para llevar el anarquismo a la práctica. El mensaje central de Landauer consistía en denunciar la sociedad centralizada coercitiva y burocrática. Su Liga Socialista, era el intento de comenzar una alternativa social de este tipo, formada de conjuntos naturales y voluntarios (grupo de afinidad). Al mismo tiempo, la Liga Socialista ofrecía una alternativa libertaria frente al partido socialdemócrata. En 1911 tenía no menos de veinte grupos en Berlín, Zúrich y otras ciudades alemanas y suizas, y hasta una en París.

Durante los años anteriores a la Primera Guerra Mundial, Landauer era una figura familiar en los círculos intelectuales y artísticos alemanes. Luego de la derrota alemana en la Primera Guerra Mundial participó de la República de los Consejos de Baviera como comisario de educación.

Cuando estalló la revolución en Baviera el 7 de noviembre de 1918 Landauer fue convocado a Munich por su amigo Kurt Eisner, presidente socialista de la nueva república bávara. Landauer, sin embargo, no se convirtió en miembro del gobierno de Eisner como se ha dicho a veces. Junto a sus compañeros Erich Mühsam y Ernst Toller, jugó un papel central en el movimiento de organización de consejos de obreros, campesinos, soldados y marinos para empezar la clase de sociedad federal por la que tanto había abogado. Trabajó con Mühsam en el Consejo Revolucionario de Trabajadores y en el Consejo Central de Trabajadores de Baviera. Durante estos acontecimientos se opuso a las pretensiones socialistas, revolucionarias o parlamentarias, de cualquier control del Estado sobre la industria y agricultura, lo que lo llevó a diferir con Mühsam.

Luego del asesinato de Eisner (cuya muerte se añadía a las de Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht en Berlín), Landauer fue nombrado comisario de educación en un nuevo consejo de la república proclamado en Múnich el 7 de abril de 1919, a sus 45 años. Pero su trabajo solo duró una semana, colapsado por la toma del poder por los comunistas, su programa de una educación libertaria para ciudadanos de todas las edades adultos y niños, jamás fue puesto en práctica.

El 1 de mayo de 1919, el ministro de defensa de Berlín envió unidades para acabar con la revolución bávara, y al día siguiente Landauer fue arrestado. En el patio de la prisión un oficial lo golpeó, y ello fue la señal para una salvaje golpiza. Atacado por los soldados, Landauer fue golpeado con porras y culatas, pateado y pisoteado, asesinado brutalmente por los soldados el 2 de mayo de 1919. Su cuerpo fue desnudado y tirado en la lavandería.

Un monumento a Landauer, erigido por la Unión Anarcosindicalista fue derribado por los nazis después de la subida de Hitler al poder.

Su elaboración e interpretación del anarquismo, como filosofía política y como teoría de la revolución, tenía ribetes muy singulares. Pregonaba el colectivismo, veía al socialismo como una necesidad y una posibilidad, sin depender de la evolución de las fuerzas productivas, como proponía la socialdemocracia marxista: Landauer sostenía que el motor de la historia no era la lucha de clases sino la voluntad de poder, de forma muy cercana a las ideas de Rudolf Rocker. También reivindicaba las costumbres y el espíritu de la comuna cristiana medieval, como Kropotkin y William Morris, Landauer admiraba la vida comunal descentralizada de la Edad Media "una totalidad de unidades independientes", "una sociedad de sociedades". También estaba influenciado por el Garden City Movement de Geddes y el Arts And Crafts Movement de Ruskin.

Sostenía además que el anarquismo para ser legítimo debía ser pacifista. Fue también un estudioso del misticismo.

En su pensamiento filosófico se encuentran influencias de Spinoza, Ibsen, Nietzsche, Johann Wolfgang von Goethe, León Tolstoi, Johann Gottlieb Fichte, además de los clásicos del anarquismo europeo (Proudhon, Bakunin, Kropotkin). La obra de Landauer, a su vez, influyó profundamente el pensamiento de Martin Buber, autor de *Caminos de utopía*.

En un principio Landauer adhería al anarquismo revolucionario de Bakunin y Kropotkin. De Bakunin señalaba; "lo he querido y admirado desde el mismo día que lo conocí". En 1901 editaba con Max Nettlau una colección en alemán de los escritos de Bakunin. En los siguientes años traducía, además, varios de los más importantes libros de Kropotkin. Pero desde finales de siglo cae cada vez más bajo la influencia de Tolstoi, y especialmente de Proudhon al que consideraba "el más grande socialista de todos". En la formación de su filosofía influía fuertemente el mutualismo de Proudhon, adoptando la noción de un banco mutualista capaz de conceder créditos accesibles a los pequeños productores, así como facilitar el honesto intercambio de sus productos. Cada vez más insistía en la revolución social pacífica y en la importancia de una educación libertaria, especialmente como la desarrollada por Francisco Ferrer Guardia y su movimiento de la Escuela Moderna. En aquellos momentos Landauer ya había abandonado sus ataques frontales al orden establecido, hablaba cada vez menos de lucha de clases, y acción directa significaba ahora la creación de cooperativas pacifistas, resistencia pasiva al Estado en vez de rebelión armada o actos de propaganda por el hecho. No rechazó totalmente la acción revolucionaria, comprendiendo las motivaciones que llevan a actuar de esa forma, no obstante, creía que lo fundamental era que hubiese una revolución espiritual junto con la individual.

Mientras permaneció fiel a las ideas de Kropotkin, lo era menos por los aspectos militantes y revolucionarios de su pensamiento que por su posición ética, su teoría de la ayuda mutua y su acento en la producción colectiva descentralizada. Mezclando los principios federalistas de Kropotkin y Proudhon, Landauer buscaba una sociedad basada en la cooperación voluntaria y la ayuda mutua, "una sociedad de intercambios igualitarios, basada en comunidades regionales, combinando industria y agricultura".

Viendo al Estado como la negación del amor y la humanidad, quería su sustitución gradual mediante comunidades voluntarias. Apelaba a los intelectuales, trabajadores y campesinos para que rechazaran el sistema estatal de coerción, mediante comunidades urbanas y rurales autoorganizadas y confederadas. El anarquismo o el socialismo para Landauer no era ya la inauguración de algo nuevo, de golpe, sino el redescubrimiento y desarrollo de algo ya presente, subyacente en la realidad (orden espontáneo), construyendo la nueva sociedad desde dentro de la vieja. Y así mismo, decía que no podía visualizarse completamente cómo sería el resultado final de esta sociedad libre puesto que es un proceso continuo de la actividad humana, "no se me ocurriría desear un resultado acabado -decía- siempre buscaré algo detrás de el final, el proceso me afecta y estoy -en fin- en él".

En torno a la dictadura creada en Rusia por Lenin, en 1918 decía que los bolcheviques "estaban trabajando por un régimen militar que sería mucho más horrible que cualquier otro que hubiera conocido el mundo". El problema social, decía, no se puede resolver por violencia o por la captura del poder, puesto que la verdadera revolución social es la de rejuvenecimiento espiritual. Lo que se necesitaba, escribía, era "un renacimiento del espíritu humano". La transformación fundamental de la sociedad solo puede ocurrir cuando "estamos llevados por el espíritu, no de la revolución, sino de la regeneración". Como escribió en su más famoso y citado pasaje, "el estado es una condición, una cierta relación entre seres

humanos, una forma de conducta humana; lo destruimos formando otras relaciones, comportándonos de forma diferente".

Biografía extraída de Wikipedia

## GUSTAV LANDAUER, REVOLUCIONARIO ROMÁNTICO <sup>1</sup>

Michael Lowly

El socialista libertario Gustav Landauer, es un personaje singular en el paisaje del pensamiento revolucionario moderno: muy pocos expresaron como él, con toda su fuerza subversiva, la dimensión *romántica* de la revolución.

¿Qué es el romanticismo? Al contrario de lo que clama la *doxa* imperante, el romanticismo no puede reducirse a una escuela literaria del siglo XIX, o a una reacción tradicionalista contra la Revolución francesa, dos ideas que se encuentran en un amplísimo número de obras de eminentes especialistas de historia de la literatura o de historia de las ideas políticas. Se trataría, antes bien, de un tipo de sensibilidad que impregna todos los ámbitos de la cultura, una visión del mundo que se extiende desde la segunda mitad del siglo XVIII hasta nuestros días, un cometa cuyo «núcleo» incandescente es la revuelta contra la civilización industrial capitalista moderna en nombre de ciertos valores sociales o culturales del pasado. Nostálgico de un paraíso perdido —real o imaginario—, el romanticismo se opone, con la energía melancólica de la desesperación, al espíritu cuantificador del universo burgués, a la reificación mercantil, a la mediocridad utilitarista y, sobre todo, al *desencantamiento del mundo*. Esta idealización del pasado conduce a menudo a posiciones tradicionalistas, conservadoras e incluso

---

<sup>1</sup> Texto publicado originalmente en la revista *Tumultes*, 2003/1 (nº20), pp. 93—103.

reaccionarias; pero este no es siempre el caso, ni mucho menos. En la historia del romanticismo existe asimismo una corriente *revolucionaria*, que no aspira a *volver* al pasado, sino en *rodear* el pasado en dirección a un futuro nuevo. En el romanticismo revolucionario, al que pertenecen desde Jean—Jacques Rousseau y William Blake a William Morris y Gustav Landauer, la nostalgia de las épocas precapitalistas está investida de una esperanza utópica en una sociedad libre e igualitaria<sup>2</sup>.

Nacido el 7 de abril de 1870 en el seno de una familia judía burguesa asimilada del suroeste de Alemania, escritor, filósofo y crítico literario, amigo de Martin Buber y de Piotr Kropotkin, redactor de la revista libertaria *Der Sozialist* (1909—1915), Gustav Landauer fue un anarquista militante. En abril de 1919 se convertirá en comisario de cultura del pueblo en la efímera República Consejista de Baviera, y sería asesinado por el ejército el 2 de mayo de 1919, tras la derrota de la revolución en Múnich.

Su obra, profundamente original, ha sido definida por algunos investigadores modernos como «un mesianismo judío de tintes anarquistas<sup>3</sup>».

Gustav Landauer era, ante todo, un revolucionario romántico, y sólo partiendo de esta fuente común podremos llegar a comprender tanto su mesianismo como su utopía libertaria<sup>4</sup>. En realidad, el

---

2 Remito a este propósito a mi libro, escrito junto a Robert Sayre, *Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2008. Traducción de Graciela Montes.

3 Ulrich Linse, *Gustav Landauer und die Revolutionszeit (1918—1919)*, Berlín, Karin Kramer Verlag, 1974, p. 28.

4 Sobre el romanticismo de Landauer, vease la obra de Eugen Lunn, *Prophet of Community, The Romantic Socialism of Gustav Landauer*, Berkeley, University of California Press, 1973.

romanticismo revolucionario se manifiesta en su visión del mundo casi como un «tipo ideal»: es difícil imaginar un autor en el que pasado y futuro, conservadurismo y revolución, estén tan directamente entrelazados, tan íntimamente articulados. Si existe un modelo completo de pensamiento utópico—restaurador en el universo cultural del siglo XX, es en la obra de Landauer donde lo hallaremos.

Su obra resulta fascinante tanto por su riqueza como por su unidad espiritual. Además de *La revolución*, publicada en 1907 en una colección de monografías sobre sociología editada por Martin Buber, sus escritos principales son *Llamamiento al socialismo (Aufruf zum Sozialismus, 1911)*, obra de filosofía social libertaria; un estudio sobre Shakespeare en dos volúmenes (*Shakespeare dargestellt in Vortragen, 1920*), convertido con el paso del tiempo en un clásico de la crítica literaria alemana; una antología de artículos contra la guerra (*Rechenschaft, 1919*); y dos antologías de artículos literarios y políticos publicadas por Buber tras la muerte de su amigo: *El hombre en ciernes (Der werdende Mensch, 1921)* y *El comienzo (Beginnen, 1924)*. Habría que añadir también una novela, *El predicador de la muerte (Der Todesprediger, 1893)*; una colección de relatos, *El poder y los poderes (Macht und Mächte, 1903)*; una obra filosófica, *Escepticismo y mística (Skepsis und Mystik, 1903)*; un conjunto de cartas sobre la Revolución francesa (*Briefe aus der französischen Revolution, 1919*); traducciones de autores como el Maestro Eckhart, Etienne de la Boétie, Proudhon, Kropotkin; y dos volúmenes de correspondencia (publicados por Buber en 1929), *Gustav Landauer, sein Lebensgang in Briefen*<sup>5</sup>.

En un artículo autobiográfico escrito en 1913, Landauer describía la atmósfera de su juventud como una revuelta contra el ambiente familiar, como un «antagonismo incesante de una nostalgia

---

5 Más adelante aparecerían en Alemania otras antologías de Landauer, tras el redescubrimiento de su pensamiento durante los años 60 y 70.

romántica contra los estrechos límites del filisteísmo (*enge Philister schrankeri*)<sup>6</sup>». ¿Qué entendía Landauer por romanticismo?

Entre sus papeles, custodiados en el Archivo Landauer de Jerusalén, figura una nota donde precisa sus ideas sobre esta cuestión: el romanticismo no debe entenderse ni como «reacción política (Chateaubriand)», ni como «medievalismo alemán—patriótico», ni como «escuela literaria». Lo que tienen en común el Romanticismo, Goethe, Schiller, Kant, Fichte y la Revolución francesa es que todos ellos son contrarios al filisteísmo (*Anti—Philister*), término que en el lenguaje cultural del siglo XIX designaba la estrechez, la mezquindad y la vulgaridad de la burguesía<sup>7</sup>. Amén de los poetas románticos —sobre todo Holderlin, a quien en una conferencia en 1916 compara... ¡con los profetas de la Biblia!—, es con Nietzsche con quien más suele identificarse en sus escritos. Sin embargo, a diferencia del autor de *Zarathustra* y de la mayoría del resto de críticos románticos de la civilización moderna, la orientación de Landauer es desde el principio socialista y libertaria. Por eso se identifica con Rousseau, Tolstoi y Strindberg, en los que encuentra la fusión armoniosa entre «revolución y romanticismo, pureza y fermentación, virtud y locura<sup>8</sup>».

Landauer expone de forma admirable su filosofía romántica de la

---

6 Gustav Landauer, «Vor fünfundzwanzig Jahren» (1913), *Rechenschaft*, Colonia, 1924, 2. Auflage, p. 135.

7 Gustav Landauer Archiv, ms. Var. 432, Biblioteca de la Universidad Hebrea de Jerusalén. Se trata del dossier n°14, titulado «Die deutsche Romantik in der Literatur». Para respaldar su argumentación, cita el siguiente pasaje del romántico Friedrich Schlegel: «La Revolución francesa, la teoría de la ciencia de Fichte y el *Wilhelm Meister* de Goethe son las tendencias espirituales de nuestra época».

8 Gustav Landauer, «Dem grossten Schweizer» (1912), *Werdende Mensch. Aufsätze über Leben und Schriften*, Potsdam, Gustav Kiepenhauer Verlag, 1921, pp. 136—137.

historia en el ensayo *La revolución* (1907). Es un libro fascinante, aunque su argumentación sea a veces confusa y su proyecto revolucionario peca de vaguedad. Al contrario de los socialistas de la II Internacional, Landauer no cree en el progreso económico, o más bien, piensa que en el marco del capitalismo los avances tecnológicos se vuelven contra los explotados. En su opinión, «todos los progresos económicos y tecnológicos, con la escala que han tomado, se han integrado en un sistema de desorganización social que hace que cada mejora en los medios de trabajo y cada reducción de la mano de obra agrave la situación de los que trabajan». Pero su principal crítica al «progreso», a la modernidad y a la era industrial es que han llevado al dominio absoluto del «verdadero Anticristo», del «enemigo mortal de lo que había sido el verdadero cristianismo o el espíritu de vida»: el Estado moderno<sup>9</sup>.

Landauer pertenece —como William Morris o Ernst Bloch— a una corriente del Romanticismo que podría describirse como *gótico—revolucionaria*, en la medida en que está fascinado por la cultura y la sociedad medieval (católica), de la que extrae parte de su proyecto socialista. En total contradicción con las doctrinas del Progreso dominantes en el movimiento obrero y socialista de su tiempo, para el que la Edad Media fue sólo una época de superstición y oscurantismo, Landauer consideraba el universo medieval cristiano como «una cumbre cultural», un periodo de plenitud y esplendor, gracias a la existencia de una sociedad fundada sobre el principio de la estratificación: un conjunto formado por múltiples estructuras sociales independientes —gremios, corporaciones, cofradías, ligas, cooperativas, iglesias, parroquias— que se asocian libremente. En esta imagen —bastante idealizada, huelga decir— de la sociedad medieval, uno de los rasgos más importantes para el filósofo libertario era la ausencia de un Estado

---

9 Gustav Landauer, *La Révolution* (1907), París, Éd. Champ Libre, 1974, pp. 85, 96, 180.

todopoderoso, cuyo lugar estaba ocupado por la sociedad, por «una sociedad de sociedades». Evidentemente, no niega los aspectos oscurantistas de esa época, pero trata de ponerlos en perspectiva: «Si se me objetara que también hubo tal o cual forma de feudalismo, clericalismo, inquisición, esto o lo otro, no puedo sino responder: “Soy consciente de ello, pero...”». Para él lo esencial era el alto grado de civilización del mundo gótico, gracias a la diversidad de sus estructuras y a su unidad: un mismo espíritu habitaba en los individuos y les asignaba metas supremas<sup>10</sup>.

Por el contrario, toda la era moderna que se inició con el siglo XVI es, a su juicio, «una época de decadencia y, por tanto, de transición», una época de «ruptura del encanto unificador que llena la vida social»: en definitiva, una época de desaparición del espíritu a favor de la autoridad y del Estado. Atribuía a Martín Lutero, a quien consideraba uno de los principales responsables de «la separación de la vida y la fe y la sustitución del espíritu por la violencia organizada», un papel crucial en este perjudicial giro de los acontecimientos; no le perdonaba que se hubiera puesto del lado de los señores contra los campesinos insurgentes y que hubiera establecido «el principio del cesarismo», la intocable autoridad de los príncipes. Dicho sea entre paréntesis, esta fuerte antipatía por el fundador de la Reforma fue compartida por muchos socialistas alemanes contemporáneos, desde Karl Kautsky hasta Ernst Bloch<sup>11</sup>.

En este largo camino que va desde la decadencia del espíritu comunal cristiano (medieval) hasta el surgimiento del nuevo espíritu comunal del futuro socialista, las revoluciones son el único momento de autenticidad, el único verdadero «baño espiritual»: «Sin esta

---

10 *La Révolution, op. cit., pp. 54—66.*

11 *Ibid.*, pp. 96—101. En cambio, para el marxista italiano Antonio Gramsci, que vivía en un país católico, la Reforma protestante era un modelo digno de inspirar el movimiento obrero y socialista moderno.

regeneración temporal, no podríamos seguir viviendo, estaríamos condenados a naufragar».

El precursor de las revoluciones antiautoritarias era, según Landauer, el profeta husita del siglo XIV Petr Chelcicky, «un anarquista cristiano muy adelantado a su tiempo», que había reconocido en la Iglesia y en el Estado «los enemigos mortales de toda vida cristiana».

La primera y más importante revolución moderna fue la guerra de los campesinos de Thomas Müntzer y de los anabaptistas, que «habían intentado por última vez, y durante mucho tiempo, cambiar la vida, toda la vida» y «establecer lo que había existido en la época del espíritu». El estandarte de su lucha lo tomaron después los monarcómacos cristianos y todos los movimientos anticentralistas, que daban fe de los «esfuerzos de la tradición por restaurar y ampliar las antiguas instituciones de la federación de órdenes y parlamentos...<sup>12</sup>».

Sin embargo, Landauer desconfiaba de lo que él denominaba «las revoluciones de Estado», que incluían la revolución inglesa —por la que no sentía más que desprecio—, la revolución americana y la revolución francesa. Si albergaba más simpatías por esta última era debido a que llevaba consigo el principio de fraternidad: «Hay palabras que basta con buscarlas en la esfera en la que nacieron, para lavarlas acto seguido y despojarlas del polvo y de las mofas de la frivolidad y de la estrechez de miras. Fue en la Revolución francesa donde nació la “fraternidad”, y fue también ahí donde surgió la alegría de esta revolución, ya que los hombres sintieron entonces que tenían hermanos y, no lo olvidemos, hermanas». Si todas estas revoluciones acabaron estancadas no se debió únicamente a la ambición y al espíritu de partido de sus líderes, ni al cerco de la

---

12 *Ibíd.*, pp. 78—81, 97, 103, 107, 167.

República por sus enemigos, sino porque no es posible «resolver los problemas sociales mediante una revolución política<sup>13</sup>».

Pero, entonces, ¿qué es la utopía? *La Revolución* fue uno de los primeros libros en lengua alemana que devolvió, a principios del siglo veinte, un sentido positivo al concepto de utopía —después del célebre *Socialismo utópico y socialismo científico* de Friedrich Engels, de 1880—, convirtiéndolo en el vehículo principal del pensamiento político revolucionario. Landauer no define claramente lo que entiende por utopía, pero la describe como «un principio surgido en épocas remotas, que atraviesa los siglos a pasos de gigante para sumergirse en el futuro». Mientras que los enfoques habituales conciben las utopías únicamente como la imagen del futuro que se anhela, el autor de *La Revolución* pone de relieve, gracias a su sensibilidad romántica, la dialéctica entre el pasado y el futuro que las conforma: toda utopía contiene en sí misma «el recuerdo entusiasta de todas las utopías precedentes conocidas<sup>14</sup>». ¿Cómo se constituyen las utopías? Por «una combinación de esfuerzos y de tendencias de la voluntad individual, siempre heterogéneas y aisladas, pero que vemos, en un momento de crisis que cristaliza el entusiasmo y la embriaguez, unirse para formar un conjunto» con el fin de crear una vida social sin injusticias, en oposición a la *topía*, esto es, al vasto conglomerado de vida social que permanece en un estado de relativa estabilidad. En cuanto a la revolución, ésta no es más que «el camino que lleva de una topía a otra», de un relativa estabilidad a otra relativa estabilidad; una idea que se acerca peligrosamente a una concepción cíclica de la historia, inspirada en

---

13 *Ibid.*, pp. 173, 175.

14 Se puede comparar esta definición con la del sociólogo de las religiones Jean Séguy: la utopía es un constructo ideal que apela al pasado contra el presente en aras de un futuro distinto. Puede ser reaccionaria o progresista; en este último caso, el futuro no reproduce el pasado sino que lo lleva a una plenitud siempre abierta. Véase Jean Séguy, *Conflit et utopie, ou réformer l'Eglise. Parcours wébérien en douze essais*, París, Éditions du Cerf, 1999.

el Eterno Retorno nietzscheano, donde cada utopía se transforma a su vez en una «topía». ¿Qué quedaría del socialismo, en una perspectiva tan circular? Landauer parece sugerir que el socialismo no es una revolución política, sino una revolución social —una especie de regeneración social y espiritual radical— que aguarda el advenimiento del socialismo libertario<sup>15</sup>. A pesar de una cierta imprecisión conceptual y teórica, este ensayo pionero ejercería una extraordinaria influencia en la renovación de la reflexión sobre la utopía a principios del siglo XX, sobre todo en los trabajos de Ernst Bloch y de Karl Mannheim.

*Llamamiento al socialismo*, publicado en 1911, desarrollaba y concretaba las cuestiones delineadas en *La Revolución*. Landauer arremete directamente contra la filosofía del progreso compartida por los liberales y por los marxistas de la II Internacional: «Ningún progreso, ninguna técnica, ningún virtuosismo nos traerán salvación y bendición». Rechazando «la creencia en la evolución progresista (*Fortschrittentwicklung*)» de los marxistas alemanes, Landauer presenta su propia visión del cambio histórico: «Para nosotros la historia humana no se compone de procesos anónimos ni tampoco sólo de acumulación de muchos pequeños acontecimientos [...]. Allí donde la humanidad ha experimentado algo grandioso e imponente, la transformación y lo nuevo, ha sido lo imposible y lo increíble precisamente lo que de manera natural ha producido el cambio». El momento privilegiado de esta irrupción de lo nuevo es precisamente la revolución, cuando «lo increíble, el milagro, se acercan al dominio de lo posible<sup>16</sup>».

Tenía por tanto razón Karl Mannheim al ver en el anarquismo radical, y en particular en el pensamiento de Landauer, el heredero

---

15 *La Revolución, op. cit., pp. 18—26.*

16 Gustav Landauer, *Aufruf zum Sozialismus*, (1911), Berlín, Paul Cassirer, 1919, pp. 11, 44, 108, y el prefacio a la reedición de 1919, p. x.

del milenarismo anabaptista e incluso «como la forma moderna relativamente más pura de la conciencia del quiliastro». Se trata de un tipo de pensamiento que rechaza todo concepto de evolución, toda representación del progreso: en el contexto de una «diferenciación cualitativa de los tiempos», la revolución se percibe como una irrupción (*durchbruch*), un instante abrupto (*abrupten Augenblick*), una experiencia del ahora (*Jetzt—Erleben*)<sup>17</sup>. Este análisis es aún más impresionante cuando se aplica no solamente a Landauer, sino también, con algunos matices, a Martin Buber, Walter Benjamin (recordemos su concepto mesiánico de *Jetztzeit*) y a muchos pensadores judíos alemanes.

Al igual que los románticos «clásicos», la *Gemeinschaft* (comunidad) medieval ocupa un lugar privilegiado en la problemática restauradora de Landauer. En *Llamamiento al socialismo*, remitía a las virtudes espirituales de la Edad Media cristiana —en su dimensión «católica» universal, no en la «alemana—patriótica»—, una época de «brillante altura», donde «El espíritu da a la vida un sentido, un carácter sacro y santo». Veía en los comunales y asociaciones medievales la expresión de una vida social auténtica y rica en espiritualidad, que él oponía al Estado moderno, «la suprema forma de la falta de espíritu (*Ungeist*)», y culpaba al marxismo de negar la afinidad entre el socialismo del futuro y ciertas estructuras sociales del pasado, como las repúblicas urbanas de la Edad Media, las marcas rurales y el Mir<sup>18</sup> ruso<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Francfort, Verlag Schulte—Bulmke, 1969, pp. 196 y 210.

<sup>18</sup> A finales del siglo XIX, comunidad campesina.

<sup>19</sup> Gustav Landauer, *Aufruf zum Sozialismus*, *op. cit.*, pp. 9, 20, 43. Landauer parece ignorar que Marx y Engels veían precisamente en la Marca germánica y en el Mir ruso los puntos de apoyo para un desarrollo hacia el socialismo. En este sentido, remito a mi libro, junto a Robert Sayre, *Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*, *op. cit.*

Sin embargo, Landauer no tiene nada de reaccionario; no soñaba, como Novalis y otros románticos conservadores, con restaurar la cristiandad medieval. Era un anarquista convencido, y apelaba a la herencia de La Boétie, Proudhon, Kropotkin, Bakunin y Tolstoi para oponer al Estado centralizado la *regeneratio* de la sociedad mediante la creación de una nueva red de estructuras autónomas, inspiradas en las comunidades precapitalistas. No se trataba de volver al pasado medieval, sino de dar una nueva forma a lo viejo y de crear una *cultura* con los medios de la *civilización*<sup>20</sup>.

Esto vendría a significar que las formas comunitarias del pasado, que sobrevivieron durante siglos de decadencia social, debían convertirse en «los gérmenes y los cristales de vida (*lebenskristalle*) de la cultura socialista futura». Las comunidades rurales, con sus vestigios de antigua propiedad comunal y su autonomía respecto al Estado, serían los puntos de apoyo para reconstruir la sociedad; los militantes socialistas se instalarían en las aldeas, ayudando a revivir el espíritu de los siglos XV y XVI —el espíritu de los campesinos heréticos y de las revueltas del pasado—, y a restaurar la unidad (desquebrajada por el capitalismo) entre la agricultura, la industria y el artesanado, entre el trabajo manual y el trabajo espiritual, entre la enseñanza y el aprendizaje<sup>21</sup>. En un ensayo sobre Walt Whitman, Landauer comparaba al poeta estadounidense con Proudhon, señalando que los dos unían «una mentalidad conservadora y un espíritu revolucionario, individualismo y socialismo<sup>22</sup>». Cabe aplicar esta definición a su propia visión social del mundo, cuya dialéctica

---

20 Gustav Landauer, *Aufruf zum Sozialismus*, *op. cit.*, pp. 6, 100, 102. El término *kultur* designaba en el pensamiento social alemán del cambio de siglo un conjunto de valores culturales, artísticos, religiosos y sociales tradicionales, mientras que *zivilisation* remitía al mundo moderno de la ciencia, de la tecnología y de la producción industrial.

21 *Aufruf zum Sozialismus*, *op. cit.*, pp. 46—47, 87, 145—146, 149.

22 Gustav Landauer, «Walt Whitman» (1907), *WerdendeMensch*, p. 190.

utópica vinculaba tradición ancestral y esperanza en el futuro, conservadurismo romántico y revolución libertaria. Como observara Martin Buber en el capítulo de su libro *Caminos de utopía* titulado «Landauer»:

Lo que Landauer tenía en mente era precisamente un conservadurismo revolucionario: una elección revolucionaria de los elementos del ser social que merecían ser preservados y que valían la pena para lo que habría de construirse de nuevo<sup>23</sup>.

Decidido opositor a la guerra ya en 1914, Landauer reaccionó con apasionada esperanza a la Revolución de Octubre en Rusia en 1917, que él consideraba un acontecimiento de suma importancia, también para el futuro de los judíos. En una carta a Buber fechada el 5 de febrero de 1918, hacía explícita esta posición; a diferencia de su amigo, que continuaba con la mirada puesta en Palestina, Landauer escribía: «Mi corazón jamás me ha hecho sentir apego por ese país, y no creo que sea necesariamente la condición geográfica de una comunidad judía. El verdadero acontecimiento, que para nosotros es el más importante y tal vez decisivo, es la liberación de Rusia [...] en este momento, veo más necesario —a pesar de todo— no tanto que Bronstein se convierta en profesor de la Universidad de Jafa [en Palestina] sino que Trotski lo sea en Rusia<sup>24</sup>».

En cuanto estalló la revolución en Alemania, en noviembre de 1918, saludó con fervor «el Espíritu de la Revolución», que él comparaba a los profetas bíblicos<sup>25</sup>. En enero de 1919, Landauer

---

23 Martin Buber, *Utopie et Socialisme*, París, Aubier—Montaigne, 1977, p. 89.

24 Esta carta no apareció publicada en la antología editada por Buber en 1928. Se encuentra en la correspondencia póstuma publicada en 1972 (*Martin Buber Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, i: 1897—1918, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1972, p. 258).

25 Citado en Ulrich Linse, *G. Landauer und die Revolutionszeit*, p. 63.

escribió un nuevo prefacio para la reedición de *Llamamiento al socialismo*, y ahí su mesianismo se manifestaba en toda su intensidad dramática, a la vez apocalíptico—religiosa y utópico—revolucionaria: «El caos está ahí; [...] Los espíritus despiertan; [...] que de la Revolución [ojalá nazca] la religión, religión de la acción, de la vida, del amor, que hace felices, que redime, que supera». Tal y como él los veía, los consejos obreros que se empezaban a desarrollar en Europa eran «partidos orgánicos del pueblo que se autoorganiza (*selbst—bestimmend*)», y es probable que los considerara como una nueva figura de las comunidades autónomas de la Edad Media<sup>26</sup>. Esto permitiría comprender por qué se comprometió con la efímera República de los Consejos Obreros de Baviera (abril de 1919), donde se convirtió —si bien apenas por unos días— en el comisario del pueblo de Enseñanza Pública. En el momento de la caída de la República Consejista, el 2 de mayo de 1919, fue encarcelado y ejecutado por guardias blancos. En un artículo escrito poco después, Martin Buber le rendía un último homenaje: «Landauer ha caído como un profeta y un mártir de la comunidad humana del futuro<sup>27</sup>».

---

26 Véase Gustav Landauer, *Vorwort zur neuen Ausgabe* (1919), *Aufruf zum Sozialismus*, *op. cit.*, pp. vii, viii, x, xvii y «Carta a Hans Cornelius», 20 de marzo de 1919, *Briefe*, II, p. 403. Véase asimismo Heinz Joachim Heydom, Geleitwort, M. G. Landauer, *Zwang und Befrei— ung*, Colonia, Hegner Bücherei, 1968, p. 30.

27 Martin Buber, «*Landauer und die Revolution*», *Masken*, n° 19, 1919, pp. 290—291. Buber compara a Landauer con sus ancestros, los profetas y mártires judíos del pasado, y con Cristo crucificado por los romanos.

## **INCITACIÓN AL SOCIALISMO**



## PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Ha llegado la revolución en forma que yo no había previsto. Ha llegado la guerra, que he previsto; y en ella vi prepararse ya prematura, inconteniblemente, el derrumbe y la revolución.

Hablo con una amargura verdaderamente ilimitada: se evidencia que tuve razón en todo lo esencial que he dicho hace mucho en esta Incitación y en los artículos de mi *Sozialist*. Quedaba todavía por hacer en Alemania una revolución política; ahora la tenemos, y sólo la incapacidad de los revolucionarios en la edificación de la nueva economía, en primer lugar, y también de la nueva libertad y autodeterminación, podía ser culpable de que llegase una reacción y del afianzamiento de nuevas potencias del privilegio. Que los partidos socialdemócratas marxistas en todas sus tonalidades son ineptos para la práctica política, para la constitución de la humanidad y de sus instituciones populares, para la fundación de un reino del trabajo y de la paz, y al mismo tiempo incapaces de una interpretación teórica de los hechos sociales, lo han demostrado en todas partes, del modo más terrible en la guerra, antes y después de ella, desde Alemania hasta Rusia, desde el entusiasmo guerrero hasta el régimen espiritualmente sofocador del terror, entre los cuales hay parentescos y también la más rara alianza. Pero si es verdad, de lo cual habla alguna noticia y nuestra esperanza que clama trémula por felicidad y milagro, que los bolchevistas rusos han superado en idéntico crecimiento, pero todavía más explosivamente a como lo hacen en Austria Fritz Adler y en Alemania Kurt Eisner, su doctrinarismo teórico y la vacuidad de su práctica; si es verdad que

en ellos la federación y la libertad han dominado sobre el centralismo y la organización militar—proletaria de mando, que se han vuelto creadores y que el proletario industrial y profesor de muerte ha sido vencido en ellos por el mujic ruso, por el espíritu de Tolstoi, por un espíritu eterno, eso no habla verdaderamente en pro del marxismo superado en ellos, sino en favor del espíritu celeste de la revolución que, bajo la garra atenazante y la onda aceleradora de la necesidad, separa del hombre, incluso del hombre ruso, lo apagado, y hace brotar en fuente y murmullo lo sagradamente escondido.

El capitalismo, por lo demás, no ha cumplido la amable demanda evolutiva de transformarse lenta y bravamente en socialismo; no ha hecho tampoco el milagro de parir en su tonante derrumbamiento el socialismo. ¿Cómo habría de hacer milagros el principio de lo malo, de la opresión, de la expoliación y de la rutina filistea? El espíritu que, en estos tiempos en que el desorden se convierte en peste maligna, debe ser rebelión, hace milagros; los ha hecho cuando cambió en una noche la estructura del imperio alemán, haciendo de la forma estatal sagrada, inviolable de los profesores alemanes, un episodio pretérito del junker alemán. El derrumbamiento está ahí, la salvación sólo puede traerla el socialismo, que no ha crecido ciertamente como flor natural del capitalismo, sino que está ante la puerta como heredero e hijo pródigo tras el cual se corrompe el cadáver del padre antinatural; el socialismo, que no puede ser aplicado al cuerpo de la sociedad como un traje de fiesta en un punto culminante de la riqueza nacional y de la economía floreciente, sino que debe ser creado en el caos casi de la nada. En la desesperación he incitado al socialismo; en la desesperación he tomado la gran esperanza y la alegre decisión; la desesperación que yo y los que piensan como yo llevábamos en el alma, está como realidad ahí; ojalá no falten a aquellos que deben poner de inmediato manos a la obra de la construcción, esperanza, placer, conocimiento y laboriosidad persistente.

Todo lo que aquí se dice de derrumbamiento, vale por el momento sólo para Alemania y para los pueblos que, de grado o no, han compartido su destino. No es el capitalismo el que ha quebrado como tal su imposibilidad inmanente, como se dice; sino que el capitalismo ligado a la autocracia y al militarismo de un territorio ha sido arruinado por los capitalismos más liberalmente administrados, militarmente más débiles, pero capitalísticamente más fuertes de otros dominios, en cooperación final con la cólera popular que estalló volcánica en el propio pueblo. No quiero prever nada sobre las formas en que llega la bancarrota de los otros, de los representantes más inteligentes del capitalismo y del imperialismo, y en qué momento. Los motivos sociales, sin los cuales no hay en parte alguna una revolución, existen por doquiera; pero la necesidad de liberación política, en virtud de la cual solamente la revolución se mueve hacia un objetivo y se convierte en sublevación, es fuerte en diverso grado en cada uno de los países que han tenido sus revoluciones políticas democráticas. Hasta ahí creo ver por lo menos: cuanto más libre es en un país la movilidad política, cuanto mayor es la capacidad de adaptación de las instituciones de gobierno a la democracia, tanto más tarde y difícilmente llega la revolución, pero tanto más horrible e infecunda será también la pugna cuando, finalmente, la miseria social, la injusticia y la indignidad susciten el fantasma de una revolución y la guerra civil, demasiado efectiva en su secuela, en lugar de avanzar hacia la construcción del socialismo. Los síntomas que se pusieron de relieve primero en Suiza —en asquerosa complicación ciertamente con la guerra, con el comercio de guerra, con el sucedáneo suizo de la guerra y con la corrupción guerrera no suiza— son bastante claros para quienquiera que pueda separar la obra creadora y las crueles salvajadas y convulsiones.

Pues no podía haber más que una revolución política. Pero la transformación de las instituciones sociales, de las condiciones de la propiedad, de la modalidad económica, no puede venir por el

camino de la revolución. Desde abajo sólo puede sacudirse, destruirse, abandonarse; desde arriba, incluso por un gobierno revolucionario, no se puede más que conservar y mandar. El socialismo debe ser construido, debe ser instituido, debe ser organizado con un nuevo espíritu. Ese nuevo espíritu se manifiesta poderoso en la revolución; las marionetas se convierten en hombres; los filisteos oxidados se tornan capaces de conmoción; todo lo que está firme —hasta las opiniones y las negaciones— oscila; de la razón, que por lo demás sólo tiene presente lo propio, nace el pensamiento racional, y millares se sientan y se agitan sin descanso en su habitación y meditan por primera vez en los planes de su vida, en el bien común; todo es accesible a lo bueno; lo increíble, el milagro se acercan al reino de lo posible; en caso contrario, la realidad oculta en nuestras almas, en las figuras y ritmos del arte, en las creencias de la religión, en el ensueño y en el amor, en la danza de los miembros y el fulgor de la mirada, pugna por la realización. Pero el enorme peligro está en que el caos y la imitación se apoderen también de los revolucionarios y los conviertan en filisteos del radicalismo, de la palabra sonora y de la conducta violenta; en que no sepan o no quieran saber que la transformación de la sociedad sólo puede operarse en el amor, en el trabajo, en la calma.

Otra cosa no saben, tampoco, a pesar de todas las experiencias de las pasadas revoluciones. Estas han sido todas, gran renovación, refrescamiento, la hora culminante de los pueblos; pero lo que trajeron de perdurable, fue mínimo; fue al fin y al cabo sólo una transformación en las formas del desheredamiento político. La libertad política, la mayoría de edad, el orgullo sincero, la autodeterminación y la ligazón orgánico—corporativa de las masas por el espíritu unificador, las asociaciones de voluntariedad en la vida pública, sólo pueden traerlos la gran nivelación, la justicia en la economía y en la sociedad, el socialismo. En nuestra era, que afirma por espíritu cristiano en la conciencia la igualdad de todos los seres humanos por el origen, la aspiración y el destino, ¿cómo habría de existir una vida pública libre, inspirada por el espíritu que todo lo

llena y todo lo mueve de hombres fogosamente progresivos y de mujeres interiormente fuertes, si persiste en alguna forma y disfraz la esclavitud, el desheredamiento y el repudio sociales?

La revolución política, en la que se manifiesta el espíritu en la dominación, en el fuerte imperativo y en la realización decisiva, puede abrir el camino al socialismo, a la transformación de las condiciones de acuerdo con un espíritu renovado. Pero por decretos no se podría, a lo sumo, más que poner en fila a los hombres como parias de Estado en una nueva economía militar; el nuevo espíritu de la justicia debe entrar en acción y debe crearse por sí mismo sus formas de economía; la idea debe abarcar con su vasta visión las exigencias del momento y modelar con mano firme; lo que hasta aquí era ideal se convierte en realización en virtud del trabajo innovador nacido de la revolución.

La necesidad del socialismo existe; el capitalismo se quebranta; no puede continuar; la ficción de que el capital trabaja, se deshace como espuma; lo que atrae a los capitalistas únicamente a su especie de trabajo, al riesgo del caudal y a la dirección y administración de las empresas, el beneficio, no les promete nada. El tiempo de la rentabilidad del capital, el tiempo del interés y de la usura ha pasado; los monstruosos beneficios de guerra fueron su danza macabra; si no queremos sucumbir en nuestra Alemania, si no queremos real y textualmente sucumbir, la salvación sólo puede venir del trabajo, el verdadero trabajo, inspirado, dirigido, organizado por un espíritu sin codicia, fraterno; del trabajo en nuevas formas y liberado del tributo al capital; del trabajo creador incesante de valores, de nuevas realidades, que conquista los productos de la naturaleza para las necesidades humanas y los transforma. El período de la productividad del trabajo despunta; o estamos al fin de todo. Fuerzas naturales conocidas de tiempos inmemoriales o recientemente descubiertas, han sido puestas por la técnica al servicio de la humanidad; cuantos más hombres cultiven la tierra y transformen sus productos, tanto más se nos ofrece; la

humanidad puede vivir dignamente y sin preocupaciones, nadie necesita ser esclavo de nadie, ni ser rechazado o desheredado; para nadie se vuelve el medio de vivir, el trabajo, pena y plaga; todos pueden vivir el espíritu, el alma, el juego y el dios. Las revoluciones y su larga, penosa prehistoria nos enseñan que sólo la miseria extrema, sólo el sentimiento de la última hora lleva las masas de los seres humanos a la razón; a la razón, que es en todo tiempo propia de sabios y de niños; ¿qué horrores, qué ruinas, qué miserias, qué plagas, pestes, incendios y horrores del salvajismo no debemos esperar si no llega a los hombres en esta hora del destino la razón, el socialismo, guía del espíritu y sumisión al espíritu?

El capital, que fue hasta aquí disfrutador parasitario y amo, debe convertirse en servidor; sólo un capital puede prestar servicios al trabajo, es la comunidad, la reciprocidad, la igualdad del cambio. ¿Estáis todavía sin iniciativa ante lo natural y lo sumamente accesible, hombres dolientes? ¿Incluso en esta hora de penuria que fue para vosotros en lo político una hora de acción? ¿Seguís siendo los animales confiados al instinto que habéis sido tanto tiempo, idiotizados por el don de la razón? ¿No veis todavía las faltas que hay sólo en vuestra vanagloria y en vuestra pereza de corazón y que claman al cielo? Lo que hay que hacer es claro y sencillo; un niño lo entiende; los medios están ahí; el que observa a su alrededor lo sabe. El mandamiento del espíritu, que tiene la dirección de la revolución, sólo puede ayudar por grandes medidas y empresas; ajustaos al espíritu, los pequeños intereses no deben impedirlo. Pero la realización en lo grande y en el todo encuentra montañas de escombros que cayeron por la vileza del respeto a lo habido hasta aquí sobre las condiciones y también sobre el alma de los hombres; un camino está libre, más libre que nunca, la revolución y el derrumbamiento ayudan: ¡a comenzar en lo pequeño y en la voluntariedad, inmediatamente, en todas partes, eres llamado, tú y los tuyos!

De lo contrario tenemos el fin; al capital se le quilarán las rentas,

por las circunstancias económicas, por las exigencias del Estado, por los compromisos internacionales; la deuda de un pueblo a los otros pueblos y a sí mismo se exterioriza siempre político-financieramente en deudas. La Francia de la gran Revolución se ha repuesto magníficamente de las deudas del viejo régimen y del propio caos financiero por la gran nivelación que produjo mediante la división de las tierras, y por el placer de trabajo y de empresa que nació de la liberación de las viejas cadenas. Nuestra revolución puede y debe distribuir en gran medida tierras; puede y debe crear un nuevo y renovado campesinado; pero no puede proporcionar al capital, ciertamente, ningún placer de trabajo y de empresa; para los capitalistas, la revolución sólo es el fin de la guerra: bancarrota y ruina. A ellos, a sus industriales y comerciantes, no sólo les falta la renta; les falta y les faltará la materia prima y el mercado mundial. Y además tenemos el elemento negativo del socialismo y no puede ser extirpado del mundo por nada: la completa aversión, creciente de hora en hora, de los trabajadores, incluso su incapacidad psicológica para continuar alquilándose bajo las condiciones del capitalismo.

El socialismo, pues, debe ser edificado; en medio de la bancarrota, desde estas condiciones de miseria, de crisis, de medidas momentáneas debe ser puesto en funciones. En el día y la hora diré cómo se erige desde la mayor penuria la mayor virtud, cómo con la caída del capitalismo y lo precario se elevan masas humanas vivientes en nuevas corporaciones de trabajo; no me olvidaré de reprochar a aquellos que se tienen hoy más que nunca por los únicos trabajadores, los proletarios de la industria, su limitación, el salvaje estancamiento, la fragosidad y tosquedad de su vida espiritual y sentimental, su falta de responsabilidad y su incapacidad para la organización positivamente económica y para la dirección de empresas; pues absolviendo al hombre de culpa y declarándole creación de las condiciones sociales no se hacen esos productos de la sociedad de otro modo a como son; no hay que edificar el nuevo mundo con las causas de los hombres, sino con ellos mismos. No dejaré de llamar a los empleados del Estado, de las comunas, de las

cooperativas y de los grandes establecimientos, a los empleados y directores técnicos y comerciales, a los honrados y a los que aspiran a la renovación entre los muchos empresarios, juristas, oficiales vueltos ahora superfluos en esos papeles; no dejaré de llamarles a la cooperación modesta, leal, celosa, impulsada por el espíritu de comunidad y de originalidad personal<sup>28</sup>. Me volveré del modo más enérgico contra la falsificación papelesca de moneda por el Estado, que se llama ahora dinero y también contra la indemnización a la desocupación con ese supuesto dinero, cuando cada cual que sea sano, no importa el oficio que ha desempeñado hasta allí, debe

---

28 Dedicamos póstumamente estas palabras a la memoria del director de minas Jokisch, que, alcanzado por el espíritu de la revolución, se ha entregado libremente a la muerte. Puede haber sido un conservador, puede haber creído actuar con su muerte contra el socialismo; lo que él hizo fue obra revolucionaria en el sentido que la revolución despierta lo mejor y más oculto de lo originariamente individual y lo entrega libre y heroicamente a lo eternamente común. Por qué ha entregado su vida lo ha manifestado ese hombre clara y decididamente en el testamento que sigue:

A los mineros de la Alta Silesia: Después de haberme esforzado en vano por enseñaros con palabras, he decidido intentarlo por un hecho. Quiero morir para probaros que las ocupaciones que arrojáis sobre nuestra modesta existencia son peores que la muerte. Observadlo bien: sacrifico mi vida para enseñaros que pedís lo imposible. Las enseñanzas que os grito desde la tumba dicen: No maltratéis ni expulséis a vuestros empleados. Los necesitáis y no encontraréis otros que estén dispuestos a trabajar con locos. Los necesitáis porque no podéis llevar adelante sin directores el establecimiento. Si faltan los directores el establecimiento sucumbe y tendréis que morir de hambre. Con vosotros vuestras mujeres, vuestros hijos y centenares de millares de ciudadanos inocentes. La advertencia urgente que os dirijo os exhorta al trabajo intenso. Sólo si trabajáis más que antes de la guerra y sois más modestos en vuestras exigencias, podréis contar con la afluencia de medios de vida y con precios soportables. Como he ido a la muerte por vosotros, proteged a mi mujer y a mis queridos hijos y ayudadles si caen en la penuria por vuestra locura.

Jokisch Borsigwerk, 11 de enero de 1919.

participar en la construcción de la nueva economía, en la salvación ante el mayor peligro, donde hay que edificar y plantar tanto y tan bien como se pueda; recomendaré la utilización de la burocracia militar que ambula ahora sin hacer nada, para conducir a los desocupados del capitalismo a los lugares donde la economía de emergencia, que debe ser una economía salvadora, los necesita; apelaré a la más fuerte energía revolucionaria, que debe abrir la realidad a la salvación y al socialismo. Resumamos de antemano en este lugar solamente: lo que he dicho en la incitación que sigue, y lo que he dicho siempre en mis artículos del *Sozialist*, que deben considerarse complementos (1909—1915), es que el socialismo es posible y es recomendable en toda forma de la economía y de la técnica: que no está ligado a la gran industria del mercado mundial, que necesita tan poco la técnica industrial y comercial del capitalismo como la concepción de donde ha surgido ese monstruo: que, dado que debe comenzar y la realización del espíritu y de la virtud no llegan nunca de la masa y normalmente, sino sólo como sacrificio de los pocos y floración de los precursores, tiene que despegarse de la infancia desde pequeñas condiciones, desde la pobreza y la alegría de trabajo; que nosotros, en su favor, para nuestra salvación y para el aprendizaje de la justicia y de la comunidad, debemos volver al campo y a una unión de industria—agricultura y artesanado; a lo que nos ha enseñado Pedro Kropotkin acerca de los métodos de cultivo intensivo de la tierra y de la asociación del trabajo, también de la asociación del trabajo intelectual con el manual, en su libro ahora eminentemente importante Campos, fábricas y talleres; a la nueva figura de la cooperativa, del crédito y del dinero: todo eso hay que conservarlo ahora en la hora suprema, puede conservarse con placer creador; la necesidad exige, en voluntariedad, pero bajo la amenaza del hambre, el movimiento y la edificación, sin lo cual estamos perdidos.

Una última palabra todavía, la más seria. Como tenemos que hacer la mayor virtud de la mayor miseria, el naciente socialismo del trabajo eventual, de la crisis y de lo provisorio, así nuestra vergüenza

debe convertirse también en honor. Además nos queda el problema de cómo ha de persistir nuestra República socialista, que brota de la derrota y el derrumbamiento, entre pueblos victoriosos, entre reinos que están todavía adscritos al capitalismo. No mendiguemos, no temamos nada, no miremos de soslayo; comportémonos como Job entre los pueblos, como Job que en el dolor iría a la acción; abandonado por dios y el mundo para servir a dios y al mundo. Edifiquemos nuestra sociedad y las instituciones de nuestra sociedad de manera que disfrutemos en nuestro duro trabajo y en nuestra digna vida; una cosa es segura: si nos va bien en la pobreza, si nuestras almas están satisfechas, los pobres y los honestos en todos los demás pueblos, en todos, seguirán nuestro ejemplo. Nada, nada en el mundo tiene la fuerza irresistible de atracción que tiene lo bueno. Habíamos quedado atrás en lo político, fuimos los siervos más presumidos y provocativos; la desdicha que nos vino de ello con necesidad fatal, nos ha empujado a la rebelión contra nuestros amos, nos ha llevado a la revolución. Así estamos de golpe, con el golpe que se nos ha dado, en la dirección; ¿cómo si no por el ejemplo habríamos de dirigir?

El caos está ahí; nueva movilidad y nuevo descubrimiento se nos anuncian; los espíritus despiertan; las almas se elevan a la responsabilidad, las manos a la acción; ojalá llegue el renacimiento por la revolución; ojalá ya que nada necesitamos tanto como hombres nuevos, puros, que se levanten de lo desconocido, de las tinieblas, de lo profundo; ojalá esos renovadores, esos purificadores, esos salvadores no falten a nuestro pueblo; ojalá viva largamente y crezca la revolución y ascienda en los años difíciles y maravillosos a nuevos estudios; ojalá brote hacia los pueblos de su labor, de las nuevas condiciones, de lo eterno profundísimo y de lo incondicionado, el nuevo espíritu creador, que es el que establece nuevas realidades; ojalá nazca de la revolución la religión, religión de la acción, de la vida, del amor, que hace felices, que redime, que supera. ¿Qué hay en la vida? Morimos pronto, morimos todos; no vivimos. Nada vive sino lo que hacemos de nosotros mismos, lo que

hicimos con nosotros; la creación vive; la criatura no, sólo el creador. Nada vive más que la acción de las manos honestas y la gestión del espíritu verdaderamente puro.

Gustav Landauer

Munich, 3 de enero de 1919.

## ADVERTENCIA PARA LA PRIMERA EDICIÓN

En mi libro *Die Revolution* (Frankfurt a. M. 1907) he dicho:

Nuestro camino va hacia allí: a que los hombres que han llegado a la comprensión y a la imposibilidad interna de continuar viviendo así, se asocien en alianzas y pongan su trabajo al servicio de su consumo. Pronto chocarán con las barreras que el Estado les opone: les faltará la tierra. Ese es el punto en que la revolución, de que hemos hablado hasta aquí, va más allá, hacia donde no se puede decir nada, porque está muy lejana todavía. Tampoco se puede decir nada aquí de la regeneración social, a la que sólo se indicó en este lugar; depende de la espera de lo venidero la estimación de los rudimentos y tendencias que existen; sin embargo, pienso, en otro trabajo, reunir nuevamente los hilos y tratar el socialismo próximo en conexión con ellos.

Como no llego primero a escribir el libro que había anunciado con esas palabras, contentémonos mientras tanto con la conferencia que sigue; pero que no se olvide un momento que es una conferencia y no quiere ser otra cosa. Hay que decir allí algunas cosas brevemente y un tono fuerte debe suplantar a veces a la fundamentación detenida; la fuerza del discurso va más allá. Se utiliza la ventaja de una conferencia impresa; piénsese que algunas de las frases que hay ahí podrían exigir un libro para su fundamentación y su exposición; olvídense a veces al que habla para continuar reflexionando uno mismo sobre cada objeto; tal vez se encuentre entonces que lo que se ha dicho rápidamente, no por eso ha sido presentado sin reflexión y sin cimiento.

He elegido la forma de la conferencia porque entré las tareas del lenguaje estará siempre la de llamar al lado de uno a otros y porque esta vez ha sido esa mi intención. Ciertamente hablo aquí de otro modo que en una reunión, hablo ante amplios círculos indistintos, que el solitario ve ante sí en sus horas nocturnas de trabajo.

Cuando pronuncié la conferencia por primera vez —el 26 de mayo y el 14 de junio de 1908— he resumido a la conclusión de la segunda reunión del contenido en Doce artículos de la Asociación socialista, que se reproducen en su redacción originaria como apéndice. Así se constituyó la Asociación socialista y los primeros que quisieron contarse en ella, se inscribieron en la reunión misma. Se formó pronto el primer grupo; el grupo Arbeit de Berlín. En este momento existen en Alemania y en Suiza diez y nueve grupos expresamente constituidos y un gran número de grupos sin nombre. A comienzos de 1909 inició su aparición el quincenario *Der Sozialist*, en donde yo y otros continuamos exponiendo nuestras ideas y tratamos de comprobarlas con las circunstancias y sucesos de los pueblos, de la vida de las comunas, de las familias, de los individuos.

Además, hemos editado hasta aquí tres manifiestos, que han aparecido en un folleto con un informe sobre la actividad desarrollada hasta ahora por la Asociación.

Gustav Landauer

Hermsdorf bei Berlín, marzo de 1911.

## INCITACIÓN AL SOCIALISMO

I

El que incita al socialismo tiene que ser de opinión que el socialismo es una cosa que no existe o que es como si no existiera, que no la hay todavía o no la hay ya en el mundo. Se podría objetar: Naturalmente, ningún socialismo, ninguna sociedad socialista hay en el mundo. No está ahí todavía, pero hay aspiraciones a conseguir eso; visiones, reconocimientos, doctrinas acerca de cómo ha de venir. No, no nos referimos a ese socialismo cuando incitamos aquí. Más bien comprendo por socialismo una tendencia de la voluntad humana y una visión de las condiciones y caminos que llevan a su realización. Y digo: tan bien como nunca, tan mal como jamás, existe ahí ese socialismo. Por eso hablo a cada uno que quiera oírme y espero que mi voz penetre al fin en muchos, en muchos que no quieren oírme.

¿Qué es? ¿Qué quieren los hombres que hablan de socialismo? ¿Y qué es lo que hoy se llama así? ¿En qué condiciones, en qué momento de la sociedad —como se dice ordinariamente, de la evolución— puede llegar a ser realidad?

El socialismo es una aspiración a crear con ayuda de un ideal una nueva realidad. Eso hay que decirlo primeramente; pues también la palabra ideal ha caído en descrédito por causa de tristes hipócritas y de vulgares debilidades, que se apodan con gusto idealistas, y

también por causa de filisteos y de traficantes científicos, que se denominan gustosamente realistas. En tiempos de decadencia, de incultura, de falta de espíritu y de miseria, los hombres que sufren no sólo exterior, sino sobre todo interiormente en ese estado de cosas que les rodea y quiere subyugados hasta en su germen, en su vida, en su pensamiento, sentimiento y voluntad, los hombres que se defienden contra eso deben tener un ideal. Comprenden lo indigno, lo opresor, lo humillante de su situación; experimentan asco indecible ante la compasión que les circunda como un pantano, tienen la energía que les impulsa hacia adelante y también un anhelo hacia lo mejor, y de ahí brota en ellos en alta belleza, en acabamiento, un cuadro de una especie de buena convivencia suscitadora de alegría entre los hombres. La ven en grandes rasgos generales ante ellos, cómo puede llegar a ser cuando una parte más pequeña o más grande, una gran parte de hombres la quiere y la hace, cuando todo un pueblo, pueblos enteros ardientemente inspirados por eso nuevo en su interior, obran en pro de su ejecución; y ahora no dicen ya: pueden ser así; dicen más bien: debe, tiene que ser así. No dicen —cuando tienen una idea de la historia de la especie humana, conocida por nosotros hasta aquí—, no dicen: ese ideal tiene que convertirse en realidad tan puro; tan elaborado, tan calculado como está en el papel. Saben bien: el ideal es lo último, lo más extremo en belleza y en vida alegre que está ante su corazón, ante su espíritu. Es un trozo de espíritu, es razón, es pensamiento. Pero nunca equivale la realidad completamente al pensamiento de los hombres particulares; sería aburrido, si fuese así, si tuviésemos el mundo por partida doble: una vez en el pensamiento anticipador, otra vez en el mundo, exterior exactamente lo mismo. Nunca ha sido así y nunca lo será. No es el ideal el que se convierte en realidad, pero por el ideal, sólo por el ideal se forma nuestra realidad en estos tiempos nuestros. Vemos algo ante nosotros, tras lo cual no vemos nada más posible, nada mejor; descubrimos lo más extremo y decimos: ¡Eso es lo que quiero! Y entonces se hace todo para crearlo; pero ¡todo! El individuo, sobre el cual llega como una revelación, busca compañeros; los encuentra, existen otros, sobre

cuyo espíritu, sobre cuyo corazón ha llegado ya como un sacudimiento y una tempestad; está en el aire para sus iguales; encuentra de nuevo otros, otros más, que dormitaban ligeramente, sobre cuya comprensión no había más que una especie de fina piel, sobre cuya energía no había más que un ligero aturdimiento; están ya juntos, los compañeros buscan derroteros; hablan a los muchos, a las masas en las grandes urbes, en las pequeñas ciudades, en el campo; la penuria externa ayuda al despertar interno; el sagrado descontento se mueve y se conmueve; algo como un espíritu —espíritu es espíritu colectivo, espíritu es asociación y libertad, espíritu es alianza de hombres, lo veremos pronto más claramente—; un espíritu llega a los hombres; y donde hay espíritu hay pueblo, donde hay pueblo hay una cuña que penetra hacia adelante, hay voluntad; donde hay voluntad hay un camino; la palabra vale; pero también sólo allí hay un camino. Y se vuelve siempre más lúcido; penetra cada vez más hondo; el velo, la red, el tejido pantanoso de la lóbreguez se levanta cada vez más alto; un pueblo se agrupa, el pueblo despierta: ocurren hechos, se produce una acción; supuestos obstáculos son reconocidos como nimiedades, sobre las cuales se salta; otros obstáculos son suprimidos con la fuerza unida; el espíritu es alegría, es poder, es movimiento que no se puede, que no se deja contener por nada en el mundo. ¡Hacia eso tiendo! Desde el corazón de los individuos brota esa voz y esa aspiración indomable del mismo modo, de manera única; y así la realidad creará lo nuevo. Será al fin de cuentas distinto a como era el ideal, parecido, pero no igual. Será mejor, pues no es ya un sueño de presagio, rico en anhelos y en dolores, sino una vida, una convivencia, una vida social de los vivientes. Será un pueblo; será cultura, será alegría. ¿Quién sabe hoy lo que es alegría? El que ama, cuando se recoge él mismo como su amor, en sentimiento oscuro o claro como el concepto de todo lo que es vida y engendra vida, sabe; el artista, el creador, en raras horas sólo con el amigo, con el igual, o cuando anticipa en el corazón y en la ejecución la belleza y la abundancia, que deben ser para el pueblo una animación; el espíritu profético, que se adelanta a los siglos y está seguro de la eternidad.

¿Quién más conoce hoy la alegría, quién sabe lo que es alegría plena, grande, seductora? Hoy nadie; ya desde hace mucho tiempo nadie; en algunos tiempos hubo pueblos enteros inspirados e impulsados por el espíritu de la alegría. Fue en tiempos de revolución; pero no había bastante claridad en su ardor; había demasiada oscuridad y lentitud en su brasa; querían, pero no sabían qué; y los ambiciosos, los politicantes, los abogados, los interesados lo han vuelto a corromper todo, y la estupidez de la codicia y el ansia de dominación han hecho desaparecer lo que el espíritu quería preparar, lo que quería hacer brotar para el pueblo. Tenemos hoy tales abogados, aunque no se dicen abogados; los tenemos y ellos nos tienen y nos contienen. Cuidado; estamos prevenidos, prevenidos por la historia.

## II

El socialismo es la tendencia de la voluntad de hombres reunidos para crear algo nuevo guiados por un ideal.

Observemos qué es lo viejo, cómo se presenta lo habido hasta ahora, nuestro propio tiempo. No sólo nuestro tiempo en el sentido de ahora, un par de años o de decenios; nuestro propio tiempo; cuatrocientos años al menos.

Pero sepámoslo, digámoslo ahora desde el comienzo: el socialismo es una cosa grande, amplia; quiere ayudar a llevar generaciones de hombres en ruinas nuevamente a la altura, a la prosperidad, a la cultura, al espíritu y con eso a la asociación y a la libertad.

Tales palabras suenan mal en los oídos de los profesores y de los autores de manuales, desagradan también a aquellos cuyo pensamiento está impregnado por los corruptores que difunden esas enseñanzas: los hombres, y también enteramente los animales, las plantas, el mundo entero están en un progreso continuo, en un movimiento hacia adelante desde lo más bajo hasta lo más alto; cada vez más y más lejos, desde los abismos más profundos a los más altos cielos. Y así el absolutismo, la servidumbre, la venalidad, el capitalismo, la miseria y la depravación, todo eso deben ser etapas, escalas del progreso en el camino hacia el socialismo. No colgamos aquí ninguna de las llamadas representaciones científicas ilusorias; vemos al mundo y la historia humana de otro modo; decimos otra cosa.

Decimos que los pueblos tienen su época de florecimiento, su punto culminante de cultura, y que desde esa cima vuelven a caer. Decimos que nuestros pueblos de Europa y de América desde hace mucho tiempo —aproximadamente desde el descubrimiento de América— son pueblos que han caído.

Han entrado pueblos en períodos de prosperidad y se mantienen en ellos después, cuando son sometidos a un espíritu. Esto suena mal en los oídos de aquellos que se llaman hoy socialistas y que no lo son, que acabamos de ver en su ropaje darwinista pasajera y que podríamos considerar ahora como partidarios de la llamada interpretación materialista de la historia. Pero esto para más tarde; ahora tenemos que ir más allá, y al marxismo lo encontraremos en nuestros caminos y lo presentaremos y le diremos a la cara lo que es: ¡la peste de nuestro tiempo y la maldición del movimiento socialista!

El espíritu, el espíritu de los pensadores, el espíritu de los rendidos por el sentimiento, de los grandes amantes, el espíritu de aquellos en quienes el sentido del yo y el amor se funden para el gran conocimiento del mundo, el espíritu ha conducido a los pueblos a la grandeza, a la asociación, a la libertad. Y surge del individuo como una cosa natural el deber obligatorio de agruparse en comunidad con los hermanos. Así apareció la sociedad de las sociedades, la comunidad de la voluntariedad.

¿Cómo ha llegado el hombre a la cordura, al entendimiento —se preguntará— para salir de su aislamiento, para agruparse con los compañeros del pueblo en pequeñas asociaciones, luego en asociaciones mayores?

La pregunta es tonta y sólo se puede interrogar al respecto por profesores de los tiempos decadentes. Pues la sociedad es tan vieja como el hombre; es lo primero, lo dado. Donde hubo hombres han estado juntos en hordas, en tribus, en clanes, en gremios; han emigrado juntos; han vivido juntos y han trabajado juntos. Eran

individuos aislados que fueron mantenidos juntos por el espíritu común (también lo que se llama instinto entre los animales es espíritu), que es coacción natural, pero no impuesta.

Pero esa coacción natural de la cualidad unificadora, del espíritu común, ha empleado hasta aquí en la historia humana conocida, formas externas: símbolos religiosos y cultos, representaciones de la fe y prescripciones litúrgicas o cosas parecidas de la misma naturaleza.

Por eso el espíritu en los pueblos está siempre ligado con lo contrario del espíritu, el hondo pensamiento del símbolo con la mentalidad de la superstición; por encima del calor y del amor del espíritu que unifica viene la rigidez y el frío del dogma; en lugar de la verdad de aquello arrancado de tan hondo, que sólo puede decirse en figuras, aparece el absurdo de la literalidad.

Y a eso se añade luego la organización externa: la iglesia y las organizaciones de la coacción externa de naturaleza mundana se fortifican y crecen en lo malo: la servidumbre, el feudalismo, las diversas autoridades y jefaturas, el Estado.

Entonces decae el espíritu en los pueblos, sobre los pueblos, con la naturalidad con que emana del individuo y lleva a la asociación. El espíritu retrocede hacia el individuo. Individuos, poderosos interiormente, representantes del pueblo, fueron los que le dieron a luz para el pueblo; ahora vive en los individuos, en los geniales, que se conmueven en toda su potencialidad, que no tienen pueblo: pensadores aislados, poetas, artistas, que carecen de apoyo, están ahí como desarraigados, casi en el aire. Como un ensueño de lejanos tiempos pasados les domina a veces, y entonces arrojan con regia dignidad la lira de la falta de voluntad y echan mano a la trompeta, hablan desde el espíritu al pueblo y sobre el pueblo que viene. Toda su concentración, toda su forma, que vive en ellos con violento dolor y a menudo es mucho más fuerte y más amplia de lo que su cuerpo y

su espíritu pueden soportar, las incontables figuras y el colorido y el hormigueo y la turbamulta del ritmo y de la armonía; todo eso —oídlo, artistas— es pueblo muerto, es pueblo viviente que se ha reunido en ellos, que se ha enterrado en ellos y que resucitará en ellos otra vez.

Y junto a ellos surgen otros individuos, a quienes una mezcla de espíritu y de falta de espíritu ha aislado: dominadores violentos, cazadores de riqueza, alquiladores de hombres, ladrones de tierra. En tales comienzos del período de decadencia y de transición, como lo presenta del modo más magnífico y ostentativo el Renacimiento —el barroco inicial—, tienen esos sujetos todavía muchos rasgos del espíritu que ha sido disgregado y se ha reunido en parte en ellos; y en todo su empuje y poder tienen todavía un rasgo de melancolía, de rigidez y de extrañeza, de antiterrestres y de visionarios, y casi se podría decir ante algunos de esos fenómenos que también en ellos vive un algo espectral, más poderoso que ellos mismos, un contenido que es demasiado estrecho para el continente de la personalidad aislada. Y rara, muy raramente despierta también uno de ellos como de un sueño salvaje, arroja a un lado la corona y asciende a la montaña de Horeb para echar una ojeada a su pueblo.

Y vienen a veces las naturalezas mixtas, cuyas cunas ha mecido largo tiempo el hada: son los grandes conquistadores, grandes héroes de la libertad, genios del pensamiento y de la fantasía ambulatoria o grandes comerciantes: hombres como Napoleón y Ferdinand Lassalle.

Y esos pocos aislados en donde se refugia el espíritu, el poder y la riqueza, corresponden a los muchos aislados unos de otros, atomizados, en quienes no ha quedado más que el maquinismo, la vacuidad y la miseria: las masas, a quienes se llama pueblo, pero que no son más que una aglomeración de desarraigados, de abandonados. Desarraigados, en melancólica extrañeza, los individuos, los pocos, en los que se afirma el espíritu popular, aun

cuando nada saben de él. Desarraigadas, dispersas en penuria y pobreza, las masas en las que debe volver a fluir el espíritu, cuando se reúnan otra vez éste y el pueblo, cuando revivan.

La muerte es la atmósfera entre nosotros; pues donde no hay espíritu está la muerte; la muerte nos ha andado sobre la piel y ha penetrado en la carne; pero en nosotros, en nuestro escondite secreto, en nuestro más grande misterio y en nuestra profundidad, en nuestro sueño, en nuestro anhelo, en las figuras del arte, en la voluntad de los que quieren, en la honda visión de los que miran, en los hechos de los que hacen, en el amor de los que aman, en la desesperación y en la valentía, en la exigencia espiritual y en la alegría, en la revolución y en la asociación: ahí está la vida, la fuerza y la magnificencia; ahí está oculto el espíritu, ahí se crea espíritu que brotará y producirá pueblo, belleza y comunidad.

Los tiempos de la especie humana que brillan del modo más bello en la posteridad, son aquellos en que esa tendencia a la filtración del espíritu desde el pueblo a las angosturas y cavidades de las personas aisladas, ha comenzado justamente ya, pero todavía no ha prosperado mucho: donde el espíritu común, la sociedad de las sociedades, la estratificación de las numerosas alianzas emanadas del espíritu están en la plenitud de su fuerza, y donde además han crecido ya personalidades geniales, que están, sin embargo, todavía forzadas, naturalmente, por el gran espíritu del pueblo, que por eso no conoce el asombro banal de sus grandes obras, las toma más bien como un fruto natural de la convivencia y disfruta de ellas con sagrados sentimientos, pero frecuentemente apenas transmite a la posteridad los nombres de los promotores.

Tal período fue el de prosperidad de la vida popular de los griegos, tal período fue la edad media cristiana.

No era ese ningún ideal; era realidad. Y así vemos junto a todas esas alturas, a esos voluntarios, a esos individuos de genio, los restos

de anterior violencia, que son ya los comienzos de la violencia ulterior, de la brutalidad, de la coacción impuesta, del Estado. Pero el espíritu era más poderoso; pues con frecuencia penetró y embelleció incluso esas instituciones de la violencia y de la servidumbre que en los períodos de decadencia se convierten en abominación y en horror. No todo lo que los buenos historiadores llaman esclavitud era siempre enteramente esclavitud.

No había entonces ningún ideal, porque estaba el espíritu. El espíritu da a la vida un sentido, santificación y consagración; el espíritu crea, suscita y penetra el presente con alegría, fuerza y bienaventuranza; el ideal se aparta de lo presente, se dirige a lo nuevo; es anhelo de futuro, de mejoramiento, de algo desconocido. Es el camino de los tiempos de decadencia y de ruina en marcha hacia una nueva cultura.

Pero aquí hay aún algo que decir. Antes de esos tiempos de brillantes alturas que están ya en el período de transmutación, hubo otros períodos, no una sola vez en la llamada evolución, sino siempre en ascenso y descenso en los pueblos que se disuelven y se mezclan sucesivamente. También allí había espíritu unificador, también allí había vida común voluntaria, por la coacción natural de la reciprocidad. Pero ninguna de las torres conventuales centelleantes de belleza en todos los detalles, elevadas en armonía y singularidad, y ninguna nave de columnas estaba en plácida seguridad ante el azul transparente del cielo. Había sencillas asociaciones; todavía no había personalidades de genial individualidad y subjetividad como representantes del pueblo; era una vida primitiva, comunista. Hubo —y hay— largos siglos y a menudo milenios de relativa quietud —quietud, oídlo, contemporáneos instruidos y liberales, es para aquellos tiempos, para esos pueblos que viven casi junto a nosotros, un signo de su cultura; el progreso, lo que llamáis progreso, ese incesante ajetreo, ese rápido cansancio y esa caza neurasténica, asmática de lo nuevo, cuando es otra vez nuevo; el progreso y las ideas absurdas en conexión con él de los prácticos de la evolución y

la costumbre maniática de decir adiós ya a la llegada; el progreso, esa incesante movilidad y azuzamiento, esa impotencia para detenerse y esa fiebre de viajes, ese llamado progreso es un síntoma de nuestras condiciones anormales, de nuestra incultura; y necesitamos algo muy diverso que esos síntomas de nuestra descomposición para salir de nuestra descomposición— hubo y hay, digo, períodos y pueblos de vida floreciente, períodos de tradición, de epopeya, de agricultura y de artesanado rural, sin mucho arte saliente, sin mucha ciencia escrita. Períodos que son menos brillantes, que elevan menos monumentos, menos tumbas que aquellos períodos de grandeza, que son tan soberbios porque tienen ya con ellos su herencia y consumen su maravillosa juventud: un período de vida más bien larga y holgada, que casi podría decirse cómoda. No existe todavía el espíritu consciente de sí mismo con mágico poder conquistador, dispuesto a separarse y a salir a la palestra como alto mensaje y a forzar las almas en su conjuro. También hubo esos tiempos; también hay esos pueblos; y tales tiempos volverán.

En tales períodos aparece el espíritu como si estuviera escondido; se le reconoce, cuando se le observa escrutadoramente, casi sólo por sus manifestaciones: por las formas de la vida social, por las instituciones económicas de la comunidad.

A los primeros, a los primitivos comienzos, a los estadios preliminares de esos períodos han llegado siempre de nuevo los hombres, cuando se salvaron de los tiempos anteriores de ruina, de falta de espíritu, de tiranía, de explotación y de violencia estatal, a menudo con ayuda de pueblos que se movieron lentamente sobre la tierra en ese estado de quietud fecunda hacia nuevos lugares, y desde las tinieblas de lo desconocido, de la lejanía irrumpieron en ellos nuevos y sanos. Así los griegos y los romanos del período último del imperio han sido bañados en ese baño de juventud y se volvieron niños, otra vez primitivos y maduros para el nuevo espíritu que llegó de oriente al mismo tiempo sobre su vida. Para el que siente con la

humanidad, con su eterna renovación, apenas hay algo más conmovedor y al mismo tiempo más penoso para el alma y que eleve a una confianza casi infantilmente piadosa, que las obras del arte prebizantino, que igualmente podría llamarse postgreco. ¿Por qué descomposición y por qué enorme reconstrucción, por qué horror y por qué necesidad espiritual han atravesado las generaciones, hasta llegar desde el elegante formalismo y el frío mortal de la virtuosidad hasta esa cordialidad casi espantosa, hasta esa sencillez infantil, hasta esa imposibilidad de ver exactamente todo lo corporal? La virtuosidad del ojo y de la mano se habría continuado heredando de generación en generación en el arte y en el artesanado, si el alma no la hubiera escupido como inmundicia y amarga hiel. ¡Qué esperanzas, qué hondos consuelos hay en tal panorama penosamente reconfortante para nosotros, para todos los que podemos aprender en eso, al saber que ningún progreso, ninguna técnica, ninguna virtuosidad nos traerán salvación y bendición! ¡sólo del espíritu, sólo de la profundidad de nuestra exigencia y de nuestra riqueza interiores surgirá el gran cambio que llamamos hoy socialismo!

Pero para nosotros no hay nada tan lejano, tan desconocido, ninguna instantaneidad y ninguna sorpresa de la oscuridad en parte alguna del mundo. Ninguna analogía del pasado puede alcanzarnos ya por completo: nos es conocida la superficie de la tierra, tenemos la mano sobre ella y la mirada en torno a ella. Pueblos que hace sólo decenios estaban separados de nosotros como por milenios —japoneses, chinos— se esfuerzan celosamente en cambiar su quietud por nuestro progreso, su cultura por nuestra civilización. En otros pueblos, más pequeños, hemos extirpado ese período o lo hemos depravado mediante el cristianismo y el alcohol. De nosotros mismos debe venir esta vez la renovación, si hay que creer ya que pueblos de nuevo cruce como los americanos, pueblos de vieja ascendencia como los rusos, los hindúes, tal vez también los chinos, nos ayudarán del modo más fecundo.

Los hombres que se han elevado nuevamente del estado de una perdición cualquiera y se salvaron, en los tiempos fabulosos, épicos de la cultura otra vez inicial del comunismo, no recibieron tal vez durante mucho tiempo el soplo del nuevo espíritu en figura visible, palpable, expresable. No tuvieron el fulgor de una poderosa ilusión que les forzase en su hechizo. Pero. la superstición, el resto miserable, no reconocible ya de sus tiempos anteriores de grandeza, lo dejaron tras sí; no querían más que lo terreno; y así comenzó su vida nuevamente con el espíritu de la justicia, que llenó sus instituciones, su convivencia, sus trabajos y su distribución de los bienes. El espíritu de la justicia —una acción terrenal y una creación de las asociaciones voluntarias, antes aún de las ilusiones celestes, que después iluminó la acción terrestre en comunidad y luego la suscitó naturalmente.

¿Hablo con estas palabras de los bárbaros de milenios hace mucho transcurridos? ¿Hablo de los precursores de los árabes, de los iroqueses, de los groelandeses?

No lo sé. Nada sabemos tampoco de las modificaciones y desarrollos de esos llamados pueblos bárbaros de tiempos anteriores y de nuestros tiempos. No tenemos al respecto apenas ni tradiciones ni verdaderos puntos de apoyo. Sólo sabemos que las llamadas condiciones primitivas de los supuestos bárbaros o salvajes no son iniciales en el sentido que habría comenzado la humanidad por ellas, como sostienen muchos profesionales, que tienen más instrucción de la que son capaces de pensar. No sabemos nada de un comienzo semejante; también las culturas de los bárbaros vienen de alguna parte, proceden hondamente de lo humano; tal vez de una barbarie efectiva, semejante a aquella de que queremos salir.

Pues yo hablo sin embargo de nuestros propios pueblos; hablo de nosotros mismos.

Somos el pueblo de la decadencia, cuyos pioneros y precursores de la mera violencia, del aislamiento injurioso y del abandono del individuo están cansados. Somos el pueblo del descenso, donde no hay ya ningún espíritu unificador, sino sólo un resto desfigurado, el absurdo de la superstición, y su común sucedáneo, la coacción de la fuerza externa, del Estado. Somos el pueblo de la decadencia y por lo tanto de la transición, cuyos precursores no ven ningún sentido que indique por encima de la vida terrestre, que no ven ante sí ninguna ilusión celeste en que poder creer y a la cual proclamar sagrada. Somos el pueblo que puede marchar hacia adelante de nuevo sólo por un espíritu único: el espíritu de la justicia en las cosas terrenas de la vida en comunidad. Somos el pueblo que sólo es salvable, que sólo puede ser llevado a la cultura por el socialismo.

### III

Así está, pues, nuestro tiempo entre dos períodos. ¿Cómo se manifiesta?

Un espíritu unificador —sí, sí; aquí se llama un tanto a menudo espíritu, tal vez porque los hombres de nuestro tiempo, y con más razón los llamados socialistas llaman tan poco al espíritu como hacen espíritu. No hacen espíritu y no hacen nada real y nada práctico; ¡y cómo podrían crear algo real si no piensan realmente!—; un espíritu unificador, repito, que impulse a los hombres desde dentro a la colaboración en cosas de la comunidad, de la prudencia y la distribución de los bienes necesarios, no existe. Un espíritu que planease como una canción de alondra en los aires o como canto lejano, ardiente, de invisibles coros sobre todo trabajo y sobre todo movimiento eficiente, el espíritu del arte, del esclarecimiento de la acción terrenal laboriosa, no existe. Un espíritu que llene con necesidad y libertad los objetos del consumo, los impulsos naturales, las satisfacciones, las fiestas, no existe. Un espíritu que ponga toda la vida en relación con la eternidad, que santifique nuestros sentidos, que haga celeste todo lo corporal, que convierta en alegría toda mutación y toda andanza en impulso, en salto, en vuelo, no existe.

¿Qué existe? Dios, que ha creado el mundo, que tiene un hijo que redime ese mundo del pecado... Basta, basta de esos restos incomprensidos de un simbolismo que una vez tuvo sentido, restos que ahora son tomados literalmente y deben ser creídos con cuero y cabello y con todas las letras e historias maravillosas, de modo que las llamadas almas o también los cuerpos pueden ser felices con cuero y cabello después de podridos. Basta. Ese espíritu es una

monstruosidad; no tiene relaciones con la verdad ni con la vida. Si algo hay probablemente falso, son todas esas imaginaciones.

Y nuestras gentes instruidas lo saben. Si el pueblo, una gran parte del pueblo, ha caído en el espíritu de lo falso, de lo inexacto y de lo viciado, se ocultan muchas de nuestras gentes instruidas en el espíritu de la mentira y de la cobardía.

Y muchos, nuevamente, en el pueblo y entre las gentes cultas, no se cuidan de ninguna clase de espíritu y opinan que no hay nada más superfluo que preocuparse de tales cosas.

En la escuela los niños son educados con doctrinas que no son verdaderas, y los padres son forzados a dejar retroceder el pensamiento de sus hijos en dirección a lo falso. Un terrible abismo se abre entre los hijos de los pobres, mantenidos por la fuerza en la vieja religión, y los hijos de los ricos, a quienes se da por el camino toda suerte de semiilustración y de apacible duda. Los hijos de los pobres deben permanecer torpes, obedientes, temerosos; los hijos de los ricos se vuelven incompletos y frívolos.

¿Cómo se trabaja en nuestro tiempo? ¿Por qué se trabaja? ¿Qué es, además, el trabajo?

Sólo pocas especies animales conocen lo que nosotros llamamos trabajo: abejas, hormigas, termitas y hombres. El zorro en su edificación y en la caza, el pájaro en su nido y en la búsqueda de insectos y de granos, todos deben esforzarse para vivir, pero no trabajan. Trabajo es técnica; técnica es espíritu común y provisión. No hay ningún trabajo donde no hay espíritu y provisión y donde no hay comunidad.

¿Cuál es el espíritu que determina nuestro trabajo? ¿Cómo funciona la provisión? ¿Cómo marcha la comunidad que regula nuestro trabajo?

Así son y así están condicionados:

La tierra, y con ella la posibilidad de habitación, del taller, de la actividad; la tierra, y con ella las materias primas; la tierra, y con ella los medios de trabajo heredados del pasado, están en posesión de unos pocos. Esos pocos tienden al poder económico y personal en forma de propiedad de la tierra, riqueza monetaria y dominación de los hombres.

Hacen producir cosas que creen, según el estado de la situación eventual, que el mercado puede recibir con ayuda de un gran ejército de agentes, viajantes (mejor: charlatanes persuasivos), grandes y pequeños comerciantes, reclamo en los diarios, murales, fuegos de artificio y otras disposiciones seductoras.

Pero aun cuando ellos saben que el mercado no puede digerir sus productos más que difícilmente o al menos no al precio deseado, continúan bombardeando siempre con ellos: porque sus instalaciones productivas y sus empresas no se orientan según las necesidades de un estrado humano orgánico, solidario, de una comuna o una asociación mayor de consumo o de un pueblo, sino que responden sólo a las exigencias de su fábrica, a los millares de obreros atados como Ixion a la rueda, y no pueden hacer otra cosa que ejecutar en esas máquinas pequeñas labores parciales.

Es indiferente que hagan cañones para el exterminio de seres humanos, o medias con pólvora tejida, o mostaza con harina de guisantes. Es igual que sus artículos sean empleados o no, que sean útiles o absurdos, hermosos o feos, finos o vulgares, sólidos o frágiles; todo eso es igual. Siempre que sean comprados, siempre que aporten dinero.

La gran masa de los hombres está separada de la tierra y de sus

productos, de la tierra y de sus medios de trabajo. Viven en la pobreza o en la inseguridad; no hay ninguna alegría y ningún sentido en su vida; trabajan cosas que no tienen ninguna relación con su vida; trabajan de un modo que les priva de alegría y los vuelve torpes. Muchos, masas, con frecuencia no tienen techo sobre su cabeza, pasan frío, hambre y calamidades.

Como se alimentan y se calientan insuficientemente, se vuelven tuberculosos o enferman de algún otro modo y mueren antes de tiempo. Y aquellos a quienes dejan sanos la presión y la penuria caseras, el aire viciado y el amontonamiento pestífero, se pierden a menudo por el exceso de trabajo, por el polvo penetrante, por la materia venenosa y el vaho de la fábrica.

Su vida no tiene relaciones, o las tiene mermaidísimas, con la naturaleza; no saben qué es pasión, qué es alegría, qué es gravedad e interioridad, qué es horrorizante y qué es trágico; no viven nada de eso; no pueden reír ni pueden ser niños; se soportan y no saben lo insoportables que son; viven también moralmente en la suciedad y en el aire corrompido, en una humareda de palabras feas y de diversiones repulsivas.

El lugar en que se reúnen y atienden a su especie de comunidad no es la plaza libre del mercado, bajo el cielo, ni el elevado espacio cupular que imitó la asociación cerrada bajo la libertad del cielo y la infinitud, ni es Una sala comunal, ni unos pórticos de guilda o una casa de baños: su lugar habitual es la taberna.

Allí se entregan a la bebida y con frecuencia no pueden continuar viviendo sin emborracharse. Se emborrachan porque nada les es tan esencialmente extraño como la embriaguez.

Es necesario y seguro que muchos quieran trabajar y no pueden, que muchos que pudieran trabajar no pueden ya querer, que muchos gérmenes han muerto en el cuerpo materno y muchos niños

después del nacimiento, que muchos pasan largos años de su vida en el presidio o en la casa de trabajo.

Hubo que edificar prisiones y presidios, ha sido preciso levantar cadalsos. La propiedad y la vida, la salud, el cuerpo sano y la libertad de la elección sexual están amenazados siempre por lisiados y contrahechos. No ya por rebeldes y malevos, pues ahora hay menos bandidos atrevidos que antes; en cambio hay incontables ladrones, mixtificadores y escaladores, y matadores ocasionales a quienes se llama asesinos.

Los sacerdotes y las gentes civiles, domados por las costumbres, han conseguido que se hable de esos pobres como de animales, que por nuestra perversa inocencia son inocentemente culpables; se les llama ganado, puercos, cabritos y bestias. ¡Pero son hombres! Vedlos tal como son de niños y observad sus rasgos cuando yacen en la oblicuidad mortuoria, y luego profundizad en vosotros. ¡No os preservéis, demasiado tiempo os habéis guardado y demasiado habéis conservado vuestras ropas, vuestra piel y vuestro corazón delicado hasta la infamia! Ved a los pobres, a los miserables, a los caídos, a los delincuentes y a las prostitutas, vosotros, bravos ciudadanos, jóvenes educados y mantenidos, muchachas púdicas y damas honorables; mirad hacia allí y observaréis que vuestra inocencia es vuestra culpa, que vuestra culpa es vuestra vida.

Su culpa es la vida de los acomodados; sólo que tampoco son éstos inocentes ni dignos de observación. La necesidad y la falta de espíritu engendran la fealdad, la privación y el vacío; el bienestar y la falta de espíritu van a la par de la vacuidad, del vacío y de la mentira.

Y hay un punto, hay un lugar donde se encuentran ambos, el pobre y el mísero rico. En la exigencia sexual coinciden. Los más pobres son las jóvenes que no tienen que vender más que su cuerpo. Los más míseros son los jóvenes que ambulan por las calles y no saben de qué les viene el sexo y qué es lo que deben hacer con él. Ni

la plaza del mercado, ni el alto espacio cupular, ni el templo ni la casa comunal son en nuestro tiempo el lugar de la comunidad para todos. Pero donde habitan el poder y el dinero, donde el espíritu podría estar en su casa, ha desaparecido el placer hasta el punto que hay seres humanos que quieren comprarlo y seres que tienen que vender su asqueante sucedáneo. Donde el placer se convirtió en una mercancía, no hay ya diferencia entre el alma de los superiores y la de los inferiores; y la casa de placer es la casa de los representantes de nuestro tiempo.

Para crear orden y posibilidad de vida en esa insipidez, en ese absurdo, en esa confusión, en esa penuria y en esa perversión, está ahí el Estado. El Estado con sus escuelas, sus iglesias, juzgados, presidios, casas de trabajo; el Estado con sus gendarmes y su policía; el Estado con sus soldados, empleados y prostitutas.

Donde no hay espíritu y disciplina interna, interviene la violencia externa, la reglamentación y el Estado.

Donde hay espíritu, hay sociedad. Donde no hay espíritu se impone el Estado. El Estado es la sustitución del espíritu.

Eso es también en otra dirección.

Pues algo que parezca y obre como el espíritu debe existir. Los seres humanos vivientes no pueden vivir un momento sin espíritu; por lo demás, los materialistas pueden ser gentes rectas, pero no comprenden nada de lo que constituye el mundo y la vida. Sólo que ¿cuál es el espíritu que nos deja en vida? El espíritu que regula nuestro trabajo se llama arriba dinero, abajo penuria, lo hemos visto. El espíritu que nos eleva sobre el cuerpo y la individualidad se llama abajo superstición, prostitución y alcohol; arriba, alcohol, prostitución y lujo. Y así existe diversidad de espíritus. Y el espíritu que lleva el individuo a la comunidad, al pueblo, se llama hoy nación. La nación, como coacción natural de la comunidad nativa, es un

espíritu hermoso e inextirpable. La nación, en la amalgama del Estado y de la violencia, es una brutalidad artificiosa y una malvada tontería; y hay un suplemento del espíritu, que se ha vuelto indispensable para los seres humanos que viven hoy, como un veneno habitual y un medio de embriaguez: el alcohol.

Los Estados con sus fronteras, las naciones con sus contradicciones, son sucedáneos del espíritu de la comunidad y del pueblo, que no existen. La idea de Estado es un espíritu artificialmente elaborado, una falsa imaginación, objetivos que no tienen nada que ver entre sí, que no tocan tierra, como los hermosos intereses del idioma y de las costumbres comunes, y que apareja los intereses de la vida económica (y la clase de vida económica de hoy la hemos visto ya) entre sí y con un determinado territorio. El Estado, con su policía y todas sus leyes e instituciones de la propiedad, existe por la voluntad de los hombres, como miserable suplantación del espíritu y de las asociaciones para objetivos determinados; y los hombres deben luego existir para el Estado, que refleja algo así como un cuadro ideal y un fin de sí mismo, nuevamente pues un espíritu. Espíritu es algo que mora en los corazones y el alma de los individuos de la misma manera; algo que, con disciplina natural, como cualidad unificadora, brota de todos y lleva a todos la alianza. El Estado no mora nunca dentro de los individuos; no se ha convertido nunca en cualidad individual, no ha sido nunca voluntariedad. Pone el centralismo de la obediencia y la disciplina en lugar del centro que rige el mundo del espíritu; este centro es el latido del corazón y el pensamiento libre, propio en el cuerpo viviente de la persona. En otro tiempo hubo comunas, asociaciones tribales, gildas, hermandades, corporaciones, sociedades, y todas se deslizaban hacia la sociedad. Hoy existe coacción, letra, Estado.

Y ese Estado, que por lo demás no es nada, y que, para ocultar ese nada, se viste engañosamente con el manto de la nacionalidad, y esa nacionalidad, que es una cosa delicada, espiritual entre los hombres, mixtificadoramente ligada a una comunidad de tierra, que no tiene

nada de común y que no existe; ese Estado, pues, quiere ser un espíritu y un ideal, un más allá, un algo incomprensible, por el cual millones han de matarse entusiastamente y embriagados de muerte. Esa es la forma más extrema, la suprema forma de la falta de espíritu, que se ha instaurado porque el verdadero espíritu de la asociación ha desaparecido y ha sucumbido; y digámoslo nuevamente: si los hombres no tuviesen esa horrible superstición en lugar de la verdad viviente de la ligazón natural del espíritu, no podrían vivir, pues se ahogarían en la vergüenza y la infamia de esa caricatura de vida y de esa falta de asociación, caerían en polvo como barro desecado.

Así es nuestro tiempo. Así está ahí, entre los tiempos. ¿Sentís, los que escucháis mis palabras, y oís con los oídos, los hombres todos, sentís que yo apenas podría hablar en esa descripción? ¿Que sólo hablé forzado, porque debía ser por la causa y por vosotros, de esas cosas terribles y suscité en vuestra conciencia lo que yo no necesito en mí hacer consciente ya, porque todo eso ultrajante del ambiente hace mucho que se ha convertido en un trozo de mi razón, de mi vida, de mi conversación corporal y hasta de mis gestos? ¿Que quedé como anquilosado y sucumbí bajo una presión extraordinariamente poderosa, que se me cortó la respiración y el corazón latió con violencia?

Vosotros, hombres todos que sufrís bajo ese horror: dejad penetrar hasta vosotros, no sólo la voz que pronuncio y el colorido de mis palabras. Apercibid mi silencio y mi desentono, mi sofocación y mi medrosidad. Ved mis puños apretados, mis gestos descompuestos y la decisión pálida de toda mi actitud. Apercibid sobre todo la insuficiencia de esta descripción y mi indecible incapacidad, pues quiero que me oigan seres humanos, que vengan a mí hombres, que vayan conmigo, que no puedan resistir más, como yo.

## IV

El socialismo es la tendencia de la voluntad de hombres unidos para crear algo nuevo en pro de un ideal.

Ya hemos visto por qué ha de crearse lo nuevo. Hemos visto lo viejo; hemos puesto lo existente ante nuestra mirada horrorizada. Ahora no diré, como alguien podría esperar, cómo habría que crear lo nuevo a que aspiramos; no doy una descripción de un ideal, no doy la descripción de una utopía. Lo que hay que decir de ello ahora lo he hecho ver y lo he llamado justicia. Se ha trazado un cuadro de nuestras condiciones, de nuestros seres humanos; lo cree todo el mundo; se necesita sólo predicar razón y decencia o amor, ¿y se tendrían?

El socialismo es un movimiento de cultura, es una lucha por la belleza, por la grandeza, por la plenitud de los pueblos. Nadie puede entenderlo, nadie puede guiarlo, nadie a quien el socialismo no llegue desde hace centurias y milenios.

El que no concibe el socialismo como un amplio camino de la larga y pesada historia, no sabe nada de él; y con eso se ha dicho —oiremos más de ello— que ninguna especie de políticos cotidianos pueden ser socialistas. El socialista abarca el conjunto de la sociedad y del pasado; lo tiene en el sentimiento y en el conocimiento, sabe de dónde venimos y determina en consecuencia a dónde vamos.

Esa es la característica de los socialistas en oposición a los políticos: que aquéllos van al conjunto; que abarcan nuestras condiciones en su totalidad, en su transformación; que piensan lo

general. De ahí que nada les descansa en el sentido, que no se deciden a realizar sino el todo, lo general, lo fundamental.

No sólo lo que rechaza, no sólo lo que se propone alcanzar es para el socialista algo general y abarcativo; tampoco sus medios pueden aferrarse al individuo; los caminos por los que avanza no son caminos laterales, sino caminos principales.

El socialista, pues, debe ser en el pensamiento, en el sentimiento y en la voluntad uno que ve el todo, uno que recoge lo múltiple.

Puede sobresalir en él el gran amor o la fantasía o la simple contemplación o el asco o el salvaje placer ofensivo o el fuerte pensamiento de lo racional o cualquiera que sea su procedencia; sea un pensador, un poeta, un combatiente o un profeta; tendrá el verdadero socialista algo de la especie, vida de lo general; nunca podrá ser un profesor (se habla aquí de esencia, no de oficio externo), un abogado, un matemático, un detallista, un perrillo de todas las bodas, uno de la docena.

Este es el lugar donde hay que decir (porque se ha acabado de decir) que los que se llaman actualmente socialistas no son socialistas; lo que entre nosotros se califica como socialismo, no es en absoluto socialismo. También aquí, en este llamado movimiento socialista, como en todas las organizaciones e instituciones de estos tiempos, tenemos en lugar del espíritu un sustituto mísero y vulgar. Pero aquí el artículo equivalente falsificado es particularmente malo, se distingue por algo especial, singularmente ridículo para aquello tras lo cual ha venido, singularmente peligroso para los engañados. Ese suplemento es una caricatura, una imitación, una desfiguración del espíritu. Espíritu es comprensión del todo en lo general viviente, espíritu es asociación de lo separado, de las cosas, de los conceptos y de los hombres; espíritu es, en los tiempos de traslación, entusiasmo, fuego, valentía, lucha; espíritu es una acción y una construcción. Lo que hoy hace de socialismo, porque también abarca

un conjunto, quisiera recibir los detalles en colecciones generales. Pero como en él no mora ningún espíritu viviente, como lo que él contempla no adquiere vida alguna y como para él lo general no se convierte en forma, pues no tiene intuición ni impulso, su carácter general no será ninguna sabiduría verdadera ni legítima volición. En lugar del espíritu nos presenta una superstición científica en extremo particular y cómica. No hay que maravillarse de que esa curiosa doctrina sea una desfiguración del espíritu efectivo, es decir de la filosofía de Hegel. El que ha manipulado esa droga en su laboratorio se llama Karl Marx. Karl Marx, el profesor. Superstición científica en lugar de conocimiento espiritual; política y partido en lugar de voluntad es lo que nos ha traído. Pero como, según hemos visto, su ciencia está en contradicción con su política y con las actividades partidarias, está además en contradicción cada día más notoriamente con la realidad; dado que una generalidad ilegítima e ilimitada desde la base, como esa ciencia, no puede sostenerse nunca a la larga contra las realidades físicas del sentido y de cada día de los fenómenos particulares, se ha desarrollado en la socialdemocracia desde el comienzo, no primeramente, desde que existe el llamado revisionismo, la rebelión de los combatientes cotidianos inanimados, de los mercachifles del detalle y de los perrillos de todas las bodas. Pero aquí se mostrará que hay otra cosa y que ni unos ni otros son socialistas. Aquí se mostrará que el marxismo no es socialismo y el ropaje zurcido de los revisionistas tampoco lo es. Aquí se mostrará lo que no es y lo que es el socialismo. Veamos.

## El marxismo

Entre los dos elementos integrantes del marxismo, la ciencia y el partido político, Karl Marx ha tendido un puente artificial, de modo que luego se tuvo la apariencia de que había llegado algo nuevo al mundo que antes no se había visto, es decir la política científica y el partido sobre base científica, el partido con el programa científico. Eso era realmente algo nuevo y además algo particularmente apropiado a la época y moderno, y por otra parte adulaba a los trabajadores diciéndoles que ellos representaban la ciencia, la ciencia novísima; si quieres conquistar las masas, adúlalas; si quieres que se tornen incapaces para el pensamiento y la acción serios, si quieres hacer de sus representantes figuras primitivas de la presunción vacía, que se pavonean con palabras semicomprendidas o no comprendidas de modo alguno, persuádeles de que son representantes de un partido científico; si quieres llenarlas con la malignidad de la tontería, edúcalas en las escuelas del partido. El partido científico, pues; ¡esa ha sido la exigencia de los más avanzados de todos los tiempos! Los que hasta aquí habían hecho política, por instinto o genialidad, eran simples dilettanti, que obran en política como se camina, se piensa, se hace poesía o se pinta, para lo cual, sin embargo, se requieren junto a la naturaleza y a las cualidades muchos conocimientos, mucho aprendizaje, mucha técnica, pero ninguna ciencia. Y aquellos representantes de la política como una especie de ciencia han sido gentes humildes, desde Platón pasando por Machiavelo hasta el autor del magnífico manual del demagogo, que en verdad habían ordenado y reunido con gran arte y fuerte visión simplificadora y unificadora los acontecimientos e instituciones particulares, pero a quienes no se

les había ocurrido cultivar la acción y el obrar científicamente. Lo que sería de la ciencia artística si se imaginase que era el fundamento programático para la creación de los artistas, eso es el marxismo para los socialistas científicos.

En verdad la ilusión científica del marxismo concuerda muy mal con la práctica del partido; concuerda sólo para tales hombres como Marx y Engels, o como Kautsky, que reúnen en la misma persona al profesor y al que tira de los hilos. Sin duda se puede querer sólo exacta y precisamente cuando se sabe lo que se quiere; pero eso —aparte de que tal conocimiento es algo distinto de la llamada ciencia— concuerda malamente con la afirmación, por un lado, de que se sabe exactamente cómo tienen que producirse necesaria e ineludiblemente las cosas en base a las llamadas leyes históricas de la evolución, que tendrían su fuerza por virtud de leyes naturales, sin que en esa predeterminación puedan en lo más mínimo modificar nada la voluntad o la acción de los hombres; y con la afirmación, por otro, de que es un partido político que no puede hacer otra cosa que querer, estimular, adquirir influencia, hacer, transformar individuos. El puente entre esas dos inconciliabilidades es la presunción más descabellada que se haya sacado a la visión pública en la historia humana; todo lo que los marxistas hacen o estimulan a hacer (pues ellos estimulan a hacer más bien que hacen) es justamente en el momento un miembro necesario de la evolución, es determinado por la providencia, es sólo la exteriorización de la ley natural; todo lo que hacen los demás, es inútil contención de lo que ha de venir obligadamente, las tendencias de la historia descubiertas y aseguradas por Karl Marx. O pasa esto: los marxistas son, con lo que quieren, los órganos ejecutivos de la ley de la evolución; son los descubridores y al mismo tiempo los vehículos de esa ley, algo como la legislatura y el poder ejecutivo del gobierno de la naturaleza y de la sociedad en una persona: los otros contribuyen ciertamente a la realización de esa ley, pero contra su voluntad; los pobres quieren siempre lo contrario, pero tienen que ayudar con toda su aspiración y acción a la necesidad establecida por la ciencia del marxismo. Toda

la presunción, todo el encaprichamiento, toda la intolerancia y la necia injusticia y la maligna naturaleza que se manifiestan continuamente en el corazón científico y partidista de los marxistas, están cimentados ya en su amalgama singularmente absurda de la teoría y de la práctica, de la ciencia y del partido. El marxismo es el profesor que quiere dominar; es pues el hijo legítimo de Karl Marx. El marxismo es una criatura que se parece al padre; y los marxistas se parecen a su doctrina. Sólo que la agudeza de espíritu, el saber fundamental y el don de combinación con frecuencia digno de fama y la destreza asociativa del legítimo profesor Marx, han sido suplantados a menudo por la instrucción de trataditos, por la sabiduría de las escuelas del partido y por la charlatanería plebeya. Karl Marx se dirigió por lo menos a los hechos de la vida económica, al material probatorio de las fuentes y —a menudo hasta muy despreocupadamente— a las manifestaciones de los grandes intuitivos; sus sucesores se contentan comúnmente con compendios y manuales confeccionados gracias a la aprobación del consejo de altos estudios de Berlín. Y como nosotros no tenemos que contribuir aquí a la adulación villana y artera del proletariado; como el socialismo quiere suprimir al proletariado y, por tanto, no necesita encontrar que es una institución singularmente benéfica para el espíritu y el corazón de todos los afectados (para las naturalezas grandes y dotadas aportará ciertamente, como toda penuria y todo obstáculo, un cargamento pleno de beneficios; y es de esperar siempre que la privación y el vacío interior, que son una especie de disposición y de colmabilidad, de receptividad de carga, llegado el gran momento conducirán a masas enteras al salto cerrado, a la genialidad de la acción), por eso debe decirse aquí una vez más: puede venir sobre el proletariado como sobre cualquier pueblo el milagro, es decir el espíritu, pero con el marxismo no ha llegado el milagro pascual ni el fenómeno de las lenguas, sino la confusión babilónica y la flatulencia, y el profesor proletario, el abogado proletario y el jefe de partido; esa es la verdadera caricatura de la caricatura que se llama marxismo, la especie de socialismo que se tiene por científico.

¿Qué nos enseña esa ciencia del marxismo? ¿Qué afirma? Afirma que no conoce el futuro; presume tener una visión tan honda de la ley eterna de la evolución y de los factores condicionantes de la historia humana, que sabe cómo vendrá y cómo marchará en lo sucesivo la historia, lo que surgirá de nuestras condiciones, de nuestras formas de producción y de organización.

Nunca han sido desconocidos más ridículamente el valor y la significación de la ciencia; nunca ha sido burlada la humanidad más arteramente, y, ante todo, la parte de la humanidad desheredada, espiritualmente expoliada y atrasada, con un espejo cóncavo desfigurado.

Aquí no se habla todavía del contenido de esa ciencia, de la marcha supuesta de la humanidad que los marxistas quieren haber descubierto; aquí importa sólo descubrir, vejar y rechazar la arrogancia desmedidamente torpe, según la cual hay una ciencia para adivinar, calcular, determinar el futuro con seguridad por los datos y noticias del pasado y los hechos de las condiciones del presente.

He hecho aquí también el intento de hablar de allí de donde, según mi creencia, venimos, y podría decir tranquilamente: según mis conocimientos venimos —pues no lo temo, espero ser malentendido por asnos—, a donde, según mi convicción y persuasión interior, vamos, tenemos que ir, debemos querer ir. Pero una obligación es, ciertamente, lo que no nos ha sido dado en la forma de ley natural, sino del deber, del tener que hacer esto o lo otro. Pues digo con eso: ¿sé algo en el sentido cómo en las matemáticas se calcula por un tamaño conocido uno desconocido? ¿Cómo se puede resolver un problema en geometría? ¿Cómo se sabe que la ley de gravitación, la ley de la oscilación del péndulo, la ley de la conservación de la energía vale en todas partes; cómo puedo calcular el movimiento de un cuerpo que cae o es arrojado, cuando me son conocidas las fórmulas de las condiciones

respectivas; cómo sé que H<sub>2</sub>O da agua; cómo calculamos los movimientos de muchas estrellas; cómo podemos predecir los eclipses del Sol y de la Luna? ¡No! Todas esas son actuaciones y resultados científicos. Son leyes naturales porque son leyes de nuestro espíritu. Pero hay también una ley natural, una ley de nuestro espíritu, una ley parcial de la gran ley de la conservación de la energía, que dice: lo que haremos de nuestro cuerpo y de nuestra vida, lo que es continuación de lo habido hasta aquí, el camino que tenemos por delante, la descarga de la comprensión, el rescate de la disposición —todo eso se llama porvenir—, no puede sernos dado en la forma de ciencia, es decir, de hechos acabados y ya capaces de orden, sino sólo en la forma del sentimiento que acompaña a la disposición, de la presión interior y del deseo adecuados exactamente a la situación de equilibrio externo; y eso se llama querer, deber, presentimiento, incluso profecía, visión o creación artística. El momento del camino en que estamos no corresponde a un ejemplo aritmético o a una relación de hechos o a una ley de evolución; eso sería un escarnio a la ley de la conservación de la energía; el camino corresponde a una osadía. Saber es haber vivido, tener lo que ha sido; la vida es vivir, crear y sufrir lo venidero.

Con eso no sólo se ha dicho que no hay ciencia alguna del futuro; en eso consiste también que sólo haya conocimiento de la vida del pasado viviente todavía, pero no una ciencia muerta de algo muerto y yacente. Los marxistas y también los éticos de la evolución, los políticos de la evolución, lo mismo si participan de la teoría de la evolución catastrófica y transmutativa, como los marxistas predarwinistas, o si quieren estatuir un progreso que se verifique con regularidad a causa de la acumulación gradual y lenta de las nimiedades, según los revisionistas darwinianos; éstos y todos los representantes de la ciencia de la evolución deberían ejercitarse científicamente, investigar una vez científicamente la significación real que tienen esas magníficas palabras, solidarias como grupo, y cuál es la verdad de la naturaleza y del espíritu que se expresa en ellas, en esas palabras: yo sé, yo debo, quiero, me es preciso. Se

volverían de inmediato científicamente más modestos, humanamente más digeribles y virilmente más emprendedores.

La historia, pues, y la economía política no son ciencias; las fuerzas actuales en la historia no pueden ser formuladas científicamente; su juicio será siempre una apreciación, que se puede denominar con un nombre más alto o más bajo, según la naturaleza humana que tiene en sí o da de sí —profecía o palabrerío profesoral—; siempre será una valorización que depende de nuestra naturaleza, de nuestros intereses; y además los hechos para la aplicación de esos principios, aun cuando las fuerzas nos fuesen seguramente conocidas, y se nos presentan sin forma, vacilantes, indefinidas, cambiables, nos son indescriptiblemente mal conocidos. ¿Qué se nos ha dado en hechos externos, para tratar científicamente, del pasado infinito de los hombres y del mundo? Mucho ciertamente, mucho ha sido cargado en los carros de esa llamada ciencia y ha sido descargado; sólo que son ruinas desgraciadamente confusas y salvajes y fragmentariamente entremezcladas de un segundo de la llamada historia del mundo y de los hombres. Ningún ejemplo es bastante fuerte para poner de relieve lo poco que sabemos. Un caso es, ciertamente, como dice el magnífico Goethe, a menudo del valor de mil y los contiene; pero para el genio y la intuición; sólo que para ese dominio entero del devenir biológico y de la historia humana no hay casos que sean ejemplos de fuerzas o leyes, sino, para hablar una vez más con Goethe, sólo el estiércol de la experiencia de los coleccionistas de materia, darwinistas y revisionistas, y el estiércol dialéctico de los marxistas. Y por eso el genio, para quien, en las cosas de la convivencia de los seres humanos, un caso representa a menudo mil, no es un genio de la ciencia, sino un genio de la creación y de la acción; hay en ello conocimiento de la vida, pero no ciencia, por mucho que se apoye en toda suerte de legítima y gran ciencia.

¡Y gracias a Dios, gracias al mundo que es así! ¡Y naturalmente que es así! ¿Para qué vivir, habría una posibilidad de vivir, si supiésemos efectivamente, si supiésemos todo lo que viene? ¿Vivir no es renovarse? ¿Vivir no es avanzar como lo viejo, lo seguro, lo consciente de sí mismo y sostenido en sí mismo, como un mundo cerrado en sí, como lo eterno hacia lo nuevo, hacia lo incierto, a aquel otro mundo, que no somos nosotros, nuevamente a lo eterno, de puerta en puerta? ¿Somos lectores o espectadores o arrojados por poderes bien conocidos en lo nuevamente conocido, de lo viejo en lo viejo cuando nos decimos vivientes? ¿O no somos más bien el paso que avanza y la mano que empuña, el que actúa y no lo actuado? ¿Y no es el mundo como algo blando, desconocido y sin forma cada mañana que despertamos del sueño, algo nuevo y regalado que formamos y hacemos propio con la herramienta de nuestro yo? ¡Oh marxistas, si tuvieseis, si quisieseis y pudieseis tener sólo para vuestra vida privada plenitud y alegría vital, no querríais hacer de la vida ciencia! ¿Y cómo lo haríais si supieseis que vuestra tarea como socialistas sería contribuir a hacer de los hombres formas y comunidades del trabajo alegre, de la alegre convivencia?

El que aquí dice, no resignado o escéptico o lamentándose, sino de acuerdo y alegre: no sabemos nada de las multiplicidades e indecibilidades de la vida pasada y venidera del hombre y de los pueblos, es orgulloso y tiene bastante valor para saber en sí, sentir en sí y vivir en sí más que muchos el destino de los milenios. Tengo una imagen de lo que ha ocurrido, de lo que, por tanto, está en camino de ocurrir; tengo mi sentimiento de nuestro destino y de nuestra ruta y sé a dónde quiero ir, a donde quiero señalar, a donde quiero conducir. Tengo el deseo de traspasar mi comprensión, mi sentimiento ardiente, mi fuerte voluntad a los muchos, a los individuos, a las masas. ¿Pero hablo en fórmulas? ¿Soy un periodista que se disfraza de matemático? ¿Soy un cazador de ratas que lleva los niños con la flauta de la ciencia al monte del absurdo y de la mentira? ¿Soy un marxista?

No. Pero digo lo que soy. No necesito esperar hasta que me lo digan los otros, los marxistas. He aprendido, investigado, coleccionado tan bien como cualquier otro, y si hubiese una ciencia de la historia y de la economía política, habría tenido yo bastante cabeza para haberla aprendido. Pues verdaderamente sois gentes cómicas, los marxistas, y es asombroso que no os maravilléis de vosotros mismos; ¿no es una cosa vieja y segura que también las cabezas modestas pueden aprender los resultados de la ciencia si existen? ¿Qué es lo que queréis con vuestra disputa, polémica y agitación, con todas vuestras exigencias y parlamentos, con todos vuestros discursos y argumentos? ¡Si tenéis una ciencia, dejad lo superfluo, tomad el báculo en la mano y enseñadnos, instruidnos, dejadnos conocer los métodos y hacednos ejercitar en las operaciones, en las construcciones y haced, por fin, como experimentados, como sabios y seguros lo que ha intentado vuestro Bebel como honesto dilettante: decidnos al fin las fechas exactas de la historia ulterior, del futuro!

He estudiado también, no como ellos, sino mejor que ellos, y digo: No es ciencia lo que enseño. Examine quienquiera que sea si su naturaleza, su verdadera vida lo lleva por el mismo camino, y sólo entonces debe venir conmigo. Sólo entonces vendrá conmigo. He aprendido mejor que ellos, porque tengo algo que les falta a ellos. Alavez ciertamente, lo que se llama comúnmente así, no tengo más que ellos; y me guardaría para mí la opinión modesta, es decir conveniente de mí mismo, como cuando se está entre gentes de igual condición, si no fuese indispensable decir aquí quién es un socialista y quién no lo es. Pues es preciso que sean escarnecidos y eliminados los insensibles de Nifelheim que han usurpado el socialismo, que guardan el Capital como aquellos enanos del hogar de los Nibelungos; el socialismo debe llegar a su verdadera herencia para que se convierta en lo que es: una alegría y un júbilo, una edificación y una creación, un sueño hermoso soñado hasta el fin

que debe ser ahora, en la acción y para todos los sentidos y toda la vida plena, una realización. Y como los herederos dormitan aún y habitan en lejanos países del ensueño y de la forma, y como al fin uno ha de comenzar por poner la mano en la herencia, debo ser yo el que llame a los herederos y el que se legitime como uno de ellos.

¿De qué procede toda la superstición científica de los marxistas? Ellos deben constituir sobre una línea, en un orden, en una unidad los múltiples, dispersos y confusos detalles de la tradición y de las circunstancias. También ellos tienen necesidad de simplificación, de unidad, de generalidad.

¿Hemos llegado otra vez a ti, magnífico redentor general y uno, tan necesario al verdadero pensar como a la verdadera vida, que crea convivencia y comunidad y unidad e interioridad, que en la cabeza de los que piensan es la idea y en la vida de todos los que viven a través de toda la riqueza de la naturaleza es la asociación de asociaciones? ¿Que te llamas por nombre: espíritu?

Pero a ti no te tienen ellos, y por eso te suplantán. De ahí les viene la falsificación engañadora, la mercancía suplantada de su refacción de la historia y de sus leyes científicas: no conocen más que una cosa fascinante, sólo una cosa formadora, sólo una cosa aproximadora, ordenadora de los detalles, unificadora de lo disperso, sólo un principio, sólo una cosa general: la ciencia.

Y sin embargo, la ciencia es espíritu, orden, unidad y asociación: donde es ciencia. Pero donde es mixtificación y engaño vulgar, donde el supuesto hombre de ciencia no es más que un periodista disfrazado y un autor difícilmente simulado de artículos de fondo, donde las acumulaciones de hechos estadísticamente formulados y las opiniones filisteas dialécticamente enmascaradas quieren pasar por una especie de altas matemáticas de la historia y por indicación infalible para la vida futura; allí esa llamada ciencia es lo contrario del espíritu, paralización del espíritu; un obstáculo que debe ser

destruido al fin, que debe ser extirpado con razones y risas, con fuego y rabia.

No conocéis las otras formas del espíritu y habéis por tanto pasado ante vuestros rostros abogadescos la larva profesoral, donde no sois realmente profesores que quieren hacer de profetas, como aquel otro profesor, vuestro protector, que quería tocar laudes pero no sabía.

Nosotros lo sabemos y aquí hemos dicho ya a menudo todo lo que es espíritu: tenemos una generalidad, una coincidencia de la marcha de la humanidad de otra especie, de otra procedencia que ellos, tenemos nuestra sabiduría junto con nuestro gran sentimiento básico y nuestra fuerte voluntad; somos —pero antes, pobres marxistas, tomad una silla y sentaos y teneos firmes, pues viene algo terrible; viene algo insolente, y, al mismo tiempo, se os quitará algo a vosotros, lo que me habríais contrapuesto con tanto gusto en tono despreciativo—, somos poetas; y queremos barrer a los mixtificadores científicos, a los marxistas, a los fríos, a los vacíos, a los sin espíritu, a fin de que la contemplación poética, la figura artísticamente concentrada, el entusiasmo y la profecía encuentren el lugar desde donde han de continuar haciendo, creando, construyendo; en la vida, con cuerpos humanos, para la convivencia, el trabajo y la coexistencia de los grupos, de las comunas, de los pueblos.

Sí, pues, realmente, debe llegar como completa objetividad y realizarse lo que ha sido bastante tiempo sueño de poetas y melodías y líneas fascinadoras y magnificencia luminosa de colorido; los poetas queremos crear en lo viviente, y queremos ver quién es el más grande y fuerte práctico: vosotros, que afirmáis saber y no hacéis nada; o nosotros, que tenemos en nosotros el cuadro viviente y el sentimiento seguro y la voluntad aferradora, y que queremos hacer lo que puede ser hecho ahora; queremos hacer ahora, queremos hacer ahora mismo y siempre e incesantemente; que

queremos reagrupar a los hombres que están con nosotros en una cuña que penetre hacia adelante, cada vez más en la acción, en la construcción, en el desencumbramiento; siempre, sobre vosotros, con risas y razones y cóleras; sobre los zoquetes más pesados, con ataques y luchas. No traemos ninguna ciencia y ningún partido; traemos menos aún: una alianza espiritual como vosotros la comprendéis, pues cuando nosotros hablamos de algo así, vosotros pensáis en lo que llamáis ilustración, y nosotros semiinstrucción y alimento de manualillos. El espíritu que nos anima es una quinta esencia de la vida y crea realidad y eficiencia. Ese espíritu tiene otros nombres: asociación; y lo que poetizamos, lo que queremos embellecer, es la práctica, el socialismo, es la asociación de los hombres que trabajan.

Aquí tenemos abiertamente ante los ojos y podemos tocarlo con las manos, porque los marxistas en su famosa interpretación de la historia que denominan materialista, han excluido el espíritu. Podemos dar en este pasaje la explicación mejor de lo que podrían hacer otros excelentes contrincantes de los marxistas. Los marxistas han excluido de sus explicaciones e interpretaciones el espíritu por motivos materiales muy naturales: porque no tienen espíritu.

¡Pero si al menos fuera verdad que su manera de exponer la historia puede llamarse materialista! Esa sería una empresa gloriosa, incluso poderosa; ciertamente una empresa cuyo organizador no habría podido salir adelante sin espíritu propio; el ensayo de exponer el conjunto de la historia humana sólo en una forma de acontecimientos físicos, de procesos corporales, de un infinito intercambio entre los acontecimientos materiales del resto del mundo y los procesos fisiológicos del cuerpo del hombre. Por los motivos que he dicho podría eso no ser una ciencia cimentada en leyes, podría llegar a ser sólo un esbozo ingenioso y casi fantástico de ella; pero sería algo en que uno podría poner casi su vida.; y tal vez llegue alguna vez alguien que emprenda eso, y será alguien que hará eso a fin de encontrar el derecho, el fundamento y la

posibilidad lingüística para transformar, flexible y plenamente, en figura, esa construcción rígida y proceder a la gran mudanza: a representar toda la historia humana con exclusión de toda corporeidad como acontecimiento psíquico de la totalidad, como el intercambio de corrientes espirituales. Pues el que así puede pensar el materialismo, hasta en la más extrema consecuencia, sabe que sólo es la otra parte del idealismo; el que es así realmente materialista, no puede venir más que de la escuela de Spinoza. Pero bastante con esto. ¿Qué entienden de esto los marxistas? Los marxistas que, si se dice Spinoza, piensan en la muñeca transversal que han hecho sus autores de manuales y los autores de manuales darwinistas monistas de Spinoza.

Bastante con esto; aquí sólo es necesario decir que lo que los marxistas llaman interpretación materialista de la historia, no tiene lo más mínimo que hacer con un materialismo cualquiera racionalmente concebido: al fin consideraron una contradicción concebir racionalmente el materialismo, y no estarían equivocados. En todo caso la interpretación materialista que ellos enseñan, la llaman económica; su verdadero nombre, como se ha dicho, es interpretación de la historia sin espíritu.

Afirman realmente haber descubierto que las condiciones políticas, las religiones, las corrientes espirituales en conjunto, sin exceptuar, claro está, su propia doctrina y toda su agitación y politiquería, son sólo la superestructura ideológica, como una especie de fenómeno paralelo ulterior de las condiciones económicas y de las instituciones y procesos sociales. Lo que de espiritual, de psicológico se confunde ineludiblemente con lo que llaman económico y social; pues ante todo la vida económica no es más que una parte de la vida social y ésta no es separable de las grandes y pequeñas formaciones y movimientos de la convivencia; inquieta muy poco a esos superficiales, para quienes es significativo en todas sus manifestaciones que son oradores rápidos y charlatanes machacantes, que no han entrevisto nunca la necesidad de ir al

fondo de sus propias palabras. Si lo hubieran hecho alguna vez, se habrían quedado hondamente taciturnos, pues se habrían ahogado en sus contradicciones e incompatibilidades.

Ese abuso contradictorio de la palabra ha perturbado a los marxistas, pero sólo como se irritan los que no van al fondo de las cosas: los unos se acomodan con la contradicción por un trastrueque y una falta de carácter y los otros por otra oblicuidad y torcedura, y así surgieron diversas corrientes entre ellos y hubo toda suerte de tiranteces y escisiones; los unos concluyen de la doctrina que el marxismo proclama una actitud apolítica y casi antipolítica, pues la política casi es sólo el reflejo irrelevante de la economía; lo que importa no es la política, la legislación, las formas del Estado, sino las formas económicas y las luchas económicas (pero también esas luchas han sido introducidas de contrabando, naturalmente, en la doctrina pura; pues una lucha, aun cuando sea económica, es una cosa perfectamente espiritual y se confunde fuertemente con la vida del espíritu; pero basta de esto, pues, como se ha dicho, el que va en un punto cualquiera del marxismo al fondo, choca siempre con la imposibilidad y con el compromiso y el contrabando); los otros quieren, a pesar de todo, con ayuda de la política, actuar sobre las cosas económicas y añaden los compromisos, las escapatorias y los laboriosos remiendos a la realidad, que es totalmente diversa de la expresión profesoral en el papel; agregan a esos revestimientos, que deben hacer todos, un par de ellos más. No importa nada y nosotros no nos detenemos más tiempo en esas disputas ¡que las ventilen los marxistas políticos con sus hermanos, los sindicalistas, o con los llamados anarcosocialistas por el abuso miserable de dos nobles nombres.

Pues toda la doctrina es falsa y no resiste puntada ni hilo, y como verdadero y precioso queda sólo el hecho que se ha agudizado en Inglaterra y en otras partes mucho antes de Karl Marx: no hay que desconocer en la consideración de los acontecimientos humanos la eminente importancia de las condiciones y transformaciones

económicas y sociales. Esa indicación tuvo lugar en el gran movimiento que se debería llamar descubrimiento de la sociedad en oposición al Estado, un descubrimiento que es uno de los primeros y más importantes pasos hacia la libertad, hacia la cultura, hacia la asociación, hacia el pueblo, hacia el socialismo. Algo singularmente benéfico y promisor se encierra en esos grandes escritos de los economistas políticos, de los brillantes publicistas del siglo XVIII, de los primeros socialistas del siglo XIX. Pero el marxismo ha hecho de eso sólo una caricatura, una falsificación, una corrupción. La llamada ciencia que han hecho con eso los marxistas, es en su efecto objetivo un ensayo deplorable y funesto (pues ninguna supuesta ciencia es tan torpe que, cuando es adornada demagógica o sólo popularmente, no atrape masas instruídas e ignorantes y no en último lugar a profesores universitarios); el marxismo, pues, trata de volver hacia el Estado y hacia la incultura de todas nuestras instituciones de la convivencia, la corriente que aparta del Estado y con ello de la incultura y va en dirección a las asociaciones de la voluntariedad y del espíritu de comunidad, la corriente que lleva a sus espaldas la sociedad de las sociedades, y procura también el marxismo que esa corriente vaya a los molinos de los politiqueros ambiciosos.

Eso debemos observarlo desde más cerca. Pues sólo hemos pelado dos envoltorios de la cebolla lacrimógena marxista; hemos de penetrar más en su interior, aun cuando al hacerlo hubiéramos de llorar. Tenemos que continuar cortando la disformidad, y prometo: un poco de estornudos y alguna risa habrá siempre. Hemos visto lo que hay en la ciencia y lo que hay en el materialismo de los marxistas. ¿Qué clase de curso histórico del pasado, del presente y del futuro es el que han descubierto, el que les ha crecido probablemente en su glándula pineal cartesiana, de la realidad material en la superestructura espiritual?

Hemos llegado al momento en que el profesor, que transforma la vida en ciencia aparente, los cuerpos humanos en papel, se

transmuta en un profesor de otra especie, con otras artes de prestidigitación. Profesores se llaman ya ordinariamente los prestidigitadores, los encantadores, que producen en los mercados anuales su habilidad manual y su versatilidad. Los capítulos más famosos, los más decisivos de Karl Marx han recordado siempre a los profesores de encantamiento de esa especie. Uno, dos, tres: sin brujería alguna.

En consecuencia, según Karl Marx, la carrera progresiva de nuestros pueblos desde la Edad Media sobre el presente hacia el futuro, un curso que debe realizarse con la necesidad de un proceso natural (según el texto inglés, que es más claro, con la necesidad de una ley natural), por lo demás con mayor velocidad: en la primera etapa, la ínfima, la del trueque, donde sólo hay seres del término medio, medianos, pequeñoburgueses y demás gente mezquina, tienen muchos cada cual una pequeña propiedad. Viene el segundo estadio, el salto hacia el progreso, el primer proceso de desenvolvimiento, el camino hacia el socialismo, llamado capitalismo. Ahora el mundo es otra cosa: entre pocos tienen cada cual una gran propiedad, la masa no tiene nada. La transición a esa etapa era difícil y no aconteció sin violencia y sin deformidad. Pero en esa etapa se aproxima cada vez más y cada vez más fácilmente la tierra prometida sobre los rieles engrasados de la evolución: gracias a Dios se proletarizan cada vez más masas, gracias a Dios hay cada vez menos capitalistas, ellos se expropian recíprocamente, hasta que no habrá más que masas de proletarios como arena en el mar frente a gigantescos empresarios aislados, y entonces se da el salto a la tercera etapa, entonces el segundo proceso de evolución, el último paso al socialismo es un juego de niños. La hora del capitalismo privado suena. Dentro del capitalismo se ha llegado, dice Karl Marx, a la centralización de los medios de producción y a la socialización del trabajo. Llama a eso un modo de producción que ha florecido bajo el monopolio del capital, ¡cómo llega siempre fácilmente a la inspiración poética, cuando canta las últimas bellezas del capitalismo, inmediatamente antes de transmutarse en socialismo!

También se llega a esto: La producción capitalista engendra con la necesidad de un proceso natural su propia negación: el socialismo. Pues la cooperación y la propiedad común de la tierra es, dice Karl Marx, una conquista ya de la era capitalista. Las grandes, enormes, casi infinitas masas humanas, las proletarizadas, no tienen realmente casi nada que hacer por el socialismo. Sólo deben esperar hasta que llegue.

¿No es verdad? No hemos llegado hasta el punto, señores de la ciencia, en que el capitalismo nos trae la cooperación y la propiedad común de la tierra y de los medios de producción. Lo que se llama propiedad común, al menos esto es claro, por diversas formas de la propiedad común que pueden existir, tiene que ser algo distinto de la usurpación, del privilegio, de la propiedad privada. ¿Se advierte ya algo de esa propiedad común, que debe venir ya en la era del capitalismo y que tendría la mayor analogía con el socialismo? ¿Sí o no? Quisiéramos saber con gusto cuánto más o menos puede durar el proceso natural. ¡Vamos a ver lo que dice vuestra ciencia!

¡Pero quién sabe, quién sabe! Tal vez ha visto Karl Marx ya a mediados del siglo XIX los rastros o los comienzos visibles de la propiedad común de la tierra. y de los medios de producción desarrollarse del monopolio capitalista. Pues por lo que a la cooperación respecta, la cosa es inequívoca en una observación más detallada. Para mí, realmente cooperación significa obrar juntos y trabajo en común al tiro en común de una vaca y de un caballo ante un arado, o, según la localidad o la división del trabajo, a la labor común de los esclavos negros en una plantación algodonera o en un campo de caña de azúcar. ¿Pero qué es lo que me pasa? Justamente ese loco es Karl Marx. ¡Qué porvenir! ¡Qué desenvolvimiento ulterior del capitalismo! El inteligente sabio se aferra al presente. A la forma de trabajo, que ha visto en el establecimiento capitalista de su tiempo, el sistema fabril, al trabajo de millares en estrecho espacio, a la adaptación de los trabajadores a las máquinas—herramientas y a la división del trabajo que resulta de ello en la elaboración de los

productos para el mercado mundial capitalista —a eso es a lo que Karl Marx ha llamado cooperación, que debe ser un elemento del socialismo—. Él habla sin disputa de que el capitalismo se basa ya efectivamente en la función social de la producción.

Es verdad, se resiste uno a un absurdo tan ejemplar, pero es indudablemente la verdadera opinión de Karl Marx: el capitalismo desarrolla enteramente de sí el socialismo; el modo socialista de producción florece en el capitalismo; ya tenemos la cooperación, ya estamos por lo menos en el camino de la propiedad común de la tierra y de los medios de producción; finalmente no hace falta más que expulsar al par de propietarios que queden. Todo el resto ha florecido del capitalismo. Pues el capitalismo, que es el progreso, que es la sociedad, es propiamente ya el socialismo. El verdadero enemigo son las clases medias, los pequeños industriales, el pequeño comerciante, el artesano, el campesino. Pues esos trabajan por sí mismos y a lo sumo tienen un par de auxiliares y de aprendices; este es el establecimiento enano; pero el capitalismo es la uniformidad, el trabajo de millares en un solo lugar, el trabajo para el mercado mundial, y eso es la producción social y el socialismo.

Esa es la verdadera doctrina de Marx: el capitalismo ha vencido enteramente sobre los restos de la Edad Media, el progreso es sellado y el socialismo está, puede decirse, ahí.

¿No es de importancia simbólica que la obra básica del marxismo, la biblia de esa especie de socialismo, se llame El Capital? A ese socialismo capitalista oponemos nuestro socialismo y decimos: el socialismo, la cultura y la asociación, el cambio justo y el trabajo alegre, la sociedad de las sociedades tan sólo puede venir cuando despierta un espíritu, un espíritu como el que ha conocido el período cristiano y el período precristiano de los pueblos germánicos, y cuando ese espíritu termina con la incultura, la disolución y la ruina, que, hablando económicamente, se llama capitalismo.

Así se encuentran el uno frente al otro con toda crudeza.

¡A un lado el marxismo, a otro lado el socialismo!

El marxismo: la insulsez maquinal, la florescencia de papel en el ramo favorito de espinas del capitalismo. El socialismo: lo nuevo que se eleva contra la corrupción; la cultura que se eleva contra la alianza de falta de espíritu, de penuria y de violencia, contra el Estado moderno y el capitalismo moderno.

Y ahora se podría comprender lo que quiero decir a eso no menos moderno, lo que quiero decir en la cara al marxismo: que es la peste de nuestro tiempo y la maldición del movimiento socialista. Ahora hay que decir más claramente aún que es así, porque el socialismo sólo puede surgir en hostilidad mortal al marxismo.

Pues el marxismo es, ante todo, de los filisteos. El filisteo mira despectivamente todo el pasado, apela al presente o al comienzo de futuro, donde se siente en casa, cree en el progreso, le gusta 1908 más que 1907, espera de 1909 algo extraordinario, y de una fecha lejana, oír más claramente aún que es así porque es así, porque el socialismo sólo puede surgir en hostilidad mortal al marxismo.

El marxismo es del filisteo, y por eso es el amigo de lo macizo y de lo ancho. Algo así como una República de ciudades de la Edad Media o un mercado aldeano o un mir ruso o un allmend suizo o una colonia comunista no puede tener para él la más ínfima analogía con el socialismo; pero un vasto Estado centralizado se parece ya en cierto modo a su Estado futuro. Se le muestra un país en un tiempo en que florece un artesanado artístico, en que hay poca miseria, y tuerce despreciativamente la nariz; y ninguna injuria peor creían inferir Karl Marx y sus sucesores al más grande de todos los socialistas, a Proudhon, que la de llamarle socialista pequeñoburgués

y pequeñocampesino, lo cual no era una falsa apreciación, pero tampoco una injuria, pues justamente Proudhon ha mostrado soberbiamente a los hombres de su pueblo y de su tiempo, predominantemente pequeños campesinos y artesanos, cómo de inmediato, sin esperar el progreso del gran capitalismo, habrían podido llegar al socialismo. Eso no pueden oírlo los creyentes de la evolución, no pueden oír que se hable de una posibilidad que existió una vez y sin embargo no se convirtió en realidad; y los marxistas y los infestados por ellos no pueden, por tanto, oír que se hable de un socialismo que habría sido posible antes del movimiento de declinación que ellos llaman movimiento de avance del santo capitalismo. Pero nosotros no separamos una evolución fabulosa y un proceso social de lo que los hombres quieren, hacen, habrían querido hacer y habrían podido hacer. Sabemos que la determinación y la necesidad de todo lo que acontece y también de la voluntad y de la acción valen ciertamente de un modo espontáneo y valen sin excepción: pero se puede establecer sólo posteriormente cuándo existe una realidad que es también una necesidad; si no aconteció algo es porque no era posible, porque, por ejemplo, los hombres a los que se apeló con gran derecho y a los que se predicó con gran necesidad la razón, no quisieron y no pudieron ser razonables. ¡Ah! Los marxistas dirán triunfalmente, Karl Marx ha previsto que no había para eso ninguna posibilidad. Sí, respondemos, y ha tomado sobre sí una parte segura de la culpa, y si no se llegó a eso ha sido entonces y más aún después, porque él fue uno de los obstaculizadores y de los culpables. Pues para nosotros la historia humana no se compone de procesos anónimos ni tampoco sólo de acumulación de muchos pequeños acontecimientos e inacciones colectivos; para nosotros, los inspiradores de la historia son personas, y para nosotros hay también culpables. ¿Se cree, pues, que Proudhon, como todo profeta, como todo Juan, más fuertemente que ninguno de los fríos observadores científicos, no ha tenido con frecuencia en las grandes horas el sentimiento de la imposibilidad de llevar a los hombres de su época a lo que él veía como la más hermosa y la más natural de las posibilidades? Conoce

mal al apóstol y guía de la humanidad el que sostiene que la fe en la realización pertenece a su gran acción, a su comportamiento visionario y a sus formas impulsoras. ¡La fe en su sagrada verdad pertenece a ello, como la desesperación ante los hombres y el sentimiento de la imposibilidad! Allí donde ha llegado sobre la humanidad algo grande y sometedor, la transformación y la innovación, ha sido lo imposible y lo increíble, justamente lo natural lo que ha producido el cambio.

Pero el marxismo es filisteo y señala siempre con escarnio y triunfo las derrotas y los ensayos vanos y tiene un miedo infantil a los fracasos. Contra nada expresa más desprecio que contra lo que llama experimentos o fundaciones frustradas. Vergüenza y signo de decadencia infamante, especialmente del pueblo alemán, que esté contiguo a tal miedo ante el idealismo, la pasión y el heroísmo y que tales calamidades deban ser sus jefes esclavizados. Pero los marxistas son para las pobres masas exactamente lo mismo que los nacionalistas desde 1870 para las capas del pueblo satisfechas: cortesanos del éxito. Llegamos aquí a otro sentido, más acertado, de la calificación concepción material de la historia. Sí, materialistas en el sentido ordinario, vulgar, popular de la palabra lo son los marxistas y se han esforzado exactamente como los nacionalistas por rebajar y extirpar el idealismo. Lo que ha hecho el burgués nacionalista de los estudiantes alemanes, lo han hecho los marxistas de amplios círculos del proletariado: gentecitas cobardes sin juventud, sin salvajismo, sin osadía, sin placer de ensayar, sin sectarismo, sin herejía, sin originalidad y sin singularización. Pero nosotros necesitamos todo eso, necesitamos ensayos, necesitamos el gesto de los mil de Sicilia, necesitamos esas maravillosas naturalezas garibaldinas, y necesitamos fracasos tras fracasos y la naturaleza tenaz que no se deja asustar por nada, que se sostiene y se pone siempre a la obra hasta que sale triunfante, hasta que se impone, hasta que somos invencibles. El que no tiene presente el peligro de la derrota, del aislamiento, del fracaso, no llegará a la victoria. ¡Oh, marxistas! Yo sé cuán malamente os suena en los oídos

todo esto y que nada teméis más que lo que llamáis azotes; la palabra corresponde a vuestro tesoro lingüístico especial y tal vez con alguna razón, pues mostráis al enemigo más el trasero que la frente. Yo sé cuán hondamente odiosas, cuán repulsivas y desagradables os son esas naturalezas de fuego como Proudhon en el dominio de la construcción, como Bakunin o Garibaldi en el dominio de la destrucción y de la lucha, cuán penoso es para vosotros todo lo románico, todo lo celta, todo lo que parece aspirar al aire, al salvajismo y a la iniciativa. Os habéis esforzado bastante por emancipar al partido, al movimiento, a las masas de toda libertad, de todo lo personal, de toda juventud, de todo lo que llamáis locuras. Ciertamente habría sido mejor para el socialismo y para nuestro pueblo si tuviésemos, en lugar de la estupidez sistemática que llamáis vuestra ciencia, las locuras fogosas de los ardientes, los rugientes y los espumantes que no podéis tolerar. Sí, queremos hacer lo que llamáis experimentos, queremos ensayar, queremos crear y hacer del contenido de los corazones, y queremos, si ha de ser así, naufragar y sufrir derrotas hasta tener la victoria y ver la tierra de promisión. Cenicientos, bobalicones, filisteos viven sobre tí, pueblo, ¿dónde están los hombres como Colón, que prefieren salir en frágiles barquichuelos a alta mar y hacia lo incierto antes que esperar los frutos de la evolución? ¿Dónde están los jóvenes, los despiertos, los triunfantes, los rojos que comiencen a reír de esos ancianos? Los marxistas no oyen con gusto tales palabras, tales ataques, tales apasionamientos y cosas anticientíficas, lo sé, y por eso me complazco tanto en decírselo todavía. Buenos y consistentes son los motivos que empleo contra ellos, pero tendría razón si en lugar de refutarles con argumentos, les hiciese rabiar con burlas y risas.

El filisteo marxista es demasiado inteligente, demasiado avisado, demasiado precavido como para caer en la ocurrencia de hacer el ensayo, cuando el capitalista está ya en pleno quebranto, como en tiempos de la revolución de febrero en Francia, para oponérsele por la organización socialista, lo mismo que frente a las formas de

comunidad viviente de la Edad Media, que se han salvado en Alemania, Francia, Suiza, Rusia, ante todo a través de siglos de derrota, preferiría sucumbir y ahogarse en el capitalismo antes que reconocer que hay en ellas los gérmenes y los cristales vitales también de la cultura socialista futura; pero si se les muestra las condiciones económicas, digamos de Alemania, en la mitad del siglo XIX, con su sistema fabril, con la devastación de la tierra, con la uniformación de las masas y de la miseria, con las economías destinadas al mercado mundial en lugar de ser destinadas a las necesidades efectivas, encuentra allí producción social, cooperación, comienzos de propiedad común: se siente a gusto.

El legítimo marxista, cuando no se ha vuelto vacilante y no ha comenzado a hacer concesiones (esos individuos en bancarrota hacen actualmente todas las concesiones hace ya tiempo), no quiere saber nada de cooperativas campesinas, de cooperativas de crédito, de cooperativas obreras, aun cuando prosperen y lleguen a tener grandes proporciones; le entusiasman más las casas capitalistas de comercio, en las que se ha aplicado tanto espíritu de organización para lo improductivo, para el robo y la usurpación, para la venta de inutilidades. ¿Pero se ha ocupado alguna vez un marxista de este problema grande y decisivo: qué se produce para el mercado mundial, qué se guarda para los consumidores? Siempre fija su mirada en las formas externas, superficiales, inesenciales de la producción capitalista, que llama producción social, de lo que hablaremos ahora.

El marxismo es filisteo, y el filisteo no conoce nada más importante, nada más grandioso, nada que le sea más sagrado que la técnica y sus progresos. Colocad a un filisteo ante Jesús, que en su riqueza, en la generosidad de su figura inagotable junto a lo que además significa para el espíritu y para la vida, también es un gran socialista; colocad a un filisteo ante el Jesús viviente en la cruz y ante una nueva máquina para impulsar el movimiento de hombres o cosas: si es honesto y no es un hipócrita de la instrucción, encontrará

que el Ser crucificado es un fenómeno totalmente inútil y superfluo y correrá tras la máquina.

¡Y sin embargo, cuánto más ha movido verdaderamente esa grandeza tranquila, silenciosa, doliente del corazón y del espíritu que todos los mecanismos del movimiento de estos tiempos!

y además, ¿dónde estarían todos los mecanismos del movimiento de nuestros tiempos sin esa grandeza callada, tranquila, doliente en la cruz de la humanidad?

También había que decir eso aquí aun cuando lo comprenden fácilmente sólo aquellos que ya lo sabían antes.

Aquí, donde vemos la veneración sin límites del compadre progresista ante la técnica, conocemos la procedencia de ese marxismo. El padre del marxismo no es el estudio de la historia, no es tampoco Hegel, no es Smith, ni Ricardo, ni ninguno de los socialistas antes de Marx; tampoco es una situación temporal democráticorevolucionaria; es menos todavía la voluntad y la demanda de cultura y de belleza entre los hombres. El padre del marxismo es el vapor.

Hay viejas que hacen profecías con la borra del café. Karl Marx profetizó con el vapor.

Lo que Marx ha considerado como analogía del socialismo, como la etapa preparatoria inmediata del socialismo, no era otra cosa que la organización del establecimiento productivo suscitado por las exigencias técnicas de la máquina de vapor dentro del capitalismo.

Allí se encontraron, pues, dos formas enteramente diversas de centralización: la centralización económica del capitalismo: el rico, que absorbe hacia sí como centro todo el dinero, todo el trabajo posible; y la centralización técnica del establecimiento: la máquina

de vapor, que tiene que tener próximas las máquinas de trabajo y los hombres que trabajan, próximo el centro de fuerza, y por eso ha creado el gran establecimiento fabril y la división refinada del trabajo. La centralización económica del capitalismo no necesita en sí —salvo algunas excepciones aisladas— ninguna centralización de establecimiento técnico; en todas partes donde la fuerza humana de trabajo o las máquinas sencillas movidas con la mano o con el pie son más baratas que la utilización de las máquinas de vapor, prefiere el capitalista la industria doméstica, dispersa por el campo, por las aldeas y alquerías, a la fábrica. Las necesidades técnicas de la máquina de vapor, pues, fueron las que han producido los grandes cuarteles fabriles y las grandes ciudades llenas de cuarteles fabriles y de cuarteles de inquilinato.

Esas dos formas de centralización al principio separadas y completamente distintas se han reunido luego, naturalmente, y han ejercido la más fuerte influencia una sobre otra; el capitalismo ha hecho, gracias a la máquina de vapor, progresos enormemente rápidos; y, por otra parte, impide el capitalismo —que ahora tiene sus instalaciones técnicamente centralizadas y sus costumbres, que ante todo ha sacado a los obreros del campo y los saca cada vez más completamente— la transmisión eléctrica de la fuerza del vapor y del agua, que según su naturaleza tendría que ser descentralizadora; impide que esa acción se ejerza en la medida que se tendría en caso contrario; aunque no hay que negar que esa transmisión eléctrica de la fuerza ha producido la explotación capitalista en pequeños talleres, separados entre sí, por ejemplo la industria de la cuchillería en Solingen, y también ha fortificado ahora la pequeña industria y el artesanado, y los fortificará y despertará más en el futuro; aquí hay un amplio campo para la producción cooperativa de fuerza y motores.

Esa asociación de la centralización técnica y capitalista ha tenido luego como consecuencia otras centralizaciones capitalistas o las ha fortificado mucho. Las centralizaciones del comercio, de la banca, de

los negocios al por mayor y al por menor, de las instituciones de transporte, etcétera.

Y todavía hay una tercera centralización, en todo independiente de las otras dos, que ha prosperado en nuestros tiempos: la centralización del Estado, del burocratismo, del ejército. Y así, junto a los cuarteles fabriles y a los cuarteles de inquilinato, se han levantado en las grandes ciudades otros cuarteles: los cuarteles de los burócratas, donde, en cada uno de esos edificios públicos, hay cien pequeñas habitaciones, y en cada habitación una, dos o tres mesas, y tras cada mesa uno, dos o tres empleados subalternos bostezando con la pluma tras la oreja y el desayuno en la mano; y los cuarteles de los soldados, donde millares de jóvenes vigorosos tienen que dedicarse al deporte inútil —el deporte debería existir sólo como entretenimiento después del trabajo útil— y con ello al aburrimiento y a toda suerte de locuras sexuales y de suciedades.

Y con tanta incultura, amontonamiento de seres humanos, distanciamiento de la tierra y de la cultura, con tanto derroche de trabajo, sobrecargo de trabajo improductivo y de haraganería, con tanta insensatez y miseria como aportan todas esas formas de centralismo, los nuevos cuarteles de nuestro tiempo se vuelven más numerosos y vastos: las casas de trabajo, las prisiones y los presidios y las casas de placer en donde se acuartela a las prostitutas.

Es verdad, y los marxistas, cuando se defienden contra la afirmación de que su doctrina es simplemente un producto de la centralización técnica de las fábricas, confiesan que todas esas formas del centralismo vacuo, afeador, uniformador, restrictor y opresor han sido para el marxismo hasta cierto punto ejemplares, han tenido influencia en su desenvolvimiento, en su formación y en su difusión. No en vano se resisten los ingleses, los pueblos románicos o latinos, los suizos y alemanes del sur cada vez más contra el marxismo como contra una cosa que tiene la más maldita analogía con la esencia burocrática y militar; no en vano se

encuentran legítimos, verdaderos marxistas hoy casi sólo en los países del mariscal de campo, de los funcionarios subalternos y de los tchinownik: en Prusia y en Rusia. No en vano no se advierte la disciplina, ni se oye hablar de disciplina, y de la brutalidad y el autoritarismo inseparables de ella, en ninguna parte tanto como en el ejército prusiano y en la socialdemocracia prusoalemana. Pero a pesar de todo, ninguna de esas centralizaciones es constituida de tal forma que pueda seguirle un engendro que se pueda llamar verdadera y realmente socialismo, fuera de la centralización del vapor.

Nunca florecerá el socialismo del capitalismo, como los glosadores de Marx han cantado tan líricamente. Pero su doctrina y su partido, el marxismo y la socialdemocracia han brotado de la fuerza del vapor.

¡He ahí cómo los obreros y artesanos y los hijos de campesinos y las hijas del campo emigran, cómo van en lugar de ellos ejércitos de obreros ocasionales y cosechadores! ¡He ahí cómo por la mañana entran en las fábricas millares y millares y son arrojados nuevamente por la noche!

La misma coacción de trabajo para todos, instauración de ejércitos industriales, especialmente para la agrio cultura, han dicho ya Marx y Engels en su Manifiesto comunista; pero no como descripción y previsión de las próximas magnificencias del capitalismo, sino como una de las medidas que propusieron en los países más avanzados para el comienzo de su socialismo. ¡Es verdad: esa especie de socialismo brota de la evolución ininterrumpida del capitalismo!

Si se agrega a ello la concentración capitalista, que aparentó como si el número de las personas capitalistas y de los capitales fuese en decrecimiento; si se añade aún el ejemplo de la omnipotencia estatal en el Estado centralizado de nuestros tiempos; si se añade finalmente todavía el perfeccionamiento cada vez mayor de las

máquinas—herramientas, la división progresiva del trabajo, la suplantación de los obreros de oficio por no importa qué servidor de la máquina —pero todo esto completamente exagerado y caricaturizado; pues todo eso tiene otro aspecto, y nunca se encuentra en una evolución que toma una línea, sino en la lucha y la nivelación de diversas tendencias; es simplificado y caricaturizado hasta lo grotesco todo lo que el marxismo encara—; si se toma por fin aún la perspectiva de que el trabajo humano sea cada vez más corto, de que el trabajo de la máquina se vuelva cada vez más productivo: entonces tenemos listo el Estado futuro. El Estado futuro de los marxistas: la flor en el árbol de la centralización estatal, capitalista y técnica.

Todavía hay que añadir que el marxista, cuando sueña con particular valentía —pues nunca se ha soñado más vacía, más secamente, y si hay fantásticos sin fantasía, son los marxistas—, extiende luego su centralismo y su burocracia económica sobre los Estados actuales y habla de una autoridad mundial para la ordenación y el comando de la producción y de la distribución de los productos. Ese es el internacionalismo de los marxistas. Como antes en la Internacional era regulado y determinado todo por el Consejo general de Londres, como hoy en la socialdemocracia se regula y determina todo desde Berlín, así esa autoridad de la producción mundial tendrá que meter las narices en toda cazuela y anotará en su libro mayor la cantidad de aceite refrigerante para cada máquina.

Y otra cáscara afuera aún; pues estamos listos con nuestra descripción del marxismo.

Así florecen, pues, las formas de organización de lo que esas gentes llaman socialismo, en pleno capitalismo. Sólo que esas organizaciones, esos establecimientos que se vuelven —con el vapor— cada vez más gigantescos, están aún en manos de empresarios particulares, de explotadores. Hemos visto ya que éstos deben reducirse más y más por la concurrencia. Hay que

comprender eso, según se desea: primero cientos de miles —luego un par de millares—, luego un par de cientos —luego unos setenta o cincuenta—, luego un par de monstruosos empresarios gigantescos.

Y frente a ellos están los trabajadores, los proletarios. En ellos desaparecerán cada vez más los estratos medios, y con el número de los obreros crece el número y la intensidad de las máquinas, de manera que no sólo se acrecienta el número de obreros, sino también la cifra de los desocupados, del llamado ejército industrial de reserva. Según esa descripción, pues, no está muy lejos el fin del capitalismo, y fuera de esto la lucha contra él, es decir contra el par de capitalistas que habrán quedado, será cada día más fácil para las masas incontables de los desheredados bajo su dominio y por tanto interesadas en el cambio. Pues también debemos tener presente esto de la doctrina del marxismo: en él, como dice la expresión, que es buscada en otro terreno y empleada falsamente, es todo inmanente. Eso equivale a decir: no se requiere ningún esfuerzo especial ni entendimientos ideales; marcha todo por sí mismo por el hilo del proceso social. Las llamadas formas de organización socialista están ya inmanentes en el capitalismo; inmanente es también en los proletarios la falta de interés ante las condiciones actuales, es decir: la tendencia al socialismo, la ideología revolucionaria es un elemento integrante del proletario. Los proletarios no tienen nada que perder; tienen un mundo que ganar. ¡Qué hermosa, qué realmente poética es esa palabra (que no procede de Marx ni de Engels) y cuánto de verdad está contenido en ella! Y sin embargo, más verdadera que la afirmación de que los proletarios son revolucionarios natos, es aquella otra, que aquí se expone: que los proletarios son los filisteos natos. El marxista habla despectivamente del pequeñoburgués; pero todo lo que de, rasgos de carácter y de hábitos de vida se puede llamar pequeñoburgués, pertenece a las cualidades del proletario medio, y hasta en las prisiones y los presidios se encuentran ocupadas por filisteos la mayor cantidad de celdas. Con esto, desgraciadamente, que se me ha escapado aquí no deploro que estén en libertad los no filisteos;

pero es afligente que a esos pobres diablos, víctimas de las condiciones del ambiente, que tuvieron que romper las convenciones legalmente establecidas, como tiene que ocurrir todo lo que ocurre en el mundo, esa necesidad al menos no es impuesta por el hecho que ese convencionalismo no vivía en su interior, sino que habría sido suplantada por la intención delictiva. La convención que tuvieron que romper vive, sin embargo, en su corazón, en sus opiniones, en el modo como rompen a veces el cayado sobre sus compañeros de dolor y a veces hasta sobre sí mismos, casi siempre tan firmemente como en la mayoría restante de los hombres.

Hablamos aquí del filisteísmo del proletario como de una de las razones por las cuales el marxismo, ese sentido filisteo elevado a sistema, ha encontrado tanta acogida en el proletariado. Sólo hace falta un barniz superficial con instrucción en la lengua, que ahora se verifica del modo más rápido y barato en las policlínicas que se llaman escuelas de partido, para hacer de un proletario del término medio sin ninguna cualidad excepcional un jefe de partido utilizable.

Esos y los otros jefes de partido consideran natural la doctrina marxista, según la cual el proletariado es revolucionario por necesidad social, al menos aquel poco que es necesario para superar el capitalismo, que se compone de un número cada día menor de personas y se enmohece cada vez más. Pues a lo ya mencionado se agrega todavía algo para forzar el capitalismo a la bancarrota; hay en él algo inmanente: las crisis. Como dice tan hermosa y marxísticamente el programa de la socialdemocracia alemana (por lo demás se ha agregado ya a él algo impuro, lo que los fabricantes de ese programa llaman revisionismo en sus adversarios): las fuerzas productivas sobrepasan la actual sociedad. Ahí está la legítima doctrina marxista, que en la sociedad actual las formas de producción se han vuelto cada vez más socialistas, y que a esas formas sólo les falta la forma de propiedad justa, es decir la propiedad estatal; ellos la llaman, es verdad, propiedad social; pero cuando ellos llaman al sistema fabril del capitalismo una producción

social (no sólo lo hace Marx en el Capital, también los actuales socialdemócratas en su programa llaman trabajo social al trabajo en las formas del actual capitalismo), sabemos lo que significa su propiedad social: ¡como tienen las formas de producción de la técnica del vapor en el capitalismo por formas de trabajo socialistas, así consideran el Estado central para la organización socialista de la sociedad y la propiedad de Estado burocráticamente administrada como propiedad social! Esas gentes no tienen instinto alguno de lo que es la sociedad. No sospechan en lo más mínimo que la sociedad sólo puede ser una sociedad de sociedades, sólo una asociación, sólo libertad. Por eso no saben que el socialismo es anarquía y federación. Creen que el socialismo es Estado, mientras que los sedientos de cultura quieren crear el socialismo porque quieren elevarse hacia la sociedad de las sociedades y de la voluntariedad desde la descomposición y la miseria, desde el Estado y la pobreza correspondiente, desde la brutalidad y la violencia que sólo es el reverso del individualismo económico, es decir porque quieren salir del Estado.

Dicen los marxistas: como el socialismo está ya en la posesión privada de los capitalistas, que producen salvajemente; como ellos están en posesión ya de las fuerzas socialistas productivas (léase: la fuerza de vapor, de las máquinas—herramientas perfeccionadas y de las masas proletarias que se ofrecen en número excesivo), porque pasa con esto como con una escoba embrujada en la mano del aprendiz de encantador, tiene que llegarse a la superabundancia de productos, a la superproducción, a la confusión, en una palabra, a las crisis que, según se explicará en detalle, se producen en todo caso, según la opinión de los marxistas, porque es necesaria al modo social de producción, como existe ya, según su torpe punto de vista, la regulación por la autoridad estatal mundial estadísticamente controladora y directora. Mientras ella falte, el socialismo no es completo, debe andar todo de cualquier manera. Las formas de organización del capitalismo son buenas; pero falta el orden, el régimen, la férrea centralización. El capitalismo y el Estado deben

marchar de acuerdo, luego existe —al fin, diríamos nosotros—, luego existe el capitalismo de Estado; aquellos marxistas opinan: el socialismo existe entonces. Pero como en ese socialismo suyo se vuelven a encontrar todas las formas del capitalismo y de la regimentación, y como ellas hacen progresar hasta la última perfección la tendencia que hoy existe a la uniformidad y a la nivelación, así han procedido los proletarios también en su socialismo: del proletario del establecimiento capitalista ha surgido el proletario de Estado, y la proletarización es, cuando ese Estado comienza su socialismo, realmente como se ha previsto: ha prosperado gigantescamente; todos los seres humanos sin excepción son pequeños funcionarios económicos del Estado.

El capitalismo y el Estado deben coincidir —ese es en verdad el ideal del marxismo—; y si no quieren oír hablar de ideal, decimos: esa es la tendencia de la evolución que han descubierto, y que ellos quieren proteger. No ven que la enorme violencia y la vacuidad burocrática del Estado sólo son necesarias porque nuestra convivencia ha perdido el espíritu, porque la justicia y el amor, las asociaciones económicas y la multiplicidad retoñante de los pequeños organismos sociales han desaparecido. De toda la honda ruina de estos tiempos nuestros, no ven nada; les alucina el progreso; la técnica avanza; lo hace naturalmente en la acción; lo hace en algunos tiempos de la cultura, no siempre —hay también culturas sin progreso técnico— y lo hace en particular en los tiempos de la decadencia, de la individualización del espíritu y de la atomización de las masas; y por eso decimos: el verdadero progreso de la técnica junto con la bajeza efectiva del tiempo es —para hablar otra vez marxísticamente con los marxistas— el fundamento material, efectivo de la superestructura ideológica, es decir de la utopía del socialismo evolutivo de los marxistas. Pero como no sólo se desarrolla la técnica progresiva en su pequeño espíritu, sino igualmente también las demás tendencias de la época, por eso es para ellos progreso el capitalismo, por eso es para ellos progreso el Estado central. No es mera ironía cuando aplicamos aquí el idioma

de la llamada interpretación materialista de la historia a los marxistas mismos. Ellos han tomado en alguna parte también esa consideración histórica, y nosotros estamos — en situación, una vez que la hemos conocido, de decir más claramente que antes dónde la encontraron: es decir enteramente en ellos mismos. Sí, lo que los marxistas dicen de las relaciones de la estructura espiritual y del pensamiento con las circunstancias de la época, vale en realidad para todos los contemporáneos, entre los cuales se entiende aquí que sólo el niño y la expresión de su tiempo no tienen nada en sí de creador, nada de resistente, nada de propio y de espiritualmente personal. Estamos otra vez con el filisteo, estamos otra vez con el marxista, y para él es completamente seguro que su ideología es sólo la superestructura de la vileza de nuestro tiempo. En los tiempos de decadencia domina en realidad lo contrario del espíritu, que es la expresión de la época. Y así dominan hoy todavía los marxistas. Y no pueden saber que los tiempos de la cultura y de la realizabilidad no se desarrollan de los tiempos de decadencia —que ellos llaman progreso—, sino que brotan del espíritu de aquellos que por su constitución no han pertenecido nunca a su época. No pueden saber y no comprenden que lo que se llama historia, en los altos tiempos de transformación, no es vivificado por los filisteos y los contemporáneos y tampoco, lo que quiere decir lo mismo, por los procesos sociales, sino por los solitarios, los singularizados, que están singularizados precisamente porque en ellos se han refugiado, como en su casa, el pueblo y la comunidad.

No hay duda que los marxistas creen que si el anverso y el reverso de nuestro empequeñecimiento, las condiciones de producción del capitalismo y del Estado estuvieran a un mismo y solo lado y se hubieran entrecruzado estrechamente, entonces se tendría al fin su evolución progresiva y se habría establecido la justicia y la igualdad; se tiene su vasto Estado económico, lo mismo si al principio es heredero de los Estados habidos hasta aquí o si es su Estado mundial, una formación republicanodemocrática, y creen realmente que las prescripciones de tal Estado cuidarían de la salvación de

todas las gentes humildes que compondrían el Estado. Sólo que se nos debe permitir estallar en una interminable carcajada sobre esa fantasía de filisteo, la más pobre de todas. Así, por completo, la contrafigura de la utopía del ciudadano pedantesco puede ser en realidad sólo un producto surgido del desarrollo ininterrumpido en las retortas del capitalismo. No nos detenemos más tampoco en ese ideal completo del período de decadencia y de la incultura vacía de personalidad, en ese Estado homuncular; veremos pronto que la verdadera cultura no es algo vacío, sino algo repleto; que la verdadera sociedad es una multiplicidad de pequeñas solidaridades reales, brotadas de las cualidades unificadoras de los individuos, del espíritu, una edificación de comunidades y una unificación. Ese socialismo de los marxistas es una escrófula gigante que debe desarrollarse; no temamos, veremos pronto que no se desarrollará. Pero nuestro socialismo debe crecer en los corazones y en el espíritu de los pertenecientes a la misma comunidad. No hay alternativa: socialismo de homúnculo o socialismo de espíritu; pues vemos pronto que si las masas siguen al marxismo o también al revisionismo, queda todo en el capitalismo, que no tiene en absoluto ninguna tendencia a transformarse en el socialismo de los marxistas ni a desarrollarse tampoco en el socialismo de los revisionistas, llamado así todavía sólo con voz tímida. La decadencia, en nuestro caso del capitalismo, tiene en nuestros tiempos tantas fuerzas vitales como en otros tiempos la cultura y la prosperidad. Decadencia no quiere decir caducidad e inclinación a estrellarse y a transformarse. La decadencia, las épocas de hundimiento, de la ausencia de pueblo, de la ausencia de espíritu pueden durar centurias y milenios. La decadencia, en nuestro caso del capitalismo, tiene en nuestros tiempos más fuerzas vitales que la cultura y el crecimiento. Tiene tanta energía y fuerza como nos falta a nosotros en fuerza y energía para el socialismo. Una forma del socialismo o la otra no es la elección ante la cual estamos, sino simplemente: capitalismo o socialismo; Estado o sociedad; espíritu o lo contrario del espíritu. La doctrina del marxismo no nos saca del capitalismo. Y también la doctrina del marxismo es falsa, porque dice que el capitalismo sería

capaz de superar al caballero de Münchhausen, que pudo salir de extraño pantano asido a la propia trenza, mientras que, según esa profecía del capitalismo, se debe salir del propio pantano de la mano de la propia evolución.

En lo sucesivo mostraremos más detenidamente que esa doctrina es falsa. Que no es inmanente al capitalismo la tendencia a desarrollarse hacia un socialismo cualquiera —llamémosle socialismo— para librarnos del engendro, a lo que los marxistas con una palabra fea para una cosa fea llaman su objetivo final. Ni hacia ese socialismo ni hacia ningún otro socialismo se desarrolla el capitalismo. Y para mostrar eso, tenemos que responder a algunas interrogaciones.

Preguntamos por tanto: ¿es verdad que la sociedad se parece a como la presentan los marxistas? ¿qué continúa? ¿qué debe continuar así o que sólo probablemente marcha así? ¿Es verdad que los capitalistas se devoran recíprocamente, como los treinta patos del corral, donde primero se dio a los veintinueve patos un pato pequeño, y al día próximo veintiocho patos devoraron a una compañera, y así, según ese raro informe, que comienza tan absolutamente creíble como una legítima doctrina de la evolución y, aún cuando aparentemente sigue del mismo modo y siempre gradualmente, lleva sin embargo a lo increíble y a lo maravilloso, así, repetimos, debía continuarse siempre, hasta que finalmente un pato gigante bien cebado concentró y acumuló en sí los treinta patos? ¿Es verdad? ¿O sólo habría de ser un pato? ¿Es verdad que las clases medias desaparecen, que la proletarización sin excepción aumenta con velocidad y que hay que desistir de un fin? ¿Que la desocupación se vuelve cada vez peor y que gracias a la evolución se produce una imposibilidad de persistencia de tales condiciones? ¿Y una acción espiritual sobre los desheredados, de manera que tengan que despertar, levantarse, revolucionarse con ineludible necesidad natural? ¿Es finalmente verdad que las crisis se vuelven cada vez más vastas y devastadoras? ¿que las fuerzas productivas tienen que

sobreponerse al capitalismo y llegar, por encima de él, al llamado socialismo?

¿Es todo eso verdad? ¿Qué es lo que hay en verdad en todo ese complejo de observaciones, de advertencias, de amenazas y de profecías?

Estos son problemas que debemos presentar ahora, que hemos presentado siempre los anarquistas, desde el comienzo, desde que hay un marxismo, pues mucho antes de que hubiera marxismo, hubo verdadero socialismo, hubo ante todo el socialismo del más grande de los socialistas, Pierre Joseph Proudhon, que luego fue sofocado por el marxismo; pero nosotros lo volvemos a sacar a la luz. Estos son nuestros problemas; y son también los problemas que presentan, desde otro punto de vista —veremos desde cuál— los revisionistas.

Tan sólo cuando les hemos dado respuesta, pues en nuestra descripción del marxismo los hemos tocado de paso aquí y allí, cuando hayamos opuesto el cuadro real de nuestras condiciones y la marcha que ha tomado aquí el capitalismo, ante todo desde la aparición del Manifiesto comunista y del Capital, a la simplificación ideológico—temporal y a la caricatura dialéctica del marxismo, podemos ir más allá, podemos decir lo que es nuestro socialismo y nuestro camino hacia el socialismo. Pues el socialismo —digámoslo aquí de inmediato, los marxistas deben oírlo, mientras esté aún en el aire el tufo nebuloso de su propio vaho de filisteísmo progresivo— no depende, según su posibilidad, de alguna forma de la técnica y de la satisfacción de las necesidades. El socialismo es en todos los tiempos posible, cuando lo quiere un número suficiente de hombres. Sólo que, según el estado de la técnica y según la técnica disponible, es decir según la cifra de hombres que quieren iniciarlo y también según los medios que aportan o pueden tomar de la herencia del pasado —nada comienza de la nada— tendrá siempre otro aspecto, otro comienzo, marchará diversamente. Por eso se ha dicho antes:

no se dará aquí una descripción de un ideal, no se dará la descripción de una utopía. Primero tenemos que ver más claramente cómo son nuestras condiciones y estados espirituales; tan sólo luego podemos decir a qué socialismo incitamos, a qué clase de seres nos dirigimos. El socialismo, ¡oh marxistas! es posible en todos los tiempos y con toda técnica, y es imposible con toda técnica y en todos los tiempos. Es posible en todos los tiempos, aun con técnica muy primitiva, para los seres justos; y es en todos los tiempos, aun con la técnica mecánica preciosamente desarrollada, imposible para los seres injustos. No sabemos de ninguna evolución que haya de traerlo; no sabemos de ninguna especie de necesidades, de ley natural. Ahora mostraremos que estos tiempos nuestros, que nuestro capitalismo florecido hasta la categoría de marxismo, no tienen en manera alguna el aspecto que se nos ha dicho. El capitalismo no tiene que transmutarse en socialismo, y no tiene forzosamente que sucumbir, ni el socialismo tiene forzosamente que venir; tampoco tiene que venir el socialismo proletario—estatal—capitalista de los marxistas, y eso no hay que deplorarlo. Pero ningún socialismo tiene forzosamente que venir —esto hay que decirlo desde ahora.

El socialismo puede y debe venir —si lo queremos, si lo creamos—, esto debe ser dicho también.

## V

Las afirmaciones de los marxistas rezan así:

1) La concentración capitalista en la industria, en el comercio, en el dinero y en el crédito es una etapa previa, es el comienzo del socialismo.

2) El número de los empresarios capitalistas —o al menos de las empresas capitalistas— se reduce cada vez más; la magnitud de los establecimientos se extiende; la clase media se restringe y es condenada a la desaparición; el número de los proletarios crece hasta lo inconmensurable.

3) La cantidad de esos proletarizados es tan grande que tiene que haber siempre entre ellos desocupados; ese ejército industrial de reserva pesa sobre las condiciones de vida; aparece la superproducción por el hecho que se produce más de lo que se puede consumir. Así las crisis periódicas son inevitables.

4) La desproporción entre la enorme riqueza en manos de los pocos y la penuria y la inseguridad en las masas será al fin tan grande, se producirá una crisis tan terrible y crecerá tanto el descontento en las masas obreras que tiene que llegar la catástrofe, la revolución, en cuyo curso la propiedad capitalista tiene que ser y puede ser traspasada a propiedad social.

Estos principios del marxismo han sido criticados diversamente por investigadores anarquistas, por burgueses y en último lugar especialmente por investigadores revisionistas. Sea grato o ingrato

para uno —no importa quién de ellos es honesto—, no se puede negar que quedan en pie los siguientes resultados de esa crítica.

No se debe de ningún modo hablar de los empresarios capitalistas y suponer con ello que la existencia de la sociedad capitalista depende singularmente del número de esos empresarios. Se debe hablar más bien de aquellos que están interesados en el capitalismo, de aquellos que en relación con el nivel externo de vida dentro del capitalismo lo pasan proporcionalmente bien y con seguridad —de aquellos que, en tanto que no son excepciones sino personas del montón, son dependientes de su interés por el capitalismo en sus opiniones, aspiraciones y convicciones, lo mismo si son empresarios independientes, agentes bien situados, altos empleados y funcionarios, accionistas, rentistas o lo que sean. Y al respecto se puede decir sólo, en base a la estadística de los impuestos y a otras observaciones que no tienen vuelta de hoja, que la cifra de esas personas no ha disminuído, sino que ha aumentado algo relativa y absolutamente.

Hay que cuidarse en ese dominio particularmente de dejarse llevar por sentimientos y querer deducir conclusiones generalizadoras de pequeñas experiencias personales y de observaciones parciales. Esto ciertamente lo puede ver quien quiera: los grandes almacenes, en algunos lugares también las sociedades de consumo, liquidan prontamente a comerciantes pequeños y medianos. Tampoco importan sólo los comerciantes vencidos y que tienen que cerrar las tiendas, sino más bien aquellos que nunca encuentran el valor y los medios para independizarse. El problema es sólo hacia dónde hay que contar una gran parte de esos dependientes, si son o no proletarios. De ellos hablaremos después, cuando investiguemos qué es lo que ha de entenderse por proletario. A pesar de todas las experiencias personales y de las percepciones individuales de especie dilettante, no hay que negar que la cifra de los interesados en el capitalismo no decrece, sino que incluso aumenta.

Por lo que se refiere a la cifra de los establecimientos capitalistas, de las fábricas, se puede conceder que decrece; hay que añadir que ese decrecimiento en conjunto es tan insignificante —y no muestra en modo alguno la tendencia a la progresión rápida— que el fin del capitalismo, si hubiera de depender realmente de ese decrecimiento, no se tendría en milenios.

El problema de la nueva clase media ha sido muy discutido. Pero no hay que negar que existe. No se ha escrito en ninguna parte que por clase media sólo hay que entender artesanos independientes, comerciantes, pequeños campesinos y rentistas.

Conocemos el problema: ¿Quién pertenece a la clase media? ligado a aquel otro: ¿quién es un proletario? Los marxistas quisieran gustosos quedar ahí, aferrarse a eso con toda violencia, como a la última tabla de salvación, diciendo: un miembro de la clase propietaria es independiente y está en posesión de sus medios de trabajo y dispone de su propia clientela; proletario es el que es dependiente, el que no está en posesión de sus medios de trabajo y no es independiente frente a los que reciben sus productos. Esa explicación no se puede sostener más; lleva a resultados enteramente grotescos. Hace años he discutido sobre este aspecto del problema en un mitin público, que tenía lugar en una de las más grandes salas de Berlín, con Clara Zetkin, y le he preguntado: el propietario de esta sala es probablemente, como la mayoría de los propietarios de tales establecimientos, por completo dependiente de la cervecería que le entrega la cerveza; esa cervecería tiene hipotecas sobre su finca; por años enteros está comprometido a despachar sólo su cerveza: las mesas, las sillas, los vasos son propiedad de la cervecería; sus ingresos ascienden anualmente a 30.000, a 40.000, a 50.000 marcos; han surgido en esta era capitalista funciones para las cuales no bastan las denominaciones usuales; no es un empleado, no es un agente; es un autónomo, pero

no es independiente; no es propietario de sus medios de trabajo: ¿es un proletario? No todos lo querrán creer de inmediato, pero en verdad he recibido esta respuesta: sí, efectivamente, es un proletario; lo que importa no es el nivel de vida y tampoco la posición social, sino sólo la propiedad de los medios de trabajo y la seguridad; pero la existencia de ese individuo privado de sus medios de trabajo es absolutamente insegura. Yo me había permitido entonces decir, llanamente y no propiamente en un lenguaje científico, que un proletario es el que vive en un nivel de vida proletaria. Hay naturalmente todas las graduaciones posibles; desde la más grande miseria, pasando por una existencia que siempre alcanza el mínimo indispensable, hasta el obrero que puede vivir bien o mal con su familia, que afronta períodos de desocupación, en general, sin saber reducida su vida o al menos las intensidades de vida suyas y de sus sucesores por la desnutrición, y no llega nunca a un modesto sobrante, sin lo cual no es posible una participación en el arte, en la belleza, en la libre diversión. Así toma todo el mundo la palabra proletario y así la tomamos también nosotros. Pero más todavía: así y no de otro modo la toman también los marxistas y no pueden hacerlo de otra manera. Sólo esos proletarios no están interesados en el capitalismo, sino en una transformación de las condiciones (si conciben su interés desde el punto de vista de la totalidad), sólo de esos proletarios se puede decir que no tendrían nada que perder más que sus cadenas, y que tendrían un mundo que ganar.

Ya en las capas superiores del proletariado hay oficios que no corresponden completamente al proletariado. A algunas categorías entre los obreros de las artes gráficas, algunos obreros de la construcción, no obstante sus salarios proporcionalmente elevados y las jornadas favorables de trabajo, a causa de la inseguridad de su posición y la desocupación siempre amenazante, tendríamos que incluirlos todavía entre los proletarios, si no hubiesen procurado por sus propias instituciones en los sindicatos, nunca bastante estimados para sus fines de defensa dentro del capitalismo, que atraviesen

también simplemente esos períodos. Pero hay que confesar que esa es una especie fronteriza; y en caso de peligro, en los casos de accidentes, de invalidez y de vejez no están bastante asegurados ante las privaciones; se les puede contar todavía con los proletarios.

En cambio es preciso decir que hay en otros estratos personas que son mucho más pobres, pero que no, deberían ser llamadas proletarias. A esa categoría pertenecen los escritores y artistas pobres, los médicos, los oficiales y otros por el estilo. Gracias a duras privaciones se aseguraron por ellos o por sus padres una forma de cultura, que a menudo no les protege contra el hambre o el pan duro y la comida de la cocina popular; pero por sus hábitos externos de vida y su riqueza interior se distinguen de los proletarios y constituyen, ya sean aislados, ya estén organizados o sean como los gitanos, una pequeña clase en sí, que por lo demás parece aumentar más rápidamente que el grueso del proletariado. Algunos de ellos se hunden a veces, cuando han perdido su sostén interior, en las capas más bajas del proletariado, se convierten en vagabundos, en rufianes, en estafadores o en delincuentes habituales.

Entre las vastas capas de aquellos, sin embargo, que son dependientes en alguna forma, se encuentran muchos que no son en modo alguno proletarios. No cabe duda que entre los empleados comerciales, por ejemplo, se encuentran muchos que no se distinguen exterior ni interiormente del proletariado. Eso se refiere sobre todo a muchos dibujantes, técnicos y demás. Los empleados subalternos constituyen una especie aparte; interiormente se les puede llamar más bien esclavos que proletarios. No sabríamos decir a qué categoría pertenecen los empleados de los sindicatos del partido; se les tiene en cuenta más por su influencia que por su número.

Pero tenemos un gran número, creciente, de gentes que constituyen sin duda una nueva clase media, en tanto que no corresponden a los acomodados. Empleados comerciales, directores

de sección y de sucursal, directores directores generales, ingenieros e ingenieros jefes, agentes, representantes, todos pertenecen a esa categoría. Participan de tal manera en el capitalismo que no hay que contar con su proletarización ni con su revolucionamiento en base a su situación material y a las convicciones determinadas por ella. Pero sólo de tales proletarios se puede tratar para el marxismo; él hecho que haya personas de excepción o masas de seres en una condición excepcional, donde no se trata luego absolutamente de una relación tan directa, mecánica, de idea y voluntad con la situación externa, lo desatiende precisamente el marxismo y debe ser acentuado nuevamente por nosotros.

¡Pero la inseguridad! Aquí hay que decir que la inseguridad existe para todos los que pertenecen a la sociedad capitalista. Debemos separar el grado. Pero hablamos también de determinados estratos, interesados particularmente en el capitalismo y en lenguaje abreviado llamados capitalistas, mientras que en realidad todos nosotros, sin la menor excepción, en tanto que exista el capitalismo, participamos en él, somos encadenados a él y actuamos en verdad capitalísticamente, sin excluir a los proletarios. Así tenemos que distinguir relativamente a la seguridad y no trazar fronteras firmes, sino sólo oscilantes, pues no se trata de creaciones abstractas, sino de realidades históricamente dadas. Para los muchos que incluimos, a pesar de su independencia, a pesar de que no disponen de medios propios de trabajo y de clientela propia, en la nueva clase media o en los estratos de los acomodados, existe normalmente la inseguridad sólo teóricamente, la posibilidad que no hay que negar, pero que sólo excepcionalmente se convierte en hecho práctico. Pero como los marxistas en verdad no se dedican a partir los cabellos en cuatro y a exponer conceptos, sino que quieren dar a sus previsiones sobre el destino y la conducta de determinados estratos sociales una expresión general ornada con lenguaje científico, no podrían, si no quieren engañarse y engañar sus propios deseos y defender hasta lo último falsas teorías, después de las declaraciones que se les han atribuido, no podrían, repetimos, negar que hay un número

considerable, lentamente creciente, de dependientes y de subordinados que, sumado todo, en su conjunto nunca llegarán al peligro de convertirse en proletarios.

Parece ya, pues, que va mal con las profecías de los marxistas. Y sin embargo puede concederse que un tiempo eran tan verdaderas como pueden serlo las palabras de un profeta.

Karl Marx fue un legítimo profeta, aun cuando ha empleado sólo en raros momentos de elevación el verdadero idioma de los poetas y los profetas, utilizando en general el lenguaje de la ciencia y no raramente el malabarismo científico, entonces, cuando concibió, en base a su consideración del joven capitalismo, sus pensamientos y los expuso. Pero eso quiere decir: era un monitor. Anunciaba el futuro que habría llegado si se hubiera uno estancado en lo que él vio ante sí. Y también fue profeta legítimo, uno de aquellos que no sólo son monitores, sino realizadores, pues él mismo contribuyó considerablemente a que no quedasen las cosas donde las vieron sus ojos, y sus advertencias tuvieron consecuencias y ha llegado algo distinto. Sus palabras decían, sin que él lo supiera: ¡Vosotros, capitalistas, si continuáis así con la explotación rabiosa, con la rápida proletarización, con la salvaje concurrencia entre vosotros mismos, si continuáis devorándoos unos a otros así, si chocáis con el proletariado y reducís el número de fábricas, aumentando la magnitud de las que quedan, entonces la cosa tendrá pronto fin!

Pero no ha ocurrido eso. El capitalismo ha creado una multiplicidad tan ramificada de las necesidades; ha tenido que satisfacer lujos estériles tan caros, medianos y baratos; las grandes industrias han suscitado una necesidad tal de industrias auxiliares que ninguna forma de la técnica se ha hecho superflua; han surgido nuevas especies, por ejemplo, de industrias aldeanas y domésticas, de fábricas pequeñas y medianas, e incluso no se ha reducido la cifra de los buhoneros y de los detallistas, y si los negocios especiales, los locales de venta pequeños y medianos han sido desbancados

ciertamente en algunas comarcas, en cambio encuentran nuevas posibilidades en otras partes.

Con la lucha de concurrencia no se ha ido cada vez peor según el esquema abstracto o la desesperación poéticamente elevada; estamos en medio del gran movimiento de trustificación y de sindicalización, que sin duda quita a algunos pequeños establecimientos la clientela y la existencia, pero que en cambio procura que muchos otros medianos, grandes y monstruosos hayan reconocido su solidaridad y se alíen contra los consumidores, en lugar de esforzarse locamente por correr en competencia en busca de los consumidores. Y vemos también cómo los pequeños aprenden de ellos y forman sus asociaciones y cooperativas para poder sostenerse. Las asociaciones de los carpinteros independientes tienen sus grandes locales de exposición y hacen concurrencia a los grandes empresarios; los pequeños comerciantes se agrupan en ligas de compra o para la fijación de precios unitarios. El capitalismo conserva en todas partes su vivacidad; y en lugar de traspasar sus formas al socialismo, utiliza al contrario la forma legítimamente socialista de la cooperativa, de la reciprocidad para sus fines de explotación de los consumidores y del monopolio del mercado.

También por estos caminos ha procurado la legislación estatal que el capitalismo quede pujante en vida en los diversos países. Como los sindicatos capitalistas se preocupan en cada país de que no se produzca la oferta a bajo precio y la concurrencia desleal, se preocupa la política aduanera de que el capitalismo de un país no pueda abatir al de otro; cada vez más se expresa la tendencia de las legislaciones aduaneras nacionales y de los acuerdos internacionales a procurar la igualdad de las condiciones en el mercado mundial. Esa igualdad de las condiciones sólo existió en el sistema del libre—cambio aparentemente, porque las poblaciones, el nivel de los salarios, las civilizaciones, las técnicas, las condiciones naturales y los precios y cantidades de las materias primas disponibles en cada país no son idénticas; la política aduanera tiene la tendencia a

nivelar desigualdades efectivas por medio de regulaciones artificiales. Esto está ahora en sus comienzos; por el momento se procede bárbaramente en ese dominio; cada Estado trata de aprovechar su poder momentáneo; pero se advierte ya claramente hacia dónde va la tendencia.

El Estado por lo demás se ha preocupado en todas partes más o menos de que fuesen limados los peores salientes del capitalismo. Se llama a eso política social. Sin disputa las leyes de protección obrera han creado ciertas seguridades contra los ataques más furiosos del capitalismo, la explotación de los niños y de los jóvenes; y también ha sido mejorada por la intervención estatal, por la reglamentación y la previsión la situación de los proletarios en el capitalismo y con ella la situación del capitalismo. Justamente ese efecto han tenido también las leyes del seguro, sobre todo para el caso de enfermedad.

Pero más importante todavía que esos efectos reales para el capitalismo fueron los resultados morales de esa legislación. Ha borrado para la masa, no sólo de los proletarios, sino también de los políticos, la diferencia entre su Estado futuro y el Estado presente. El Estado y su policía se conquistaron una nueva esfera de poder: la inspección de las fábricas, la mediación entre obreros y patronos; la atención de los proletarios enfermos, viejos, inválidos; la defensa contra los peligros de la fábrica, y no sólo eso, sino contra los peligros de la situación dependiente e insegura. La actitud patriarcal del Estado, la confianza infantil en el Estado y su legislación han sido fortificadas y aumentadas. El sentimiento revolucionario en las masas y en los partidos políticos ha sido esencialmente debilitado.

Lo que hicieron los patronos mismos, lo que hizo el Estado, lo fomentaron también los proletarios mismos, no sólo por su cooperación política en la legislación estatal, sino también por las instituciones que se crearon en su propia solidaridad. No en vano Marx y Engels no querían al principio saber nada de los sindicatos.

Consideraban las asociaciones profesionales como restos inútiles, dañosos, del período de la pequeña burguesía. Presintieron también el papel que podía desempeñar, en beneficio de la seguridad de la existencia capitalista, la solidaridad de los trabajadores como productores. Pero no pudieron hacer de ningún modo que los trabajadores se comportasen como redentores y realizadores del socialismo elegidos por la providencia, sino como tales que tienen sólo una vida y quieren que esa vida, que están forzados a llevar dentro del capitalismo, se organice lo mejor posible. Así se protegen pues los trabajadores contra la penuria con sus cajas para el caso de desocupación, de peregrinación, de enfermedad, algunas veces también de vejez y de muerte repentina. Procuran, donde pueden prosperar contra las oficinas de trabajo de los patronos o de las comunas o de los intermediarios de empleos, la colocación rápida y correspondiente a sus intereses. Han comenzado a crear relaciones seguras entre patronos y obreros por los contratos que ligan a ambas partes durante largos plazos. Se han dejado llevar por la realidad y por las exigencias del presente y no consintieron en apartarse de ello por ninguna suerte de teorías y de programas partidistas. Los programas partidistas y las teorías tienen más bien que seguir lo que la realidad de las condiciones capitalistas de trabajo ha creado en expedientes. Toda especie de doctrinarios y de idealistas, de diversos campos, quieren impedir a los trabajadores que atiendan mediante el auxilio conveniente a su presente mísero y vacío; pero eso naturalmente no puede tener ningún éxito. Los trabajadores se dejan adular con gusto en masa, cuando se les designa con palabras halagadoras y de adoración como la clase revolucionaria; pero no se les hace con eso revolucionarios. Revolucionarios los hay sólo en masa cuando hay una revolución; uno de los peores errores de los marxistas, llámese socialdemócratas o anarquistas, es la opinión que por el camino de los revolucionarios se puede llegar a la revolución, mientras que al contrario, sólo por el camino de la revolución se llega a los revolucionarios. Querer crear en un par de decenios cultivos puros de revolucionarios, aumentarlos y mantenerlos unidos para tener en número suficiente

y con seguridad en caso de revolución, es una ocurrencia puramente alemana, infantilmente pedantesca y de maestro de escuela. No hay que temer que falten los revolucionarios; surgen realmente —en una especie de creación primitiva— cuando viene la revolución. Pero para que la revolución venga, es decir una innovación reformadora, hay que crear las nuevas condiciones. Son creadas del mejor modo por ingenuos, por aquellos a quienes se llama optimistas (aun cuando no necesitan serlo), por aquellos que no tienen todavía de ningún modo por extinguido el que haya de irse a la revolución, por los que están tan llenos de la necesidad y la justicia de su nueva causa que no ven como insuperables e ineludibles los obstáculos y los peligros. Por aquellos que no quieren la revolución, en el mejor caso un medio, sino una determinada realidad que es su objetivo. Los recuerdos históricos pueden producir algo malo, cuando los hombres se disfrazan como viejos romanos o jacobinos, mientras tienen tareas muy distintas que resolver; pero peor aún es esa especie de ciencia histórica que ha traído el marxismo hegelianizado. ¡Quién sabe cuánto tiempo hace que tendríamos tras nosotros la revolución si no hubiésemos pensado en una revolución precedente! El marxismo nos ha traído una especie de marcha que no recuerda a ninguna de las maneras de andar existentes, ni siquiera a la procesión en saltos de los echternachenses, en los cuales se dan dos pasos adelante y uno hacia atrás, con lo que, sin embargo, siempre hay un movimiento de avance. Pero en el marxismo se hacen conscientemente movimientos aparentes hacia el objetivo de la revolución y se aleja uno cada vez más de ella. Se establece que la percepción de la revolución en su resultado equivale siempre al temor a ella. Es de aconsejar que no se piense, durante la acción propia, en lo que debe ser fatal, sino en lo que hay que hacer. Hay que cumplir la demanda del día; justamente por aquellos que quieren construir bien amplia, bien cimentada la obra de su corazón, de su anhelo, de su justicia y de su fantasía.

Deben construir otra cosa muy distinta a los remiendos del capitalismo, como hemos observado en las últimas décadas, en

empresas de los patronos, del Estado y de los obreros mismos, y como hemos presentado rápidamente en su conexión.

En esta oportunidad corresponde hablar también de la lucha de los obreros en sus organizaciones de productores, en los sindicatos, para el mejoramiento de su situación y de sus condiciones de trabajo. Hemos visto cómo los obreros en tanto que productores, mediante sus cajas, intervienen reguladoramente en lo que los marxistas califican de fatal e ineludible. Pero en cambio es siempre una tarea principal de los sindicatos la lucha por mayores salarios y reducción de la jornada por el camino de la negociación y de la huelga.

En la lucha por el aumento de salarios se trata en verdad de la lucha de algunos productores, aunque sean muchos y aparezcan en filas cerradas, contra la totalidad de los consumidores; y cada cual interviene alguna vez en esa lucha de productores: en la lucha de los trabajadores contra ellos mismos. Los trabajadores y sus organizaciones están inclinados de modo absolutamente diletante a tomar como una magnitud constante, absoluta, el dinero, el salario que reciben. No cabe duda que cinco marcos son más que tres marcos; y hay que comprender y sentir ciertamente que los trabajadores se alegren si ayer recibían diariamente tres marcos y desde hoy reciben cinco marcos de salario. El problema es sólo si tendrán dentro de un año, de tres, de cinco, de diez años el mismo motivo para sentirse satisfechos. El dinero es sólo la expresión de las relaciones de los precios y los salarios entre sí: lo que importa es la fuerza adquisitiva del dinero.

Pero naturalmente también los aumentos de salario, lo mismo que los otros impuestos y tarifas, aumentan los precios de los artículos. Naturalmente el obrero confeccionador de pianos está inclinado a argumentar así: "¡Qué me importa a mí que los pianos encarezcan! Yo recibo un salario mayor y no me compro piano, sino pan, carne, ropa, vivienda, etc. Y también el tejedor, por ejemplo, puede decir:

Aun cuando la ropa que debo comprarme encarezca, habré encarecido sólo una parte pequeña de lo que necesito, pero he aumentado mi salario, con el que cubro todas mis necesidades.

La respuesta a esas y a todas las objeciones del egoísmo privado está dada pronto en la forma básica, amplia, que debemos a P. J. Proudhon: Lo que vale en las cosas económicas para el simple individuo privado, se vuelve falso en el momento en que se quiere extender a toda la sociedad.

Los trabajadores se comportan en sus luchas por el salario completamente como tienen que comportarse en tanto que participantes de la sociedad capitalista: como egoístas que luchan a codazos, y, como no pueden solos hacer nada, como egoístas organizados, reunidos. Organizadas y reunidos están como compañeros de oficio. Todas esas asociaciones de oficio juntas constituyen la totalidad de los trabajadores en su papel de productores para el mercado capitalista. En ese papel llevan una lucha, pero en realidad contra ellos mismos en su realidad como consumidores.

El llamado capitalista no es una figura sólida, palpable; es un intermediario, en el que queda ciertamente mucho, pero los golpes que el obrero militante quiere asestarle como productor no le alcanzan. El trabajador arremete, arremete como contra una figura transparente y se da a sí mismo.

En las luchas dentro del capitalismo sólo pueden obtener victorias reales, es decir beneficios durables, los que luchan como capitalistas. Si un ingeniero, un director, un empleado comercial logra hacerse indispensable a su jefe o a su sociedad anónima por su capacidad personal o su saber en torno a los secretos del negocio, puede decir un día: Hasta aquí he tenido 20.000 marcos de sueldo, dame 100.000 o paso a la competencia. Si impone esa condición, ha obtenido tal vez para toda su vida una victoria definitiva; ha procedido como

capitalista; el egoísmo ha luchado contra el egoísmo. Así puede hacerse indispensable también un obrero, mejorar su nivel de vida o penetrar en el distrito de la riqueza. Pero cuando luchan los trabajadores en sus sindicatos, se convierten en números, cada uno de los cuales carece personalmente de importancia. Aceptan con ello su papel de fracciones de máquina, obran sólo como partes y la totalidad reacciona contra ellos.

Los obreros llevan a cabo por su lucha como productores un encarecimiento de la elaboración de todos los artículos. Ese encarecimiento, aun cuando en parte se trate de artículos de lujo, condiciona sin embargo un aumento de los precios, ante todo en los artículos de consumo general. Y no un aumento proporcional, sino desproporcional. Con el aumento de los salarios aumentan los precios desproporcionalmente; con la reducción de los salarios se reducen en cambio los precios desproporcionalmente, con lentitud y poco.

Resulta de ahí que a la larga y en conjunto la lucha de los obreros en su papel como productores tiene que perjudicar a los trabajadores en su realidad como consumidores.

Aquí no se dice en lo más mínimo que el extraordinario encarecimiento de la vida, las dificultades de la vida para muchos hay que cargarlas totalmente o en lo principal a cuenta de los trabajadores mismos. Han contribuido muchos factores a ello, y siempre fue culpable el egoísmo, que no conoce ninguna economía total y por consiguiente ninguna cultura. Uno de esos factores fue la lucha de los productores, que con esa lucha se han encontrado expresamente ser miembros del capitalismo, pero en su categoría más baja. Todo lo que los capitalistas hacen como capitalistas es ruin; lo que hacen los obreros como capitalistas es proletariamente ruin. Naturalmente, con eso sólo se ha dicho que se han hallado en un papel ruin; eso no cambia nada en el hecho que fuera y dentro de ese papel puedan ser bravos, bizarros, nobles, heroicos. También los

ladrones pueden ser heroicos; pero los trabajadores en su lucha por el aumento del salario y de los precios, sin saberlo, son ladrones de sí mismos.

Se querrá observar que los trabajadores no lucharon con la huelga sólo por el aumento del salario, sino también por la reducción de la jornada, por solidaridad con los despedidos, por sus bolsas del trabajo, etc.

A ello hay que replicar que en esa conexión sólo podría hablarse del efecto del aumento de salario, y que nos malentendería raramente el que sostuviera que se debe llevar aquí una lucha contra los sindicatos. ¡Oh, no! Se reconoce que los sindicatos constituyen una organización absolutamente necesaria dentro del capitalismo. Compréndase al fin lo que en general se ha dicho aquí. Aquí se reconoce que los obreros no son una clase revolucionaria, sino un montón de pobrecillos que tienen que vivir y morir en el capitalismo. Aquí se confiesa que para los trabajadores son necesidades la política social del Estado, de las comunas, la política proletaria del partido obrero, la lucha proletaria de los sindicatos, las cajas de los sindicatos. Se conoce también que los pobres obreros no siempre están en situación de verificar los intereses de la comunidad, ni siquiera de la comunidad del proletariado. Los oficios deben conducir su lucha egoísta, pues cada oficio es frente a los otros una minoría y debe defender su piel en relación con el encarecimiento creciente de los artículos alimenticios.

Pero todo lo que aquí se reconoce, confiesa y concede, son verdaderos golpes para el marxismo, que quiere concebir a los obreros en su papel de productores, no como la mísera capa inferior del capitalismo, sino como los vehículos de la revolución y del socialismo elegidos por el destino.

En cambio se dice aquí: no. Todas esas cosas son necesarias en el capitalismo, mientras los trabajadores no sepan salir del capitalismo.

Pero todo esto gira siempre en el círculo forzoso del capitalismo; todo lo que ocurre dentro de la producción capitalista sólo puede llevar más adentro de ella, pero nunca sacar de ella.

Queremos considerar esto mismo otra vez brevemente desde otro aspecto. Los capitalistas, como Marx y otros han mostrado en muchas exposiciones preciosas, perpetran una extorsión contra los trabajadores; vosotros, en realidad, no tenéis medios de trabajo ni talleres ni medios fabriles; estáis ahí en gran número, a menudo mayor del que nosotros necesitamos: trabajad por el salario que os ofrecemos. Mientras los capitalistas están unidos —sin necesitar para ello un acuerdo— sólo en ese comportamiento ante los obreros, estando entre ellos nacional e internacionalmente en violenta concurrencia, resultan de ahí dos series de hechos: bajos salarios y bajos precios. Los obreros se asocian para responder por la fuerza y regularmente con la extorsión: ninguno de nosotros trabaja si no pagáis más altos salarios; entonces resultan: altos salarios y altos precios. Se reponen frente a esto los capitalistas, primero para el apoyo mutuo y el aseguramiento contra la presión de los trabajadores, luego en kartels a fin de establecer los precios; entonces el aumento de los salarios se hará cada vez más difícil y el aumento de los precios cada vez más fácil. A eso se añade todavía el seguro contra la concurrencia extranjera barata por las aduanas; algunas veces también la introducción de fuerzas de trabajo más baratas y sin exigencias del extranjero o del país, o también la sustitución de los obreros por mujeres, de los oficiales por los peones, del trabajo manual por el trabajo mecánico. Se ve que el capitalismo tiene en todas partes ventaja, mientras que los obreros sólo pueden tener influencia en los salarios, pero no al mismo tiempo en los precios.

Si por consiguiente los trabajadores quedan en su papel como productores para el mercado capitalista, y a pesar de todo mejoran radicalmente su situación, es decir quitan al capital una parte de sus ingresos, no les queda otra cosa que aspirar simultáneamente a los

salarios más altos posibles y a los bajos precios. En el camino de la ayuda propia pueden avanzar hasta cierto grado también dentro del capitalismo en esa dirección: si ponen una forma de organización del socialismo, la cooperativa, al servicio de su consumo, y excluyen así para una parte de sus necesidades —en el dominio de la alimentación, de la vivienda, del vestido, de la economía doméstica, etc.— una parte del comercio intermedio. Tienen los obreros sindicalmente organizados con salarios relativamente elevados, perspectivas de disfrutar realmente de una parte de sus éxitos si cubren sus necesidades en sus cooperativas de consumo (también las cooperativas de viviendas son cooperativas de consumo) a precios relativamente bajos.

Otro camino, más radical para el traspaso de una parte de los beneficios capitalistas a manos de los trabajadores, es decir para la confiscación de la riqueza, es el establecimiento simultáneo de los salarios mínimos y de los precios máximos por la legislación del Estado o de las comunas. Ese era el medio de las comunas medioevales y también, sin verdadero éxito, se ha propuesto en la revolución francesa mucho más de lo que se intentó realmente. Dejando a un lado la política comunal de la Edad Media, donde se trataba de otras condiciones de verdadera cultura y comunidad, se puede decir: tal confiscación de capital es política revolucionaria de clases, que se recomienda tal vez en violentos períodos de transición pasajera, pero que a lo sumo es un trocito de camino hacia el socialismo, no es socialismo, pues el socialismo no es una violenta operación, sino una salud permanente.

En ambos caminos —en el de la combinación del salario sindical y del precio de la cooperativa y la fijación de altos salarios y de bajos precios— hay una confusión diletante y sólo transitoria de capitalismo y de socialismo. La organización del consumo es un comienzo de socialismo, la lucha de los productores es un fenómeno de la decadencia del capitalismo. Altos salarios y bajos precios en su simultaneidad son una desarmonía que asusta, y una sociedad

capitalista no podría soportar el efecto confluyente de un fuerte movimiento sindical y cooperativista de consumo lo mismo que no podría soportar la ordenación autoritaria de altos salarios y de bajos precios. Semejante curso forzoso del dinero —de nada más se trataba en ambos casos— prepararía una terrible explosión y sería el comienzo de la bancarrota estatal y social.

Eso podría ser una señal para los revolucionarios violentos; pero, naturalmente, el capitalismo defendería también esta vez su piel; vemos ya hoy cómo es considerado con ojos envidiosos el movimiento sindical y cooperativo. El uno es siempre el elemento de la intranquilidad revolucionaria y entraña la tendencia a la huelga general; el otro es un comienzo, aunque modesto y ni siquiera consciente del socialismo. Si procediesen más fuertemente y fueran conscientes de su mutua solidaridad, se tendría una paralización tan sofocante en amenazadora proximidad, que se abriría una válvula de escape y la coalición en ambos dominios económicos se restringiría o sería imposibilitada.

Con altos salarios y bajos precios se hace imposible la vida a toda sociedad; exactamente tan imposible como con bajos salarios y altos precios. En períodos de paz relativa los capitalistas y los obreros no renunciarán a procurarse en su ciego egoísmo privado los altos precios y los altos sueldos y salarios, poniendo así cada vez más en funciones la codicia de lujo y la insatisfacción, el disgusto de la vida, la dificultad para procurarse dinero, el estancamiento, la crisis crónica y la circulación perezosa; en período de revolución, la tendencia que predicó Proudhon tan grandiosamente en el 48, aunque sin éxito: ¡bajos precios, bajos descuentos, bajos salarios! penetrará probablemente. Eso tendría por consecuencia la libertad, la movilidad, el ánimo alegre, la circulación rápida, la facilidad de la vida, las modestas alegrías, la sencilla inocencia.

Por lo demás, no se debe entender la predicción de lo que el Estado y el capitalismo harían, o deberían hacer, si fuesen

presionados por la asociación anormal de un fuerte movimiento de productores y de consumidores; no se debería entender, repetimos, como si fuese una advertencia dirigida a los obreros, según el modelo favorito: ¿Qué es lo que primero debemos hacer? ¡El Estado lo prohibirá! Tal advertencia no es de nuestra especie y no entra en nuestras funciones. Puede suponerse, sin embargo, que otros harán lo que corresponde a su papel; eso puede esperarse y no necesita uno preocuparse por ello. El que cree tener por misión atender a que los capitalistas reciban cada vez menos de los trabajadores y entreguen a éstos cada vez más, ha sabido ya de nosotros que para ello el arma más eficiente es una fuerte organización de consumo en unión con una lucha sindical. Pues en lo contrario, en la fijación gubernativa de los salarios y de los precios, apenas habrá alguien que quiera poner una gran esperanza, y lo mismo en un ensayo como el que aquí correspondería: confiscar por los impuestos el exceso de ingresos de los capitalistas y hacerlo llegar por medios apropiados al proletariado, a las asociaciones obreras. Este es también un medio simplemente revolucionario, dilettante y fargallón, y al que sólo se podría recurrir precariamente en momentos de transición. Análogamente se ha intentado aquí y allí, también sin éxito, en el período de la Convención, y poco después de 1848 ha sido propuesto por el señor Girardin en Francia. También la acción y la agitación de Lassalle se movían en ese sentido.

No prevenimos, pues, contra el ensayo singular de llevar a la sociedad la paralización y el atosigamiento por una combinación de revolución y de socialismo, de lucha y de edificación. Sólo debemos decir que hoy no se está tan allá y que las cooperativas de consumo, como las que hoy tenemos, que son un mísero comienzo del socialismo, sin saberlo, no están preparadas en lo más mínimo para competir seriamente de algún modo con el capitalismo en los precios o quitarle la clientela. Esta es ante todo la tarea de aquellos que incitan al socialismo: decir que el socialismo debe comenzar para venir, que sólo y únicamente en el consumo puede comenzar.

Pronto volveremos sobre eso. La misión aquí era mostrar que toda lucha unilateral y toda actuación en el terreno de la producción capitalista, todo procedimiento, pues, de los productores es un trozo de historia del capitalismo y nada más.

Pero como hemos llegado ya a criticar y a describir la actuación de los productores en los sindicatos, la autoayuda económica de los trabajadores y la presión así conseguida con objeto de producir regulaciones legales por el Estado, debemos entrar en otros dos importantes problemas de esas organizaciones y de sus luchas. Labores principales de los sindicatos son aún la consecución de la reducción de la jornada de trabajo y una modificación del salariado, que está con aquélla en íntima relación, es decir la sustitución del salario por pieza y a destajo por el salario por día. El salario por pieza y a destajo es una remuneración según la proporción del trabajo con la cantidad y la calidad del producto obtenido. Hay que decir que en una justa economía de intercambio se deberá volver a esa especie de salario; pero que en una sociedad de injusticia contra los hombres, el abandono de sus necesidades más urgentes apenas puede dar algo peor que la agudización de esa injusticia por la justicia contra las cosas. Bajo el régimen del capitalismo, el obrero no puede tolerar que otro principio cualquiera determine sus ingresos, otro principio que no sea su necesidad. Como a las necesidades de su cuerpo y de su vida no sólo les corresponde recibir un salario que le permita existir a él y a su familia, sino también conservar la salud, el sueño y el ocio —que se pierden por jornadas excesivas—, la lucha por la reducción de la jornada le ofrece un nuevo motivo para resistirse contra el salario por pieza y a destajo: pues la reducción de la jornada no debe restringir sus ingresos y no debe obligarle tampoco al aumento desmesurado de la intensidad del trabajo. Por lo demás, es también comprensible que en algunos oficios, por ejemplo en los de la industria de la construcción, se pague, no un salario diario, sino un salario por hora: los obreros son forzados por eso en toda lucha por la reducción de la jornada a combatir simultáneamente por el aumento del sueldo

horario, y a menudo termina la disputa con un compromiso: obtienen lo uno y deben ceder en lo otro; reducen, por ejemplo, simultáneamente su jornada y sus ingresos efectivos. Por eso los trabajadores deberían combatir en todas partes bajo el capitalismo, no sólo el salario por pieza y a destajo, sino también el salario por hora. Salario por día, tal debe ser la demanda del obrero capitalista. En ella se expresa para cualquiera que tenga un oído para la cultura o la interioridad, con especial nitidez, que el obrero no es un hombre libre que entra en el mercado de la vida y cambia mercancías, sino que es un esclavo a quien el amo proporciona el sostenimiento de su vida y que debe ser garantizado por la sociedad. Bajo el régimen del salario por día no se establece una relación expresa del trabajo con la cantidad y la calidad de sus productos, no existe un cambio contra cambio; existe sólo la necesidad que exige subsistencia. Nuevamente vemos aquí, pues, que el obrero en el mundo capitalista tiene que pronunciarse por una institución capitalista, anticultural, a causa del sostenimiento de su existencia; la penuria y su papel de productor lo convierten en auxiliar y en siervo del capitalismo. La lucha del obrero sindicalmente organizado por su propio salario diario tiene su contraparte en la vida del Estado, es decir en la lucha de los obreros políticamente militantes por el voto secreto. Por indigno que sea recibir la subsistencia en la forma de salario diario, en lugar de cambiar producto por producto es decir recibir precio de producto o salario de producto, es tan vil ejercer su derecho y su deber ante la comunidad a escondidas, en la cámara electoral, por miedo. Ese era el motivo por el cual M. von Egidy se pronunció por el voto abierto: él quería que no pudiera tener ninguna mala consecuencia para los libres y los sinceros. Pero era una quijotada del noble hombre; actualmente el obrero tiene que querer ser asalariado por día y el ciudadano tiene que querer ser un paria pavoroso; es imposible comenzar la curación de la economía capitalista y del Estado capitalista en los fenómenos particulares, en los síntomas indisolubles. El obrero tiene que atender a su vida; y su vida estaría amenazada si no fuese a votar en cámaras cerradas; su vida estaría en peligro si no recibiese un salario por día. Todo esto de que aquí

hablamos son necesidades ineludibles de la vida, mientras no salgamos del capitalismo: pero son todo menos medios y caminos del socialismo.

La reducción de la jornada tiene dos aspectos, a uno de los cuales se señala a menudo, mientras que al otro, en tanto que yo sepa, no se le presta mucha atención. La reducción de la jornada es en primer lugar necesaria para conservar las fuerzas de los trabajadores; y es aquí, donde nuestra tarea consiste, en nombre del socialismo, no en combatir los sindicatos, esa arma necesaria de la institución combativa y reguladora del capitalismo, no en combatirlos, decimos, eso sería más que loco, sería casi criminal, porque por el bien de los hombres que viven ahora no se debe combatir absolutamente todo fenómeno particular del capitalismo, sino criticar fría y objetivamente; aquí, digo, debe mantenerse un rato la atención para decir a los sindicatos las merecidas gracias por su preciosa acción. En todos los países han reducido a los trabajadores el tiempo del esfuerzo, el trabajo en cosas que a menudo no les interesan, en fábricas que les cansan y les disgustan, con técnicas que consumen todas sus fuerzas hasta el extremo y hacen mortalmente aburrida e insípida su actividad. Gracias a ellos. ¡A cuántos ha dado eso ocasión para el descanso al terminar la jornada, para una hermosa vida de familia, para las nobles alegrías fácilmente asequibles de la vida, para la lectura de libros y escritos hermosos e instructivos, para la participación en la vida pública! ¡A cuántos y a cuán pocos! Tan sólo en los últimos tiempos se ha comenzado, y eso con medios generalmente insuficientes, a menudo ridículamente vacíos y partidistas, a hacer algo para llenar debidamente las horas ganadas. Junto a la lucha contra las largas jornadas, tendrán los sindicatos que luchar contra la bebida terriblemente devastadora; tendrían que considerar como su deber la preocupación no sólo por los obreros productores, sino también por los que descansan y terminan el trabajo. Ahí se encuentra todavía mucho por hacer y hay buena oportunidad para la cooperación de los artistas, de los poetas, de los pensadores en nuestro pueblo. No sólo debemos incitar al

socialismo; no sólo debemos seguir la voz de la idea y edificar en el futuro; por el espíritu, que debe convertirse para nosotros en cuerpo y figura, debemos dirigirnos a los seres vivientes de nuestro pueblo, a los adultos y a los niños y hacer todo lo que nos sea posible para que su cuerpo y su espíritu sean fuertes y delicados, firmes y flexibles. Y entonces, con esos seres vivientes, ¡vayamos al socialismo! Pero no se entienda mal esto, como si hubiera de dárseles una determinada ciencia, o instrucción o arte socialistas. ¡Oh, no! ¡Se ha manipulado bastante con manualitos de partido y con escritos tendenciosos, y es más preciosa y naturalmente más libre, por ejemplo, la llamada ciencia burguesa que la socialdemócrata! Todos esos ensayos llevan a lo oficial, a lo oficioso, a lo gubernativo. Es un gran defecto, en que tienen su parte todas las tendencias marxistas, desde la socialdemócrata a la anarquista, que en los círculos de los trabajadores se desprecie todo lo apacible y eterno, y no sea conocido, mientras que en cambio lo propagandista y el griterío superficial cotidiano es sobreestimado y está allí en todo su esplendor. Yo mismo he experimentado en una gran ciudad de Alemania, donde pronuncié diez conferencias sobre la literatura alemana, organizadas por una asociación socialdemócrata y concurridas por miembros de los sindicatos, cómo después de una conferencia entraron en la sala obreros anarquistas que se habían reunido previamente para pedirme que les diera una conferencia. Entonces me he propuesto darles aquí la respuesta, que dice: He pronunciado esa conferencia cuando hablé de Goethe, de Hoelderlin, de Novalis; cuando hablé de Stifter y de Hebbel, cuando hablé de Dehnel y Liliencron y de Heinrich von Reder y Christian Wagner y de algunos otros; pero vosotros no la habéis querido oír, porque no sabéis que la voz de la belleza humana que debe venir a nosotros, que el fuerte y claro ritmo y la armonía de la vida no hay que encontrarlos en el mugido de la tormenta más que en el soplo suave de la brisa tranquila y en el sagrado silencio de la inmovilidad. El soplo del viento, el murmullo del agua, el crecimiento del trigo, las olas del mar, el verdor de la tierra, el esplendor del cielo, el brillo de las estrellas lo considero grande; la tempestad que se acerca

soberbiamente, el rayo que escinde viviendas, la tormenta que lleva el incendio, el monte que escupe fuego, el terremoto que sacude los territorios no los considero más grandes que los fenómenos anteriores; al contrario, los tengo por más pequeños, porque sólo son efectos de leyes muy superiores... Queremos tratar de percibir la suave ley por la cual es conducida la especie humana... La ley de la justicia, la ley de la costumbre que quiere que cada cual coexista apreciado, honrado, sin peligro junto a los otros; que pueda seguir su alta carrera humana, que se conquiste el amor y la admiración de sus contemporáneos, que sea guardado como una alhaja, pues todo ser humano es una alhaja para los otros seres humanos; esa ley rige en todas partes donde habitan hombres junto a hombres. Está en el amor de los esposos, en el amor de los padres a los hijos, de los hijos a los padres, en el amor de los hermanos, de los amigos, en la dulce atracción de los dos sexos, en la laboriosidad con que nos sostenemos, en la actividad con que se obra para el propio círculo, para la lejanía, para la humanidad... (Adalbert Stifter). Así es también el socialismo hacia el cual incitamos altamente aquí, del que hablamos aquí en calma: la suave realidad de la belleza permanente de la convivencia humana; no la salvaje, horrible destrucción transitoria del hoy disforme, que también deberá ser quizá un acontecimiento necesario; pero sería funesto, inútil y nocivo incitar a esa destrucción si no hubiese entrado antes la obra dulce de la belleza de la vida en nuestras almas y por ellas en la realidad. Toda innovación entraña, a pesar de todo el fuego y todo el entusiasmo que lleva, algo de desierto, de disformidad, de impiedad; todo lo viejo, incluso lo más infame, incluso instituciones devenidas tan anacrónicas como, por ejemplo, el militarismo y el Estado nacional, tienen, porque son viejas y tienen tradición, en toda su caducidad, eludibilidad y necesidad de disolución, un nimbo como de belleza. Dejados, pues, ser de aquellos innovadores en cuya fantasía precursora vive lo que quieren crear como algo ya completo, experimentado, arraigado en el pasado y en lo viviente antiguo y sagrado; dejados destruir ante todo con lo que construimos de benigno, de duradero, de unificador. Nuestra asociación es una

asociación de la vida que aspira con las eternas potencias que nos ligan al mundo de lo existente; la idea que nos mueve es una idea que se llama asociación, que nos reúne sobre la transitoriedad y la separabilidad de los fenómenos temporales superficiales con nuestro socialismo: una creación de lo futuro, como si hubiese estado allí desde la eternidad. No viene de las agitaciones y violencias del momento, que reaccionan salvajemente, sino del presente del espíritu, que es la tradición y la herencia de nuestro humanismo.

Nos habíamos interrumpido porque queríamos dar nuestras gracias a los sindicatos por su lucha en favor del ocio y del descanso de los trabajadores. Esto que se dice aquí es nuestro agradecimiento, pues como no queremos ser sólo productos, expresiones y reacciones de los horrorosos fenómenos de la decadencia de lo anticuado y caduco, sino productores, que hacemos revivir el espíritu caído, que era antes espíritu común y ahora se ha convertido en aislamiento, y llevarlo a nuevas formas, nuestro agradecimiento debe ser productivo, debe señalar lo que ha de llenar el ocio y el descanso de los trabajadores, a fin de que hombres sanos y fuertes, movidos por el espíritu, puedan preparar lo nuevo, que debe resurgir en nosotros como algo primitivo, si debe ser para nosotros un valor, si debe persistir.

La reducción de las horas de trabajo crea a los trabajadores una pausa de descanso más larga. Por mucho que eso pueda alegrar, porque realmente esa reducción es importante, tanto menos se puede dejar fuera de atención lo que esa conquista tiene frecuentemente por consecuencia. A menudo el capitalista fuerte, una gran compañía anónima, por ejemplo, tiene todos los motivos para alegrarse de la victoria de los obreros. Todos los patronos de un determinado oficio se ven en cierto modo forzados a reducir la jornada de trabajo; pero los grandes establecimientos son a menudo capaces de hacer frente a esa reducción por la introducción de nuevas máquinas que atan a los obreros más continuamente al

aparato mecánico y tienen así gran ventaja ante la concurrencia mediana y pequeña. Algunas veces, ciertamente, ocurre lo contrario: el establecimiento gigante no puede transformar su monstruoso mecanismo, mientras que el patrón mediano o pequeño, si tiene mercado seguro y buen crédito, se puede adaptar más fácilmente a las nuevas condiciones.

La técnica tiene casi siempre ideas y modelos en abundancia para dar satisfacción a esa demanda de aprovechamiento más elevado de las actividades de los hombres que no son más que servidores de las máquinas.

Este es el otro aspecto, el amargo, del mayor espacio de tiempo libre: la jornada más agotadora. El hombre viviente no puede en verdad trabajar sencillamente para vivir, sino que quiere vivir su vida en el trabajo, durante el trabajo, disfrutar de su vida; no necesita sólo descanso, tranquilidad y alegría por la noche, necesita ante todo el placer en la ocupación misma, fuerte presencia de su alma en las funciones de su cuerpo. Nuestro tiempo ha hecho del deporte, actividad improductiva, juego de los músculos y los nervios, una especie de trabajo u oficio; en la verdadera cultura el trabajo volverá a ser una expansión en juego de todas nuestras fuerzas.

El industrial no podrá modificar a cada instante los aparatos mecánicos de su fábrica para recuperar lo que le quita la reducción de la jornada. En la fábrica hay además otro mecanismo que no se compone de hierro y de acero: el orden del trabajo. Algunas ordenaciones nuevas, un par de puestos de capataces o de inspectores aceleran con frecuencia la marcha de una fábrica más eficazmente que nuevas máquinas. Sólo que, ciertamente, ese mecanismo es raramente de larga duración; es siempre una contienda silenciosa entre la lasitud, es decir la lentitud natural de los obreros, y la energía de los espoleadores; y a la larga vence siempre una especie de ley de pereza. Esa lucha por el trabajo lento ha existido siempre; ha existido mucho antes de que se hubiese

convertido en arma consciente de la lucha de clases y en una parte del llamado sabotaje. Ese sabotaje, que exige a los trabajadores para un determinado propósito el trabajo lento, mal hecho, descuidado o del todo echado a perder, puede prestar magníficos servicios en algún caso especial, por ejemplo en la huelga de los obreros portuarios, de correos y de ferrocarriles; pero tiene también su aspecto digno de reflexión, pues a menudo, en los medios extremos de lucha de los trabajadores en su papel de productores para el mercado capitalista, no se puede distinguir dónde cesa el combatiente de clase y dónde comienza el irresponsable, espiritualmente devorado, corrompido, rebajado por el capitalismo, para quien todo trabajo útil es repulsivo.

La ordenación agudizada del trabajo tiene efecto transitorio; pero la máquina es inflexible. Tiene su determinado número de vueltas, su función dada, y el obrero no depende de un ser más o menos humano, sino de un diablo metálico, agenciado por hombres para el aprovechamiento de las fuerzas humanas. La consideración psicológica de la alegría del trabajo del hombre juega en eso un papel subordinado; todo obrero sabe y siente con peculiar amargura que las máquinas, herramientas y animales son tratados con más cuidado que los trabajadores. Esto no es, como todo lo que aquí se dice, una exageración propagandista demagógica; es una verdad completa, sin subterfugios. Se ha llamado con frecuencia modernos esclavos a los proletarios y se ha puesto en esa palabra el tono de la extrema indignación. Pero hay que saber lo que se dice y se debe emplear también una palabra como la palabra esclavo en su sentido efectivo. Un esclavo era un protegido a quien había que cuidar bien, cuyo trabajo había que dirigir psicológicamente, pues su muerte costaba dinero: había que comprar uno nuevo. Lo terrible en la condición del obrero moderno con respecto a su amo es justamente que no es ya uno de esos esclavos, que en la mayoría de los casos más bien es enteramente indiferente para el patrón que el obrero viva o que muera. Hace vivir a los capitalistas; muere él mismo. Los suplentes están ahí. Las máquinas y los caballos deben ser

comprados: en primer lugar originan gastos de adquisición; en segundo término, gastos de fábrica; y así ocurría con los esclavos: tenían que ser comprados o criados desde niños y luego mantenidos. Al obrero moderno lo recibe el capitalista moderno gratis; le es indiferente pagar al molinero o al alcalde la subsistencia, el salario.

También aquí actúan mano a mano el sistema capitalista, la técnica moderna y el centralismo estatal en esa despersonalización, en esa deshumanización de las condiciones entre patronos y obreros. El sistema capitalista convierte al obrero en un número; la técnica ligada al capitalismo lo convierte en una pieza del rodaje de la máquina; y el Estado atiende a que el patrón capitalista no sólo no tenga que deplorar la muerte del obrero, sino a que tampoco en casos de enfermedad o de accidente sufra personalmente en modo alguno. Las instituciones de seguro del Estado pueden ser consideradas ciertamente desde diversos puntos de vista; pero esto no debería ser pasado por alto: también ellas colocan el mecanismo que funciona ciegamente en lugar de la humanidad viviente.

Los límites de la técnica, tal como ésta se ha integrado hoy en el capitalismo, han sobrepasado los límites de la humanidad. No es la vida y la salud de los obreros lo que importa (aquí hay que pensar sólo en máquinas; recuérdese las peligrosas emanaciones metálicas en el aire de los talleres, de las fábricas de venenos, el envenenamiento del aire sobre ciudades enteras); nada importa, ciertamente, la alegría vital y la comodidad de los que trabajan durante el trabajo.

Los marxistas y las masas obreras que están bajo su influencia dejan enteramente fuera de atención la explicación de cómo se distinguirá, fundamentalmente, en este aspecto, la técnica de los socialistas de la técnica de los capitalistas. La técnica deberá regirse enteramente en un pueblo de cultura según la psicología de los hombres libres que quieran servirse de ella. Si los mismos que trabajan determinan en qué condiciones quieren trabajar,

concertarán un compromiso entre el período de tiempo que quieren quedar fuera de la producción y la intensidad del trabajo que desean realizar dentro de la producción. Pueden los hombres ser muy distintos: los unos trabajarán muy rápida y ardorosamente, para disfrutar luego o descansar largamente; los otros no querrán rebajar ninguna hora del día sólo a medio; querrán ser en el trabajo cómodos, placenteros; querrán hacer por divisa más de prisa, más despacio y adaptarán su técnica a esa naturaleza suya.

Hoy no se trata de nada de eso. La técnica está por completo en la trayectoria del capitalismo; la máquina, la herramienta, el inanimado sirviente del hombre, se ha convertido en amo del hombre. También el capitalista es en alto grado dependiente del mecanismo que ha introducido, y este es el momento en que podemos tener presente el segundo aspecto de la reducción de la jornada de trabajo. El primero era que sirve para conservar las fuerzas al obrero; hemos visto ya en qué medida esa tendencia ha sido contrarrestada por la mayor intensidad del trabajo. La reducción de la jornada tiene además el grato efecto para los miembros vivientes de la clase obrera que disminuye la cifra de los desocupados.

El industrial tiene que aprovechar sus máquinas; sus máquinas, para ser rentables, deben funcionar un determinado tiempo. Si su establecimiento debe ser rentable, debe dirigirse a la concurrencia interior y exterior, y en muchas ramas es forzado, para que produzca beneficios su central de fuerza, a hacer marchar las máquinas día y noche. Así, pues, si la jornada es reducida, tiene que tomar más obreros; aprovechará a menudo la ocasión de una lucha con los obreros para introducir la jornada de veinticuatro horas, es decir el turno. La necesidad de rentabilidad, las exigencias del mecanismo, las demandas de los trabajadores, todo eso en acción combinada suele producir la mayor colocación de obreros y con ello la disminución del ejército industrial de reserva. El límite será determinado siempre por la rentabilidad del establecimiento, en lo cual se debe concertar una especie de compromiso entre las

exigencias del mecanismo y la receptividad del mercado. A menudo el patrón es forzado por sus instalaciones mecánicas y la cifra de los obreros que ha colocado en sus máquinas, a continuar el establecimiento en una cierta proporción, y si el mercado no es ya bastante capaz de recibir los productos, tiene que rebajar los precios, pues el mercado capitalista recibe toda clase de artículos siempre que sean bastante baratos. Así ocurre que un patrón hace trabajar a menudo millares de obreros día y noche y pierde en ello dinero hora tras hora. Hace eso con la esperanza de tiempos mejores en que los precios volverán a repuntar. Si esa perspectiva fracasa tendrá que paralizar una parte de su establecimiento o todo él en determinados días.

Nuestra afirmación de que la técnica actual está en la trayectoria del capitalismo, debemos completarla con el añadido que, por otra parte, el capitalismo es esclavo de la técnica por él mismo creada. Ocurre ahí como al aprendiz de encantador: Llamé los espíritus y no me libro ya de ellos. El que en los tiempos de prosperidad, del buen mercado, ha llevado su establecimiento a una determinada altura, no tiene ya la elección de cómo quiere producir. También él ha sido integrado en el rodaje de sus máquinas; y como sus obreros, es aplastado a menudo por ellas.

Hemos tocado aquí uno de los puntos en que la producción capitalista está más estrechamente ligada a la especulación. Es sólo una nimiedad en la escala del capitalismo el que no sea impulsado a la especulación por las necesidades de su fábrica y de su mercado. Un especulador es aquel cuyo establecimiento es dependiente de estos dos factores totalmente insolidarios: las exigencias de su aparato maquinal y humano, por una parte, y las oscilaciones de los precios en el mercado mundial, por otra. A gentes en esa situación, que a menudo pagan el salario establecido meses y años a centenares y millares de obreros semana tras semana, mientras que semana tras semana experimentan pérdidas, puede escuchárseles con frecuencia el suspiro: Los obreros están mejor que yo. A menudo

uno de esos pobres ricos, acosados por desmesuradas preocupaciones, sólo puede salvarse haciendo con una parte de su caudal buenas especulaciones de bolsa y nivelando así su desgracia en el dominio de la especulación comercial; como, al contrario, uno cuyo negocio prospera, puede ir a pique por las especulaciones en otro dominio. El que depende del mercado capitalista tiene que especular y tiene que especular en los más variados terrenos.

El obrero sabe demasiado poco, no obstante sufrir bajo el capitalismo, de este hecho decisivo: que todos los hombres, todos sin excepción, sufren hasta lo indecible y tienen poca alegría, mejor dicho, ninguna en estas condiciones capitalistas. Sabe demasiado poco también el trabajador qué terribles, indignas y opresivas preocupaciones tiene el capitalista; qué tormento completamente inútil, enteramente improductivo se ha echado encima, y observan demasiado poco los obreros esa analogía entre ellos mismos y los capitalistas: que no sólo los capitalistas, sino también muchos centenares de millares entre el proletariado mismo, reciben su beneficio o su salario por un trabajo completamente inútil, improductivo, superfluo; que justamente hoy pretende una terrible tendencia en la producción a elaborar cada vez más productos de lujo, y de lujo de oropelería para el proletariado, y demasiado poco los productos necesarios y sólidos para la necesidad efectiva. Los productos necesarios se vuelven cada vez más caros, el lujo se vuelve cada vez más banal y barato —en ese sentido va la tendencia.

Volvamos ahora a la digresión que hemos dedicado a las actuaciones de los sindicatos y recapitulemos finalmente.

Hemos visto cómo los patronos interesados en el capitalismo, los fabricantes—comerciales y lo mismo los obreros interesados en su nivel de vida, y finalmente también el Estado se han preocupado y se esfuerzan porque el sistema de la economía capitalista quede en pie. Hemos observado además cómo todos los hombres están enmarañados en la explotación recíproca, cómo todos

unánimemente defienden sus intereses particulares y perjudican los de la comunidad, cómo todos, no importa en qué grado del capitalismo se encuentren, se ven amenazados por la inseguridad.

Así, habiendo visto eso, hemos visto la bancarrota del marxismo, que pretendía saber que el socialismo se prepara en las instituciones y en el proceso catastrófico de la sociedad burguesa misma y que la lucha del proletariado, siempre creciente, cada vez más decidido, cada vez más revolucionario, es un acto necesario, previsto en la historia, para la realización del socialismo. Pero en verdad esa lucha de los obreros en su papel de productores para el mercado capitalista no es más que un eterno girar en el círculo del capitalismo. No se puede decir que esa lucha produce un mejoramiento general de la situación de la clase obrera; sólo se advierte que ella y sus efectos habitúan a la clase obrera a su situación y a las condiciones generales de la sociedad.

El marxismo es uno de los factores, y no inessential, que mantienen la situación capitalista, la fortifican y la vuelven cada vez más desconsolada en sus efectos sobre el espíritu de los pueblos. Los pueblos, la burguesía y absolutamente lo mismo la clase obrera se confunden cada vez más con las condiciones de la producción absurda, especulativa y sin cultura, sin otro objetivo que recabar dinero; se reducen cada vez más en las clases que sufren particularmente en esas condiciones, que a menudo viven en la penuria y en la privación —siempre en la pobreza—, la claridad, la rebelión y la alegría renovadora.

El capitalismo no es un período de progreso, sino de ruina.

El socialismo no viene por el camino del desarrollo del capitalismo y no viene por la lucha de los obreros productores dentro del capitalismo.

Esos son los resultados a que hemos llegado.

Las centurias a que pertenece nuestro presente son tiempos de negación. Las asociaciones y corporaciones, toda la vida común del antiguo período cultural de que procedemos, todo el trajín terreno estuvo como arrollado y circundado por la ilusión celeste. Inseparablemente unidas había allí tres cosas: primero, el espíritu de la vida unificadora; segundo, el idioma figurativo para la unidad innombrable, la trascendentalidad y la significación de los mundos verdaderamente abarcados en el alma de los individuos, y en tercer lugar la superstición.

En estos tiempos nuestros la superstición de las concepciones cristiano dogmáticas textualmente tomadas ha sido cada vez más atacada en el pueblo y desarraigada. El universo de las estrellas fue descubierto recién ahora, la tierra y el hombre sobre ella se hicieron al mismo tiempo más pequeña y más grande. La actividad terrestre se extendió; el miedo al diablo, a las potencias celestiales, a los duendes y demonios comenzó a desaparecer; se sintió uno en el espacio infinito de los mundos, sobre la estrellita circulante, más seguro que antes en el mundo fantasmal de Dios. Se conocieron las fuerzas naturales infalibles en su actividad calculable seguramente, se aprendió a servirse de ellas y se les pudo tener confianza sin temor alguno. Nuevos métodos de trabajo, de transformación de los productos de la naturaleza han sido encontrados; la tierra fue investigada en toda su redondez y colonizada de nuevo; el tráfico y la noticia van con una celeridad a que todavía no nos hemos acostumbrado, que todavía nos parece fabulosa, por la superficie terrestre; y en conexión con todo eso la cantidad de los seres humanos vivientes al mismo tiempo ha crecido extraordinariamente. Las necesidades, pero también los medios para satisfacerlas, se han acrecentado de un modo gigantesco.

No sólo ha sido sacudida en este tiempo la negación de la superstición; se ha producido en su lugar también algo positivo: el conocimiento de la condición objetiva de la naturaleza ha disuelto la fe en los amigos y enemigos demoníacos; el poder sobre la

naturaleza ha seguido al miedo ante las apariciones repentinas y las malignidades del mundo de los espíritus, y esa muerte de los incontables fantasmas tiene su expresión bien real en el aumento extraordinario de las cifras de los nacimientos de seres humanos.

Con el cielo de los espíritus que hemos barrido y ocupado con mundos y más mundos, estaba hondamente reofundido todo hondo sentimiento, toda infinitud, toda unidad y toda asociación de los hombres. Los mundos estelares que hemos descubierto, las fuerzas naturales cuyos efectos conocemos, sólo están afuera, sirven a la vida externa. Su unidad con nuestra interioridad la expresamos ciertamente en toda suerte de filosofías, algunas veces profundas, otras veces chabacanas, teorías naturales e inspiraciones poéticas; pero no es un trozo de nosotros, no se ha vuelto viviente. Más bien es lo que ha sido viviente antes, el cuadro o la fe o el conocimiento indecible de que el mundo, en su verdad, como lo llevamos en nosotros mismos, es muy diverso de lo que nos dicen los sentidos útiles, y la legítima cooperación de los hombres en pequeñas asociaciones voluntarias, ligada a él, lo mismo que la superstición, ha caído, sin que el progreso de las ciencias naturales y de la técnica hayan podido aportar el menor sucedáneo.

Por eso llamamos a esos tiempos un período de ruina, porque ha caído lo esencial de la cultura, el espíritu unificador de los hombres.

Los intentos para volver a las viejas supersticiones o a lenguajes figurativos ya absurdos, esos hombres siempre renovados, apasionados, con debilidades y necesidad de estabilidad, en los que el sentimiento es más fuerte que la razón, avanzadas de la reacción, son obstáculos peligrosos y en última instancia sólo síntomas de la decadencia. Se vuelven todavía más repulsivos cuando, como ocurre fácilmente, se alían con el régimen de fuerza del Estado, que es la falta de espíritu organizada.

Cuando hablamos de ruina o de decadencia no tiene eso nada que

ver con la queja sacerdotal de la pecaminosidad de nuestro mundo ni con los gritos en favor del cambio de ruta. Esta ruina es una época pasajera que lleva en sí los rudimentos para el nuevo comienzo, para el vuelo fresco, para la cultura unificada.

Por urgente que sea el que comprendamos el socialismo, la lucha por nuevas condiciones entre los hombres como movimiento espiritual, es decir que comprendamos cómo se llega a nuevas relaciones entre los hombres cuando los hombres movidos por el espíritu las crean, exactamente tan importante es que seamos los fuertes que no apuntan ni sueñan con pasados y decrepitudes imposibles: que no mintamos. Ilusión celeste, verdad, filosofía, religión, concepción del mundo o como quiera que se llamen los intentos para reducir el sentido del mundo a palabras y formas, en nosotros sólo hay puesto para los individuos. Todo intento para fundar en base a tales acuerdos espirituales comunas, sectas, iglesias, asociaciones de cualquier especie que sean, lleva, si no a la falsedad y a la religión, al menos a la pura charlatanería y a la fruslería. Nos hemos vuelto, en todo lo que sobrepasa al mundo de los sentidos y de la naturaleza, hondamente solitarios, nos hemos vuelto al aislamiento silencioso. Eso quiere decir sólo que toda nuestra concepción del mundo no entraña una necesidad imperiosa, ninguna coacción ética, ninguna suerte de alianza para la economía y la sociedad. Eso tenemos que aceptarlo porque es así, y podemos, ya que vivimos en el tiempo del individualismo, aceptarlo en diversa forma: alegres o resignados, desesperados o anhelantes, con calma o insolentemente.

Pero tengamos presente que toda ilusión, todo dogma, toda filosofía o religión tiene sus raíces, no en el mundo exterior, sino en nuestra vida interna. Todos esos cuadros de los sentidos, en los que los hombres ponen en armonía la naturaleza y su yo, son apropiados para llevar la belleza y la justicia a la convivencia de los pueblos, porque son ellos mismos reflejos de los instintos sociales de nuestro interior, porque son el espíritu mismo convertido en figura. Espíritu

es espíritu común, y no hay individuo en donde no exista, despierto o adormecido, el instinto hacia el todo, hacia la asociación, hacia la comuna, hacia la justicia. La coacción natural para la asociación voluntaria de los hombres, con el objetivo de su comunidad, existe inextirpable; pero ha sido alcanzada por un serio golpe y ha sido como entontecida, porque estuvo largo tiempo en conexión con la ilusión de los mundos surgida de ella misma, y que ahora ha desaparecido o está en putrefacción.

No estamos, pues, obligados a crear al pueblo primero una concepción del mundo, que sería una creación completamente artificiosa, efímera, débil o romántica—hipócrita y hoy estaría sometida precisamente a la moda. Tenemos que dejar más bien en nosotros la realidad del espíritu común individual viviente y tenemos que dejarle salida, expresión. El placer de crear de los pequeños grupos y comunidades de justicia, no ilusión celeste o figura simbólica, sino alegría social terrestre y preparación popular de los individuos, producirá el socialismo, producirá el comienzo de la verdadera sociedad. El espíritu se expresará directamente y creará de carne y sangre vivientes sus formas visibles: los símbolos de lo eterno serán las comunas, las encarnaciones del espíritu serán corporaciones de justicia terrestre, las imágenes sagradas de nuestra iglesia serán las instituciones de la economía racional.

La economía racional; se emplea esta palabra racional con plena intención; pero hay algo que agregar.

Hemos llamado a nuestro tiempo un período de ruina, porque lo esencial ha sido debilitado y corrompido en él; el espíritu común, la voluntariedad, la belleza de la vida del pueblo y sus formas. Pero no hay que desconocer que en este tiempo se ha hecho algún progreso. El progreso en la ciencia, en la técnica, la conquista libre y la dominación de la naturaleza que se ha vuelto objetiva, se llama, con otras palabras, ilustración. La razón se ha vuelto más móvil y más clara; y así como hemos conquistado a la naturaleza la física —en el

más amplio sentido de la expresión—, que se verifica en su aplicación práctica; lo mismo que hemos aprendido en el aprovechamiento de las fuerzas naturales a servinos del cálculo, así aprenderemos también a hacer lo justo y lo racional con el empleo del cálculo, de la división del trabajo y de los métodos científicos en la técnica de las relaciones humanas sobre un campo extraordinariamente extenso, alrededor de la superficie de la tierra. Hasta aquí la técnica estaba subordinada a la industria y la economía a las relaciones; ambas se han desarrollado ya mucho, en el sistema de la injusticia, del absurdo, de la violencia. La técnica físicoindustrial como la económico—social ayudarán a la nueva cultura, al pueblo futuro, como han servido hasta aquí a los privilegiados y potentados y especuladores de Bolsa.

En lugar, pues, de hablar de un período de ruina, en que estaríamos, se puede también, si se quiere, hablar de un progreso, en el que primero se ha barrido con la superstición, en el que luego se imponen cada vez más la consideración y dominación de la naturaleza, la técnica y la economía política racional, hasta que al fin el espíritu común, la voluntariedad, el instinto social, que fueron reprimidos durante un par de centurias, vuelven a levantarse, a inspirar a los hombres, a reagruparlos y a posesionarse de los nuevos dones.

Si la misma tendencia del espíritu en los individuos ha envuelto a éstos con su coacción natural y los ha agrupado en asociaciones; si la idea, la contemplación sinteizadora, que cambia los fenómenos individuales y las separaciones en solidaridades y unidades, ha salido nuevamente del espíritu de los hombres y se ha convertido en asociación humana, en corporación, en forma vinculadora; si esa forma terrestre-corporal del espíritu existe, entonces es muy posible que lleguen de nuevo siglos de supremacía espiritual, de concepción asociativa del mundo o de la ilusión a los hombres. Nosotros no buscamos esa supremacía, nos resistimos contra ella y no codiciamos absolutamente la parcialidad. Sabemos, por lo demás,

demasiado poco de las trayectorias de la historia humana como para poder decir con alguna probabilidad que ese anillo debe volver a cerrarse; y que nuevamente se debe aliar con la idea y la asociación y la forma artística cósmico-religiosa de la superstición, y que tiene que ser deshecho de nuevo con la superstición el espíritu común y establecer el individualismo y el aislamiento, y así sucesivamente. No tenemos derecho alguno a tales construcciones; puede ocurrir que exista la necesidad de ellas; pero puede ocurrir también algo muy diverso. No hemos llegado hasta tal punto. Lo que ahora es nuestra misión, está claro ante nosotros: no la mentira, sino la verdad. No la artificiosidad de una imitación religiosa, sino la realidad de la creación social que salve la completa independencia espiritual y la diversidad de los individuos.

La nueva sociedad que queremos preparar, cuya piedra angular nos disponemos a echar, no será ninguna vuelta a una cualquiera de las viejas formas, será lo viejo en nueva figura, será una cultura con los medios de la civilización que ha vuelto a despertar en estos siglos.

Pero ese nuevo pueblo no viene por sí mismo; no debe venir, según toma esa palabra debe la falsa de los marxistas; tiene que venir porque nosotros, socialistas, lo queremos, porque llevamos ya en nosotros ese pueblo como forma espiritual previa.

¿Cómo comenzamos, pues? ¿Cómo viene el socialismo? ¿Qué hay que hacer? ¿Qué hay que hacer primero? ¿Inmediatamente? La respuesta a eso es nuestra tarea final.

## VI

Fue un momento memorable en la historia de este tiempo, aquel en que Pierre Joseph Proudhon dijo a su pueblo, frente a la revolución francesa de febrero de 1848, lo que tenía que hacer para fundar la sociedad de la justicia y de la libertad. Vivía, como todos sus contemporáneos revolucionarios, enteramente en la tradición de la revolución que se exteriorizó en 1789, y para el sentimiento de ese tiempo todavía, en el primer comienzo había sido obstaculizada por la contrarrevolución y los gobiernos que les sucedieron y que no pudieron establecerse. Dijo: La revolución ha puesto fin al feudalismo. Ella tiene que poner algo nuevo en su lugar. El feudalismo era un orden en el dominio de la economía y del Estado: era un sistema orgánico, militar, de la subyugación. Ya desde hace siglos había sido quebrantado por libertades; la libertad burguesa se ha impuesto cada vez más. Pero ha destruido también el viejo orden y la vieja seguridad, las viejas uniones y asociaciones; algunos se han enriquecido en la libertad de movimiento, las masas han sido entregadas a la penuria y a la incertidumbre. ¿Cómo hacer para conservar la libertad, para edificarla, para crearla para todos, pero al mismo tiempo para que llegue el nuevo orden, la seguridad, la gran nivelación de la posesión y de las condiciones de vida?

Los revolucionarios, dice, no saben todavía que la revolución tiene que poner fin al militarismo, es decir al gobierno; que su tarea consiste en poner en lugar de lo político lo social, en lugar del centralismo político la asociación directa de los intereses económicos, la central económica, que no es dominación sobre personas, sino regulación de los asuntos.

Vosotros, franceses, dice, sois pequeños y medianos campesinos, pequeños y medianos artesanos; trabajáis en la agricultura, en la industria, en el transporte y en la mediación. Hasta aquí habéis necesitado reyes y sus funcionarios para agruparos y guardaros unos de otros; habéis suprimido en 1793 el rey del Estado; pero el rey de la economía, el oro, lo habéis conservado; y porque habéis dejado en el país la desgracia, el desorden y la inseguridad, tuvisteis que volver a permitir reyes, funcionarios y ejércitos. Barre a los mediadores autoritarios; suprime a los parásitos; procura la asociación inmediata de tus intereses; así crearás la sociedad, la heredera del feudalismo, la heredera del Estado.

¿Qué es el oro? ¿Qué es el capital? No es una cosa como un zapato, o una mesa, o una casa. No es una cosa, no es nada real. El oro es un signo de una relación; el capital es algo que va como referencia, entre los hombres, de aquí para allá, es algo entre los hombres. El capital es crédito; crédito es reciprocidad de intereses. Estáis ahora en revolución; la revolución, es decir el entusiasmo, el espíritu de confianza, el vuelo de la nivelación, el placer de ir al conjunto, ha llegado a vosotros, ha surgido entre vosotros; creaos ahora la reciprocidad inmediata, procurad la institución que os permita permutar con los productos de vuestro trabajo sin intermediarios parasitarios y absorbentes; entonces no necesitaréis ninguna autoridad tutelar ni tampoco el traspaso de la omnipotencia política gubernativa a la vida económica, de que hablan los novísimos chapuceros, los comunistas. La tarea consiste en afirmar la libertad en la economía y en la vida pública y en crear seriamente y procurar la nivelación, la supresión de la miseria y la inseguridad, aboliendo la propiedad, que no es posesión de cosas, sino dominación de hombres o esclavización, y el interés, que es usura. ¡Cread el Banco de cambio!

¿Qué es el Banco de cambio? No es sino la forma externa, la institución objetiva de la libertad y la igualdad. El que trabaja siempre en cosas útiles, el campesino, el artesano, la asociación

obrera, todos deben continuar trabajando. El trabajo no necesita ser organizado, es decir tutelado gubernativamente o estatizado. El ebanista hace muebles; el zapatero, zapatos; el panadero, amasa el pan, y así sucesivamente en la producción de todo lo que el pueblo necesita.

Carpintero. ¿Tienes pan? Ciertamente, no puedes ir al panadero y ofrecerle sillas y armarios que no precisa. Vete al Banco de cambio y haz transformar tus trabajos, tus facturas en cheques de valor general. ¿Proletarios, no queréis volver al patrón ni trabajar por un salario? ¿Quisierais ser independientes? ¿Pero no tenéis taller, ni herramientas, ni alimentos? ¿No podéis esperar, debéis alquilaros de inmediato? ¿Pero no tenéis quien adquiera vuestros productos? ¿No reciben los otros proletarios, no recibís vosotros, proletarios, mutuamente mejor vuestros productos, sin intervención de intermediarios explotadores? ¡Procurad, pues, los pedidos, locos! La clientela vale, la clientela es dinero, como se dice hoy. ¿Tiene que ser siempre la sucesión: penuria, esclavitud, trabajo, producto, salario, consumo? ¿No podéis comenzar con lo que es comienzo natural: crédito, confianza, mutualidad? ¿De manera que la sucesión sea: demanda—crédito o dinero—consumo, trabajo—producto? La reciprocidad cambia el curso de las cosas; la reciprocidad restablece el orden de la naturaleza; la reciprocidad es lo primero: el espíritu entre los hombres, que admite a todos los que quieren trabajar en la satisfacción de las necesidades y en el trabajo.

No busquéis culpables, dice, todos son culpables; unos esclavizan y quitan a los otros lo más necesario o les dejan sólo lo más necesario, y los otros se dejan esclavizar o prestan a los amos dominantes servicios de cómitres y de vigilantes. No se creará lo nuevo por el espíritu de la venganza, de la rabia y del placer de destrucción. Hay que destruir con espíritu constructivo: no se excluye la revolución y la conservación. Cesad de pensar con las cabezas de los viejos romanos; la política jacobina dictatorial ha jugado su papel; el gran teatro de la tribuna y de los bellos gestos no os crea la sociedad. Lo

que importa es la realización; trabajáis cosas útiles en cantidad suficiente; quisierais consumir cosas útiles en justa remuneración; así, pues, tenéis que intercambiar justamente.

No hay valor, dice, que no lo cree el trabajo; la supremacía de los capitalistas la han creado los trabajadores y no la pudieron conservar para sí mismos y valorizarla, porque son desposeídos aislados, que aumentan la propiedad de los propietarios y hacen propiedad de su fuerza de esclavos. ¡Pero qué infantil es, podría decir, aferrarse a la magnitud existente de propiedad acuñada en manos de los privilegiados y pensar sólo en quitársela por métodos políticos o violentos! La propiedad está siempre en marcha, siempre en circulación; hoy fluye del capitalista, pasa por el obrero que consume, vuelve al capitalismo; haced, mediante nuevas instituciones, por la enmienda de vuestro comportamiento recíproco, dice, que fluya de los capitalistas a los obreros consumidores, pero que de éstos no vuelva a los capitalistas, sino a manos de los trabajadores, de los obreros productores.

Con un poder sin igual, con una gran reunión de sobriedad y de calor, de pasión y de sentido de los hechos ha dicho eso Proudhon a su pueblo; y ha propuesto para cada momento de la revolución, de la disolución, de la transición, de la posibilidad de amplias y fundamentales medidas los pasos especiales, los decretos que habrían creado lo nuevo, que habrían sido el último acto del gobierno; que habrían hecho realmente de ese gobierno lo que se denominaba a sí mismo: un gobierno provisional.

La voz se tuvo; han faltado los oídos. Existió el momento y ha transcurrido, ha transcurrido para siempre.

Proudhon, que sabía lo que sabemos otra vez hoy los socialistas: que el socialismo es posible en todos los tiempos y que en todos los tiempos es imposible; que es posible cuando existen los hombres que le hacen falta, que lo quieren, es decir que lo hacen; y que es

imposible cuando los hombres no lo quieren o sólo lo quieren, pero no lo realizan, Proudhon no ha sido escuchado. En lugar de oírle a él, se ha escuchado hacia otra parte, que ha enseñado la falsa ciencia que hemos examinado y rechazado: la que dice que el socialismo es la coronación del gran establecimiento capitalista: viene tan sólo cuando unos pocos capitalistas están en posesión de instituciones que ya casi se habrían vuelto socialistas, de manera que sería una cosa muy fácil para las masas proletarias reunidas traspasarlo de la propiedad privada a la propiedad social.

En lugar de escuchar a Pierre Joseph Proudhon, el hombre de la síntesis, se ha escuchado a Karl Marx, el hombre del análisis y así se ha dejado en pie la disolución, la descomposición, la ruina.

Marx, el hombre del análisis, ha trabajado con conceptos firmes, rígidos, aprisionados en su concha de palabras; con esos conceptos quería expresar y casi comandar las leyes de la evolución.

Proudhon, el hombre de la síntesis, nos ha enseñado que los conceptos cerrados sólo son símbolos del movimiento incontenible; ha disuelto los conceptos en la continuidad fluyente.

Marx, el hombre de la ciencia aparente y pretenciosa, era el legislador y el dictador de la evolución; expresó su palabra sobre ella; y así como él determinaba, tenía que ser de una vez por todas. El devenir debía comportarse como un ser acabado, terminado, muerto. Por eso hay un marxismo, que es una doctrina y ya casi un dogma.

Proudhon, que no quería resolver ningún problema con palabras, que en lugar de las cosas acabadas ha puesto movimientos, relaciones; en lugar del ser aparente el devenir, en lugar de las toscas visibilidades el vaivén invisible, transformó finalmente —en sus escritos más maduros— la economía social en psicología, pero la psicología de la rígida psicología individual, que hace del hombre una

cosa aislada, en psicología social, que abarca al hombre como miembro de una corriente evolutiva infinita, inseparable e indecible. Por eso no hay proudhonismo, sino sólo un Proudhon. Así lo que Proudhon ha dicho para un determinado momento, hoy no puede aplicarse, pues las cosas se han dejado ir durante decenios. Valor tiene sólo lo que es eterno en la comprensión de Proudhon; no puede hacerse servilmente el ensayo de volver a él, a un momento histórico pasado.

Lo que han dicho los marxistas de Proudhon, que su socialismo es un socialismo pequeñoburgués y pequeñocampesino, repitámoslo una vez más, es completamente verídico y es su más alto título de gloria. Su socialismo, dicho de otro modo, de los años 1848 a 1851, era el socialismo del pueblo francés de 1848 a 1851. Era el socialismo que en ese momento era posible y necesario. Proudhon no era un utopista ni un augur; no era un Fourier ni un Marx; era el hombre de la acción y de la realización.

Pero hablamos aquí expresamente de Proudhon, el hombre de 1848 a 1851. Ese hombre dijo, y para ello era apropiada la época, lo que tenía que decir: Revolucionarios, si hacéis esto, realizáis la gran transformación.

El hombre de los años ulteriores, del que tenemos tanto que aprender como del de 1848, no ha querido repetir después de la revolución las palabras de la revolución en una autocopia vanamente comediante y fonográfica. Todo tiene su tiempo; y todo tiempo después de la revolución es un período antes de la revolución para aquellos cuya vida no ha quedado en un gran momento del pasado. Proudhon ha continuado viviendo, aunque sangrando por más de una herida; se ha preguntado entonces: si hacéis esto, he dicho; pero, ¿por qué no lo han hecho? Ha encontrado la respuesta y la expuso en todas sus obras ulteriores, la respuesta que dice en nuestra lengua: porque ha faltado el espíritu.

Ha faltado entonces y ha faltado desde hace sesenta años y todavía está hondamente desmoralizado y hundido. Todo lo que hasta aquí se ha mostrado se puede resumir en una frase: la esperanza en el justo momento presuntamente previsto en la historia, ha postergado cada vez más ese objetivo, lo ha hecho retroceder cada vez más en las tinieblas y en lo nebuloso; la confianza en la evolución progresiva era el nombre y el título del retroceso y esa evolución ha adaptado más y más las condiciones externas e internas a la humillación, las ha alejado cada vez más del vuelo a las alturas. Con su no ha llegado el momento tendrán razón los marxistas, mientras los hombres les crean, y no tendrán nunca menos, sino más razón. ¿No es la locura más horrorosa que ha vivido y ha tenido efecto, que una frase tenga valor porque es pronunciada y es oída crédulamente? ¿Y no debe advertir cada uno que el ensayo de expresar así el devenir, como si fuese un ser acabado, si adquiere poder sobre el ánimo de los hombres, tiene forzosamente que castrar las potencias de formación y de la fuerza creadora?

De ahí ese nuestro ataque incesante al marxismo, por eso apenas nos libramos de él, por eso lo odiamos de todo corazón: porque no es una descripción y una ciencia tal como se pretende, sino un llamado negador, corruptor, castrador, a la impotencia, a la falta de voluntad, al rendimiento y a la negligencia. El pequeño trabajo de abejas de la socialdemocracia —que por lo demás no es marxismo— es sólo el reverso de esa impotencia y sólo expresa que el socialismo no existe; pues el socialismo va, en lo pequeño y en lo grande, al todo, al conjunto. No es que haya que repudiar el trabajo menudo como tal; sino sólo ese trabajo existente, que va empujado de un lado al otro como una hoja seca en el torbellino.

Los llamados revisionistas, que en el trabajo menudo son tan celosos como hábiles, y que en su crítica al marxismo tienen con nosotros muchos puntos de contacto —no es de extrañar, pues, en gran parte la han tomado del anarquismo, de Eugen Dühring y de otros socialistas independientes—, se han enamorado gradualmente

de algo que se podría llamar táctica de principios que han barrido en ellos con el marxismo también el socialismo hasta el último rastro. Están en vías de fundar un partido para la defensa de la clase obrera en la sociedad capitalista por vías parlamentarias y económicas. Los marxistas son creyentes en la evolución a la Hegel, los revisionistas son partidarios de la evolución a la Darwin. No creen ya en la catástrofe y en la repentinidad; el capitalismo no se transmutará revolucionariamente en el socialismo, sostienen, sino que se establecerá gradualmente, de modo que será cada vez más soportable.

Algunos de ellos preferirían ya confesar gustosos que no son socialistas y van asombrosamente lejos en su adaptación al parlamentarismo, a la astucia de fracción y del partido, a la caza de votos y al monarquismo. Otros se consideran aún completamente socialistas; creen ver un mejoramiento continuo, lento pero incontenible de la situación privada de los trabajadores, de la parte de los trabajadores en la producción por el llamado constitucionalismo industrial, de las condiciones públicas jurídicas por la edificación de instituciones democráticas en todos los países, y sacan la conclusión de la bancarrota de la doctrina marxista reconocida claramente por ellos y en parte lograda por ellos: que el capitalismo está ya en el mejor camino hacia el socialismo, y el enérgico estímulo de esa evolución es la misión de los socialistas. Con esa concepción no se han alejado mucho de lo que ya al comienzo había en el marxismo, y los llamados radicales estuvieron siempre en los mismos caminos y sólo tienen el deseo de que no se diga esa opinión a las masas electorales incitadas al revolucionarismo y retenidas de ese modo.

La verdadera relación de los marxistas con los revisionistas es la siguiente: Marx y los mejores de sus discípulos habían tenido siempre presente el conjunto de nuestras condiciones en su conexión histórica y han intentado ordenar los detalles de nuestra vida social bajo conceptos generales. Los revisionistas son epígonos

escépticos que ven ciertamente que las generalidades expuestas no se cubren con las nuevas realidades que surgieron, pero que no tienen ya en modo alguno la necesidad de una concepción nueva y diversa de nuestro tiempo.

El marxismo había llevado pasajeramente grandes partes de los desheredados al menos a la sensación de su miseria, al descontento y a un estado de ánimo idealista dirigido a la transformación del conjunto. Eso no podía ser de duración, porque las masas, bajo la influencia de esa estupidez científica, se dispusieron a la espera y fueron incapaces de toda actuación socialista. Así habría vuelto a las masas hace mucho otra vez el embotamiento y la tranquilidad, si no hubiesen sido espoleadas continuamente por los métodos político—demagógicos. Los revisionistas ven que las peores barbaries del capitalismo inicial han pasado, que los obreros se han habituado más a las condiciones proletarias y que el capitalismo no se ha aproximado de ningún modo a la bancarrota. En todo percibimos nosotros ciertamente el enorme peligro de la afirmación del capitalismo. En verdad —tomada en su conjunto— la situación de la clase obrera no ha mejorado; la vida más bien se ha vuelto más difícil y menos alegre. Se ha vuelto tan poco alegre que los obreros sin alegría, sin esperanza, se han empobrecido en espíritu y en carácter. Pero ante todo la lucha del socialismo, la verdadera lucha, no brota de los movimientos de compasión y no gira exclusivamente o en primera línea en torno a la suerte de una determinada capa humana. Se trata de una completa transformación de los fundamentos de la sociedad; se trata de una nueva creación.

Ese sentimiento (pues más que sentimiento no fue nunca en ellos) se ha perdido cada vez más para nuestros obreros, porque en el marxismo los elementos de la descomposición y de la impotencia eran desde el comienzo más fuertes que las fuerzas de la rebelión, a quienes faltaba aquel contenido positivo. El fenómeno del revisionismo y su escepticismo contentadizo es sólo la superestructura ideológica de la falta de tacto, de la falta de consejo

y de la frugalidad de las masas, y muestra a todos los que no lo sabían ya que el proletariado no es, en base a la necesidad histórica, el pueblo elegido de Dios, de la evolución, sino más bien la parte del pueblo que más sufre y a consecuencia de las modificaciones psicológicas que la miseria implica, la que más difícilmente se lleva al conocimiento. Lo mejor será guardarse de todas las generalizaciones en este dominio; el proletariado es más de una cosa, y el dolor ha producido por doquiera sobre personas muy distintas muy distintos efectos. Pero al dolor corresponde ante todo el sentimiento de la propia situación; ¡y cuántos proletarios no sufren por eso lo más mínimo!

Sabemos ahora cómo se han conformado en verdad las condiciones en estos tiempos después de la frustrada revolución, en estos sesenta años antes de la revolución que hemos vivido. Fueron décadas de adaptación al capitalismo, de adaptación a la proletarización, y es verdaderamente una adaptación que en algunos fragmentos se ha vuelto ya herencia, es un empeoramiento de las relaciones entre los hombres, que se han vuelto palpable en una ruina de muchísimos cuerpos de individuos.

Es un enorme peligro el que aquí se expresa. Hemos dicho: el socialismo no debe venir, como sostienen los marxistas; decimos ahora: puede llegar el momento, si los pueblos vacilan mucho tiempo, en que se dirá: el socialismo no puede venir ya a esos pueblos. Los hombres pueden comportarse entre sí locamente, vilmente, pueden entregarse todo lo que quieran a la servidumbre o acomodarse a la propia brutalidad; todo esto es algo entre los hombres, algo funcional y puede modificarse en la próxima generación, puede cambiar a los hombres tal como ahora son si llega a ellos una conmoción decisiva. Mientras se trate de esas relaciones sociales, de lo que se llama ordinariamente lo psicológico, el caso no es tan malo. Y así es la gran miseria colectiva, la penuria, el hambre, la falta de techo, el abandono espiritual y la corrupción; y lo mismo en la parte superior la codicia del disfrute, el mero lujo, el

militarismo y la falta de espíritu; todo eso, por malo que sea, se puede curar si llega el médico que corresponde: el espíritu creador de la gran revolución y de la regeneración. Pero si toda la penuria y la presión y la falta de espíritu no es sólo, en procedencia y efecto, algo entre los hombres, una perturbación de las relaciones, que asienta en el alma, o mejor dicho: si no sólo es una perturbación en el complejo de relaciones entre los hombres, que llamamos alma, sino que más bien, a consecuencia de la desnutrición crónica, del alcoholismo, del embrutecimiento largamente continuado, de la constante insatisfacción, de fuerte falta de espíritu en todos los dominios, se ha llegado a modificaciones del cuerpo individual, que se comportan en significación para el alma y la estructura social como la araña ante su red, entonces semejante curación no puede ayudar ya, y puede ocurrir que grandes partes del pueblo, que pueblos enteros sean condenados a la ruina. Sucumben como han sucumbido siempre los pueblos; otros pueblos sanos los dominan y se produce una mezcla de razas, a veces hasta una extirpación parcial. Es decir, cuando existen otros pueblos más sanos. Pero no se deben presentar fáciles ejemplos con analogías de anteriores períodos de la historia de los pueblos. Si a eso se llega, no tiene que repetirse del mismo modo, como ha pasado en los tiempos de las llamadas emigraciones de pueblos. Vivimos en períodos de humanidad naciente, y excluido, enteramente excluido no está el que esa humanidad naciente pueda ser el comienzo del fin de la humanidad. Tal vez no hubo nunca un tiempo de decadencia de mundos tan peligroso como el nuestro.

Es decir, una humanidad en el sentido de un verdadero complejo de relaciones, una sociedad terrestre agrupada por hilos externos y rasgos e impulsos internos, que supere las barreras populares, no la hay ciertamente hasta aquí. Hay sucedáneos de ella, pero que esta vez podrían ser más que medios supletorios, podrían ser el comienzo: el mercado mundial, las asociaciones y los congresos internacionales de la naturaleza más diversa, los tratados internacionales en la política de los Estados, el tráfico y las

informaciones alrededor de la superficie terrestre, todo eso crea cada vez más, cuando no la igualdad, sin embargo la semejanza de los intereses, de las costumbres, del arte, o de su medio de substituirlo, el espíritu lingüístico, la técnica, las formas de la política. También entre los obreros de unos y otros pueblos hay intercambio de influencias. Todo, en fin, lo que es realidad espiritual: religión, arte, idioma, espíritu común existe doble o se nos aparece doble con fuerza natural; una vez en el alma individual como característica o caudal, otra vez fuera como algo que se agita entre los hombres y crea organizaciones y asociaciones. Todo esto es inexactamente expresado; lo que aquí se puede mejorar al pasar, debe hacerse de inmediato; pero no podemos bajar ahora hasta el fondo en ese abismo de la crítica lingüística y de la doctrina de las ideas (las dos se corresponden); todo esto se ha señalado aquí otra vez para decir: *humanitas, humanité, humanity, humanidad y Menschheit* —por lo que ahora decimos humanismo con una expresión debilitada y privada de su hondura—, todas esas palabras se han referido originariamente sólo a la humanidad viviente y activa en el individuo; ella existía un tiempo muy fuertemente, era muy corporalmente sentida, sobre todo en los mejores tiempos de la cristiandad. Y hacia una humanidad efectiva en el sentido exterior llegaremos sólo cuando el efecto recíproco, o mejor dicho la intensidad —pues todo efecto recíproco aparente es comunidad idéntica— haya llegado para la humanidad concentrada en el individuo y para la humanidad crecida entre los individuos. En la semilla está la planta, como la semilla sólo es la quintaesencia de la cadena infinita de los crecimientos; del humanismo del individuo recibe la humanidad su legítima existencia, como ese humanismo del individuo sólo es el heredero de las infinitas generaciones del pasado, y de todas sus relaciones recíprocas. Lo que ha sido es lo que ha de ser, el microcosmos es el macrocosmos; el individuo es el pueblo, el espíritu es la comunidad, la idea es la asociación.

Pero por primera vez en la historia del par de milenios que conocemos, la humanidad quiere exteriorizarse en sentido y

proporción completos. La tierra ha sido, puede decirse, completamente explorada; pronto estará, puede decirse, completamente poblada y poseída; hace falta ahora una renovación como no la hubo todavía en el mundo humano conocido por nosotros. Ese es el rasgo decisivo de nuestro tiempo, eso nuevo que más bien debería ser para nosotros algo terriblemente aplastador; la humanidad alrededor de la superficie terrestre quiere crearse y quiere crearse en un momento en que tiene que venir una poderosa renovación sobre la especie humana, si el comienzo de la humanidad no ha de ser su fin. Antes esa renovación era idéntica a menudo a los nuevos pueblos que surgían de la quietud y la mezcla de la cultura, o de la mezcla con nuevos países a que se emigró. Cuanto más avanza la analogía entre los pueblos, cuanto más densamente son ocupados los países, tanto menos vendrá de fuera o hacia fuera la esperanza de tal renovación. Aquellos que quieren desesperar de nuestros pueblos o al menos creen que el impulso externo para la renovación radical de los corazones y de la fuerza vital debe venir de fuera, de los viejos pueblos despertados de nuevo del sueño salvador, pueden edificar algunas esperanzas sobre los pueblos chinos, los hindúes, quizá también los rusos; todavía pueden algunos aferrarse a la idea que tras la barbarie norteamericana trapisondera dormita un idealismo oculto aún y exceso de energía, de fuego y de espíritu que podría estallar maravillosamente; pero hay que pensar que viviremos todavía cuarenta y cincuenta años, que esa espera romántica se convertirá en afrenta, que los chinos seguirán el camino simiesco de los japoneses, que los hindúes sólo se levantarán para deslizarse rápidamente por los carriles de la decadencia, y así por el estilo. Rápidamente avanza la analogía, la civilización y en relación con ella la decadencia verdadera, física y fisiológica.

En este abismo debemos sumergirnos para recibir el valor y la ferviente compulsión que necesitamos. ¡Más grande y distinta de lo que ha sido en los tiempos que conocemos, tiene que ser esta vez la renovación! No sólo buscamos cultura y belleza humana en la convivencia; ¡buscamos salvación! El ámbito más grande que hubo

en la tierra tiene que ser creado y se abre camino ya en las capas privilegiadas; pero no puede venir por los lazos externos, por los acuerdos o las disposiciones del Estado o del Estado mundial de horrorosa invención, sino sólo por el camino del individualismo más individual y del resurgimiento de las más pequeñas corporaciones: ante todo de las comunas. Hay que construir lo más vasto y debe ser comenzada la construcción en lo pequeño; hemos de extendernos en toda amplitud, y sólo podremos hacerlo si cavamos en todas las profundidades; pues ninguna salvación puede venirnos esta vez de fuera, y ningún país sin ocupar invita a los pueblos densos a la colonización; tenemos que fundar la humanidad y sólo podemos encontrarla en la especie humana, sólo podemos hacerla brotar de las asociaciones voluntarias de los individuos y de la comuna de los individuos independientes y naturalmente ligados unos a otros.

Tan sólo entonces podemos respirar libremente y aceptar la necesidad ineludible de nuestra tarea como trozo de nuestra existencia de socialistas; donde sentimos la certidumbre y la llevamos viva en nosotros de que nuestras ideas no son una opinión a la que nos adherimos, sino una coacción violenta que nos pone ante este dilema: experimentar de antemano la verdadera decadencia de la humanidad y ver devorar sus comienzos en torno nuestro, o dar la iniciativa del ascenso con nuestra propia acción.

La decadencia del mundo con que amenazamos aquí como con un espectro de posible realidad, no significa naturalmente una muerte repentina. Prevenimos contra la analogía, contra la inclinación, dado que sabemos de un par de períodos de decadencia, a los que siguieron luego períodos de florecimiento, a querer encontrar en eso una regla infalible. Si nos imaginamos con qué inaudita celeridad en nuestros tiempos de civilización capitalista se vuelven análogos los pueblos y sus clases: cómo los proletarios son alcoholizados torpe, humilde, brutal, exteriormente y en medida creciente, cómo gracias a la religión comienzan a perder toda especie de interioridad y de responsabilidad; cómo ha comenzado todo eso a materializarse;

cómo en las capas superiores se pierde la fuerza para la política, para la visión amplia de la acción; cómo en lugar del arte aparece la fatuidad, la baratija de moda y la imitación arqueológica e histórica; cómo con la religión y la moral, grandes sectores han perdido toda consistencia, toda santidad, toda firmeza del carácter; cómo las mujeres son arrastradas en el torbellino de la sensualidad superficial, de la codicia decorativa, coloreada de disfrute; cómo el aumento naturalmente inconsciente de la población en todos los sectores comienza a decrecer y en su lugar aparece la sexualidad sin hijos bajo la dirección de la ciencia y de la técnica; cómo entre los proletarios y los burgueses la gitanería afecta precisamente a los mejores, a los que no pueden resistir más la labor regular, sin alegría en las condiciones actuales; cuando vemos cómo todo eso en todos los estratos de la sociedad comienza a tornarse neurastenia e histeria: entonces es permitida y necesaria la pregunta: ¿dónde está el pueblo que se levante para el saneamiento, para la creación de nuevas instituciones? ¿Existe seguramente, hay signos inconfundibles de ello, de que volvemos a remontarnos, como en otro tiempo de una civilización decadente, refinada ha brotado la sangre fresca del nuevo comienzo? ¿Es seguro que la humanidad no es una palabra provisoria, insuficiente para algo que más tarde se llamará: el fin de los pueblos? Ya resuenan voces de mujercillas degeneradas, desencadenadas y desarraigadas y de su tronco de hombres que anuncian la promiscuidad, en lugar de la familia el placer del cambio, en lugar de la unión voluntaria el desenfreno, en lugar de la paternidad el seguro estatal de la maternidad. El espíritu necesita libertad y entraña libertad; donde el espíritu crea uniones como familia, cooperativa, grupo profesional, comuna y nación, existe la libertad y puede aparecer también la humanidad: ¿pero sabemos, sabemos seguramente si lo que ahora comienza a agitarse en lugar del espíritu, ausente dentro de las instituciones de dominio y de coacción que lo representan: la libertad sin espíritu, la libertad de los sentidos, la libertad del placer irresponsable, lo soportamos ya? ¿O no debe resultar de todo eso la más horrible tortura, la más caduca debilidad y la obtusa chatura? ¿Si nos vendrá a los seres

humanos un momento de ardiente sacudimiento, de renacimiento, de alta época de la asociación de las comunidades de cultura? ¿Los tiempos en que el canto vive en los pueblos, en que las torres llevan la unidad y la elevación al cielo y en que se crean grandes obras, en las cuales está concentrado el espíritu del pueblo?

No lo sabemos, y sabemos por eso que el ensayo es nuestra tarea. Toda supuesta ciencia del futuro ha sido eliminada por completo, no sólo no conocemos ninguna ley de la evolución conocemos incluso el enorme peligro de habernos retardado ya demasiado, de que noblemente no valgan ya para nada todos nuestros ensayos y acciones. Y así hemos borrado de nosotros la última ligazón: en todo nuestro saber no sabemos nada más. Estamos como hombres primitivos ante lo descrito y lo indescriptible; no tenemos nada ante nosotros y lo tenemos todo solamente en nosotros: en nosotros la realidad o eficiencia, no de la humanidad futura, sino de la pasada y por tanto la esencial; en nosotros la obra; en nosotros el deber infalible que nos envía por nuestro camino; en nosotros la necesidad de despedirse del lamento y de la vileza; en nosotros la justicia que es indudable y certera; en nosotros la decencia que quiere la reciprocidad; en nosotros la razón que reconoce el interés de todos.

Los que sienten como hemos descrito así; aquellos a quienes nace la mayor valentía de la mayor necesidad; los que quieren a pesar de todo intentar la renovación, esos deben reunirse, a esos incitamos aquí; ellos deben decir a los pueblos lo que hay que hacer, deben mostrar a los pueblos cómo se comienza.

## VII

Los tiempos son ya distintos a como Proudhon podía verlos en 1848. La expropiación en todo concepto ha aumentado; estamos hoy más lejos del socialismo que hace sesenta años.

Hace sesenta años podía Proudhon, en un momento de revolución, el placer de la transformación del todo, decir a su pueblo lo que había que hacer en el momento.

Hoy, aun cuando hubiese perspectivas de que el pueblo se levantara, un punto en el que entonces se podía concentrar todo, no es ya decisivo solo. Tampoco hay hoy por dos conceptos un pueblo entero: lo que se llama proletariado no será por sí solo, nunca la encarnación de un pueblo; y los pueblos son tan dependientes unos de otros en la producción y en el comercio que un solo pueblo no es ya un pueblo. Pero la humanidad todavía está lejos de ser una sociedad y no lo será nunca, antes de que se hayan reconstruido nuevas pequeñas unidades, comunidades y pueblos.

Proudhon, sobre todo en un momento de elevación de la vida espiritual y psicológica, de la vida comunal y de la originalidad como de la decisión de los individuos que aporta toda revolución, y en las condiciones especiales de la Francia de entonces, que era ya marcadamente un país del capitalismo financiero y bolsista, pero no un país de la gran industria capitalista y de la gran propiedad agraria; Proudhon, decimos, tenía perfecta razón cuando decía que la circulación y la supresión del enriquecimiento por el interés significaban los puntos angulares de toda transformación, y podían ser impuestos más rápida, más fundamental y menos dolorosamente.

Nuestras condiciones tienen en verdad tres puntos en los que surge el enriquecimiento injusto, la explotación, el trabajo de los hombres no para ellos sino para otros. A ese desarrollo continuo, a esas causas siempre en acción se arriba en todas partes, en el movimiento del proceso social lo mismo que en los movimientos de la mecánica, de la química o de los cuerpos celestes. Siempre es falso y sin objeto preguntar por una causa eventual en algún pasado o en una situación primitiva: nada ha surgido una vez; todo surge continuamente, y no hay causas primeras, originarias, sino movimientos eternos, relaciones permanentes.

Los tres puntos angulares de la esclavitud económica son:

Primero: la propiedad de la tierra. De ella nace la actitud dependiente, suplicante, del desheredado que quiere vivir, frente al que se reserva la posibilidad del trabajo en la tierra y en los productos de la tierra con el fin del consumo directo o indirecto. De la propiedad de la tierra y su correlativo, la gente sin tierra, surge la esclavitud, la servidumbre, el tributo, el arriendo, el interés, el proletariado.

Segundo: la circulación de los bienes en la economía de cambio por medio de un signo de cambio que sirve inmutable e ineludiblemente para toda necesidad. Un trozo de oro fundido en joya, aun cuando permanezca inmutable durante siglos, tiene sólo valor para quien estima tan alto su posesión para satisfacer una necesidad de ornamentación o de vanidad que entrega en cambio para poseerlo, productos de su propio trabajo. La mayor parte de los bienes pierden también materialmente en valor por el estancamiento o por el uso y entran pronto en el consumo. Se producen con el fin de cambiarlos, para cambiarlos por objetos de consumo. El dinero tiene su funesta posición excepcional porque sólo entra en el cambio, pero de ningún modo en el consumo; en las

afirmaciones encontradas de los teóricos del dinero habla la mala conciencia. Si en la justa economía de intercambio, donde un producto sólo debe cambiarse contra un producto de valor equivalente, es necesario un medio de circulación que corresponda a nuestro dinero y que se llamará quizás también dinero, sin embargo no tendrá una cualidad decisiva de nuestro dinero: la cualidad de tener valor absoluto y poder servir a otros que no lo han obtenido por su trabajo. No debe excluirse aquí la posibilidad del robo; el robo puede haberlo en todo dinero como en cualquier otro artículo; y además, el robo es una especie de trabajo también, y un trabajo muy extenuador y en conjunto poco renditivo y desagradable en una buena sociedad. Debe indicarse aquí más bien que la nocividad del dinero actual, está, no sólo en la capacidad de producir interés, es decir en su crecimiento, sino en su permanencia, en su perennidad, que no disminuye ni desaparece en el consumo. La idea de que el dinero será hecho inofensivo sustituyéndolo por un mero bono de trabajo, para que no sea una mercancía ya, es absolutamente falsa y sólo podría tener sentido para la esclavitud estatal donde, en lugar del tráfico libre, tendríamos la dependencia de las autoridades, que determinarían cuánto tiene cada cual que trabajar y que consumir. En la libre economía de intercambio, al contrario, el dinero tiene que ser igual que los otros artículos, de los que se distingue hoy esencialmente, y ser sin embargo un signo general de cambio: como toda mercancía debe llevar el doble carácter del cambio y del consumo. La posibilidad —aun en una sociedad del cambio justo, cuando el signo de cambio no es consumible y con el tiempo no pierde su valor— de llegar a una posesión nociva en gran escala y por eso a la consecución de un derecho de tributo en alguna forma, no hay que desecharla, aun cuando en la historia conocida por nosotros juegue un papel subordinado en el resurgimiento de la propiedad de la tierra y con ella de toda especie de explotación, de ahorros y de herencias y demás en comparación con la violencia y la protección violenta del Estado.

Silvio Gesell busca encontrar un dinero que no gane valor con los

años, sino que, el que ha llegado a la posesión del signo de cambio para la entrega de un producto, no tenga ningún interés superior al de volverlo a cambiar lo más rápidamente posible por un producto, y así sucesivamente. Silvio Gesell es uno de los pocos que han estudiado en Proudhon, que han reconocido su grandeza y en armonía con él han llegado a una sucesiva elaboración independiente de sus ideas. Su descripción de cómo ese nuevo dinero hace entrar en vivo movimiento la corriente de la circulación, de cómo en la producción y en la obtención del signo de cambio no puede haber otro interés que el del consumo, ha brotado enteramente del espíritu de Proudhon, que fue el primero en enseñarnos cómo la circulación rápida lleva alegría y vivacidad a la vida pública y privada, mientras que la paralización en el mercado y el estancamiento perseverante del dinero lleva también nuestra savia al estancamiento y pone rigidez y podredumbre de pantano en nuestras almas. Aquí no se trata del problema del futuro, si hay medios objetivos de encontrar o no un signo de cambio que no entrañe el peligro del saqueo: de un problema, pues, para el cual lo más importante primeramente es que sea planteado, sino de saber si la circulación es o ha sido el punto en que se podría concentrar uno para tocar decisivamente también los otros dos puntos. Y en esto hay que decir que, si en un determinado período histórico, como el que hubo en 1848 en Francia, fuese introducida la mutualidad en la economía del intercambio, habría sonado la hora también para la plusvalía y la propiedad latifundista.

El tercer punto angular de la esclavitud económica, pues, es la plusvalía. Ante todo hay que decir aquí que con el concepto de valor no se hace más que abuso si no se explica claramente lo que se designa con él y si no se atiene uno estrictamente a la definición. El valor contiene en su sentido una demanda; el sentido se abre cuando se piensa que a la fijación de un precio sigue la respuesta del comprador: Esa pieza no vale tanto. El valor quiere excluir primeramente la arbitrariedad; restringimos más el concepto empleando el término valor sólo en el sentido de valor justo, de

valor verdadero. Valor es lo que debería ser el precio, pero no es. Esa relación existe en la proporción de los precios de todo artículo; y en la palabra valor está contenida, como advierte todo el que se fija en el uso de la palabra, la demanda ideal o socialista; que el precio debe ser igual al valor, o dicho de otro modo, que la suma total de todos los salarios de trabajo reales debe ser igual a la suma total de los precios para las escalas definitivas de los precios. Pero como, naturalmente, los hombres que están unos contra otros como individuos y por su beneficio, aprovechan toda ventaja, no sólo la de la propiedad, sino también la de la rareza de los productos codiciados, la mayor demanda que se hace por motivos especiales, la ignorancia de los consumidores, etc., en verdad la suma de los precios nombrados es mucho más elevada que la suma de los salarios. Es verdad también, los obreros de distintas categorías toman alguna parte en esas ventajas particulares, en ciertas circunstancias bajo la forma de más altos salarios, que en comparación con los salarios de sus hermanos de trabajo igualmente esforzados, no sólo son salarios, sino también beneficios; pero esto no modifica nada; ningún detalle de la multiforme vida económica puede cambiar nada en el hecho que los obreros con su salario no pueden adquirir todo lo que han producido, sino que una parte considerable queda para la capacidad adquisitiva del beneficio. Aquí quedan, como se ha dicho, fuera de consideración los estados intermedios de la producción, que van ya como mercancías al comercio, pues éstos, si se va al fondo de las cosas, no son recibidos ni con salario ni con beneficio por un productor capitalista de otro, sino con capital, es decir, como veremos muy pronto, con algo que se ha introducido en lugar del crédito y de la reciprocidad. Los intereses de ese capital los paga en última instancia, naturalmente, el trabajo y han sido nombrados más arriba en su otra figura como beneficio a causa de la propiedad; pues el capital es la forma de circulación de la propiedad de la tierra hecha flúida y móvil y de sus productos obtenidos por el trabajo, y es también para aquellos que, según la apariencia, no son propietarios territoriales, el medio de adelantar salarios por un producto que está en desarrollo todavía o

para anticipar salarios de trabajo en la transición de un producto de una etapa de la elaboración a otra o para conseguir productos en el comercio y tenerlos almacenados. De estas formas distintas del capital y de la separación del capital en realidad objetiva, legítima realidad del espíritu y falso capital, oiremos más adelante algo más.

Lo que llamamos valor nace, pues, simplemente del trabajo para el mejoramiento de la tierra y para la extracción y elaboración de los productos de la tierra. Si los obreros son forzados a alquilarse, es decir a ceder a otros, para la valorización, los resultados de su esfuerzo mediante una cierta indemnización, resulta de ahí una desproporción entre el valor de los productos que han producido y el precio de los productos que pueden comprar con su salario para su consumo. Puede pasarse por alto aquí en qué lugar se produce su expoliación si en su indemnización —el salario muy bajo o en la compra los artículos son muy caros. Lo importante es que no se piense en ninguna proporción absoluta, sino en una proporción que en este caso es una desproporción, y que se tenga presente que por la deducción a que tienen que someterse los trabajadores, no importa en qué lugar, del producto de su trabajo a causa de su penuria, surge todo el beneficio de los capitalistas, es decir que la deducción del salario o su menor valía es de inmediato el beneficio de los capitalistas o su plusvalía. Tampoco se examina aquí en qué lugar afluye el beneficio a los capitalistas, tampoco se investiga detenidamente si el problema ha sido falsamente presentado, en tanto que hace nuevamente el ensayo de poner algo absoluto en lugar de lo correlativo; sólo se indica que el beneficio se reparte en cuotas oscilantes entre propietarios de la tierra, capitalistas financieros, empresarios, comerciantes y sus altos auxiliares: empleados, obreros intelectuales y otras categorías de privilegiados zurcidos en el capitalismo. También debe acentuarse que en ese modo de expresión, lo mismo que en cuanto al valor mismo, se trata de construcciones absolutamente necesarias: los ingresos totales de las personas que participan en el capitalismo no son siempre beneficio, hacen también trabajo. Y no todo lo que los obreros

consumen es salario, también ellos, aun cuando con cuotas insignificantes a menudo, participan en la economía de los beneficios. Llevaría muy lejos dividir ahora el trabajo en improductivo y en productivo y, lo que no es lo mismo, separar los bienes elaborados en necesarios y de lujo; aquí no tenemos sino que señalar esa conexión, que muchos privilegiados dentro del capitalismo no sólo hacen algún trabajo, sino sin disputa un trabajo productivo, como por otra parte también los trabajadores realizan mucho trabajo completa o parcialmente improductivo; y que, en segundo lugar, en el consumo de los obreros no sólo entran artículos necesarios, sino también de lujo. Todos estos detalles que tienen gran significación para la vida real de nuestro tiempo, no podían ser más que mencionados aquí. Lo que importa aquí es señalar que la acentuación unilateral del problema del salario por parte de los obreros y de sus sindicatos está en relación con la concepción falsa de la plusvalía por parte de los marxistas. Hemos visto antes cómo se condicionan recíprocamente el salario y el precio; hemos indicado ahora que es falsa la concepción según la cual la plusvalía sería una magnitud absoluta, que aparecería en el patronato y de allí afluiría a las otras categorías de capitalistas. La plusvalía es, exactamente como el salario o el precio, una proporción y surge en todo el curso del proceso de producción y no en un determinado lugar del mismo. Del error aquí discutido nace la funesta obstinación del marxismo sobre el patronato, especialmente sobre el patronato industrial. Allí se creyó haber encontrado el punto de Arquímedes del capitalismo. La verdad es simplemente que todo beneficio es extraído del trabajo, o de otro modo: que no hay productividad de la propiedad ni productividad del capital, sino sólo una productividad del trabajo. Ese conocimiento es ciertamente el postulado básico del socialismo, y únicamente por ese conocimiento que comparten con todos los demás socialistas —ha dado Proudhon la expresión clásica de él en su polémica con Bastiat y en muchos otros pasajes—, sólo por eso podrían los marxistas, en el más amplio sentido de la palabra, llamarse socialistas. Eso lo saben también ellos: la rentabilidad de la propiedad y la rentabilidad del capital no son más que una forma

engañososa de lo que en verdad es robo a la productividad del trabajo. Pero desde esa base han sacado los marxistas en su teoría y los sindicalistas en su práctica conclusiones de temeraria falsedad. Los marxistas han creído que, porque tenían una causa, tendrían con ello una causa absoluta, última, originaria: el trabajo, las condiciones de trabajo; el proceso de producción era para ellos la última palabra que lo explicaba todo; de ahí el grotesco trastrueque de su esperanza en la continua concentración y en la gran crisis y la gran bancarrota, etc. No tendrían más que haber continuado interrogando: ¿de dónde viene la penuria de los trabajadores? y hubiesen chocado con la propiedad de la tierra y con la no caducidad y la no consumibilidad del dinero, y luego con el Estado y con el espíritu y sus altos y bajos, y habrían encontrado que las condiciones, incluidos el Estado, el capital y la propiedad, son nuestra conducta y que finalmente todo se refiere a la relación de los individuos y de su fuerza con las instituciones que pesan sobre un período como rígidos restos de la fuerza y generalmente de la impotencia de los individuos de anteriores generaciones. Según el modo de consideración, según el simbolismo se puede llamar a las condiciones económicas, a las reacciones políticas, a la religión, etc., en conjunto, la superestructura que pesa o bien el fundamento para la vida de los individuos de un tiempo; pero nunca, nunca podrá ser otra cosa que trastrueque de la concepción, según la cual las condiciones económicas o sociales serían sólo el fundamento material de un tiempo, y en cambio el espíritu y sus formas sólo su superestructura ideológica o su doble figura. De tan gran importancia como fue el conocimiento de la plusvalía, es decir el desenmascaramiento de la propiedad y del capital financiero como saqueador del trabajo, así fue funesta la falsa creencia de que se habría descubierto el lugar donde surge la plusvalía. La plusvalía está en la circulación; surge en la compra de un artículo tanto y tan poco como en la remuneración de un obrero. Dicho de otro modo —pues como sólo podemos hablar en figuras, la verdad debe ser circundada por diversos puntos de vista con intentos de exposición, y tenemos que emplear esos medios tanto más cuanto más complicados y más

desmenuzados están los fenómenos que queremos abarcar en nuestras vastas generalidades—: la causa de la plusvalía no es el trabajo, sino la necesidad del trabajo; y la necesidad de los que trabajan está, como se ha dicho, fuera del proceso de producción y mucho más afuera está la causa de esa necesidad y siempre así en la circulación de toda la economía del beneficio y de la propiedad de la tierra, y luego desde esas costras extremas hacia dentro, hacia sus causas, la naturaleza de los hombres que se dejan mover en ellas y obstruir desde ellas en los movimientos y luego desde ahí otra vez a los hombres de anteriores generaciones. El proceso capitalista de producción no es la última causa del desenvolvimiento de la plusvalía; sabios que necesitan una causa última para las relaciones humanas, deberían advertir de una vez por todas que la penúltima es Adán y la última, la absoluta, Dios. Y este mismo se ha vuelto a su absolutismo durante seis días; pues como un verdadero absoluto se considera demasiado bueno para causar efectos, se sienta en su trono, es decir sobre sí mismo, y se dice a sí y consigo mismo: ¡El mundo soy yo!

El proceso capitalista de producción es sólo desde el punto de vista negativo un punto angular para la emancipación del trabajo. No conduce por su propio desenvolvimiento y sus leyes inminentes al socialismo, no puede ser decisivamente transformado por la lucha de los trabajadores en su papel de productores en favor del trabajo; sino sólo en tanto que los obreros cesan de desempeñar el papel de productores capitalistas.

Cualquier cosa que hagan los obreros, cualquier cosa que haga un hombre en la estructura del capitalismo, lo enmaraña cada vez más honda y más firmemente en el entrelazamiento capitalista. En ese papel los obreros son participantes del capitalismo, aun cuando sus intereses no son recibidos por ellos, sino por los capitalistas, aun cuando en todo lo esencial no cosechan las ventajas sino las desventajas de la injusticia en que han sido colocados. La liberación existe sólo para los que se ponen interior y exteriormente en

situación de salir del capitalismo, de cesar de jugar un papel en él y de comenzar a ser hombres. Se comienza a ser hombres en tanto que no se trabaja más para lo ilegítimo, el beneficio y su mercado, sino para la legítima necesidad humana y en tanto que se restablece la naufragada relación legítima entre necesidades y trabajo, la relación entre el hombre y las manos. El postulado socialista básico dice: sólo el trabajo crea valores, y hay que sacar de ahí la verdadera doctrina, que dice: ¡Fuera del mercado de rentas! ¡Hay que fundar de nuevo el mercado del trabajo y del consumo y la tierra del trabajo!

Hoy va la incitación al socialismo a todos, no en la creencia de que todos podrían realizarlo si quisieran, sino con el deseo de exhortar a algunos a la conciencia de su solidaridad, a la asociación de los que comienzan.

A los hombres que no pueden ni quieren resistir más, es a quienes aquí llamamos.

A las masas, los pueblos de la humanidad, gobernantes y gobernados, herederos y desheredados, privilegiados y engañados habría que decirles: Es una gigantesca, imborrable mancha de los tiempos que se labore por el beneficio, en lugar de hacerlo en favor de las necesidades de los seres humanos agrupados en las comunas. Todo vuestro estado de guerra, todo vuestro estatismo, toda vuestra opresión de la libertad, todo vuestro odio de clases viene de la brutal tontería que impera sobre vosotros. ¿Sí llegase, oh pueblos todos, el gran momento de la revolución, dónde echaríais mano? ¿Cómo queréis conseguir que en el mundo, en cada país, en cada provincia, en cada comunidad, nadie tenga más hambre, nadie tenga más frío, y que ninguna mujer y ningún niño queden desnutridos? ¡Sólo para hablar de lo más vulgar! ¿Y si la revolución estalla en un solo país? ¿Qué valor podría tener? ¿Hacia dónde podríais apuntar?

No se hace ya hoy lo que se ha hecho, cuando se decía a un pueblo: Vuestra tierra lleva lo que necesitáis en alimentos y materias primas de la industria: ¡trabajad y cambiad los productos! ¡Asociaos, pobres, acreditaoos mutuamente; crédito, reciprocidad, es capital; no necesitáis capitalistas financieros ni amos patronales; trabajad en la ciudad y en el campo; trabajad y cambiad vuestros productos!

No es ya así, aun cuando se podría esperar el momento de las grandes y vastas medidas en el conjunto.

Un formidable confusionismo, un caos verdaderamente bestial, una impotencia infantil surgiría en el momento de una revolución. Nunca fueron los hombres menos independientes y débiles que ahora que el capitalismo ha llegado a su prosperidad; al mercado mundial del beneficio y al proletariado.

Ninguna estadística mundial y ninguna República universal pueden socorrernos. La salvación sólo puede traerla el renacimiento desde el espíritu de la comunidad.

La forma básica de la cultura socialista es la asociación de comunas económicamente independientes y que cambian entre sí sus productos.

Nuestra prosperidad humana, nuestra existencia dependen ahora de que la unidad del individuo y la unidad de la familia, que es lo único que nos ha quedado en asociaciones naturales, se eleven nuevamente a unidad de la comuna, forma básica de toda sociedad.

Si queremos la sociedad hay que edificarla, hay que ejercitarla. La sociedad es una sociedad de sociedades, una asociación de asociaciones de asociaciones; una comunidad de comunidades de comunas; una República de Repúblicas de Repúblicas. Sólo allí hay libertad y orden, sólo allí hay espíritu; un espíritu que es independencia y comunidad, asociación y autonomía.

Los individuos independientes, a los que nadie ordena lo que es sólo cosa suya; la comunidad doméstica de la familia, para quien el hogar y el huerto son su mundo; la comunidad local y así sucesivamente, con un número cada vez menor de tareas, las asociaciones más amplias, tal es una sociedad, sólo eso es el socialismo por el cual vale la pena trabajar, pues puede salvarnos de nuestra penuria. En vano y erróneos son los ensayos de construir en Estados y asociaciones de Estados el régimen de coacción de nuestros tiempos, que es un sustituto para la asociación del espíritu libre que falta, y de extender más su imperio al dominio de la economía de lo que se ha tenido hasta aquí. Ese socialismo policial que sofoca toda cualidad y todo movimiento originario, sería sólo el sello de la completa ruina de nuestros pueblos, sería sólo una conexión de los átomos completamente dispersos por un cinturón mecánicamente férreo. Una agrupación de especie natural resulta para nosotros sólo allí donde estamos juntos en proximidad local, en verdadero contacto. El espíritu unificador, la asociación de varios para la obra común, por motivos comunes, tiene en la familia una forma demasiado estrecha y precaria para la conveniencia. En la familia sólo importan los intereses privados. Necesitamos un germen natural del espíritu común para la vida pública, para que la vida pública esté llena, no como hasta aquí exclusivamente de Estado y de frialdad, sino de calor, que es el amor de la familia transformado. Ese germen de toda legítima vida social es la comunidad, la comunidad económica, de cuya esencia no tiene una idea el que quiere juzgarla según lo que hoy se llama comuna.

El capital empleado en las fábricas, en la elaboración de las materias primas, en el transporte de las mercancías y de los hombres, no es en verdad otra cosa que el espíritu común. Hambre, manos y tierra, las tres cosas existen, están ahí naturalmente; para el hambre crean las manos celosamente con el trabajo en la tierra. A eso se añade el ejercicio especial de determinadas comarcas en industrias centenarias; la situación especial de la naturaleza, de manera que ciertos productos en bruto sólo se encuentran en

aquellos lugares; la necesidad y comodidad del cambio. Intercambio de comuna a comuna de lo que no se puede elaborar en el mismo lugar, o intercambio, como se hace dentro de las comunas, de individuo a individuo; se cambia un producto por otro equivalente en valor, y en cada comuna cada cual tendrá que consumir lo que quiera, es decir según trabaje.

Hambre, manos y tierra están ahí; las tres existen naturalmente. Aparte de ellas, los hombres sólo necesitan ordenar convenientemente lo que sale de entre ellos, y así tienen lo que necesitan para que cada uno trabaje sólo para sí; para que todos exploten la naturaleza, pero no unos a otros. Esa es la misión del socialismo: ordenar la economía del intercambio de manera que, aun con el sistema del cambio, cada cual trabaje para sí; que los hombres estén ligados unos a otros de mil maneras y que sin embargo no sea quitado nada a nadie en esa asociación, al contrario, que se le dé a cada uno todavía. No dado en tanto que se pueda entender que el uno regala al otro; el socialismo no prevé renuncia como no prevé robo; cada cual recibe el producto de su trabajo y tiene el usufructo del fortalecimiento de todos en la extracción de los productos de la naturaleza, fortalecimiento que hizo posible la división del trabajo, el intercambio y la comunidad laboriosa.

Hambre, manos y tierra existen; las tres están ahí naturalmente. Es asombroso que haya que decir hoy como algo nuevo a los hombres en la ciudad y en el campo que todo lo que entra en nuestro consumo, a excepción del aire, procede de la tierra y de las plantas y animales crecidos en la tierra.

Hambre, manos y tierra están ahí; las tres existen naturalmente.

El hambre la experimentamos todos los días y ampliamente en los bolsillos para buscar el dinero, el medio para comprar los medios de apaciguarla. Lo que aquí se llama hambre es toda legítima necesidad; para satisfacerla buscamos dinero en nuestros armarios.

Para conseguir el dinero, nos vendemos o nos alquilamos: movemos las manos, y lo que aquí se llama manos son toda clase de músculos y nervios y cerebro, es espíritu y cuerpo, es trabajo. Trabajo en la tierra; trabajo bajo la tierra; trabajo para la elaboración de los productos de la tierra; trabajo en el servicio de cambio y de transporte; trabajo para el enriquecimiento de los ricos; trabajo para la diversión y la instrucción; trabajo para la educación de la juventud; trabajo que crea lo nocivo, lo inútil, lo nimio; trabajo que no crea nada y sólo se expone a la visión de los pazguatos. A muchas cosas se llama hoy trabajo; hoy se llama trabajo a todo lo que aporta dinero.

Hambre, manos y tierra están ahí; las tres existen naturalmente.

¿Dónde está la tierra? ¿La tierra que necesitan nuestras manos para aplacar el hambre?

Unos pocos poseen la tierra y se han vuelto cada vez menos. El capital, hemos dicho, no es una cosa, sino un espíritu entre nosotros; y tenemos el medio para la fábrica y el intercambio una vez que nos hayamos encontrado a nosotros mismos y a nuestra naturaleza humana. Pero la tierra es un trozo de la naturaleza exterior; la naturaleza es como el aire y la luz; la tierra es propiedad inalienable de todos los hombres; y la tierra se ha convertido en propiedad; en propiedad de unos pocos.

Toda propiedad de cosas, toda propiedad de la tierra es en verdad propiedad de hombres. El que se reserva la tierra contra las masas, las obliga a trabajar para él. La propiedad es el robo y la propiedad es la esclavitud.

Gracias a la economía monetaria se ha convertido mucho que no parece tal en propiedad territorial. En la justa economía del intercambio tengo el derecho a participar en la tierra, aun cuando no posea ninguna; en la economía monetaria del país del beneficio, de la usura, del interés, eres en verdad un ladrón de tierra, aun cuando

no poseas ninguna, con sólo tener dinero o papeles. En la economía justa, donde el producto se cambia por un producto de valor equivalente, trabajo simplemente para mí, aun cuando nada de lo que yo elaboro venga a mi propio consumo; en la economía monetaria del país del beneficio eres un amo de esclavos, aun cuando no tengas un solo obrero, si vives de otra cosa que de la utilización de tu trabajo. Y aun cuando uno viva de la utilización de su trabajo, participa en la explotación de los hombres si su trabajo es monopolizado o privilegiado y obtiene por él un precio superior al que vale.

Hambre, manos y tierra están ahí; las tres existen naturalmente.

Debemos volver a tener la tierra. Las comunas del socialismo tienen que repartir nuevamente la tierra. La tierra no es propiedad de nadie. La tierra no tiene amos; sólo entonces serán libres los hombres.

Las comunas del socialismo deben repartir de nuevo la tierra. ¿No surge por eso nuevamente la propiedad?

Sé bien que otros se imaginan diversamente la propiedad común o la ausencia de amos. Todo lo ven envuelto en nieblas; me esfuerzo por ser claro. Ellos lo ven todo en la perfección de un ideal descrito; yo quiero expresar lo que hay que hacer ahora y en todo tiempo. Ahora y siempre el mundo no marchará sólo parloteando; el socialismo debe ser realizado; el que quiere realizarlo debe saber lo que quiere ahora. Ahora y siempre el reformador radical no encontrará otra cosa que transformar que lo que existe. Y por eso será bueno ahora y siempre que las comunas locales posean su delimitación; que una parte sea la tierra comunal, otras partes bienes de familia para la casa, el patio, la huerta y el campo.

También la supresión de la propiedad será en lo esencial una transformación de nuestro espíritu; de ese renacimiento brotará una

vigorosa distribución de la propiedad; y en relación con esa nueva distribución existirá la voluntad de llevar nuevamente la tierra al reparto en el porvenir, en períodos determinados o indeterminados.

La justicia dependerá siempre del espíritu que prime entre los hombres, y desconoce el socialismo completamente el que sostiene que ahora es necesario y posible un espíritu que cristalice ya en forma que realice lo definitivo y no deje nada que hacer al futuro. El espíritu está siempre en el movimiento y en la creación; y lo que él crea será siempre insuficiente y en ninguna parte más que en la idea o en el símbolo se convierte lo perfecto en acontecimiento. Sería un esfuerzo vano y erróneo el querer instaurar de una vez por todas instituciones partidistas que excluyan automáticamente toda posibilidad de explotación y de usura. Nuestros tiempos han mostrado lo que resulta cuando se ponen, en lugar del espíritu viviente, instituciones que funcionan automáticamente. Que cada generación se preocupe valiente y radicalmente de aquello que corresponde a su espíritu; habrá más tarde también motivo para revoluciones; y serán necesarias cuando el nuevo espíritu deba dirigirse contra los residuos devenidos rígidos del espíritu pasado.

Así, pues, también la lucha contra la propiedad llevará a otros resultados que los que, por ejemplo, creen obtener los comunistas. La propiedad es algo distinto de posesión; y yo veo en el porvenir, en su más hermosa floración, la posesión privada, posesión cooperativa, posesión común; posesión no sólo de las cosas del consumo inmediato o de las más sencillas herramientas; también la posesión tan supersticiosamente temida por algunos de medios de producción de toda especie, de casas y de tierra. No deben establecerse prescripciones definitivas de seguridad para el reino milenario o para la eternidad, sino una grande y vasta nivelación y la creación de la voluntad de repetir periódicamente esa nivelación.

Debéis hacer sonar la trompeta por todo vuestro territorio el décimo día del séptimo mes como el día de la nivelación...

Y debéis santificar el año cincuenta y proclamar un año libre en el país para todos los que en él habitan; pues es vuestro año de jubileo; cada cual entre vosotros debe entonces volver a su haber y a su casta.

Es el año de jubileo, y todo el mundo debe volver a lo suyo.

El que tenga oídos para oír, que oiga.

¡Debéis hacer sonar la trompeta por todo vuestro territorio!

La voz del espíritu es la trompeta que resonará siempre, siempre, mientras haya hombres reunidos. Siempre querrá establecerse la injusticia, siempre arderá la rebelión contra ella, mientras haya hombres verdaderamente vivientes.

La rebelión como constitución, la transformación y la reforma como regla prevista para siempre, el orden por el espíritu como postulado; esa era la grandeza y santidad del orden social mosaico.

Eso necesitamos nuevamente: una nueva regulación y transformación por el espíritu, que no establecerá cosas e instituciones definitivamente, sino que se declarará a sí misma permanente. La revolución tiene que llegar a ser un accesorio de nuestro orden social, la regla básica de nuestra constitución.

El espíritu se creará formas; formas del movimiento, no de la rigidez y la tiesura; posesión, que no se convierta en propiedad, que sólo procure posibilidad de trabajo y seguridad, pero no posibilidad de explotación y de presunción; un medio de cambio que no tenga valor en sí mismo, sino sólo en relación con el cambio y que no sólo entrañe el medio para el cambio, sino también la condición del propio consumo; un medio de cambio capaz de morir y sólo por eso justamente capaz de animar, mientras que hoy es inmortal y asesino.

En lugar de tener la vida entre nosotros, hemos puesto entre nosotros la muerte; todo se ha convertido en cosa y en divinidad objetiva; la confianza y la reciprocidad se han convertido en capital; el interés común se convirtió en Estado; nuestro comportamiento, nuestras relaciones se convirtieron en condiciones inmutables, y en terribles calambres y sacudimientos estalló de tanto en tanto aquí y allí una revolución que trajo a su vez nuevamente muerte e instituciones e inmutabilidades y murió de ello antes de vivir. Hagamos ahora trabajo completo y grande, estableciendo en nuestra economía el único principio que puede establecerse, el principio que corresponde al postulado básico socialista: que en ninguna casa debe entrar para el consumo en valor más de lo que se ha trabajado en la casa, porque ningún valor surge en el mundo humano más que por el trabajo. El que quiere renunciar y regalar, que lo haga; eso no se le puede impedir a nadie y a la economía no le importa; pero nadie debe ser forzado por las condiciones a privarse de nada. Pero el medio para establecer siempre y nuevamente ese principio, será en todas partes y en cada momento diverso; y el principio vivirá sólo cuando sea aplicado.

Los marxistas han considerado la tierra como una especie de accesorio del capital y nunca supieron hacer nada justo en ella. En verdad el capital está compuesto de dos cosas completamente distintas: primero la tierra y los productos de la tierra: parcelas, edificios, máquinas, herramientas, pero a las que no se les debería llamar capital porque son tierra; en segundo lugar la relación entre los hombres, el espíritu que los une. El dinero o medio de cambio no es más que un signo convencional para cambiar fácilmente todos los artículos particulares, es decir en este caso inmediatamente.

Esto no tiene nada que ver con el capital. El capital no es un signo de cambio, sino una posibilidad. El capital determinado de un hombre que trabaja o de un grupo de hombres laboriosos es su posibilidad de elaborar determinados productos en una determinada cantidad de tiempo. Las realidades objetivas que se necesitan para

eso son primero materiales —la tierra y los productos de la tierra—, de los cuales se elaboran los nuevos productos; en segundo lugar las herramientas con las que se trabaja, es decir también productos de la tierra; en tercer lugar las necesidades de la vida, lo que consumen los trabajadores durante la jornada de trabajo, o sea nuevamente productos de la tierra. Mientras uno trabaja en un solo producto, no puede cambiar ese producto contra lo que necesita durante la producción y para sí; pero en esa situación de espera y de tensión están todos los que trabajan. El capital no es otra cosa que la admisión previa y la compra de antemano del producto esperado, es exactamente lo mismo que el crédito o la reciprocidad. En la justa economía del intercambio recibe cada cual que tiene tarea productiva, o cada grupo de producción que tiene clientela los medios objetivos, la tierra y los productos de la tierra, para su hambre y sus manos: porque todos tienen las necesidades correspondientes y cada cual entrega a los otros las realidades que han llegado también de la espera y la tensión, para que esta vez la posibilidad y la disposición se transmuten en realidad y así sucesivamente. El capital no es una cosa; la tierra y sus productos son la cosa; la concepción corriente establece una duplicación inadmisibles y amarga del mundo objetivo, como si hubiese fuera del mundo único y uno de la tierra también un mundo del capital como cosa; así la posibilidad, que es sólo una proporción de tensión, se convierte en una realidad. No hay más que una realidad objetiva de la tierra; todo lo demás que se llama capital, es relación, movimiento, circulación, posibilidad, tensión, crédito o como lo llamamos aquí: espíritu unificador en su actividad económica, que, claro está, no aparece chapuceramente como autor y como complacencia, sino que se servirá de órganos convenientes, como los ha descrito Proudhon en el Banco de cambio.

Si llamamos al período actual capitalista, hay que expresar con eso que en la economía no prima ya el espíritu unificador, sino que domina el ídolo objetivo, algo pues que no es una cosa, sino sólo un nada que es tomado como cosa.

Ese nada que pasa por cosa, crea, ciertamente, a consecuencia de esa validez —porque validez es dinero una cantidad de realidades concretas a los ricos en la casa y en el poder, realidades que proceden todas, no de ese nada a que nos referíamos, sino de la tierra y del trabajo de los pobres. Pues siempre que el trabajo quiere acercarse a la tierra, siempre que un producto quiere pasar de una etapa del trabajo a otro y antes de que pueda entrar en el consumo y en el proceso entero del trabajo, se entromete el capital falso y recibe, no ya el salario por el pequeño servicio, sino además el interés por no haber querido estar quieto, sino circular.

Un nada que vale por cosa y que ha suplantado el espíritu de la ligazón que falta, es, como se ha mencionado aquí a menudo ya, también el Estado. Aparece en todas partes como obstáculo, como escollo, absorbente y opresivo entre los hombres y los hombres, como entre los hombres y la tierra, donde lo legítimo, lo que hay entre ellos desde el origen: el impulso, la relación. Eso depende también de que el capital ilegítimo, que se ha presentado en lugar del legítimo interés recíproco y de la confianza mutua, no pudo ejercer su poder absorbente y expoliador, de que la propiedad de la tierra no habría podido deducir tributo del trabajo, si no se hubiera apoyado en la violencia, en la violencia del Estado, de sus leyes, de su administración y de su ejecutivo. Sólo que no se debe olvidar que todo eso: Estado, leyes, administración y ejecutivo sólo son nombres de personas que, porque les falta la posibilidad de vida, se atormentan y se violentan recíprocamente, nombres, pues, de la violencia entre los hombres.

Vemos en este lugar que después de la justa explicación del capital que se ha dado aquí, la denominación capitalista no es del todo acertada, porque con ella no se refiere uno propiamente al legítimo capital, sino al falso. Pero no se puede eludir, cuando se quiere desenmarañar a los hombres las verdaderas conexiones, el uso de las palabras que tienen carta de ciudadanía y eso es lo ocurrido.

Si los trabajadores, pues, encuentran que les falta el capital, tienen razón en un sentido muy diverso al que creen. Les falta el capital de los capitales, les falta el único capital que es realidad, aunque no es una cosa: les falta el espíritu. Y como ocurre a todos los que se han desacostumbrado de esa posibilidad y condición previa de toda vida, se les ha ido de bajo los pies la condición objetiva de toda vida: la tierra.

Tierra y espíritu, pues —esa es la solución del socialismo.

Los inspirados por el espíritu socialista tendrán en primer lugar que procurar la tierra como única condición externa que necesitan para la sociedad.

Sabemos bien que cuando los hombres cambian mutuamente en su régimen económico—popular sus productos, se moviliza por ese medio la tierra. La tierra hace tiempo que se ha convertido en un objeto de bolsa, de papel. Sabemos también que cuando los hombres en su economía mundial, en su economía popular cambien productos contra productos de valor equivalente; cuando vastas asociaciones, por la unión de su consumo y del crédito extraordinario que surgiría sin duda por ello, se pongan en situación de elaborar con materias primas productos industriales en medida creciente para el propio consumo, con exclusión, pues, del mercado capitalista; sabemos, digo, que luego, en el curso del tiempo, lo mismo que los productos de la tierra, podrían comprar en cantidad considerable tierra también. Sabemos que tales cooperativas de producción y de consumo poderosas no sólo tendrían que tener a disposición su propio crédito recíproco, sino también considerable capital financiero. Pero si los hombres quisieran llegar a eso, no habrían hecho más que postergar la decisión definitiva. Los propietarios de la tierra tienen un monopolio sobre todo lo que crece en la tierra y sobre lo que se va a buscar al interior de la tierra: sobre los medios de vida de todo el pueblo y sobre las materias primas de la industria. El Estado y en relación con él una parte

considerable del capital financiero, al que se ha quitado literalmente la base y la respiración cuando deja de ser propietario de la tierra, existiendo ya la reciprocidad como capital socialista, el Estado y una parte del capital financiero, digo, antes de llegar tan lejos, cuanto más comercio e industria capitalistas sean excluidos por las cooperativas de producción y de consumo, se aferrarán tanto más a los magnates de la tierra. La tierra no afluirá por sí misma a las cooperativas que trabajan para el propio consumo, más bien encarecerá o cerrará preciosamente sus productos. La tierra es, según la apariencia, fluida o de papel, como el capital, según la ficción, al contrario, es sólo una magnitud real; en cuanto se llegue a la decisión, será la tierra lo que es realmente: un pedazo de naturaleza física, que ha sido poseída y retenida.

Los socialistas no andan con vueltas en la lucha contra la propiedad de la tierra. La lucha del socialismo es una lucha por la tierra; el problema social es un problema agrario.

Ahora se puede ver qué enorme falta ha sido la teoría del proletariado de los marxistas. Ningún estrado de la población sabría menos, si se llegase hoy a la revolución, lo que hay que hacer, que nuestros proletarios industriales. Seductora ciertamente para su anhelo de redención —pues anhelan más la redención y la liberación de lo que saben sobre las nuevas relaciones y condiciones que quisieran establecer— es la vieja frase de Herwegh: "¡Despierta, hombre del trabajo! ¡Y reconoce tu poder! Todas las ruedas se paralizan si lo quiere tu fuerte brazo<sup>29</sup> .

---

*29 Mann der Arbeit aufgewach  
Und erkenne deine Macht!  
Alle Raeder stehen still,  
Wenn dein starker Arm es will.*

Seductor es ese verso, como todo lo que da una expresión general a hechos, y es lógico. Es verdad que la huelga general tendría que suscitar una terrible confusión, que los capitalistas, si los trabajadores pudieran sostenerse un poco de tiempo, deberían capitular. Pero eso es un gran sí, y los trabajadores apenas ven con bastante claridad hoy las formidables dificultades de su aprovisionamiento en caso de una huelga general revolucionaria. Sin embargo, una huelga general vasta y enérgica, con violento empuje, podría sin duda dar a los sindicatos revolucionarios el poder decisivo. El día después de la revolución los sindicatos tomarían posesión de las fábricas y talleres en las grandes ciudades y en las ciudades industriales, pero tendrían que seguir produciendo para el mercado mundial los mismos productos, se repartirían entre sí la ganancia de los capitalistas ahorrada y se maravillarían de que no aparezca otra cosa que el empeoramiento de su situación, el estancamiento de la producción y la completa imposibilidad.

Se ha hecho completamente imposible el traspaso de la economía del cambio del capitalismo directamente a la economía socialista del cambio. Que eso no puede ir de golpe, se comprende por sí mismo; si se intentase llevado a cabo gradualmente, se llegaría a la más terrible ruina de la revolución, a las luchas más salvajes de los partidos nacientes, al caos económico y al cesarismo político.

Estamos muy lejos de la justicia y de la razón en la elaboración y distribución de los productos. El que hoy consume está a merced de toda la economía mundial, porque entre él y sus necesidades se ha instaurado la economía del beneficio. Los huevos que como vienen de Galitzia, la manteca de Dinamarca, la carne de Argentina y también de América el trigo para el pan, la lana de mi traje de Australia, el algodón de mi camisa de América y así el cuero y las materias de curtiembre para mis zapatos, la madera para las mesas, armarios y sillas y así sucesivamente.

Los hombres en nuestros tiempos se han liberado de toda relación

y se han vuelto irresponsables. La relación es un rasgo que acerca a los hombres entre sí y los lleva al trabajo para la producción de lo que necesitan. Esa relación, sin la cual no somos seres vivientes, ha sido enajenada, ha sido alquilada. Para el comerciante es lo mismo comerciar con una cosa o con otra; al proletario le es igual trabajar en esto o en aquello, para esto o aquello; la fábrica no tiene el objetivo natural de satisfacer necesidades, sino el fin de obtener la cosa artificial, en la mayor cantidad posible y sin consideración, y si se puede sin trabajo, es decir como no hay brujería y milagro, por el trabajo de los demás, de los sometidos, la cosa por la que se satisfacen todas las necesidades: el dinero.

El dinero ha devorado relaciones y es por eso más que una cosa. El distintivo de una cosa objetiva, que ha sido elaborada artificialmente de la naturaleza, es que no crezca más, que no sea capaz de recibir del ambiente materias o fuerzas, sino que espere en calma el consumo y que se corrompa en un plazo mayor o menor si no es utilizada. Lo que tiene crecimiento, movimiento propio, auto creación, es un organismo. Y así el dinero es un organismo artificial; crece, da a luz hijos, se acrecienta en todas partes donde existe, y es inmortal.

Fritz Mauthner (*Woerterbuch der Philosophie*) ha mostrado que la palabra dios originariamente es idéntica a ídolo, y que ambas cosas quieren decir lo fundido. Dios es un producto hecho por el hombre, que adquiere vida, que absorbe vida de los hombres y que finalmente se convierte en toda la humanidad.

El único fundido, el único ídolo, el único dios que han suscitado físicamente los hombres es el dinero. El dinero es artificial y es viviente, el dinero engendra dinero y dinero, el dinero tiene todas las fuerzas del mundo.

¿Pero quién no ve, quién no ve hoy todavía que el dinero, que no es otra cosa que el dios, el espíritu surgido de los hombres y

convertido en cosa viviente, en absurdo, en el sentido de nuestra vida trocado en locura? El dinero no crea riqueza, el dinero es riqueza; es riqueza por sí; no hay más rico que el dinero. El dinero tiene sus fuerzas y su vida de alguna parte; no puede tenerlas más que de nosotros y tanto cuanto hemos hecho rico y capaz de reproducirse al dinero, tanto nos hemos empobrecido y desecado nosotros todos. Textualmente se sabe que centenares de millares de mujeres no pueden ser madres porque el horripilante dinero existe y el duro metal absorbe de las venas a hombres y mujeres el calor animal y la sangre como un vampiro. Somos mendigos y tontos y locos porque el dinero se ha vuelto dios, porque el dinero se ha vuelto antropófago.

Socialismo es transmutación; socialismo es comenzar de nuevo; socialismo es reanudación de las relaciones con la naturaleza, rellenar con espíritu, reconquistar la relación.

No hay otro camino para el socialismo que el que nosotros enseñamos y practicamos, aquel por el cual trabajamos. No trabajemos para Dios ni para el diablo, al que los hombres se han adscrito hoy, sino para nuestras necesidades. Reconstrucción de la relación entre trabajo y consumo: eso es el socialismo. Dios se ha vuelto ya tan violento y omnipotente que no se puede suprimir por una mera transformación objetiva, por una reforma de la economía del intercambio.

Los socialistas quieren reunirse nuevamente en comunidades y en las comunidades debe producirse lo que necesitan los miembros de ellas.

Nosotros no podemos esperar a la humanidad; no podemos esperar que la humanidad se reúna para una economía común, para una justa economía de cambio, mientras en nosotros, individuos, no se haya encontrado y creado de nuevo el humanismo.

Desde el individuo comienza todo; y al individuo se refiere todo. El socialismo, en comparación con lo que hoy nos rodea y nos aprisiona, es la tarea más formidable que se han impuesto jamás los hombres; con curas externas de la violencia o de la ingeniosidad no se hace realidad.

Existe mucho a lo que podemos adherimos, que entraña también vida en formas externas de espíritu viviente todavía. Comunidades aldeanas con restos de vieja posesión común, con los recuerdos de los campesinos y de los labradores sobre la limitación originaria que ha pasado desde hace siglos a la posesión privada; instituciones de economía colectiva para el trabajo del campo y del artesanado. La sangre campesina corre todavía por las venas de muchos proletarios urbanos; deben aprender a escuchar de nuevo eso. El objetivo, el objetivo todavía muy lejano, es ciertamente lo que hoy se llama huelga general; la negativa a trabajar para otros, para los ricos, para los ídolos y para el absurdo. Huelga general, pero de otra especie que la huelga general pasiva de brazos cruzados, que hoy se proclama y que con una porfía cuyo éxito momentáneo es muy dudoso y cuyo fracaso final es enteramente indudable, grita a los capitalistas: ¡Vamos a ver quién resiste más! Huelga general, sí, pero una activa, y aquí nos referimos a otra actividad que aquella que se pone también algunas veces en relación con la huelga general revolucionaria y que viene a reducirse a saqueo. La huelga general activa vendrá tan sólo y vencerá cuando los que trabajan se hayan puesto en situación de no dar a otros una pulgada de su actividad, de su trabajo, sino de trabajar sólo para su consumo, para sus verdaderas necesidades. Eso está lejos; ¿pero quién no sabe que nosotros no estamos al fin ni en el medio del socialismo, sino en el primer comienzo? De ahí nuestra hostilidad mortal contra el marxismo de todo matiz, porque ha contenido a los que trabajan para que no comiencen el socialismo. La palabra mágica que nos sacará del mundo petrificado de la codicia y de la miseria no es la huelga, sino el trabajo.

Agricultura; industria y artesanado, trabajo espiritual y trabajo corporal, enseñanza y aprendizaje, todo debe ser reagrupado de nuevo; algo muy precioso sobre los métodos para esa realización nos lo ha dicho Pedro Kropotkin en su libro Campos, fábricas y talleres.

La esperanza en el pueblo, en todo el pueblo, en todos nuestros pueblos no debemos abandonarla. Hoy no son propiamente pueblos; en lugar del pueblo, de los hombres espiritualmente ligados, han aparecido el Estado y el dinero; del otro lado no podían quedar más que fragmentos humanos dispersos.

Pueblo puede llegar a ser si los individuos, los precursores, los que tienen espíritu llevan dentro de sí al pueblo, cuando la forma previa del pueblo vive en los hombres creadores y desde su corazón, desde su cabeza y desde sus manos exige realidad.

El socialismo no es, como se ha imaginado, una ciencia, aun cuando se requieren muchos conocimientos para él como para toda caída de la superstición y de la supervivencia y para el avance por el buen camino. Pero en cambio el socialismo es un arte. Un arte que quiere crear en los vivientes.

De todos los estrados sociales son incitados los hombres y las mujeres para que salgan del pueblo a fin de ir al pueblo.

Pues la tarea es ésta: no desesperar del pueblo, pero no esperar al pueblo.

El que satisface al pueblo que lleva dentro, el que por ese germen no nacido y esa forma apremiante de la fantasía se une con sus iguales para convertir en realidad lo que se puede llevar a la realización del cuadro socialista, ése se aparta del pueblo para ir al pueblo.

De aquellos que entrañan el asco más profundo y el anhelo más

fuerte y el verdadero ímpetu creador, saldrá el socialismo como una realidad, que tendrá otra apariencia según el número de los que se agrupen por él.

Así queremos agruparnos unos con otros y comenzar por fundar granjas socialistas, aldeas socialistas, comunidades socialistas.

La cultura no se basa en ninguna forma de la técnica o de la satisfacción de las necesidades, sino en el espíritu de la justicia.

El que quiere contribuir al socialismo tiene que ir a la obra con un presentimiento y una alegría presentida y sin embargo desconocida. Todo debemos comenzar a aprenderlo de nuevo: la alegría del trabajo, la comunidad, la preservación mutua, todo lo hemos olvidado y no obstante lo apercibimos todo en nosotros aún.

Esas colonias en que los socialistas se apartan, según las posibilidades, del mercado capitalista y de las que no exportan en valor más que lo que tiene que recibir de fuera, son sólo pequeños comienzos y pruebas. Deben iluminar el campo, a fin de que llegue la envidia sobre los amontonamientos humanos sin pueblo, la envidia no de los bienes de disfrute o de los medios de poder, sino la envidia de la dicha, del contento consigo mismo, tan vieja y tan nueva, de la felicidad en el seno de la comuna.

El socialismo como realidad sólo puede ser aprendido; el socialismo es, como toda vida, un ensayo. Todo lo que intentamos formar ya hoy poéticamente en palabras y descripciones: el cambio en el trabajo, el papel del trabajo intelectual, la forma del medio de cambio más cómoda y menos complicada, la introducción del pacto en lugar de la justicia, la renovación de la educación, todo eso será realidad en tanto que se realice, y no se organizará absolutamente según un modelo.

Pero pensaremos agradecidos en aquellos que han vivido ya

previamente en el pensamiento y en la fantasía, que han visto las comunas y territorios del socialismo en formas orgánicas. Pero la realidad será diversa de sus formaciones individuales; aunque la realidad proceda de esos cuadros suyos.

Pensemos otra vez aquí en Proudhon y en todo su aspecto agudamente circunscrito, que no cayó nunca en la nebulosa desde el país de la libertad y del pacto: reflexionemos en algo bueno que Henry George, Michael Flürscheim, Silvio Gesell, Ernst Busch, Pedro Kropotkin, Eliseo Reclús y muchos otros han visto y descrito.

Somos los herederos del pasado, queramos o no; suscitamos en nosotros la voluntad de que las próximas generaciones sean nuestros herederos, de obrar con todo lo que vivimos y hacemos en las generaciones que vienen y en las masas humanas que nos rodean.

Este es un socialismo completamente nuevo; un socialismo que es nuevo otra vez; nuevo para nuestro tiempo, nuevo en la expresión, nuevo en la visión del pasado, nuevo también en alguna opinión.

Nuevamente debemos observar también lo que existe: las capas humanas, las instituciones y tradiciones debemos considerarlas de nuevo. Vemos a los campesinos diversamente y sabemos qué enorme tarea nos ha sido dejada para hablarles, para vivir entre ellos y hacer revivir lo que en ellos está calcificado o enmohecido: la religión; no la fe en alguna potencia externa o superior, sino la fe en el propio poder y el perfeccionamiento del individuo en tanto que vive. ¡Hemos temido siempre al campesino y su amor a la posesión de la tierra! Los campesinos no tienen mucha tierra, sino muy poca, y no hay nada que quitarles, sino que darles. Hay que darles como a todos en primer lugar el espíritu común y de comunidad; pero ese espíritu no ha sido sacudido en ellos tanto como en los obreros de la ciudad. Los colonos socialistas deben asentarse en las aldeas existentes y se pondrá de manifiesto que se puede hacerlas revivir y

que el espíritu que había en ellas en los siglos XIV y XV, se puede despertar todavía hoy otra vez.

Hay que hablar de este nuevo socialismo con nuevas lenguas a los hombres. Aquí se hará un primer ensayo inicial; lo haremos luego mejor, nosotros y los demás; queremos llevar a grandes ensayos las cooperativas, que son formas socialistas sin espíritu; los sindicatos, que son valentía sin objetivo, queremos llevarlos al socialismo.

Querramos o no, no quedaremos en las palabras; iremos más allá. No creemos ya en la raya entre el presente y el futuro; sabemos: Aquí está América o no está en ninguna parte. Lo que no hacemos ahora, en el momento, no lo haremos.

Podemos reunir nuestro consumo y excluir diversos parásitos intermediarios; podemos fundar un gran número de talleres e industrias para la elaboración de bienes para nuestro propio consumo.

Podemos ir mucho más allá de lo que han ido hasta aquí las cooperativas, que no pueden librarse todavía del pensamiento de la concurrencia con los establecimientos dirigidos capitalísticamente. Son burócratas, son centralistas; y no saben hacer otra cosa que lo que hacen los patronos y conciertan con sus obreros tarifas por intermedio de los sindicatos. No se les ocurre que en la cooperativa de producción y de consumo cada cual trabaja para sí en legítima economía de cambio; que en ella no es la rentabilidad, sino la productividad del trabajo lo que decide; que alguna forma de fábrica, por ejemplo el pequeño taller, es absolutamente productiva y bienvenida para el socialismo, aun cuando no sea rentable dentro del capitalismo.

Podemos fundar colonias que, ciertamente, no podrían ser arrancadas de golpe, enteramente, del capitalismo. Pero sabemos ya que el socialismo es un camino, camino que lleva fuera del

capitalismo y que todo camino tiene un principio. El socialismo no saldrá del capitalismo, crecerá contra el capitalismo, se edificará contra él.

Medios para la obtención de tierra y de los primeros instrumentos fabriles para esas colonias los conseguimos por la asociación de nuestro consumo, por los sindicatos y asociaciones obreras que se adhieran a nosotros, y por aquellos ricos que coincidan con nosotros o que al menos nos proporcionen medios. No vacilo en esperar todo eso y en expresar esa esperanza. El socialismo es la causa de todos aquellos que sufren bajo lo terrible que está en nosotros y nos rodea; y muchos de todos los estrados sociales sufrirán pronto más de lo que hoy sospecha uno. Nada mejor en el sentido del decoro y de la propia redención puede hacer uno con el propio dinero, nada mejor pueden también hacer las asociaciones obreras con su dinero, que entregado y libertar así tierra para el comienzo del socialismo. La tierra, una vez libre, no lo cuenta a nadie y no deja traslucir que ha sido comprada. Pero no seáis melindrosos, trabajadores: compráis zapatos, pantalones, patatas, arenques; ¿no sería hermoso para el comienzo que vosotros, seres que trabajáis y sufrís, cualquiera que sea el papel que se os haya señalado hasta aquí, reunieseis vuestras fuerzas para redimiros de la injusticia y trabajaseis en tierra propia en lo sucesivo la mayor parte de lo que necesitáis para vuestra comunidad?

No lo olvidemos: si estamos en el verdadero espíritu, tenemos todo lo que necesitamos para la sociedad, todo aparte de una cosa: la tierra. ¡El hambre de tierra es la que debéis sentir, habitantes de la gran ciudad!

Si en todas partes, en el Norte, en el Sur, en el Oeste y en el Este, en todas las provincias hay colonias socialistas con cultivo propio, sembradas en medio de la ruindad de la economía del beneficio, que son observadas y cuya alegría vital es percibida de un modo inaudito, aunque tranquilo, entonces surge cada vez más fuerte la envidia;

entonces, creo, se mueve el pueblo; entonces comienza el pueblo a reconocer, a saber, a tener la seguridad; no les falta más que una cosa de lo exterior, para vivir socialistamente, próspera y felizmente: la tierra. Y entonces libertarán los pueblos la tierra y no trabajarán más para los ídolos, sino para los hombres. ¡Entonces! Comenzad, pues; comenzad desde lo más pequeño y con el grupo más reducido.

El Estado, es decir las masas que no han llegado todavía al conocimiento, los núcleos de los privilegiados y de sus representantes, las castas gubernativas y administrativas pondrán los más grandes y más fútiles obstáculos a los que comienzan. Lo sabemos.

La destrucción de todos los obstáculos viene cuando son realmente obstáculos, cuando estamos tan próximos que no hay el menor espacio ya desde nosotros hasta ellos. Ahora son sólo obstáculos de la previsión, de la fantasía, del temor. Vemos ya: esto, aquello y lo de más allá se nos pondrá en el camino, cuando lleguemos allí, y por eso es preferible no hacer nada.

¡Dejandos llegar primero allí! Vayamos pocos adelante, para llegar a ser muchos.

Al pueblo no puede nadie forzarle más que el pueblo mismo. Y grandes partes del pueblo se aferran a la injusticia y a lo que les daña en cuerpo y alma, porque nuestro espíritu no es bastante fuerte, no es bastante contagioso.

Nuestro espíritu tiene que encender, que iluminar, que seducir, que atraer.

Eso no lo hace nunca el discurso; por violento, por colérico, por suave que sea.

Eso lo hace sólo el ejemplo.

El ejemplo de los que van adelante es el que debemos dar nosotros.

¡Ejemplo y espíritu de sacrificio! En el pasado, hoy y mañana se hacen por las ideas sacrificios tras sacrificios: siempre por la insurrección, siempre por la imposibilidad de vivir así.

Ahora importa aportar sacrificios de otra especie, no sacrificios heroicos, sino silenciosos, sin oropeles para dar un ejemplo de la verdadera vida.

Luego, de los pocos saldrán muchos, y también los muchos se volverán pocos. Centenares, millares, centenares de millares; ¡demasiado poco, demasiado poco!

Serán más y más y serán siempre demasiado pocos.

Pero los obstáculos serán superados; pues el que construye en el legítimo espíritu, destruye en la construcción los más fuertes impedimentos.

Y finalmente, finalmente el socialismo que ha ardidado y flameado tanto tiempo, iluminará al fin. Y los hombres, los pueblos sabrán con gran seguridad: tienen el socialismo y los medios para realizarlo enteramente en sí y entre sí y nada les falta más que una cosa: ¡tierra! Y libertarán la tierra; pues nadie impide ya al pueblo eso, pues el pueblo mismo no es ya obstáculo.

Son incitados aquellos que quieren hacer lo que permiten sus fuerzas para crear el socialismo. Sólo el presente es real y lo que no hacen ahora los hombres, lo que no comienzan a hacer inmediatamente, no lo hacen en toda la eternidad. Lo que vale es el pueblo, lo que vale es la sociedad, lo que vale es la comuna, lo que vale es la libertad y la belleza y la alegría de la vida. Necesitamos pregoneros en la contienda; necesitamos aquellos que están plenos

de ese anhelo creador; necesitamos gentes de acción. Las gentes de acción, los que comienzan, los primerizos son incitados aquí al socialismo.

Al que no ha oído en las horas en que esas palabras y su sentimiento han hablado para él, a ese le decimos como despedida: lo mismo que tenemos en la boca algún sonido habitual, para poder hablar alguna vez a los hombres y dejamos a un lado las palabras vulgares y corrientes luego como falsamente aplicadas o insuficientes en la expresión, así puede ocurrir a esa palabra socialismo. Tal vez es este llamado también el comienzo de un camino, para encontrar un camino mejor, más hondo, más acertado. Pero ya ahora debe saber cada cual que nuestro socialismo no tiene nada de común con la tierna comodidad o la pasión de un idilio pastoral ininterrumpido y de una vida amplia que sólo estaría dedicada a la economía, al trabajo para las necesidades de la vida. Aquí se ha hablado mucho de economía; ella es el fundamento de nuestra vida social, y debe ser una vez de tal modo el fundamento que no necesite hablarse más de ella. ¡Salud, oh encorvados, oh incansables, oh peregrinos y vagabundos y trotacalles, los que no soportáis ninguna economía y ninguna integración en la economía de nuestro tiempo! Salud a vosotros, guerreros de todos los tiempos, que no queréis que la vida se reseque junto a las estufas. Lo que hoy existe en guerra y ruido de espadas y salvajismo en el mundo no es casi nunca más que máscara ridícula sobre la vacuidad y la codicia; comportamiento, fidelidad y caballerosidad se han convertido en rarezas. Salud a vosotros, balbucientes, silenciosos, que ocultáis en lo más hondo, de donde no sale ninguna palabra, el presentimiento de que grandezas desconocidas, luchas no descritas, dolor íntimo del alma, deleite salvaje serán parte de la humanidad, del individuo como de los pueblos. Escultores, poetas, músicos, sabéis de ello y por vosotros hablan ya las voces de la violencia y del ardor y de la dulzura que deben florecer de los nuevos pueblos. Dispersos en toda nuestra soledad viven los jóvenes, los hombres maduros, los ancianos probados, las mujeres sublimes; más de lo que ellos

mismos saben, viven aquí y allí los hombres, que son niños; y en todos ellos viven la fe y la seguridad de la gran alegría y el gran dolor que un día llegarán a las generaciones humanas y las reformarán y las enviarán hacia adelante. Dolor, sagrado dolor: ¡ven, ven a nuestro pecho! Donde tú estás, no puede haber nunca paz. Todos vosotros —¿o es que sois tan pocos?—, todos en quienes el sueño sonríe y llora; todos los que respiráis hechos, todos los que experimentáis profundamente en vosotros el júbilo, todos los que podríais estar desesperados por razón y locura y legítima penuria, no por la bagatela de absurdo y de vileza que nos rodea hoy y que se llama también penuria y miseria; todos los que estáis solos y lleváis en vosotros forma, es decir figura y ritmo de la fuerza creadora reunida; todos los que podríais dar desde vosotros la orden: en nombre de la eternidad, en nombre del espíritu, en nombre del cuadro que quiere llegar a ser lo verdadero y el camino, la humanidad no debe caer, el grueso fango verdigrís que hoy se llama tan pronto proletariado, como pueblo, como casta de los amos y que en todas partes, arriba y abajo, no es más que disgustante proletariado, esa caricatura horriblemente repulsiva de la codicia, de la hartura y de la humillación, no debe continuar moviéndose, no debe continuar manchándonos y sofocándonos: todos sois llamados.

Esta es una primera palabra. Queda mucho por decir. Hay que decirlo. Por mí y por los otros que aquí son llamados.



## LOS DOCE ARTÍCULOS DE LA ASOCIACIÓN SOCIALISTA

**(14 DE JUNIO DE 1908)**

Artículo 1° La forma básica de la cultura socialista es la asociación de las comunas económicas que trabajan independientemente y que cambian entre sí sus productos en justicia.

Art. 2° Esta Asociación Socialista aparece en los caminos que señala la historia en lugar de los Estados y de la economía capitalista.

Art. 3° La Asociación Socialista acepta por objetivo de sus aspiraciones la palabra República en el sentido originario: la cosa del bien de todos.

Art. 4° La Asociación Socialista declara como objetivo de sus aspiraciones la anarquía en su sentido originario: el orden por las asociaciones de la voluntariedad.

Art. 5° La Asociación Socialista abarca a todos los que trabajan, a los que quieren el orden social de la Asociación Socialista. Su misión no es de política proletaria ni de lucha de clases, las dos accesorios necesarios del capitalismo y del Estado de violencia, sino lucha y organización para el socialismo.

Art. 6° La eficacia verdadera de la Asociación Socialista puede comenzar tan sólo cuando se han asociado a ella grandes masas. Hasta entonces su misión es de propaganda y de recolección.

Art. 7° Los miembros de la Asociación Socialista quieren poner su trabajo al servicio de su consumo.

Art. 8° Agrupan su fuerza de consumo, para cambiar sus productos con ayuda de su Banco de cambio.

Art. 9° Envían pionneers que producen en las colonias de la Asociación Socialista todo lo posible de lo que necesitan, incluso productos de la tierra.

Art. 10° La cultura no se basa en una forma determinada de la técnica o de la satisfacción de las necesidades, sino en el espíritu de justicia.

Art. 11° Esas colonias deben ser sólo modelos de la justicia y del trabajo alegre: no medios para la obtención del objetivo. El objetivo sólo se consigue cuando llegue a manos de los socialistas la tierra por otros medios que los de compra.

Art. 12° La Asociación Socialista aspira al derecho y con él al poder de suprimir en el momento culminante de la transición por grandes medidas básicas la propiedad privada de la tierra, dando así a todos los hijos del pueblo la posibilidad de vivir por la unión de la industria y la agricultura en comunas económicamente activas e independientes, que cambian sus productos entre sí sobre la base de la justicia en cultura y alegría.

**LA REVOLUCIÓN**

**Gustav Landauer**

# **LA REVOLUCIÓN**

*Una filosofía social propia*



## PRÓLOGO A LA EDICIÓN EN CASTELLANO

"La Revolución", de Landauer, se inicia con la frase: "La sociología no es una ciencia". Y agrega: "Pero aunque lo fuera, la revolución continuaría siendo, por peculiares motivos, irreducible al tratamiento científico". Por ende, la obra no debe ser leída sin tener bien presente esta concepción básica del autor.

Gustav Landauer era un poeta, y sólo a quien le sea dado comprender el lenguaje poético le será posible imbuirse del espíritu de sus escritos. Ciertamente, no era un "poeta revolucionario", si por esto se entiende a un hombre que aureola poéticamente la revolución.

Antes bien, para él todo trabajo dentro y para la sociedad era arte, esto es, fantasía fecunda y creadora.

La concepción landaueriana de la historia es romántica y está penetrada por el espíritu de la mística del viejo cristianismo y del judaísmo.

El anarquista se sentía pertenecer a dos nacionalidades y tradiciones: la alemana y la judía.

Entre sus afinidades espirituales incluía el místico medieval alemán, el Maestro Eckhart (cuyas obras editaba), al poeta clásico y pensador J. W. Goethe y al judío holandés Baruch Spinoza.

Pero esta actitud romántica nada tenía de común con ensueños divorciados de lo real.

Mucho más realista me resulta Landauer que el romántico de la ciencia y del progreso. A este último la superficie de las cosas se le aparece como la realidad, mientras se le escapa la realidad que subyace en las cosas.

De nada está más lejos Landauer que del individualismo esteticista. "A través del aislamiento hacia la comunidad", fue el título que dio a una de sus conferencias llenas de contenido. De igual modo podría afirmarse que para él el camino hacia la personalidad pasaba por la comunidad. Solo hay verdadera personalidad allí donde un individuo hace; en la creación social, saltar sus propios límites; donde, para encontrarse a sí mismo, a sí mismo se pone en juego. El individualismo que se cultiva y cobija a sí mismo, por el contrario, lleva a la pérdida total de toda sustancia personal. Para Landauer la revolución es, entre otras muchas cosas, el proceso a menudo trágico, siempre dramático, de la personalidad que se niega a sí misma para ganarse a sí misma.

Landauer se halla más cerca de nuestro tiempo que Bakunin y Kropotkin. Está infinitamente más lejos de él que Karl Marx, si tenemos en cuenta nuestro destino centralizado y mecanizado, e infinitamente más cerca, si atendemos a nuestro ser espiritual, a nuestra existencia en medio de ese destino automatizado.

"La Revolución" no es un manifiesto flamígero, sino un escrito de la lucidez. Un revolucionario se plantea allí la cuestión de qué es la revolución.

Meditando acerca de la historia de los últimos siglos, el revolucionario no puede menos de ver en la revolución un producto de la decadencia. Su amor se orientaba al Medievo, ese Medievo anárquico que ciertamente conoció poderes, pero ningún poder central, reglamentador. La Edad Media no era solamente oscura. Conoció un tipo de libertad social que se perdió para los tiempos posteriores. Esta libertad se cristalizó en las asociaciones

campesinas, las ciudades libres, las gildas artesanales, que arraigadas en lo local tendían hacia lo remoto. El propio feudalismo medieval, pese a todas sus cualidades brutalmente opresivas, no constituía una saturada clase dominante. Para serlo, le hubiera sido menester la consolidación a través de un aparato estatal omnipotente. Más bien se trataba de una orden caballeresca que siempre tuvo que luchar duramente por su privilegiada forma de vida y que lo hacía no solo con la espada sino también con valores humanos y virtudes viriles. Entre la aristocracia medieval y la burguesía moderna existe una enorme diferencia espiritual.

La unidad social no se formaba aquí a base de una uniformidad artificial o coercitiva sino que un espíritu común ligaba lo diferente y lo contradictorio en un todo siempre inestable pero vigoroso. Este espíritu, en parte consciente, firmemente enraizado en lo subconsciente, encontró su expresión en los símbolos del cristianismo.

Ampliamente anónimo, el arte del Medievo era obra de la sociedad para la sociedad.

Ni siquiera un “positivista” como Pedro Kropotkin podía pasar por alto esos rasgos positivos de la Edad Media (ver “El Apoyo Mutuo”). Empero, me parece que el cuadro de Gustav Landauer ha resultado asaz romántico. Más que a la realidad histórica, se asemeja al sueño del utopista conservador Novalis, “La Cristianidad o Europa”.

La integración federalista de los pueblos cristianos en el Medievo fue uno de los grandes descubrimientos de la época del romanticismo. La mayoría de los románticos alemanes, debido a su oposición a un progresismo demasiado superficial y fácil, caían en un tradicionalismo estéril y reaccionario. Sin embargo, fertilizaron el pensamiento de los espíritus más adelantados que los seguían.

Para los románticos, como Gustav Landauer, el Medievo

representaba una especie de “paraíso perdido”. Hay en esto algo verdadero, pero al mismo tiempo la exageración de un entusiasmo que transforma una verdad interior y trascendente en una situación temporal e histórica.

Pero los sueños poseen su propia realidad. De los sueños brota lo nuevo, lo que nunca ha existido.

¿De dónde, si no del recuerdo de lo soñado, podía extraer la revolución sus ideales?

La revolución es el espíritu que tras la pérdida de su inconsciente estado de seguridad social, busca tempestuosamente su camino e impulsa hacia una nueva estructuración.

Cuando la sociedad se desintegra, el espíritu encuentra un asilo en los individuos aislados. Solitario, proscrito de la vida cotidiana, se transforma en la idea y toma cuerpo en la utopía. El presente ya no es; el futuro lo es todo. Energías liberadas actúan con violencia sin freno.

En la revolución existe una peligrosa libertad, que promete un nuevo mundo al borde del abismo.

Forastero en la tierra, el espíritu tiende hacia el cielo... y cae en la nada.

El sino de la revolución del siglo XVI fue el absolutismo del XVII.

Se trataba tan solo de una etapa. La revolución no se llamaba al sosiego.

A Tomas Moro lo siguió J. J. Rousseau; a Maquiavelo, Voltaire; a Lutero, Cromwell, Robespierre. Otra vez se lanzaba la revolución al callejón sin salida del poder. La idea se petrificó en el moderno

Estado nacional. La revolución prosigue su camino bajo el ropaje del socialismo, la más reciente de las utopías, tan vieja como la utopía misma.

¿A dónde nos conduce la revolución?

Landauer no lo sabe. Solo sabe que nos hallamos en medio de ella. En la revolución alienta la misma dicotomía que en nosotros mismos. Significa desintegración, descomposición, terror, dictadura, disolución final.

La posibilidad que, no obstante, nos brinda la revolución, es la libertad. Porque lo que está en acción no es un "Weltgeist" (espíritu universal) hegeliano, que, suspendidos muy por encima de nuestras cabezas, abusa de los hombres para cumplir sus finalidades históricas.

El espíritu es lo más personal e íntimo de nosotros, y en nada actúan sin nuestra anuencia.

"El socialismo" —tal dijo Landauer en oposición a todos los fatalismos históricos— "es posible en todos los tiempos, siempre y cuando los hombres lo quieran". Lo que deviene de la revolución es algo que depende de nosotros. Ella es lo que nosotros logramos hacer de ella.

No tal, como si pudiéramos modelar el futuro según nuestras ideas. Si eso quisiéramos, muy a pesar de toda nuestra teoría libertaria arribaríamos a una estructuración estatal tiránica, espiritualmente mísera.

Ningún poeta o artista plástico podría comenzar una obra sin una concepción previa, pero la forma real solo surge en el propio fuego de la creación.

Este era el sentido de la "Liga Socialista" de Landauer.

Una Liga no de "proletarios", sino de hombres "que quieren el socialismo".

Landauer consideraba superadas las formas tradicionales de la revolución política, incluso cuando se adornaban con banderas socialistas o anarquistas.

Estaba extremadamente cerca de la concepción de P. J. Proudhon. La idea del intercambio social, tal como la presentaba el francés, a Landauer le parecía corresponder más a la realidad de la vida que las utopías de sus continuadores colectivistas y comunistas.

Tanto el alemán como el francés querían la revolución desde abajo, a partir de la tierra. ¿De qué sirve querer derribar violentamente al mundo, si no existe una sustancia humana capaz de crear nuevas formas de vida?

Bakunin estaba en lo justo cuando decía que sin destruir era imposible crear nada. Pero no es menos cierto que sin crear lo nuevo es imposible destruir nada.

La concepción socialista de Landauer era por tanto directamente constructiva, lo que fue mal mirado por muchos anarquistas revolucionarios.

La violencia no es capaz de ningún milagro. Al igual que Proudhon, Landauer quiso también fundar instituciones socialistas en medio del mundo capitalista.

De la misma manera en el siglo pasado la burguesía se había instalado económicamente en medio de una sociedad feudal.

La revolución política advino cuando ya se había efectuado la

revolución real. El socialismo debe proceder en forma similar. Pero los caminos que Proudhon había propuesto, a Landauer ya no le parecían viables en su tiempo.

La sociedad semiartesanal y campesina que había formado la base social de las ideas de Proudhon, había perdido su sentido a raíz de la progresiva concentración del capital. El terreno debía ser preparado por medio de otros métodos.

La "Liga Socialista" fundó en diversas comarcas de Alemania y Suiza colonias voluntarias, que tenían un carácter a la vez agrario, artesanal e intelectual. Obreros y campesinos, artistas y hombres de ciencia que daban aquí la mano en un comienzo creador.

La primera guerra mundial destruyó la obra comenzada con entusiasmo y esperanza.

Cuando la guerra llegó a su fin y el imperio alemán se desplomó en ruinas, los "consejos de obreros y soldados" que aparecían por doquier colmaron al revolucionario con una nueva esperanza.

Pese a no haber participado en el surgimiento del fenómeno, juzgo Landauer que allí se habían formado las células de una conformación social.

Ciertamente, las masas revolucionarias alzaron sobre sus hombros a Landauer, pero de su idea de una nueva creación constructiva y revolucionaria nada comprendieron. Educadas en la orientación del socialismo político, su pensamiento no iba más allá de la conquista del poder. Y con el poder no supieron comenzar nada socialista. Esta mala inteligencia selló la perdición de Landauer y provocó el colapso de la revolución. Repitiéndose aquí la tragedia de la Comuna de París.

¿Qué significa la palabra "revolución" en boca de Gustav

Landauer? Con seguridad no significa el fin apocalíptico de un mundo malvado y el comienzo de uno nuevo y paradisíaco.

Asimismo, la "revolución" es mucho menos que una regeneración social y personalidad de la humanidad.

La revolución es un acaecer dramático, que aporta consigo la esperanza en la vida pero también el germen del trágico fracaso de esta. La revolución precede a la regeneración. Quizás, de no ser así, se volvería su enterradora.

Con este dualismo Landauer entra en contacto con el pensamiento existencial de nuestro tiempo, y tanto con Proudhon como con el crítico ruso de la revolución idealista, Alexander Herzen.

Y, sin embargo, el revolucionario de 1918 no llegó a percibir en su profundidad trágica, tal como hoy la experimentamos, la ruptura entre la idea creadora y el destino histórico de esta. Por ende, su concepción del hombre y de la historia no es trascendental, a pesar de las tendencias místicas propias de su tiempo, de esa época del "estilo juvenil".

¡Como se engañaba acerca del futuro próximo, cuando escribía que el logro indestructible de las revoluciones pasadas había sido que la libertad de opinión ya no podría ser trabada duraderamente y que los hombres decentes ya no serían colgados, sino, a lo más, puestos en prisión!

En sus últimos días, indudablemente, Landauer experimentó algo de nuestra situación, cuando, en la cumbre de la República Bávara de los Consejos, se encontró rodeado de filibusteros capitalistas, burócratas socialistas y bolcheviques terroristas,

Si el destino hubiese permitido a Landauer continuar viviendo, muy verisimilmente hubiera seguido el camino trascendental de su

amigo Martín Buber y fundado su “revolución” sobre una base filosófica más sólida.

Tras el empuje revolucionario, el camino de la historia se internó en las más profundas tinieblas. Reaccionarios y revolucionarios aplastaron la revolución a culatazos. El terrible fin de Gustav Landauer, torturado hasta la muerte por una soldadesca bestial, tiene un aspecto simbólico.

Lo que Landauer había vislumbrado como terrible posibilidad, se volvió realidad en lo sucesivo.

El progreso técnico se escapó de entre las manos de los hombres.

El “filisteo” (una expresión de Landauer puede que asaz inocente) erigió su dominio de hierro.

En un verdadero gigantesco, la máquina sumió a los ideales.

El hombre no creó historia viva, sino que un poder nacido de la unilateralidad humana destruyó al hombre.

Gracias a sus posibilidades técnicas, el capitalismo se hizo totalitario. Domina cada nervio de la sociedad y posee cada pedazo de la tierra. En competencia con él, un marxismo degenerado se ha vuelto realmente la “peste de nuestro tiempo”. Los filisteos hacen las revoluciones y las contrarrevoluciones y cuelgan a los hombres decentes.

Él vive maniatado en el exilio.

En nuestra sociedad archicivilizada ya ni son transitables los caminos de Gustav Landauer.

Nos queda la esperanza de que sean viables en los llamados

“países subdesarrollados”, en regiones que Moloch no haya devorado totalmente todavía.

En esos países ha comenzado la revolución. Que será de ella, depende de quienes la hacen. Muchos caminos se abren ante ellos. ¿Se realizara el avance en un sentido de dignidad humana y en libertad creadora?

Algo de la concepción socialista de Gustav Landauer vive en el kibbutz israelita y en la obra de Danilo Dolci en Sicilia. ¿Y en lo demás?

No nos dejemos deslumbrar por las palabras y tengamos en cuenta aún más seriamente que antes las palabras de nuestro autor: “Solo podemos saber esto: que nuestro camino no cruza por entre las tendencias y las luchas cotidianas, sino que se da en lo ignoto, profundo y repentino”. Esta certidumbre nos preservará de un optimismo oportunista, como de la desesperación.

Basilea, diciembre de 1960

H. Koechlin.

## LA REVOLUCIÓN

*He aquí el camino de pasión, que tu llamas decadencia, pues lo juzgas por los pasos de aquellos que de él ya han salido, y que yo empero llamo salvación, porque lo juzgo según el camino de los que entrarán en él.*

Máximo Tirio

La sociología no es una ciencia, pero, aunque lo fuera, la revolución continuaría siendo, por peculiares motivos, irreductible al tratamiento científico.

La ciencia exacta sigue el siguiente camino: la comprensión sensorial del hombre entra en contacto con los sucesos y los convierte en construcciones del ser. El pensamiento y el lenguaje intervienen entonces y prosiguen laborando en el mismo sentido: de este modo es añadida una nueva planta al edificio de construcciones del ser. Tenemos así cosas firmes, aisladas, como vehículos de todo acaecer, de todo operar y de toda mudanza, como recipientes de sí mismas o también como nuevos conceptos autónomos, abstracciones, etc. La tarea de la ciencia exacta consiste ahora en empujar al devenir a este ser, creado por nosotros mediante nuestros sentidos y nuestra inteligencia. Los conceptos son reducidos a escombros y vueltos fluidos, las cosas —bajo el peso de la confrontación y de la reflexión— se entremezclan entre sí como átomos; y he aquí que todo se ha vuelto diferente a lo dado por los

devaneos de los ojos y de las palabras del hombre. De modo que la ciencia exacta consiste en esto: acopio y reseña de todos los datos de los sentidos; crítica, periódicamente renovada, de las abstracciones y generalizaciones, y construcción para ella de una crítica global del mundo ontológico sensible; creación del ser, que es colocado, como ilustración de las proposiciones sustanciales de nuestra comprensión sensorial, en concordancia con nuestra experiencia interior.

No ocurre lo mismo en el dominio al cual, en el más amplio sentido, doy el nombre de historia. Aquí, en carácter de substrato elemental, no existen sustancias materiales ni cosas de ninguna clase, abstracción hecha de los portadores de la historia, esto es, de los cuerpos humanos; a éstos a lo sumo se les tiene encuentra cuando son maltratados o decapitados. Por el contrario, los datos de la historia son sucesos, hechos, pasiones, relaciones. De modo que aquello que en la ciencia de que hablamos es el resultado obtenido tras dura lucha —el ser—, aquí es el primerísimo punto de partida. Desde luego que para obtener hablar de ese ser, y entonces hablamos de la Edad Media o la Época Moderna, del Estado y la sociedad, del pueblo francés o alemán, como si se tratara de cosas o entidades. Toda investigación o descripción minuciosa, sin embargo, nos vuelve a conducir, una y otra vez, desde aquellas construcciones hacia la realidad, hacia esa realidad elemental de nuestra experiencia primera en medio de la cual nos hallamos nosotros mismos; hacia el acaecer de un mancomunarse finalista; etc. En suma, a la ciencia exacta le compete corregir la experiencia: nos lleva, partiendo de la experiencia, a las abstracciones del intelecto. La llamada ciencia de la historia, por el contrario, justamente cuando más sutil y elaborada se torna, a nada nos puede conducir que no sea siempre de nuevo a los primeros datos de la experiencia. Y la última forma de la ciencia histórica, precisamente nuestra psicología social, constituye hasta hoy el modo más elaborado de reducir las construcciones auxiliares del ser a la materia prima de la experiencia, esto es, a las relaciones elementales entre hombre y hombre.

Puesto que la historia no crea teoremas intelectuales, no es una ciencia; crea, empero, algo muy distinto: poderes de la práctica. Las construcciones históricas auxiliares: la iglesia, el estado, la división en clases, las clases, el pueblo, etc., no sólo son herramientas que facilitan la comprensión, sino ante todo la creación de nuevas realidades, comunidades, instituciones finalistas, organismos de un grado superior. En la historia el espíritu creador no alumbra conocimientos teóricos; es significativo y muy lógico que las expresiones "historia" y "política" designen tanto el acaecer y el actuar, que son actividad como la contemplación, que pretende ser pasiva o neutral, aunque la más de las veces solo sea un querer y trajar latentes. En alemán tenemos una buena palabra para esta concentración y contemplación: *Vergegenwartigung*. De hecho, en toda la historia el pasado es representado, hecho presente. La lengua inglesa tiene una palabra igualmente precisa: *to realise*, que tanto quiere decir realizar como hacerse cargo; en esta *realisation* están unidas la idea y la voluntad, el conocimiento y la fuerza creadora. Cada vez observamos el pasado o el presente de las agrupaciones humanas, actuamos y construimos en el futuro. Y asimismo, la tendencia antitética que reduce nuevamente las construcciones históricas, existentes e influyentes, a los elementos del origen psíquico y por tanto al individualismo, no solo es crítica, disolvente y demoledora en el teórico: aun más destructora es en la práctica. Hemos aquí, en esta aclaración preliminar, con que hemos saltado súbitamente al centro de nuestro tema, que consiste en estudiar, desde el punto de vista de la psicología social, el surgimiento de la revolución. Y bien: la psicología social no es otra cosa que la revolución. Revolución y psicología social son diferentes denominaciones, y por ende diferentes matices, de una y la misma cosa. Disolución y desquiciamiento, por el individualismo, de las formas universales, de las estructuras elevadas a la apoteosis: eso es psicología social, eso es revolución. La ejecución de Carlos I y la toma de la Bastilla fueron psicología social aplicada, y toda investigación, todo análisis de las estructuras divinizadas y las formaciones supraindividuales, es revolucionario. Las dos orientaciones de la

ciencia histórica se nos revelan así como las dos tendencias de la praxis histórica: por un lado, construcción de estructuras supraindividuales y formas superiores de organización, que dan su sentido y su carácter sagrado a la vida de los hombres; por el otro, destrucción y sacudimiento de estas mismas formas cuando resultan intolerables para la libertad y el bienestar de los individuos. Al ser psicólogos sociales, Rousseau, Voltaire, Stirner eran revolucionarios. Y, de este modo, la primera aproximación rigurosa a nuestro tema nos ha conducido a través de él y afuera de él, pues el cometido de esta investigación no debe ser la revolución sino escribir sobre ella.

Comencemos desde el principio. Habíamos prometido indicar por qué, aunque la historia o la sociología pudieran ser ciencia pura, la revolución, por peculiares motivos, no podría ser tratada científicamente. Con el fin de demostrar esto, habremos de abordar nuevamente el problema.

La mejor comprobación de que algo no puede ser considerado de determinada manera, parezca ser que se haga honesta y sinceramente el intento, hasta que no se pueda continuar. Por tanto, comencare ahora, de aquí en adelante, a discurrir de manera estrictamente científica y deductiva acerca de la revolución, Al lector se le ruega que agudice la vista para descubrir si algo no está en orden, pues yo de antemano confieso estar convencido de la esterilidad del intento. Se me ahorrará, espero, el tener que probar que solo puede haber una ciencia deductiva, y no inductiva, aunque no se puede negar que la gran mayoría de los trabajos presuntamente científicos, y no solo los de nuestro tiempo, son insoportables mezcolanzas de datos y sentimientos. Por tanto afirmamos, sin necesidad de prueba ulterior, que la autentica ciencia es deductiva, por ser inductiva.

La inducción y la paciencia de coleccionista de quienes carecen de toda naturaleza compendiadora y sólo pueden hacer adiciones, nunca podrán reemplazar a la institución, que compendia y

generaliza. La descripción científica de la revolución debe, pues, partir el concepto general, permanecer en él y en el comprender todos los casos concretos particulares.

En primer lugar, por consiguiente, hay que crear una terminología científica. Pues nuestras expresiones, sin excepción, surgen de la práctica, de los procesos particulares, y son por tanto científicamente inaplicables.

La revolución se relaciona con toda convivencia humana. No solo con el Estado, la división en clases, las instituciones religiosas, la vida económica, las tendencias y creaciones intelectuales, el arte, la educación y el perfeccionamiento espiritual, sino con el conglomerado de todas estas formas de manifestación de la convivencia, que en algunas épocas se encuentra en un estado de relativa estabilidad, basada en el asentimiento general. Es este conglomerado general y amplio de la convivencia, en estado de relativa estabilidad, lo que llamamos topía.

La topía crea todo bienestar, el hartazgo y el hambre, el tener o carecer de vivienda; la topía regula todos los asuntos de la convivencia entre los hombre, hace la guerra en el exterior, exporta e importa, cierra o abre las fronteras; la topía cultiva el ingenio y la estupidez, habitúa a la decencia y a la depravación, es fuente de dicha y desdicha, contento y descontento; la topía se entremete audazmente en un terreno que no le pertenece: la vida privada del individuo y la familia. Los límites entre la vida individual y la existencia familiar, por una parte, y la topía por la otra, vacilan.

La relativa estabilidad de la topía cambia gradualmente, hasta hallarse por ultimo en un equilibrio inestable.

Estas variaciones en la inconsistencia y la estabilidad de la topía son producidas por la utopía. La utopía pertenece a lo sumo no al reino de la convivencia, sino al de la individualidad. Por utopía

entendemos un conglomerado de aspiraciones y tendencias de la voluntad. Estas son siempre heterogéneas y existen aisladamente, pero en cierto momento de la crisis se unen y organizan —bajo la forma de una embriaguez entusiasta— en una totalidad o en forma de convivencia, esto es, en la tendencia a formar una topía de funcionamiento impecable, que ya no encierre más lo nocivo o las injusticias.

A la utopía sigue pues una topía, que si bien se diferencia en puntos esenciales de la topía anterior es siempre una topía.

Tenemos entonces la primera ley: A cada topía sucede una utopía, a esta nuevamente una topía y así sucesivamente.

(En este un resultado absolutamente científico y al que se ha llegado por el camino científico correcto; solo, que la experiencia inductiva que le sirve de base es, como veremos pronto, esquemática sin la extensión adecuada. La validez general y la necesidad que desenfadadamente atribuimos a ese resultado, no las adquirirá, naturalmente, ni siquiera a través de la más copiosa experiencia. Aquellas solo se las puede otorgar la institución de la naturaleza humana general, que ya hemos incluido entre los principios conceptuales generales de los que partimos. Y esto es así, y lo es por las mismas razones que uno más uno son dos).

Corolario: Las topías y las utopías son equivalentes en número.

La utopía es, pues, la totalidad de aspiraciones, destilada al máximo, que en ningún caso conduce a su meta, sino siempre a una nueva topía.

Damos el nombre de revolución al momento durante el cual ya no existe la vieja topía y todavía no se ha afirmado la nueva.

Revolución es también el camino que va de una topía a la otra,

desde una relativa estabilidad, y a través del caos, la revuelta y el individualismo (heroísmo y bestialidad, soledad del grande y miserable desamparo del átomo integrante de la masa), hasta otra estabilidad relativa.

Designando a las topías con las letras A, B, C, etc., y a las utopías con a, b, c, etc., tenemos que el camino histórico de una comunidad lleva de A, a través de a, a B; a través de b, a C; a través de c, a D, etc. Pero como por medio de esta designaron podríamos inducir a error, al colocar una topía cualquiera al comienzo, dejando de lado las numerosas utopías y topías precedentes, nos serviremos mejor, para esta nomenclatura, de las letras intermedias del alfabeto. De M a través de m a N; a través de n a Ñ; a través de ñ a O, etc. Con lo cual, sin embargo, no hemos salido todavía del atolladero, pues ante nosotros se alza una dificultad aparentemente insalvable. La cuestión es: ¿tenemos que comenzar este desarrollo con A o con a?; dicho en otras palabras: ¿debe comenzarse en el comienzo de esta historia de la humanidad a la idea revolucionaria o a la sociedad? La respuesta es que el alfabeto empieza, tanto para los niños pequeños como para los niños grandes, con a o con A, y que ningún tipo de historia tiene comienzo: en el, propio concepto del suceder está que lo que puede empezar debe marchar a su fin y concluir, que carece de todo desarrollo y variabilidad ulteriores a su fin. Retrocedemos entonces más y más; pero aunque es una lejanía increíble llegaremos a vislumbrar algo así como una historia prehumana, por cierto que allá habría cimentación y revuelta, comunidad e individuo, principio centrípeto y principio centrífugo (o como se quiera llamar a esta polaridad de la formación y la transformación de las naturalezas orgánicas). Esta grave cuestión no tiene que ver con la fórmula del "Contrato social" de Rousseau; ni con la superficial que formulaban los antiguos, sobre si la convivencia humana está fundada *vópra o ^uosí*; ni tampoco con las chapuceras soluciones de los darwinistas, sino con un oscuro confín del universo, que no es rosado por las nebulosas cuestiones de ninguna teoría del conocimiento o filosofía de la naturaleza: quien la esclarezca conjuga y unifica a estas dos, y

con ello al espíritu y la naturaleza. A esto no nos atreveremos ahora, tan incidentalmente y de pasada; decimos más: hay aquí algo enteramente indeterminado e incierto, que tenemos que estar si hemos de proseguir científicamente. Lo hacemos, pero ya no podemos marchar mucho tiempo tan desaprensivamente como hasta aquí; avanzamos por un terreno resquebrajado; presentimos que pronto habremos de hundirnos con nuestra ciencia en una grieta y que sería mejor dejar de lado nuestro ABC y toda nuestra mascarada matemática.

Cada utopía, como se desprende de lo dicho hasta aquí, se compone de dos elementos: de la reacción contra la topía de la cual se origina, y el recuerdo de similares utopías anteriores conocidas.

Las utopías están siempre solo aparentemente muertas, y al sacudirse su féretro —la topía— surgen nuevamente a la vida, como otrora el doctor Jobs.

De igual modo se ocultan en cada topía los elementos victoriosos de la utopía precedente, surgidos de la voluntad de realización, y los elementos que han perdurado de la topía anterior.

Con esto, empero, no hemos caracterizado exhaustivamente la esencia de la nueva topía.

En la existencia de la nueva topía opera ante todo un nuevo elemento, que debemos tener muy en cuenta: las exigencias prácticas de la época revolucionaria. De esto se desprende algo de tal importancia que nos encontramos aquí con una segunda ley.

Segunda ley: Las exigencias prácticas de la vida colectiva en la época del estallido revolucionario traen consigo que, bajo la forma de la dictadura, la tiranía, el gobierno provisorio, el poder delegado a otros, etc., se forme la nueva topía durante la revolución.

Primer corolario: La nueva topía surge para salvar la utopía pero en realidad comporta su decadencia.

Segundo corolario: Las exigencias prácticas, que en definitiva tienen que impulsar a la creación de una nueva topía, están constituidas no son por la vida económica, perturbada por la revolución, sino también por las intervenciones, muy frecuentes, procedentes del hostil mundo circundante.

En efecto: debemos comprender que la comunidad que, calzadas con los coturnos de la revolución, avanza de una topía a otra, esta tan poco aislada como anteriormente: está limitada e influida por quienes a su vez soportan sus limitaciones e influencias. En primer término, por organizaciones humanas, en tanto consideramos las uniones de los hombres, y en lo restante, por el otro mundo, cuyas influencias y condiciones (en nuestra época, por ejemplo, años de escasez o catástrofes naturales como el terremoto de Lisboa y, en otros tiempos, cometas, eclipses de sol, epidemias) a menudo alcanzan gran significación. La revolución propende además muy especialmente a desencadenar una lucha universal entre las naciones, a las rupturas de las fronteras, de por sí inciertas. La utopía, en particular, no soporta las limitaciones nacionales y estatales, pues propugna un orden para toda la humanidad. En tiempos revolucionarios el corazón, que está atado a lo viejo, a menudo se empequeñece, mientras la razón se agranda, el mundo, como observó Hegel tan agudamente, debe ser puesto sobre la razón, esto es, cabeza abajo. Pero en otros países o provincias hay gente de condición más estable, en la cual, según se considere, el corazón es más ferviente o la estupidez mayor. Las amenazadas topías circundantes, en pro de su conservación o de la conservación de lo que para ellas es valioso, apelan a las armas o a otros recursos intimidatorios: de la revolución surge la guerra, una prolongada lucha económica entre naciones, u otros fenómenos similares.

De modo que la utopía no llega en absoluto a traducirse a la

realidad exterior, y la revolución no es más que el periodo de transición de una topía a otra o, dicho de otro modo: el límite entre dos topías.

Con todo, como señalamos anteriormente, cada utopía encierra en sí el momento de entusiasta recuerdo de anteriores utopías similares conocidas. Uno se representa lo que de modo mucho más complicado se produce en la naturaleza: todo vino llega a la fermentación por el fermento, que a su vez es obtenido del vino, y así sucesivamente. Supongamos que cada fermento fuera nuevo y tuviese en sí la realidad o la fuerza o el recuerdo (que todo es uno) de todo fenómeno anterior. Así, perennemente vieja y nueva, se manifiesta la utopía, subterráneamente, postergando el realizar esa unidad del complejo de sentimiento, voluntad y recuerdo a la que se halla inclinada a dar el nombre de revolución. En este sentido la revolución no es un periodo o un límite, sino un principio que sin cesar avanza a través de largos periodos (las topías).

A fin de proseguir nuestro camino hemos rozado y eludido, hace un momento, el escarpado escollo que contrapone el pasado infinito al rudimento de comienzo de nuestra construcción científica. Casi no hemos nombrado el otro arrecife que el mundo circundante, incesantemente renovado, alza ante nosotros en el espacio infinito. Pero ahora ello ya no será posible. La revolución, en el sentido recién señalado, da por falsas nuestras proposiciones y leyes, pese a toda su legalidad, pues reclama ser un principio que con unos pocos pasos ciclópeos avanza arrolladoramente desde las épocas remotas, a través de los siglos, internándose en el futuro.

Aquí finaliza nuestra exposición científica —naufraga en el futuro, del cual nada sabemos— y tan solo ahora se revela correctamente la significación del pasado —del cual nada sabemos—. De ningún modo pongo en duda que, para una ciencia inseparable de la práctica, el futuro representaría un problema que podía ser resuelto al igual que los de las matemáticas, y cuya solución podría esperarse que fuera

correcta: pero siempre que las magnitudes del pasado nos fueran conocidas.

Zozobramos aquí en un punto que desconocemos: ¿hay aquí una pisada de la historia, dejada en su marcha a través de los siglos, o no? Este punto, ese momento, es la época de decadencia de la Antigüedad; del advenimiento no de pueblos nuevos, sino descansados; de la penetración del cristianismo. Vimos hace poco, e insistimos, que un pueblo no tolera ser aislado. Aquí nuestra percepción es segura. Debemos, por tanto, comenzar de nuevo y definir las topías como forma general de la convivencia de nuestros pueblos. Admitamos que no sabríamos donde marcar un término: iríamos de un grupo de pueblos a otro, y de allí a los animales y las plantas y los abismos minerales, y no podríamos detenernos en el cosmos estelar. Mas haciendo abstracción de todo lo inconmensurable, resignémonos a formular una interrogante aparentemente nimia (pero no por resignación, sino porque en lo más pequeño está contenido el todo, y en cada interrogante todas las interrogantes): ¿hubiéramos considerado como una época de revoluciones a ese magno momento crucial que yo mencionaba, o no ¿Aunque reinara acerca de esto una claridad que allí impera; aunque supiéramos perfectamente a qué atendernos respecto a esta transición de la Antigüedad a los tiempos modernos —que no fue ninguna transición, sino un fresco comienzo primitivo basado en pueblos descansados, comienzo que incluía empero de todos los elementos de la Antigüedad—; aunque...

Pero me interrumpo: Volveremos a esto nuevamente, si bien de manera indirecta. Debo indicar primero que entiendo por pueblos descansados. Se les llama pueblos primitivos, o aun mejor, originarios; sino uno es benévolo, bárbaros, y si uno es malévolo o misionero, salvajes. Con eso se cree, de algún modo (en realidad, no bien se llama la atención explícitamente acerca del asunto no se cree nada de eso: con eso se cree solamente que tales expresiones se usan); de modo que se cree (más de una superstición es como un

juego y una agradable convenio: uno tiene ilustración, no está nada anticuado, pero si firme y muy afectivamente apegado a lo tradicional, consuetudinario e inculcado; esa creencia es también como una ficha que pasa de mano en mano sin que se atienda a su valor); se cree que estos hombres tienen un origen particularmente reciente. Se deja en la oscuridad si con esto se quiere decir, quizás, que ese origen arranca de algún animal, o de otros pueblos, o en la reunión, en una alianza, de individuos hasta entonces aislados —jamás hubo tales individuos—, o simplemente se quiere decir que estos hombres se encontraban, desde épocas remotísimas, en una situación estacionaria próxima a la del origen. Pese a todo, en la oscura forma de expresión se oculta algo. Si todavía estuviera usando la terminología científica, se me ofrecería aquí una buena oportunidad para formar nuevas leyes. En primer lugar esta ley: Todos los hombres son, en cuanto a la línea de sus antepasados, de igual edad. Esto es verdad y por las mismas razones que lo es el viejo chiste de que la esterilidad no es hereditaria, chiste que es una ley de padre y muy señor mío, que se cae tan de su peso como la Perogrullada de más arriba y como todas las leyes una vez que han sido enunciadas, y que se olvida y deja de lado como a todas las verdades de Perogrullo. De modo que los hombres, en tanto hombres, todo lo alcanzan hacia atrás a través de los millares de siglos, y también —en realidad antes de ser hombres eran, y eran, también, antes de que nuestro planeta fuera tierra— a través de toda la eternidad, pues uno siempre quisiera imaginarse un poquito infinito.

(En este momento es ya imposible eludir una observación que de pasada formula el lector: esta exposición entremezcla aquí psicología social con sociología y ambas con la historia; luego se aparta hacia la psicología, se dirige a la teoría del conocimiento, y a la economía política, y a la metafísica, y a la biología, y a la Ceca y la Meca. Nada puedo decir contra esto: solo quisiera que se permita exponer el temor que me sobrecoge cuando pienso en que hay, realmente, disciplinas científicas que no pueden osar extenderse fuera de la

demarcación que han elegido o en la que han sido encerradas. Un gran merito —y a menudo el único— de los intentos de avvicinar una disciplina científica entre diversas ciencias, consiste en que ellos hacen saltar esos límites, dan lugar a nuevas combinaciones y asociaciones, a nueva fantasía y abstracción; que hacen trizas la disciplina y las barreras de los claustros. Más retomemos el Hilo).

Así como cada hombre surge de lo hondo del tiempo, saliendo de la inmensidad, así se amolda él —al igual que sus antepasados— a partir de la vastedad del espacio en lo incesante, sin sosiego innumerable. Pues lo que él encuentra de visible, sensorial y material en un cuerpo humano, es siempre diferente, forastero, cambiante: el hombre es intercambio de sustancias, y lo que más allá de esto lo cohesiona a él consigo mismo o con sus antepasados (lo que es lo mismo), es una invisibilidad, un principio matriz, *conscientia et causa sui*, idea: el *Arqueus*, que se formo a sí mismo, a este microcosmo, a este espíritu universal. Por tanto, no hay ninguna diferencia ni desunión entre los antepasados, que soy yo, y los antepasados, los cuales tengo, y el mundo circundante, del cual procedo; ni entre los descendientes, los cuales tengo, y el mundo circundante, al cual me torno. Hay empero una diferencia: entre tú y yo, como entre un mundo y otro. Pero tú eres solamente mi diminuta partícula, y, sin embargo, eres, como yo, un mundo entero; y yo soy solamente tu diminuta partícula, y, sin embargo, como tú, un mundo entero. Por ello es menester que, así como los astros están ligados por puentes de luz, los hombres lo estén por el espíritu, que es el amor. Este crea las formas de la convivencia, la familia, la grey, la nación (lenguaje, moral, arte), y crea, además, una nueva comunicación haciendo saltar las formas anquilosadas y engendradas por el odio, la ceguera espiritual y la iniquidad. Más adelante lo veremos.

Quien comprenda esto me seguirá si, aplicando a nuestro caso este conocimiento, que pronto nos será nuevamente necesario, afirmo que cada ser humano tiene tras sí un pasado de innumerables pueblos y de innúmeros apogeos de la más alta, altísima civilización.

Así, por ejemplo, los hotentotes se remontan, a través de sus antepasados, a periodos de civilización que por cierto no conocemos, pero de los que a priori sustentamos, tenemos que sustentar, que diez veces, veinte veces —no hay barreras para la fantasía: preguntad a los geólogos y los químicos— igualaron en valor cultural a los más brillantes periodos de griegos o egipcios. Acerca de esto nada sabemos, pero precisamente por ellos tenemos que sostenerlo, pues toda otra hipótesis —progreso permanente o progreso cíclico— sería completamente absurda. A tales pueblos o tribus doy yo el nombre de descansados. Todo lo que sabemos es que no hay un proceso global en la historia de la humanidad, sino desaparición de determinadas civilizaciones a causa de su vejez —no de los pueblos, esto es un desatino, sino de sus civilizaciones— y a causa de la fusión de pueblos. El llamado ocaso de un pueblo no es, naturalmente, ninguna extinción, sino una fusión de pueblos. Las tribus y los pueblos se empujan reiteradamente, sin cesar, unos a través de los otros, sobre y contra los otros, y en este mutuo empujarse son todos de la misma edad (la estúpida cuestión sobre si la humanidad "desciende de una sola pareja" esta aquí descartada, pues en cualquier caso toda parte del mundo es igualmente vieja, esto es, existe desde toda la eternidad); tienen todos parte en el mismo pasado magno y venerable; de tanto y tanto se tornan todos como fatigados y con menester de sosiego, de tiempo en tiempo como primitivos, prístinos, principiantes.

Ahora vemos más claro; ahora percibimos que en las épocas primeras no es posible remontar mecánicamente la vacilante marcha de la historia de los pueblos a través de topías y utopías, de estabilidades y revoluciones. Como no existe una humanidad única ni ha habido nunca un pueblo aislado, el antes mencionado principio centrípeto y centrifugo opera de muy complicadas maneras. Frente a las enormes revoluciones de que aquí hablamos —y una de estas fue, a nuestro juicio, la transición de la Antigüedad a los Tiempos Modernos en la época de la "invasión de los bárbaros"—, el par de acontecimientos que podemos llamar tales se reduce a las

proporciones de lo nimio y efímero. De modo que ahora sí, tras esta digresión, podemos decir: no, el advenimiento del cristianismo, la decadencia de la Antigüedad, la llamada invasión de los bárbaros, no constituyen una de las huellas dejadas por la revolución en su marcha a través de los siglos. El cristianismo, ese pequeño producto bastardo de la decadencia antigua y las sectas judías, no habría tenido absolutamente ninguna significación si no hubiese tropezado con los pueblos descansados, para los que no era algo pequeño, sino una enorme potencia arrolladora. Fidias y Sófocles nada significaban para ellos, pues les resultaban cumbres inaccesibles, representantes de una época suspendida en las alturas. Un tiempo nuevo surge de la decadencia y de la descansada carencia: es ahí donde brota el mito, y solo donde nace el mito nace el pueblo nuevo.

¿Hacia dónde, entonces, debemos continuar nuestra búsqueda de las huellas dejadas por la revolución de la Antigüedad? Más allá de Roma y la Hélade se corta el camino: en ese límite encontramos un comienzo nuevo, pero no una revolución, y entre los tiempos antiguos y los modernos no hay un fácil pasaje, sino algo completamente distinto.

De modo que ahí tenemos una historia de la humanidad, una historia de muchos millares de siglos, que es empero muy diferente de lo que, basados en la miseria experiencia de dos o tres milenios, ni siquiera bien conocidos, llamados historia. ¿Qué sabemos entonces de las revoluciones, como para poder hablar de ellas fría sensatamente, detallada y analíticamente? Con las revoluciones de la Antigüedad no es posible hacer mucho alarde; la Antigüedad es ante todo un desarrollo cerrado, al que no es posible comparar sin más ni más con la nueva línea a la que pertenecemos nosotros. Ciertamente, la naturaleza humana es en todas partes, en lo fundamental, la misma, pero las bases de la convivencia son completamente diferentes. Ante todo surge el hecho siguiente: los pueblos de la Antigüedad estaban de pie sobre una planicie horizontal, con la mirada vuelta hacia arriba, hacia los dioses,

mientras que nuestra vida transcurre sobre una curva, alrededor del globo terrestre. Pero haciendo abstracción de esto, ¿Qué sabemos de las revoluciones?

La respuesta es que solo conocemos una revolución única, con lo cual no queremos indicar aquí que la revolución no marche con pasos ciclópeos a través de la historia de los hombres. Queremos señalar que en esta llamada historia de la humanidad hay otras cosas además de revoluciones, y más grandes que ellas, a saber: decadencia de civilizaciones y nuevos comienzos. Éstos no van de eternidad a eternidad, pero sí de edad glacial a edad glacial. Cuando afirmo, sin embargo, que solo conocemos una revolución, me refiero a un acontecimiento completamente concreto, de nuestra propia historia, a un acontecimiento en el que todavía nos encontramos inmersos. Y quiero decir, además, que no estamos en condiciones de aplicar la ciencia a un suceso en el que todavía, aunque como espectadores pasivos, representamos un papel. Pues toda apreciación científica requiere un punto de partida fuera del objeto en cuestión.

El acontecimiento al que me refiero es la revolución que ha comenzado con la época de la llamada Reforma. Las etapas de esta revolución son: la propia Reforma, con sus transformaciones espirituales y sociales, sus secularizaciones y el surgimiento de Estados; la Guerra campesina; la Revolución Inglesa; la Guerra de los treinta años; la guerra de la independencia americana, menos a causa de sus acontecimientos que a raíz de sus procesos espirituales e ideas, con los que ejerció la más fuerte influencia sobre la etapa que ahora sigue: la gran Revolución francesa. Se indicara más adelante que la gran Revolución francesa no solo vive y perdura en Francia sino en Europa, y que el año 1871 representa una clara y notable cesura. No me tomo, con esto, el atrevimiento de aseverar que ese poderoso movimiento cuyo comienzo he fijado en el siglo XVI, esté apagado, extinguido. Afirmo tan sólo que estamos ahora en una pequeña pausa, y depende por entero de nuestra naturaleza, de

nuestra voluntad y nuestro poder interior, el considerar a este punto en que hoy estamos como un momento crucial, decisivo, o de lasitud y desfallecimiento. Quienes vengan detrás de nosotros lo sabrán — lo que solo quiere decir que lo sabrán de otro modo—. Por supuesto no niego que, de acuerdo con mi propia exposición, también se pueda hablar, respecto a estos cuatrocientos años, de varias revoluciones y estabilidades nuevamente asentadas. Se me dirá que mi construcción de un proceso unitario, indivisible y homogéneo, con toda clase de altibajos y sin que haya llegado todavía a término, es algo arbitrario. Sólo puedo replicar que sustento eso, y añadido solamente que cualquier apreciación de todas estas cosas se halla bajo la influencia de nuestra voluntad, de nuestras actuales circunstancias, en una palabra: de nuestro camino. Afirmo incluso que nuestro pensamiento histórico depende mucho menos de la tradición externa que de nuestros intereses. Del pasado solo conocemos nuestro pasado; de lo que es, solo comprendemos lo que hoy nos atañe; entendemos de lo que es, sólo lo que somos; lo entendemos como nuestro camino.

Expresado de otro modo, esto significa que el pasado no es algo acabado, sino un ente sujeto al devenir. Ante nosotros solo hay camino, sólo futuro, que con nuestra marcha adelante deviene cambia, se transforma.

Con esto solo queremos decir que, de acuerdo a nuestra marcha hacia delante, lo consideramos de otro modo. Eso sería decir muy poco. Afirmo más bien, a despecho de toda paradoja, de manera completamente literal, que el pasado varía. La cadena de la casualidad no está integrada por causas rígidas que producen efectos fijos, que a su vez se vuelven causas, que de nuevo ponen un huevo, etc. Ello no es así. De acuerdo a esta idea, la cadena de la casualidad consistiría de eslabones trabados el uno con el otro, todos inmóviles y petrificados, menos el último. Sólo el último daría un paso adelante; de él brotaría entonces uno nuevo, que a su vez se adelantaría, y así sucesivamente. Yo sostengo, en cambio, que es

toda la cadena la que avanza, no solo su último eslabón. Las llamadas causas se transforman con cada nuevo efecto.

El pasado es aquello por lo que lo tomamos, y actúa en consecuencia: lo tomamos, empero, después de miles de años, como algo completamente distinto a lo de hoy; lo tomamos con nosotros, o el nos toma consigo, sobre la misma marcha.

Debe decirse aun otra cosa, dentro de una consideración que ya habíamos comenzado. Existen dos tipos de pasado, formados de manera completamente diferente. Un pasado es nuestra propia realidad, nuestro ser, nuestra constitución, nuestra persona, nuestro obrar. Hagamos lo que hagamos, lo hacen a través de nosotros las persistentes y eficaces potencias vivas del pasado. Este pasado se manifiesta de infinitas maneras en todo lo que somos, devenimos y acaecemos. De manera infinitamente en cada individuo; mucho más infinitamente aun en la interconexión de todos los seres contemporáneamente vivos y de sus relaciones con el mundo circundante. Todo lo que por doquier ocurre, en cada momento, es el pasado. No digo que es el efecto del pasado. No digo que es el efecto del pasado; digo que es este. Totalmente distinto es, por el contrario, el pasado que percibimos cuando miramos hacia tras. Casi se podría decir: los elementos del pasado los tenemos en nosotros, los excrementos del pasado los divisamos detrás de nosotros. Ahora es completamente cierto lo que afirmo. El pasado, vivo en nosotros, se precipita a cada instante en el futuro, es movimiento, es camino. Todo otro pasado, al que hemos de mirar hacia atrás, acerca del cual informamos a nuestros hijos y que a su vez llegó a nosotros como un informe de los antepasados, tiene la importancia de la rigidez. No es ya realidad, sino una imagen, y no puede, por tanto, modificarse incesantemente. Debe, más bien, de tiempo en tiempo ser revisado, demolido y reconstruido, a través de una revolución de la apreciación histórica. Y esta reconstrucción se opera por separado para cada individuo: cada individuo percibe diferentemente las imágenes, según y conforme es orientado e impulsado en su interior

por el pasado real y actuante.

Lo que hasta aquí se ha indicado de la revolución y lo que se indicara de ahora en adelante, es camino y nada quiere ser sino preparación para el camino; no podría ser ninguna otra cosa. Con un sentido y un ímpetu muy diferentes a los del principio, podemos repetir ahora, tras todas estas consideraciones: impulsamos la psicología social, impulsamos la revolución. La ponemos en marcha y a la vez ella nos pone en marcha. Por el momento dejamos de lado la estricta deducción científica; no para siempre, naturalmente: solo hasta la próxima edad glacial.

\*\*\*

Conocemos una vez más desde el principio. Ni que decir tiene que no ha de resultar en vano lo que, con un método inaplicable pero con criterio riguroso, ha sido dicho para escuchar la esencia de la revolución. Lo que se ha sedimentado en nosotros del conocimiento de la revolución, el concepto de revolución, tal como este sea configurado en la época de transición que generalmente se denomina tiempos modernos, significa, en realidad, que a tientas, apoyados en el báculo de un ideal cambiante, hemos caminado desde una estabilidad relativa hasta la otra, y así sucesivamente. Antes de este periodo de transición en el que nos encontramos todavía, divisamos en cambio una época de gran solidez, de señalada firmeza, una cima de civilización: la llamada Edad Media.

En nuestra de presentación del camino, corresponde, en primer término, despejarlo de la muy tonta división de la historia universal en Antigüedad, Edad Media y Edad Moderna. Es de una necesidad apremiante no solo tener opciones, sino extraer las consecuencias de ellas y desechar de una vez por todos los nombres y términos caducos. A ninguna persona decente le debería estar permitido hablar de la historia universal, si por ésta entiende tan sólo los miserables restos de las historias, por nosotros conocidas, de los

pueblos. Y quien hable de Antigüedad, Edad Media y Edad Moderna, debe tener presente que estas denominaciones infantiles, equivalen a algo así como comienzo, intermedio y término, lo que resulta más claro aún si se tiene en cuenta que generalmente se designa como Época Contemporánea a los dos últimos siglos. De acuerdo a esto nosotros seríamos la meta hacia la cual se abrían esforzado principiantes tales como Pericles, Sófocles, Julio César o Dante. O, por lo menos, la Edad Media sería la oscura etapa intermedia entre la primera gran edad y el nuevo periodo de esplendor. Y si acaso debiera, todavía, seguir algo tras esta Edad Moderna, este momento cumbre de la especie humana, no se trataría ya, por cierto, de una historia de los hombres; para esto hemos trepado demasiado alto: sólo el superhombre podría sucedernos.

Debemos abandonar la costumbre de hablar de Antigüedad; hemos de renunciar también a la venerable palabra antiguo. Con anterioridad al mundo grecorromano y a su vera, podemos distinguir muchos otros periodos de civilización, ninguno de los cuales se considero a sí mismo como un principio ni con un fin: todo tiempo está en el medio de la eternidad. Debemos abandonar ese punto de vista acerca del tiempo, conforme al cual somos el centro de gravedad de todos los periodos anteriores.

Mucho mejor haríamos si no aplicásemos ninguna designación temporal a la división de la historia, pues la categoría del tiempo está demasiado emparentada en nuestra mente con la de causalidad (la expresión kantiana ha sido incluida aquí sólo en gracia a la brevedad, pues no debo extenderme; todo esto, empero, debiera ser expresado de mejor manera, pues esas categorías no son más que ficciones escolásticas: también aquí hace falta una revisión); de esa manera estamos siempre en peligro de tomar precursores por antepasados, antepasados por rezagados, y un momento insignificante, conocido casualmente, por algo total, acabado. Tendríamos una imagen más exacta de la realidad si a todos los pueblos por nosotros conocidos los consideraremos directamente

como contemporáneos, aunque separados de algún modo —no causal o temporal— entre sí. Como la humanidad tiene por lo menos algunos miles de siglos —esto es seguro; tan sólo admitiré que debe ser aun mucho más vieja cuando se me den las razones para ello—, podemos tranquilamente considerar como contemporáneo a los hombres del miserable par de milenios del que algo sabemos. Para esta división no habrá épocas diferentes, radicalmente separadas unas de las otras, sino distintas modalidades dentro de este pequeño capítulo conocido de la historia de la humanidad. Conforme a esta división tenemos:

- 1— La historia de los pueblos extranjeros.
- 2— La historia de los pueblos vecinos.
- 3— La historia propia.

La historia de los pueblos extranjeros es la historia de los asirios, persas, egipcios, chinos, indios, indígenas americanos, etc. La llamamos así porque la conexión viva de estos pueblos con nosotros mismos, e incluso con los pueblos que aquí denominamos vecinos, todavía no está establecida o lo está muy insatisfactoriamente. Asimismo porque todavía no han tenido ningún renacimiento, o ningún renacimiento decisivo, en nuestra propia historia, aunque sin duda ya existen y operan indicios del resurgimiento de la India, ya anunciado por Friedrich Schlegel a comienzos del siglo XIX.

La historia de los pueblos vecinos es la de los judíos y la de los griegos y romanos. Éstos son vecinos de los pueblos de la Europa posterior, pero no sus antepasados ni sus prototipos. Los rublos grecorromanos, en su decadencia, incorporaron sus cuerpos y su espíritu a los nuevos pueblos, resultantes de la fusión de poblaciones. El pueblo judío les ha dado a estos una valiosa parte de su espíritu, pero con este don no se disolvió en ellos, como hicieran los propios griegos y romanos, sino que lentamente, con el correr de

los siglos, se ha vencido a su lado y fue tomando parte, aunque con mucha independencia, en su evolución cultural. También el judaísmo tiene tras sí —por paradójico que ello suene— su Edad Media cristiana, y los judíos de los últimos siglos han seguido el mismo camino de decadencia y declinación que todos los demás, al margen de que advengan o no a la condición de nacionalidad independiente. Pero no cabe en nuestro análisis el destino de los judíos modernos, cuya cultura se halla como difuminada, de un modo soñador y soñoliento, en la de los otros pueblos. Hablamos aquí sólo de la relación entre los viejos pueblos y nuestra propia historia.

Considerados así, los grecorromanos y judíos no son los antecesores de nuestra propia historia; la Cristiandad o Europa representa más bien un nuevo comienzo: pueblos descansados devoraron y asimilaron lo griego, romano y judío, echando así las primeras bases de una nueva civilización. La decadencia de la civilización grecorromana, el surgimiento del cristianismo entre los nuevos pueblos —pues sólo allí surgió el cristianismo— en conexión con la llamada invasión de los bárbaros, constituyen un periodo de índole especial y un nuevo comienzo. Tampoco llamo prototipos a esos pueblos, porque, pese a todos los renacimientos, hacemos nuestro propio camino. En cada renacimiento la vieja cultura que surge es impregnada nuevamente de energía fresca y juvenil: lo característico del llamado Renacimiento no fue lo grecorromano, sino una nueva fuerza creadora, en ascenso arrollador, que se daba entre los pueblos. No fue la Antigüedad clásica lo que en ese entonces nos dio nuevas fuerzas, sino que esas nuevas fuerzas liberadas, desencadenadas, fueron las que adentrándose en un nuevo elemento (que los humanistas tomaron por el hondo manantial del auténtico origen) extranjero también de la Antigüedad lo que era perennemente nuevo.

Con todo rigor debemos distinguir entre lo que significan para nosotros los grecorromanos y judíos, lo que hemos construido con sus escombros y sus legados, y lo que significaron para sí mismos en

su tiempo. En este último aspecto nos encontramos ante una civilización estacionaria, acabada, inalterable, que no nos pertenece, sino que se alza junto a nosotros pero en el extranjero, fuerte y majestuosa. Extranjera, pero no tan remota como para que podamos clasificarla junto a los que primeramente designamos como tales. Nos hemos impregnado tanto de su sangre y de su espíritu, que sentimos a Platón, Fidias, Homero, pese a que surgen ante nosotros como productos de un mundo ya muerto, no como análogos a nosotros, pero sí como animados de vida. Por ello los llamamos vecinos. Nuestra propia historia ésta ante esta historia de los pueblos vecinos algo así como están, dentro de nuestra propia historia, los franceses y alemanes en cuanto a nacionalidades: extranjeros, unos y otros cerrados en sí mismos, pero vecinos.

Debe añadirse aun —y esto nos muestra en qué grado la época del Renacimiento se entendió terriblemente mal a sí misma— que una verdadera fusión entre el mundo grecorromano y el nuestro sólo pudo ocurrir una vez, precisamente sólo entre la decadencia romana y la lozanía y el fresco vigor de los pueblos que despertaban nuevamente. O, para expresarlo mejor: de esa decadencia, de esa fuerza lozana y de la mezcla de la sangre de unos pueblos con los otros, surgieron los pueblos nuevos con su nueva civilización, de comienzos primitivos. No podemos hacer otra cosa que representarnos el surgimiento de los pueblos nuevos, así como el fin y comienzo de las civilizaciones, tanto para los tiempos anteriores como para los venideros. Por el contrario el Renacimiento, al pretender retornar el apogeo de la civilización grecorromana, agotada y muerta, cometía un erudito error histórico, comparable a la permanente equivocación de los emperadores alemanes, que creían ser los continuadores de la civilización y el Estado romanos. Los hombres de esa época estaban en lo justo al no sentirse dentro de una tenebrosa edad intermedia, ni como medianeros o transmisores, pero no tenían razón cuando, a veces, perdían de vista la profunda grieta que los separaba de la civilización romana. Y, sin embargo, el emperador sólo era un emperador romano en la medida

en que se hacían dependientes del Papa de Roma.

Griegos y romanos son nuestros vecinos, vecinos que han recorrido hasta el fin su propio camino. De tanto en tanto sobreviven épocas en las que resulta particularmente útil el que tornemos la mirada hacia periodos correspondientes o análogos de esa civilización, extranjera y vecina, pero no existe la menor posibilidad de un retroceso hacia ella o de que se levante y ande lo que esté muerto y concluido. Lo que se denomina Renacimiento, en su significado específico, es el ascenso de lo barroco, esto es, el despertar del individualismo y del personalismo respecto a la interconexión medieval. Pero de ningún modo es esa palingenesia del mundo grecorromano, que nos dio un muerto lenguaje de eruditos (el latín medieval era una lengua viva, y por tanto no clásica), un derecho muerto y un Aristóteles también muerto (también Aristóteles había sido un ser viviente).

No incluye esto un ataque contra el brillantísimo redescubrimiento de aquel mundo perdido, sino contra los esfuerzos de los humanistas en el sentido de devolverlo a la vida, lo que de hecho significaba matar lo viviente con el contacto de lo muerto. Véase tan sólo cómo un hombre tan excelso y de condición tan vivas como Teofrasto Paracelso —que con su saludable humanidad encontró el camino hacia la naturaleza y su investigación— se resiste contra la corrupta sabiduría libresca de esos humanistas. Quien conozca la historia de las ciencias inductivas sabe que no fueron el resultado de la resurrección de griegos y romanos. Sabe también que, en general, la auténtica época del Renacimiento tiene en sí muchos más elementos de la más pura y profunda Edad Media que de la Antigüedad. Todavía queda en este terreno mucho por precisar y comprender mejor: debido a la tendencia general, particularmente fuerte en los países latinos, de considerar como precursor del Renacimiento todo lo medieval cuya vitalidad y valía sea imposible negar, se ha llegado hasta querer incluir en el Renacimiento a hombres tan radicalmente medievales como Dante y Nicolás de Cusa.

El orden de la llamada Edad Media, la que hasta hoy constituye el único momento de apogeo en nuestra historia propia, consistía en una síntesis de libertad e interrelación, tal como debe de ser el cimiento de toda cumbre de civilización. Como la interrelación se había anquilosado en algunos sitios, en otros se le había hecho saltar y en todos comenzaba a perder su sentido y su carácter sagrado, el equilibrio se rompió a favor de la libertad. Esta se desarrolló como potencia y descollante capacidad creadora en el individuo, como libertinaje y práctica de la violencia. En eso consiste el llamado Renacimiento, que no fue un retroceso hacia griegos y romanos, sino la declinación de una elevada civilización, una transición y una búsqueda de nuevas formas. A partir de ahí, de esa decadencia y de esa rotura de la interrelación social y espiritual, es de donde arranca lo que comienza a formarse más claramente con la llamada Reforma y al que yo denomino revolución: nuestro camino, ese mismo camino sobre el cual hoy avanzamos.

Nuestra historia propia es, pues, la de los pueblos de Europa o de la Cristiandad, que se eslabona en el tiempo con la historia de los pueblos mediterráneos. La denominamos propia, lisa y llanamente, porque aun no ha llegado a su término; la expresión Cristiandad de los tiempos actuales nada tiene que ver con el cristianismo. Nuestra exposición precisamente aspira a mostrar que la única gran era de nuestra historia propia —en la que alcanzamos una cima de civilización— es la Edad Cristiana, generalmente llamada Media. Sin embargo, ese tiempo del cristianismo ya ha hecho su curso, y desde entonces no hemos arribado a un nuevo sosiego, a una nueva permanencia, a una nueva cumbre de los pueblos. Tan sólo cuando se llegue a ello, los hombres podrán saber cuan honda era la censura que, a partir del Renacimiento y la Reforma, separa la Edad Cristiana de lo que aún carece de todo nombre.

Sentimos que formamos un todo —estrechamente ligado— con el periodo llamado medieval, ante todo en contraposición al mundo grecorromano. Tomemos cualquier pintura en madera de la Edad

Cristiana, cualquier figura u ornamento esculpidos en piedra en un monasterio gótico, y comparemos este arte primitivo con alguna obra maestra clásica de los griegos; o visitemos el Museo Nacional de Baviera, en Munich, y observemos atentamente los utensilios, el interior de las casas de la Edad Cristiana; o comparemos los personajes de un misterio medieval con las grandes mascararas de la tragedia griega; o Hagen y Sigifrido con Odiseo y Aquiles; o los Minnelieder de Walter von der Vogelweide o de Heinrich von Morungen con la lírica de Arquiloco o de Horacio; en todos los casos encontramos en el mundo cristiano almas de nuestras almas y, en los clásicos, majestuosa muerte, ajena rigidez.

No debemos dejarnos determinar ni desorientar por lo que, respecto a la fe y la religión de la Edad Cristiana, afirmen el racionalismo y el escepticismo. El racionalismo y el escepticismo que afirman: esto no es..., son atajos del camino que nos aleja de la Edad Cristiana. El cristianismo decía: esto es; daba su sentido u su carácter sagrado a la convivencia humana: era una ilusión. Creo que, de acuerdo con nuestros conocimientos históricos y aun más con los que tenemos acerca de nuestra propia condición humana, podemos afirmar serenamente que a todas las grandes creaciones de la convivencia humana les ha sido indicado el camino por una ilusión, pues ninguna nos subyuga.

Subyugados, sí, estaban los hombres de la Edad Cristiana; subyugados en su alma y su veneración, así como en sus presentimientos metafísicos acerca del sentido del mundo, sentido que rebasa la vida y experiencia terrenas: Releemos en Agustín, por ejemplo, cómo los cultivadísimos filósofos se volvían como niños y los brillantes retóricos, tartamudos; como los altos funcionarios y dignatarios romanos renunciaban a sus privilegios y se hacían monjes. Estos hombres estaban compenetrados con su creencia: el cristianismo es precisamente la peculiar forma de la fe, de la compenetración, según la cual este mundo carece de toda realidad y nuestra vida tiene una meta y un sentido que trascienden todo lo

terreno, todo lo mundano, todo lo material. La forma particular de esta doctrina platónica era el símbolo de la trinidad, de acuerdo con el cual el espíritu (el Espíritu Santo), la causa primare (el Padre) y el nombre real (el Hijo del Hombre) era una y la misma cosa. Pero todo pueblo requiere, para estar subyugado, no sólo símbolo, sentimiento y filosofía, sino ante todo acontecimiento, anécdota, ejemplo, epopeya. De ahí que al cristianismo, en tanto religión popular, se halle inseparablemente ligada la narración acerca del singular y particular del hombre, que era hijo de Dios, que un cuerpo y espíritu era Dios y a la vez hombre: De ahí que el cielo estuviera colmado de cohortes de ángeles; llena la tierra de auxiliares y santos, de ascetas y ermitaños que ya en vida, al igual que los iluminados hinduistas, alcanzaban la inmaterialidad, y con ella la pérdida de todo deseo y, a través del máximo vacío y la máxima plenitud de lo inefable, la unión con Dios. La doctrina, esotérica en su pureza, continuó cruzando los siglos, embozada y oculta bajo su capote de consejas: cuando los hombres se espiritualizan, se deifican y, al margen del tiempo y del espacio, se resumen en lo primigenio.

Tal es, reducido a una brevísima fórmula, el contenido espiritual del dogma y del mito de los pueblos cristianos. Esas doctrinas y acontecimientos, entrelazados con todo tipo de ajetadas milagreras, relatos supersticiosos y una mezcla confusa de mistagógica y materialismo, advienen en medio de una civilización vieja, declinante y fatigada. Las necesidades puramente espirituales de seres inactivos y absortos, se mezclan con el mísero desamparo de las capas desheredadas y desmoralizadas del pueblo. Un Platón, un Aristóteles, un Pericles, se hubieran apartado con horror y una repugnancia casi física de todo este hervor de gusanos y ésta sucia calidez, de esta mezcolanza de éxtasis y pusilanimidad, de indigencia y esnobismo.

No obstante, ese descompuesto producto fermental de la decadencia alcanzó una significación completamente distinta al entrar en contacto con pueblos lozanos, descansados, rebosantes de

fuerza vital y de energías creadoras, constructivas e integradoras. Fue como cuando al campo se le echa abono.

Se alcanzo de esta manera un grado de gran civilización, en el que múltiples estructuras sociales, de por si exclusivas y autónomas, coexistía una al lado de la otra, colmadas todas por un espíritu unificador que no residía en ellas ni de ellas había surgido, sino que reinaba sobre esas estructuras como algo independiente y sobreentendido. Dicho con otras palabras: un grado de gran civilización es alcanzado cuando la unidad, en la multiplicidad de las formas de organización y las estructuras supraindividuales, no es un vinculo externo de la violencia, sino un espíritu que reside en los individuos y mas allá de los intereses materiales y terrenos. Todavía no hemos encontrado la palabra precisa que caracterice a este espíritu, como la hacía entre los griegos la palabra *kalokagathia* [probidad, honradez sin tacha]: era representada por medio de los dioses y el arte. En nuestros pueblos se representó el espíritu por medio del culto y los símbolos cristianos. Sobre los campos que cultivan vigorosamente y sobre las ciudades de los artesanos, se extendía el azul del firmamento: la eternidad del espíritu y la igualdad y divinidad de los hombres, en tanto estuvieran en el camino justo, flotaban en la azul infinitud. Los románticos, como por ejemplo Novalis, indicaron ya, con fina sensibilidad, que el azul era el color de la cristianidad, color que más pareciera significar la oscuridad de la ignorancia que la luz del conocimiento, y que sin embargo está en la infinitud hacia la cual se dirige todo anhelo y desde la cual fluye toda la luz. Sería casi imposible imaginarse en cuadro de María, la Madre de Dios, que no estuviera de algún modo ribeteado de azul. Hemos de ser consientes de que el cristianismo es un poder de color vital y debemos saber cual es este color. Cuanto más lejos estamos del cristianismo, más nítidamente percibimos que él, cuando todavía era algo vivo, no era una luz incolora ni lóbrega cavilación, sino mágico azul. También se piensa en ello cuando, al leer los escritos de los pensadores de estos tiempos —desde Dionisio, pasando por el Maestro Eckhart, hasta Nicolás de Cusa— se

tienen noticias de esa ignorancia que equivale a una sabiduría trascendente, de esa oscuridad que es luz supraterrena y hasta supradivina. Hacia esa realidad supraterrena se empinaban las pétreas torres de los monasterios; esa realidad dio a los hombres la forma peculiar de su intimidad, de su anhelo, de su pasión y de su escogido amor sexual; les dio su fisonomía, su actitud, todos los instrumentos y formas que ellos crearon, el alma; llenó todas sus instituciones y las estructuras de su sociedad con un espíritu común a todas.

Naturalmente, de compartir la infantil idea de que el cristianismo —cuerpo acabado de doctrinas, con respuestas para todas las preguntas— fue llevado a hombres que, completamente vacíos y pasibles de ser colmados, estaban a la espera de esa suerte y ese desenlace, entonces se encontrará una enorme contradicción entre el alegre, activo y terrenal vivir y construir de esos hombres, por un lado, y por el otro la doctrina hostil de la vida. Esas purezas y abstracciones no existen en absoluto en la realidad. En todo comienzo juvenil, donde no hay declinación ni decadencia, lo primero y sobreentendido es la vida, que se impone en una multitud de formas y asociaciones. En ningún lado hay, en la realidad, comienzo puro o construcción abstracta. Cuando el cristianismo llegó a los nuevos pueblos, de comienzos primitivos, llegó pues a pueblos que vivían de tradiciones, de pasado, y que lo asían en agrupaciones organizadas.

Aquel no podía ser entre ellos otra cosa que santificación y transfiguración de la convivencia, animada ahora por una nueva fuerza. Para estos hombres y pueblos el cristianismo no sólo fue una verdad en relación con su vida pública y privada, con su trabajar, crecer y propagarse, la premisa y el sentido de todo. Si alguien le hubiera dicho al miembro de un gremio o de asociación barrial que estas uniones positivas, creadoras, promotoras de vida, están en contradicción con el verdadero espíritu del cristianismo, no lo habría comprendido. Habría sido algo tan descabellado como si alguien

demandase a un físico moderno que contara los átomos de su cuerpo y los colocase de a uno sobre la mesa. Con análisis, desmenuzamientos y métodos retóricos o intelectuales, nunca se aproxima uno a las realidades de la vida.

Repitámoslo aquí: la Edad Cristiana representa un grado de civilización en el que coexisten, una al lado de la otra, múltiples estructuras sociales específicas, que están impregnadas por un espíritu unificador y encarnan una colectividad de muchas autonomías libremente vinculadas. En contraposición al principio del centralismo y del poder político, que hace su entrada allí donde ha desaparecido el espíritu comunitario, denominamos a este principio de la Edad Media el principio de la estructuración. No pretendemos que en la Edad Cristiana no haya existido el pasado, aunque esta tesis encontraría un fuerte apoyo en el hecho de que esa palabra se aplicaba a instituciones de naturaleza totalmente distinta; pero en cualquier caso no hubo ningún tipo de omnipotencia estatal, no existió el estado como molde central de todas las restantes formas de la sociedad, sino a lo más el estado como estructura imperfecta, desmedrada, al lado de las variadísimas formaciones de la comunidad. Del estado no existían sino remates de la época romana y pequeños comienzos nuevos, que sólo alcanzaron significación en los tiempos de desintegración y revolución.

La Edad Cristiana no está representada por el sistema feudal; ni por la comuna aldeana y la asociación de la marca [comuna rural germánica que comprende a varias aldeas], basadas en la propiedad común de la tierra y la economía en común; ni por la Dieta del Imperio; ni por la Iglesia y los monasterios; ni por las corporaciones, gremios y hermandades de las ciudades, con su jurisdicción separada; ni por las calles, barrios y parroquias, con sus organizaciones autónomas; ni por las ligas de ciudades y las ordenes de caballería; ni por tantas y tantas otras instituciones exclusivas e independientes que aquí podríamos traer a cuento; la Edad Cristiana está caracterizada precisamente por la totalidad de autonomías, que

mutuamente se compenetraban y entremezclaban sin formar por ello una pirámide o algún otro tipo de poder central. La forma de la Edad Media no era el Estado, sino la sociedad, la sociedad de sociedades. Y lo que unía a todas estas formaciones, diferenciadas de un modo maravillosamente variado; lo que más que ligarlas entre sí, las juntaba en lo alto en una unidad superior, formando así una pirámide cuyo vértice no era dominación ni tampoco algo perdido entre las nubes, era el espíritu. El espíritu fluía de las almas y caracteres de los individuos hacia todas estructuras, y, fortalecido por ellas, refluían nuevamente hacia los hombres.

El arte constituirá siempre una medida para saber si una época es o no un periodo de auge, una civilización. En un momento de apogeo cultural las artes son sociales, no individuales; están como agrupadas y unidas en torno a un punto central, no dispersas; son ante todo representantes de su época y del pueblo, mientras que en los tiempos de disolución y decadencia son productos de genios individuales y solitarios y tienen su centro de gravedad en el futuro o en un como pueblo secreto, ausente. Una época así, de plenitud, dio a luz el arte clásico de los griegos; a otra época tal, de elevación, pertenecen las artes en la esfera del cristianismo. La escultura y la pintura de la Edad Media estaban indisolublemente ligadas a la edificación; constituían una arquitectura que representaba los anhelos y la riqueza de su tiempo. En contraposición a ese arte total y casi anónimo, nuestro arte se caracteriza como el anhelo que experimentan individuos valiosos, colocados al margen de la época. Para la Edad Cristiana la arquitectura, que ascendió al rango de signo de la construcción de la sociedad, era el símbolo de la fuerza del pueblo, mancomunada y plena de vida; nuestra época está representada por la más individual, melancoliza y dolorida de las artes: la música, el símbolo de la oprimida vida popular, de la declinación de la comunidad, de la soledad de la grandeza. La arquitectura ha sido llamada música congelada; en la realidad histórica, sin embargo, la música es arquitectura deshelada, disuelta, licuada, que sólo aparece a través del alma individual. La

arquitectura representa una realidad; la música, el refugio del desamparo y el anhelo de una nueva realidad. Münchhausen, el inventor —que no tiene realidad salvo en la fantasía, y por tanto en la soledad—, es el tipo característico de nuestro tiempo y de nuestros artistas. Lo que él hizo al elegir su fábrica con bloques de aire, lo hace la música: así como la arquitectura levanta edificios de piedra, la música construye también imponentes estructuras de gallardas torres y bóvedas audazmente cimbreadas, pero de movedizo aire.

La escultura y la pintura, inseparables en la Edad Cristiana de la arquitectura, de las iglesias, las casas consistoriales, las plazas y calles, en fin, de los ámbitos representativos públicos o privados, simbolizaban en ese entonces a la sociedad, al pueblo; a la una y el otro en su estructuración y en su ligazón con el principio espiritual superior. Más tarde la pintura y la escultura se separaron del gran edificio, se volvieron la expresión de la individualidad genial y tan sólo adornaron los ámbitos de la "sociedad", de los artículos de la realeza, la corte, los nobles y los burgueses ricos. Hoy en día las artes plásticas han cortado casi completamente sus lazos con la vivienda de los particulares; los cuadros y esculturas son cada uno como un poema concluido cerrado en sí mismo, como un producto del artífice sin relación con sus destinatarios; el arte no es ya una expresión de aquellos para los cuales es, sino de aquellos de quienes es. Y, precisamente, mientras que en los momentos de auge de la cultura, quienes daban y quienes recibían, los artistas y el público, se hallaban hermanados y difícilmente podían ser desunidos —a pesar de la genialidad que, por supuesto, también entonces tenían los pocos y no los muchos—, hoy están unos y otros distanciados. A tal extremo que el arte ya ni siquiera exteriormente tiene un sitio en la sociedad, y por ello ha tenido que crearse un lugar privativo para él: el museo.

Con la poesía no sucede otra cosa. En la Edad Cristiana campeaba a sus anchas en todos los lugares donde se reunían los hombres: en

la iglesia, en el ayuntamiento, en la asamblea al aire libre, en el campo de batalla, en el trabajo, en los castillos de los nobles y las cortes de los principales. Ahora campea a sus anchas allí donde un hombre se retira a la soledad: en el libro. O, a lo sumo, la gente se reúne expresa y exclusivamente a causa de la poesía. En aquel entonces la poesía se había incorporado a la vida; hoy, y en raras y especiales ocasiones, se hacen retroceder a la vida para que sea posible dedicarse a un elemento extraño: al poeta.

Distinto es lo que ocurre con el drama. Ciertamente todo lo que dijimos de las otras artes, y en especial de la poesía, se aplican también al teatro público de los pueblos cristianos y a sus misterios, que exponen el vínculo entre la vida mundana y el culto, el que a su vez en todas partes se desarrolla en una línea dramático-ceremonial. Pero el drama no alcanzó a esas peculiares esferas aristocráticas y burguesas del florecimiento medieval tardío en Inglaterra. La grandeza de Shakespeare y la singularidad de su ubicación, consiste en que es al tiempo dos cosas diferentes: es ya, indiscutiblemente, el genio de la sociedad y del pueblo, enraizando en este. Sólo uno, que ocupa una posición intermedia similar, puede comparársele: Juan Sebastián Bach. La música de Bach, que es como una diadema y bóveda sobre el pueblo de los hombres, pende empero libremente en los aires, porque la casa debajo de ella está desplomada en ruinas.

Quien desee comprender el arte de aquellos tiempos a través de la vida comunal, y la esencia popular a través del arte, compenétrese de las palabras de un Consejo medieval de la ciudad de Florencia: "Ninguna obra debe de ser comenzada por la comuna sino ha sido concebida en consocia con el gran corazón de la comuna, formado por los corazones de todos sus ciudadanos, unidos en una sola voluntad común". Las grandes obras del arte cristiano (en realidad debe llamarse cristiano, y no con la absurda palabra gótico) y las asociaciones de la Cristiandad han sido erigidas por el mismo espíritu. De ahí que quien interprete, con un criterio punto menos

que físico, la estructura y la distribución mecánica de cargas de un monasterio, hallará, como un símbolo, una imagen de la sociedad cristiana. El inglés Willis escribe en un apéndice a la "Historia de las ciencias inductivas", de Wheell: "Maduró una construcción decorativa nueva, que no contradecía ni perturbaba la construcción mecánica, sino que la auxiliaba y la hacía armónica. Cada elemento, cada sillar se vuelve un soporte de la carga, y gracias a la multiplicidad de los apoyos y de la consiguiente distribución del peso, el ojo se deleita ante la firmeza de la estructura, a pesar de la apariencia singularmente frágil de las partes separadas".

El hombre de ciencia ha querido meramente caracterizar aquí el estilo arquitectónico cristiano, pero como ha encontrado lo justo, la verdadera sustancia de este estilo, y como en esa magna época la construcción es una síntesis y un símbolo de la organización social, ha dado en sus palabras, sin proponérselo, una imagen de esa sociedad: libertad e interrelación; multiplicidad de los apoyos, que se prestan ayuda mutuamente.

Jamás ha habido individuos aislados: la sociedad es más vieja que el hombre. A los tiempos de disolución, declinación y decadencia les está reservado el crear algo así como individuos atomizados y aislados: parias, que no saben a dónde pertenecen. Quien despertaba a la vida en la Edad Cristiana, no lo hacía tan sólo en medio de la vaga generalidad o de la diminuta comunidad familiar: era miembro de las múltiples agrupaciones y corporaciones que se interpenetraban múltiplemente, permaneciendo cada una, empero, autónoma. Era, si vivía en la ciudad, miembros de su calle o callejuela independiente; luego de su parroquia o de su barrio; finalmente de la comunidad urbana como un todo; la ciudad, a través de sus compradores o de las rígidas disposiciones del mercado, que hacían imposible el agio a los acaparadores, velaba por los víveres, provenientes del campo o aun de más lejos, ante todo por la sal y los cereales. Era un miembro del gremio, que compraba en común la materia prima y a menudo vendían los

productos también en común; si litigaba o cometía un delito, su caso era tratado por el tribunal gremial. Con el gremio entraba a las batallas y con el gremio a la asamblea comunal. Si hacía un viaje por mar, a bordo se constituía, espontáneamente, una guilda del barco. Así nos lo informa el capitán que, en una nave de la Hansa, dirigió las siguientes palabras a los viajeros y tripulantes: "Debemos perdonarnos todo lo que sucedió en la nave y darlo por muerto y terminado. Lo que hemos juzgado, ha sido en interés de la justicia. Por esto os rogamos a todos, en nombre de la justicia cabal, olvidar toda animosidad que pueda albergar el uno contra el otro y jurar sobre el pan y la sal que no lo recordará con rencor. Pero si alguno se considera ofendido, que se me dirija al Landvogt y, antes de la puesta del sol, le demande justicia".

No basta con leer, en crónicas o prédicas, esas referencias de la Edad Cristiana, o el Sachsenspiegel y otras recopilaciones de derecho consuetudinario, para sentir vivamente que, aunque una gran parte de nuestras instituciones se remonta a aquella época, hoy aquellas están muertas, frías, acartonadas, desgajadas de la vida. En aquel entonces, por el contrario, se hallaban entre los hombres; eran a menudo creadas para un instante o con objetivo determinado, y precisamente por ello tenían una significación perenne. El espíritu crea leyes: pero curando éstas perduran y el espíritu se ha retirado, las leyes no pueden recrear el espíritu ni tampoco sustituirlo.

En el siglo en el cual, según la frase de Hutten, era un deleite vivir porque se habían despertado las mentes, comenzó a declinar el espíritu de la Edad Cristiana. El cristianismo cesó de tener relación con la convivencia de los hombres; se tornó doctrina, creencia, porque se había vuelto increíble; se aferró a la letra, porque la tradición sólo es válida donde lo espiritual es espíritu común y energía vital. Llegaron los individuos geniales que recorrieron sus siglos tiesos, extraños, con el manto recogido. Individuos geniales que, no obstante, no eran personas armónicas, seguras de sí mismas, polifacéticas, sino desarraigadas o desgarradas, orientadas

unilateralmente y a menudo inconscientes y fragmentarias. Como lo era el propio Lutero, ese varón tonante: inconsciente, mezquino y sin fondo en todo lo tocante a la comunidad humana. Llegaron, en un doble sentido, los tiempos del individualismo: de los grandes individuos y de las masas atomizadas y sin amparo.

\*\*\*

Solicito ahora, a quien hasta aquí me haya seguido de buen grado, que haga un alto y se aparte por un momento del curso de mis pensamientos. A este esqueleto de la convivencia de los hombres de la Edad Cristiana, armando por mí, añádale él sangre y vida; reemplace estos conceptos y pareceres por su visión de cualquier realidad por él conocida y en la que participe, por un mundo del devenir, de la transición, del jamás estar concluido, del suceder conjunto de muchas multiplicidades, de lo inmenso e inextricable. La tendencia que encuentro y señalo, no estaba en la realidad reseca, desnuda y exangüe: no era otra cosa que vida. Y de esta vida digo ahora que debe tener para nosotros la significación que he indicado. Para nosotros, después de todo lo que mientras tanto ha sucedido, en esto consiste el sentido de la Edad Cristiana: en que en ella los hombres estaban dotados de las alas del anhelo, y en que este afán individual hacia la santidad dio a la sociedad su inspiración, consistencia y naturalidad. A quien quiera objetarme que además existían tales y cuales formas del feudalismo, de la organización eclesiástica, de la Inquisición, de la administración de la justicia, y esto y lo de más allá, sólo puedo replicarle: sí, lo sé, pero así y todo... Toda historia, todo conocimiento es abreviatura, condensación: no se llega al saber a través del mero percibir; se requiere también el pasar por alto, así como la vida necesita tanto el olvidar como el retener en la memoria.

Así como hemos hecho el intento de poner de manifiesto el imperio de una tendencia única en el milenio que corre del 500 al 1500 —esto es, del principio de la estructuración, posibilitado por el espíritu unificador o espíritu común—, sostendremos ahora (y sólo a ese fin se realizó nuestra visión retrospectiva) la homogeneidad de la época que arranca de 1500 y, pasando por entre nosotros, abarca también el futuro inmediato. Época cuya fórmula es: sin espíritu común; época vacía de espíritu y por ende época violenta; época de carencia y con ello de espíritu violentamente exaltado en individuos aislados; época del individualismo, y por tanto de masas desarraigadas, atomizadas; época de personalismo y por ello de grandes espíritus sin arraigo, sumidos en la melancolía; época sin espíritu y, de ahí, sin verdad; época de decadencia y por eso de transición; época de hombres apocados y hueros, de dejarse estar y dejar pasar. Y por tanto, a su vez, época de tentativas, de audacia e insolencia, de coraje y rebelión. Este es el todo en que aun nos hallamos, esta transición, este desvío y esta búsqueda: esta revolución. En estos siglos vivimos en una amalgama formada, en primer término, por sucedáneos del espíritu, pues debe existir algo que posibilite y determine la coexistencia humana; donde no está el espíritu esta la violencia: el estado y las formas a él inherentes, autoridad y centralismo. En segundo lugar, por excrecencias del espíritu, no puede desaparecer: como no impera ya entre los hombres, se desarrolla dispendiosa y corrosivamente en individuos aislados, con lo cual surgen creaciones artísticas y científicas completamente distintas a las de la época de la comunidad. Y en tercer término, por las tentativas e impulsos hacia la libertad, a los que en particular se les llama revoluciones. Los sucedáneos violentos del espíritu se vuelven opresivos; la utopía se rebela contra determinada forma de transición; en duras luchas, bajo la guía de individuos geniales o de ánimo templado, una forma de transición es

remplazada por otra, sustituto más o menos alterado, y este ir y venir prosigue entre los hombres hasta que los tiempos se cumplen y, de la necesidad y la naturaleza de los individuos, surge nuevamente un espíritu unificador que crea nuevas formas de convivencia y las dispone por doquier formando estructuras. Es el camino del precedente espíritu común, que a través de la violencia y la insurrección, la miseria de las masas y la genialidad de individuos aislados, tiende hacia un nuevo espíritu común: es la revolución, que es nuestro camino y cuya caracterización constituye ahora nuestra tarea.

Las fechas que hemos señalado son, por supuesto, arbitrarias: lo decimos desde ya para no tener que repetirlo en lo sucesivo. Lo que se manifestó impetuosa e irresistiblemente en el año 1500, había comenzado y actuaba desde siglos atrás. La fuerza mística del cristianismo había sido sofocada por la organización de la iglesia y la teología escolástica. Esa fuerza descansaba en algo de lo cual nosotros, en esta época de la lógica y la sobriedad intelectual, difícilmente podemos hacernos una idea. Para comprenderlo debemos tener en cuenta ciertas formas de la lógica femenina o a rusos religiosos como Dostoievski y Tolstoi. Esta fuerza mística tiene también otro nombre: fe.

Quien, en los tiempos en que el cristianismo era algo vivo, creía, por ejemplo, que Cristo era hijo de Dios, sentía con ello algo que abarcaba desde su propia persona y su condición filial hasta el fundamento del universo.

La época de fuerza mística tiene —lo mismo en los griegos que en los cristianos, o donde sea— el don singular de que lo creído no es tomado literal sino simbólicamente, pero de tal manera que esta contraposición no llega a la conciencia y entonces el símbolo es aceptado y experimentado como algo vivo. La teología y la iglesia han construido esa contraposición, y al incidir en la aceptación literal de los dogmas y tradiciones, han quitado al cristianismo la vida y su

sentido. De ahí que los verdaderos cristianos se transforman en místicos, en herejes y pronto hasta revolucionarios. Con la razón, el discernimiento, las argucias y la investigación, en suma, con el intento de fundamentación racionalista de la religión, la estupidez —una estupidez de tipo y magnitud de la que es difícil hallar otro ejemplo en parte alguna— hizo formar filas al regimiento eclesiástico. Al mismo tiempo los verdaderos cristianos también se vieron obligados a expresarse de manera racionalista, a comprender claramente que sólo daban un valor simbólico a los ropajes cristianos o religiosos con que envolvían lo real; adquiriendo conciencia de estar tan separados de la doctrina eclesiástica como de la ingenua creencia popular; se volvieron individuos, pensadores y filósofos aislados. Comienzan los tiempos en que ya no existe ninguna unidad del pueblo, ningún espíritu unificante; cesa, por tanto, el aliento de las instituciones seculares, de la vida en común, de la sociedad y sus asociaciones. Estas, hasta entonces libre y espontáneamente formadas y sostenidas por la comunidad de los individuos, se vuelven rígidas, son mantenidas juntas por ataduras externas o se desmoronan.

Si queremos tener un símbolo de todo eso: de la sal que se ha enmohecido; de la estupidez de la interpretación literal, que transforma el sentido en sinsentido liso y llano; y asimismo de la mística, que concibe el símbolo del universo; de la herejía que se rebela; de la naturaleza que se alza contra lo descaecido y vuelto incomprensible y le contrapone la realidad concreta del mundo exterior y de los propios impulsos; y también de la desaparición del hechizo unificador que impregnaba la vida y la convivencia; de la rigidez del temperamento y la organización exterior; del despertar de la ciencia y de la investigación, así como de la falta de libertad del espíritu y el pusilánime desfallecimiento del ser interior; si queremos tener un símbolo de toda la carencia de espíritu entre los hombres, de todo lo que surge en los nuevos tiempos de decadencia y transición, pronunciamos el nombre de Martín Lutero. De ahí que ese hombre fatídico haya tenido tan enorme poder sobre su época:

era idéntico a esa. La condición demoníaca y el vigor de su naturaleza se aunaban en él a una condición diabólica, un carácter veleidoso y una señalada debilidad, de índole muy diferente, que procedían de la mixtura y la flaqueza de su persona y de su tiempo.

Cien años antes de Lutero hubo un hombre recio y rebelde, de espíritu sereno y voluntad de hierro, un anarquista cristiano que estaba muy por delante de su época: Meter Chelcicky, de Bohemia. Había hecho el intento de salvar el cristianismo en tanto espíritu; había comprendido que la iglesia y el estado eran los enemigos mortales de esta vida cristiana que él, consiente ya de lo que hasta entonces había existido de manera real pero no expresa, característico como reino del espíritu y de la libertad. Dirigió sus enseñanzas contra toda práctica de la violencia, contra toda ley, contra toda autoridad. Para traer el orden a los hombres, el espíritu debía brotar del interior: las palabras de Proudhon —"la libertad no es hija, sino madre del orden"— podrían haber sido suyas. Los tiempos eran ya tales que este Tolstoi husita encontró amplia audiencia, pero también eran tales que ya ni la razón ni la energía podían mantener o restablecer lo que antes había existido de un modo natural. Hay profetas a los que la visión poética infunde palabras que anticipan y aproximan el futuro, y hay tribunos, fanáticamente conscientes, de deslumbrante clarividencia, que, precisamente porque conocen y manifiestan la aterradora condición del nuevo presente, dan definitiva sepultura al pasado que quisieran conservar.

Cuando las cualidades mancomunadas de los individuos, creadoras de las sociedades, se transforman en llamados a la lucha; cuando lo que se alienta en el interior de cada uno y que se daba con una imperiosa naturalidad, se tornan en posición y demagogia, esta vehemencia y animosidad cobran ciertamente la apariencia de lo joven y lo nuevo, pero son sólo el signo de que lo viejo se hunde sin remedio. El sentimiento se apaga ante la conciencia, como el amor ante la moral y la santidad ante el dogma. En esos tiempos de

decadencia hay quien, pues, por ser como un vigía que divisa el mal, acerca el mal. Hombre de esa manera era Meter Chelcicky, y por eso su movimiento había de desembocar en lo mismo que el combatía. Igual que como ocurrirá más tarde con los jóvenes partidos revolucionarios, que a veces gradualmente, o en unos pocos meses, cuando el tiempo corre impetuoso, terminan por seguir los mismos pasos de aquellos contra quienes se rebelaron. Ya los más cercanos discípulos de Chelcicky carecían de toda comprensión de la unidad entre la vida pública y la voz interior, así como de la consiguiente crítica al estado y a las instituciones opresoras. Se limitaron, como hermanos bohemios y moravos, a llevar una piadosa vida interior; se contentaron con ser una secta al lado de las demás y de las comunidades de hermanos conocidas generalmente como de los *hernutas* o hermanos moravos. La obra del fogoso revolucionario cristiano desembocó así en la debilidad devota que tan bien nos han descrito las memorias de cierta alma piadosa.

En el mismo siglo, al lado de ese intento radical de hacer retroceder la vida de la sociedad a lo que ya entonces se llamaba el cristianismo primitivo, surgen del espíritu cristiano tendencias hacia una transformación nacional-liberal, democrática, social-revolucionaria. El pathos social estremece y arrasa todo, pero también son profundamente sensatos, equilibrados y maduros los proyectos prácticos de reforma, tal como los encontramos en los escritos de los husitas, en la "Reforma del Emperador Segismundo" de Friedrich Reiser, y más tarde, durante la época de la llamada guerra campesina, hasta cierto punto en la proclama de Michael Geismaier o en el levantamiento de los campesinos berneses. Una notable plétora de espíritus y de genios de la acción, cuyos más destacados representantes fueron Andreas Carlstadt y Thomas Münzer, ejerció su acción en círculos apasionados y en algunas comarcas arrastró al pueblo entero a intentar la refundamentación de la vida social sobre el espíritu unificador de la comunidad cristiana.

Pero ya era demasiado tarde. Ya existían, aquí y allá, círculos que consideraban como signo de incultura el pensar, sentir vivir en formas cristianas. En el humanismo, en los círculos de Honrad Mutianus, de Meter Luder, de Heinrich Bebel, prosperaba todo tipo de ateísmo y politeísmo lúdicos. Monjes que habían abandonado los hábitos, juristas y cortesanos se trasfiguraban en seres burlones y frívolos, indiferentes, que se comunicaban entre sí recelosa y astutamente, con guiñadas y medias palabras, que loaban a su Erasmo y pronto elogiarían a su Rabelais. Y advinieron las ciencias naturales y el demonismo de la naturaleza; los intentos de denominar a la naturaleza en el exterior y de soltar y liberar a la propia naturaleza; habían llegado Colon y Leonardo, así como los astrólogos y su teoría, profundamente revolucionaria, según la cual el destino y la voluntad del hombre no dependía de la libertad divina, sino de lo terreno; llegaron los magos y los químicos, como Agripa y Paracelso, que liberaron a los espíritus de la ciencia conceptual y la servidumbre verbal en que los habían enclaustrado la escolástica y el propio humanismo, y que guiaron las almas y los deseos humanos desde el saber huero hasta el pujante señorío sobre la naturaleza. Y vino Copérnico. *De Revolutionibus Orbium Coelestium*: también al *orbis humanus* le había llegado la *revolutio*, que con fuerza centrífuga irresistible arrojaba a los individuos al vacío; en este unos pocos de aquellos lograban concentrarse en sí mismos y transformarse en una estrella, mientras que las masas, por el contrario, eran sólo partículas de polvo caóticamente dispersas. La *revolutio*, pues, que avanza ahora a través de los siglos y que lo hará hasta que cree y dé forma a algo nuevo y ya no se llame *revolutio*, sino *regeneratio*.

Un espectáculo fantástico se despliega ante nuestros ojos. La tierra se ha alzado de sus soportes diamantinos y comienza a hender el éter con ímpetu prodigioso; el cielo del espíritu y de la divinidad, el pequeño cielo humano que no era sino un altar iluminado por los cirios siderales, ante el que oraba el anhelo sumiso, se ha vuelto un espacio infinitamente infinito de mundos criaturas; el hombre, que

en cuanto amado hijo de Dios por primera vez había sido grande, ahora se siente, no pequeño ante la faz del universo, sino gigantesco como un mago y un dominador del cielo y de la tierra y de todas las fuerzas recién reveladas, otras tantas llaves y piedras filosofales. La nueva ciencia es poder, y Fausto nace cientos de veces en estos tiempos. La Tierra ha sido recién descubierta y los hombres, audaces, como impelidos por nuevos vientos, se lanzan a errar por el globo hacia comarcas ignotas: África, la India, las nuevas islas y comarcas del Oeste. ¿Qué sucedería si lo que anima a los corazones de los grandes Nicolás de Cusa, Paracelso, Agripa, Giordano Bruno y Campanella, que no es menos valioso que la vida intelectual de esos filósofos griegos a la vez tardíos y tempranos que prepararon el advenimiento del cristianismo, qué sucedería si eso es llevado al pueblo?; ¿si se afirmara en pequeñas comunidades?; ¿si con fervor irreversible y fresco ímpetu fuese predicado en todas las lenguas a los pueblos nuevos, descansados?; ¿si el evangelio de Bruno fuera anunciado a los descendientes de los pueblos de Aníbal en África del Norte, a los seguidores de Buda en la India, a los nobles pueblos de México y Brasil? ¿Si ahora, como en la época del cristianismo naciente, coincidieran y se fusionaran lo nuevo que es viejo y lo viejo que es nuevo, la carne y el espíritu? Se trataba sólo de una fantasía: de darse todas esas circunstancias habría ocurrido un nuevo vuelco histórico. No estaríamos ahora, penosa, lastimera, miserablemente, buscando alivio y restableciendo y hablando de revoluciones. Revoluciones que, al fin de cuentas, son como el champagne para un paciente grave que, terriblemente enfermo y tras muchas recaídas, aspira a una lenta convalecencia.

A los pueblos recién descubiertos se les llevó una triple muerte: las balas, el hambre y el cristianismo. Pero la nueva ciencia, la nueva filosofía, el nuevo arte y la nueva moral no conquistaron para sí ni la más pequeña partícula del pueblo; expresaron antes bien, el abismo entre las personalidades geniales y el pueblo y, en cuanto devastaban nuevos círculos, también el contraste entre los cultos y los incultos. El Renacimiento no fue sino la creación de una nueva y

extraña aristocracia, que ya en aquella época temprana podría ser llamada una aristocracia de la decadencia. Esto es (haciendo abstracción de las épocas de recreación y unión, de las revoluciones) una aristocracia sin poder y pronto sin título ni rango. En vez del Renacimiento de los pueblos tuvo lugar la Reforma, la reforma de la institución que había arrancado el espíritu a los pueblos: la iglesia.

El cristianismo eclesiástico, tras la Reforma, mantuvo empero cierta conexión con la vida; particularmente al principio, pero también más tarde. Ello ocurrió en círculos no muy pequeños, ante todo en las sectas. Pero mientras que en el cristianismo auténtico de la vida de los hombres había sido indivisa, ahora aparece una desintegración en el individuo: el cristianismo eclesiástico se ocupa tan sólo de su salvación personal, de las relaciones en el estrecho círculo familiar, de lo que ahora se llama moral; la vida de la sociedad, de la economía, las situaciones de derecho público, esto es, la auténtica, activa y trascendente convivencia humana, corta sus vínculos con el cristianismo y tampoco mantiene con la moral sino tenues, deleznable, superficiales relaciones. Se vuelve, como hemos dicho, sin espíritu.

En el lugar de éste entra en escena algo que no debe ser olvidado cuando se habla de resurrección de la Antigüedad clásica: el derecho romano. En toda la historia humana conocida no se ha dado, quizás, ironía más cruel que esta coincidencia entre la reforma del cristianismo y la aceptación del derecho romano. Si algo carecía, en la declinante Antigüedad clásica, de espíritu y fuerza avasalladora, de alma y amor unificador; si algo hizo explicable, por tanto, la difusión del cristianismo, ese algo eran las condiciones de la vida pública y de relación que encontraron su expresión en el derecho constitucional y civil. Por eso los pueblos descansados, que entraron en contacto con los pueblos clásicos y el cristianismo aproximadamente en los tiempos en que era compilado el *Corpus juris*, no adoptaron prácticamente nada de esos usos ya muertos. Dieron forma, por el contrario, con la evolución de las normas tribunales y la insuflación

de nuevo espíritu al derecho germánico y romántico, al derecho de la Edad Cristiana. Y ahora, cuando el cristianismo se hunde y se supone que debe ser salvado, hace su aparición, en reemplazo del espíritu de amor que ligaba a los hombres, en sustitución del derecho y los usos cordiales, benignos, auténticamente épicos, no ya algo similar a lo que existía antes del cristianismo, sino exactamente lo mismo, en genio y figura, como si se tratara de un espectro surgido del sepulcro: el cesarismo romano, el espíritu mercantil y usurero romano, el casualismo y el apego a la letra difundidos en los últimos tiempos de Roma, la rigidez romana, el individualismo capitalista romano, el derecho esclavista romano y junto a todo eso los hombres correspondientes: los juristas.

Lo romano nunca había desaparecido por entero, pero estaba contenido y oprimido por la asociación del espíritu de la libertad cristiana con el espíritu germánico de independencia y federación. En la época de Federico Barbarroja renació el derecho estatal romano, el cesarismo, la pagana clemencia divina del poder real absoluto. Pero el espíritu común era todavía lo suficientemente fuerte para resistir contra eso por medio de alianzas y de la creación paulatina de nuevas estructuras; lo suficientemente fuerte para reducir al orden aquello que no podía quebrantar totalmente. Pero ahora, cuando el espíritu periclita y la llama común se extingue tanto en las grandes estructuras como en las pequeñas, cuando la nueva vitalidad y el nuevo mundo reclaman una potente expansión de la vida en procura de nuevas formas y recipientes, Roma es para la economía y la sociedad la única salvación.

La ironía señalada es aun más amarga de lo que hasta aquí hemos expresado. Porque el hombre que, desde el campo de la escolástica popular, de lo eclesiástico, de la tontería, de lo cadavérico, de la mortuoria transformación del cristianismo viviente en sistemas verbales rígidos; el hombre que veía y combatía en Roma al Anticristo en persona, ese mismo hombre, Martín Lutero, dio su mejor esfuerzo para hacer que se alzara de nuevo el Anticristo real,

la Roma real, el enemigo mortal de lo que había sido verdadero cristianismo, del espíritu de vida. Y alcanzo su objetivo. Los reformadores no sólo son los padres del principio: *cuius regio, eius religio* —la religión de los súbditos se rige por la autoridad de los príncipes—; el reconocimiento del poder ilimitado de los soberanos, y con ello de la forma inicial del estado moderno, es una hechura cabal de la Reforma y ante todo de ese hombre imponente: Martín Lutero. Una gran parte de los príncipes notaron muy pronto que la lucha contra la iglesia romana les reportaría un enorme acrecentamiento de su poder y sus posesiones. La Reforma nunca se habría impuesto si los príncipes no hubiesen podido enriquecerse con las secularizaciones de obispados, fundaciones piadosas y monasterios. Lutero y los suyos las apoyaron con todas sus fuerzas, porque el hombre que sostenía que su doctrina no era más que el Evangelio y se llamaba a sí mismo el Eclesiastés [Predicador] de Wittenberg por la gracia de Dios, era un político que quería oponer al poder por él combatido otro poder de la misma índole: el dogma verbal y la fuerza de la espada. Y, sin embargo, su naturaleza siempre compleja lo impulsó a dar cabal expresión a su repugnancia por los medios: "Nihil mirum, si principes in Evangelio sua quorunt et raptores novi raptoribus veteribus insidiantur\*".

[\*Nada es sorprendente si ya en el evangelio, los jefes convertidos en nuevos ladones, procuran obtener sus privilegios despojando a los usurpadores que les precedieron]

Pero en ese momento se produce un enorme movimiento religioso—revolucionario, encabezado por los hermanos evangélicos a quienes, conforme a una de sus orientaciones, se conoce por anabaptistas, y cuyas doctrinas se nutrieron de tradiciones valdenses y bohemias.

Es la guerra campesina, bien llamada la revolución alemana, pero que más rigurosamente debiera llevar el nombre de revolución cristiana, en oposición a la llamada Reforma. Cientos de miles de

campesinos y de vecinos de las ciudades hacen el intento de remover los nuevos abusos, no sólo de la iglesia, sino también de la vida pública. Tratan de hacer realidad una vida evangélica tal como la exigían su razón y su fanatismo, y quieren reconstruir lo que en la época del espíritu había sido no algo escueto y sin matices, sino una fuerza que como principio rector incitaba, caracterizaba orientaba la vida. Entonces consumó Lutero lo que ya se abría camino en ese siglo: el divorcio entre la vida y la doctrina, la sustitución del espíritu por la violencia organizada. La lucha que libraba contra quienes vivían de su trabajo, lucha que había promovido tantas secularizaciones y destruido tantas corporaciones de ayuda mutua, desemboca ahora en una lucha contra la vida cristiana en la medida en que esta quiera ser algo más que vida privada. Es sabido que Lutero vaciló —como vaciló siempre, antes de tomar una decisión inflexible y seguirla con ímpetu y furia redoblados— acerca de si debía sumarse a los señores o a los revolucionarios. En un primer momento dijo, en una curiosa expresión de compromiso (notoriamente mezquina si tenemos en cuenta que procedía de hombre tan grande), que la forma de la autoridad corrompida no correspondía al pueblo, sino a la autoridad. Luego, empero, en una advertencia secreta dio a entender a los insurrectos que si querían ser revolucionarios puramente seculares —"gente que, tal como lo autoriza la naturaleza, lucha porque no quiere ni debe padecer el mal y la injusticia"— y dejaban de usar el emblema del cristianismo en su intento de transformar la situación, podían contar con él, o por lo menos con que no emprendería nada contra ellos. De lo contrario, si persistían en librar la lucha en el nombre de Cristo, tendrían que considerarla como dirigida personalmente contra él y su doctrina. Se ha ido tan lejos, pues, que nos encontramos ante un cristianismo abstracto, puro, destilado.

Tal como dijimos antes, en su época de autenticidad el cristianismo sólo era una verdad —para los hombres y los pueblos— en relación con su vida privada y pública, su trabajo, su crecimiento y propagación: la premisa y el principio de todo. Pero ahora ha llegado

el hombre que rechaza todo eso por imposible, que predica a sus semejantes que esos vínculos positivos, creadores, vivificantes, están en contradicción con el espíritu genuino del cristianismo. Y ese hombre es Lutero, el reformador. ¿Se comprende ahora a donde llevaban su rechazo de la santidad de las obras, su doctrina de la justificación sólo por la fe? Esta época no sólo se había vuelto consciente de su naturaleza, de su carne, de sus instintos y de sus impulsos mundanos hacia al exterior —en vez del refrenamiento y el encierro de los sentidos en lo interior—, sino que pretendía mantener su santidad; no sólo tenía en cuenta esa relación privada entre el individuo y su conciencia, sino que sentía con igual claridad que su vida pública ya no podía ser penetrada y orientada por el espíritu de libertad e interrelación. Era una época con la conciencia sucia: en las mentes, los músculos, los tendones, se agitaba algo que no era Cristo como atmósfera invisible; pero como él tenía que estar en algún lado, se le conservo en el libro, a la espera de encontrarlo después de la muerte. De este modo el cristianismo se convirtió en un ente sin vida, y por tanto en una abstracción y un sistema. Por su parte, los vínculos positivos se tornaron en lazos de crítica, negación y rebeldía.

En ambos campos la razón sustituyó a la realidad viviente. Pues aunque la voluntad de los revolucionarios, en cuanto que estaba orientada hacia el pasado, no quería sino la restauración de lo que antaño había sido verdad y vida, se había mudado ahora en lucidez intelectual. En el campo de los reformadores (también en el de los reformadores católicos, por supuesto), la razón era necesidad escolástica; en el de los revolucionarios, sus sensatas aspiraciones eran impotencia. Porque la creación, la construcción —tal como lo señalo a lo largo de todo este escrito—, corresponden, más que a la razón a la volición, a la cualidad mancomunadora, al amor, que es fuerza.

Pronto tomó partido Lutero: con llamados frenéticos a la violencia y rabiosas apelaciones a la sed de venganza, se unió al bando de los

señores. Afirmo así el principio del cesarismo, la autoridad sacrosanta instituida por Dios, la íntima alianza entre el trono y el altar: ¡Ay del que interpretara como principio vital la libertad evangélica del cristiano! ¡Ay de quien creyese que la doctrina del ministerio sacerdotal y de todos y cada uno de los fieles significaba que todos podían autodeterminarse en los asuntos seculares! Ya no había pueblo: había plebe. En la vida privada o pública de los hombres no restaba ya ninguna dignidad del trabajo. A Dios se lo había puesto a salvo de la abstracción, el libro, el templo, pero todo lo santo, sagrado y ungido, toda la majestad era acumulada sobre los señores y los príncipes. La única relación que a un cristianismo así transformado le restaba con la vida pública, era que tenía que ayudar a hacer súbditos y a mantener a estos en la condición de tales.

Para comprender lo que del estado existía en la Edad Media, al lado de muchas otras organizaciones más y menos importantes, nos es precisa una palabra que gustaba a Goethe: venial. El estado no era todavía una autoridad firme; su prestigio y vigencia eran algo vacilante, variable, indefinido. Había autoridades de muchos tipos, pero no existía el principio sagrado de autoridad secular. Había muchas actuaciones, acuerdos y decretos, pero no verdaderas leyes, en el sentido de inviolabilidad que hoy tienen de por sí. En la llamada vida estatal de la Edad Cristiana, en las asambleas de los estamentos, en las peregrinaciones y conjeturas de los emperadores, y hasta en las campañas militares, había algo de cuya índole nos haremos una idea si pensamos en la naturaleza del hombre ruso, en caracteres como los que ha retratado Tolstoi con sus nobles rusos, su Pierre, su Kutusov. Los hombres de condición creadora que todavía albergan en sí el caos y la fuerza mítica, no tienen por cierto mucha lógica, consecuencia y sagacidad. Así como nuestra época se rige por las consignas: tiene que hacerse, está prohibido; antiguamente el motto de tales hombres y épocas era: se hace.

Pero advino algo diferente: el estado y sus tres tendencias

superpuestas: el poder absoluto de los príncipes, la legislación absolutista y el nacionalismo.

La revolución, que en las guerras husitas y campesinas y en los movimientos afines había hecho su último esfuerzo por transformar la vida —la vida entera, y ante todo lo que hoy llamamos condiciones económicas y sociales— entra ahora en una fase de profunda impotencia. En lugar del espíritu cristiano aparece la política, incluso cuando se trata de las llamadas luchas de religión. La época siguiente es de guerras estatales hacia el exterior y de guerras estatales en el interior, conocidas en general como guerras de religión, y de revoluciones políticas, que no se dan con una pureza abstracta, sino indisolublemente ligadas a querellas religiosas y litigios entre quienes llevan la corona y quienes aspiran a ella.

En los países de Europa occidental esta revolución política surge por doquier; en las cabezas casi simultáneamente, en los pueblos en rápida sucesión: los Países Bajos, Escocia, Francia, Inglaterra. Pero en el primer país en que surgió, aun antes de la lucha eclesiástica y del acrecentamiento del poder real provocado por aquella, fue el país del que siempre parten los nuevos movimientos (movimientos que comienzan en el espíritu, antes de que sus condiciones externas se hayan dibujado claramente): en el país de Utopía.

La "Utopía" del inglés Tomas Moro, editada en 1518, constituyó la entrada en escena de lo nuevo, que en los tiempos subsiguientes se manifestó por igual entre los protestantes y los católicos, nutriéndose en particular de espíritu francés y en general de lo latino.

Aunque todavía se cubrían a menudo con vestimentas religiosas, muy pronto habría de derivar a lo secular. Eso nuevo era por cierto mucho más pequeño y estrecho que el espíritu cristiano del que hasta ahora hemos hablado; era, en gran medida, una forma de la razón y de sutil lógica objetividad de la Antigüedad redivivas, pero,

sin embargo, era más que eso. Aunque en la práctica era casi exclusivamente crítica, negación y rebeldía, allí se agitaba algo creador, que era espíritu a pesar de su limitación por esa forma sustitutiva de la convivencia, el Estado. Llamamos a eso espíritu de la república, y bien podríamos dar el, desde Barclay, feo nombre de monarcómacos\* a quienes, como dirigentes o voceros de las nuevas revoluciones estatales, engendraban y difundía ese espíritu.

[\*El nombre de monarcómacos o regicidas se aplica a los tratadistas de los siglos XVI y XVII partidarios de dar muerte al tirano]

Tomás Moro había ejercido su aguda crítica, con patética sensatez, contra las condiciones recientemente surgidas. En su libro describe un país que cultiva en paz la ciencia, el arte y el trabajo; que no conoce ya ninguna diferencia de clase; que por motivos prácticos tiene un príncipe a su cabeza, el que, empero, es elegido por el pueblo al igual que todos los funcionarios; en el que son toleradas y coexisten confesiones de muy diverso tipo; en donde la religión estatal que une a los ciudadanos es sólo una forma de deísmo —la veneración pública de la divinidad— y las religiones especiales son de la particular incumbencia de cada individuo; donde la moral, independientemente de todas las proposiciones de la fe, es un nexo puramente secular entre los ciudadanos.

Es sabido que Tomás Moro, como canciller de Enrique VIII, fue enviado al cadalso. En la Inglaterra de Enrique VIII vemos representado en su más alto y virulento grado aquello contra lo cual se promueven las revoluciones estatales europeas: la tiranía del poder real absoluto, basada en las nuevas doctrinas del protestantismo. No podemos prescindir aquí que la palabra tiranía, por trivial y manida que nos parezca, pues la palabra tirano resurgió en ese momento como designación específica del príncipe que desacataba los viejos fueros y franquicias y entraba en conflicto con la voluntad del pueblo, o con la de aquellos que llamaban pueblo a sus tendencias. En la contienda contra esos tiranos los

monarcómacos iniciaron la gran revolución estatal europea, y con ello el intento de erigir sólidos estados que sirvieran de marco a una convivencia libre y prospera, asegurada por leyes y constituciones. En este intento se fusionaron, por un lado, las aspiraciones tradicionales de reconstruir y desarrollar las viejas instituciones federativas, estamentales y parlamentarias, así como de dar nueva vida a las cartas forales y las capitulaciones juradas; y por otro, las tendencias racionalistas a hallar e instituir lo justo, adecuado y natural, y a echar por tierra lo malo, lo corrupto, lo arrogante, lo que no encontraba justificación a los ojos de la razón y la naturaleza. El Estado, fundado en el derecho romano y las doctrinas protestantes, había llegado al mundo como absolutismo y poder real; ahora, apoyado en el espíritu antiguo y el recién surgido amor a la libertad, querían dar un paso adelante y transformarse en la amplia comunidad política de la nación.

Como ya sabemos, lo que ha muerto en cuanto espíritu, pervive largo tiempo en la mente de los individuos como opinión o convicción o artículo de fe, y por eso no es de extrañare que esta revolución política se revista, en muchas de sus mejores cabezas, con una envoltura religiosa. Que ésta responda a la confección protestante o a la católica, poco importa: es completamente absurdo querer tachar de infame la lucha jesuítica particularmente radical. En el país que es el centro de la gran revolución política, en Francia, vemos como el protestantismo y el catolicismo están inextricablemente entremezclados, cómo monarcómacos protestantes son los guías espirituales de un movimiento popular y revolucionario católico, y cómo, a su vez, el hombre que expresa más firme y nítidamente esa revolución está en su libro más allá de toda confesión o cristianismo y lucha sólo con las armas de la lógica, la objetividad, el individualismo y lo secular: Étienne de La Boetie, el mejor amigo del célebre Montaigne. No es su centralismo cesarista ni sus reyes victoriosos, sino ese libre espíritu laico francés, que ya había tenido su gran prólogo en la obra de Rabelais, lo que en los siglos venideros da a Francia la conducción de Europa.

La Inglaterra de Enrique VIII, donde la asociación de protestantismo y poder real había encontrado su forma más extrema y violenta, pero en la que, por lo demás, la vida estaba colmada todavía de espíritu viviente y unificador; esa Inglaterra en la cual las instituciones jurídicas germano—románticas y el derecho y las instituciones de la Edad Cristiana se mantenían plenas de vida y se defendían rudamente contra el derecho romano, fue el primer país en que estalló la lucha por el estado moderno, por la república (usamos el termino en su sentido amplio). No es ahora nuestra tarea el seguir en cualesquiera de sus particularidades los movimientos populares y las guerras civiles; sólo consideramos aquí una etapa de la historia del espíritu.

Para la comprensión de este periodo —la época de individualismo naciente y de los movimientos populares por él influidos—, es empero necesario centrar la atención en la obra de personas que materializaron en el estado el nuevo espíritu. El primero que expresó eso nuevo en Inglaterra y dio forma precisa, al mismo tiempo, a todos los problemas que preocuparon a los siglos siguientes, fue el obispo John Poynt. Al reproducir aquí el titulo de su escrito, editado en 1556 pero redactado anteriormente, habremos fijado el tema de las luchas de Europa Occidental en el periodo siguiente. Traducido del inglés, reza así: "Breve tratado acerca del poder político y la verdadera obediencia que deben los súbditos a los reyes y otras potestades seculares, que consiste en una respuesta a estas siete preguntas: 1) ¿De dónde surgió el poder político, con qué fin fue instituido y cuáles son sus aplicaciones y obligaciones?; 2) ¿Tienen los reyes, príncipes y demás potestades seculares autoridad y poder absolutos sobre sus súbditos?; 3) ¿Están sujetos los reyes, príncipes y demás autoridades políticas a las leyes divinas y a la legislación positiva de sus países?; 4) ¿En qué cosas y en qué medida están obligados los súbditos a obedecer a sus príncipes y señores?; 5) ¿Son todos los bienes de los súbditos propiedad del emperador o el rey, y pueden los príncipes considerarlos legalmente como de su propiedad?; 6) ¿Es legitimo deponer a una potestad secular o matar

a un tirano?; 7) ¿Qué confianza se puede conceder a príncipes y potestades?” Plantear estas preguntas significaba contestarlas: es muy lógico lo que, unos años antes de 1848, dijo de este escrito el buen historiador Grasse: "No es difícil suponer que los más malignos demagogos de nuestra época no podrían tener ideas peores que las aquí desarrolladas". Eso puede ser muy cierto, porque, como más de una vez lo veremos, podría haber añadido que las ideas de los demagogos de su tiempo se habían originado en esas condiciones del siglo XVI que todavía perduraban a mediados del XIX. Naturalmente que John Poynt, con sus perentorias preguntas y sus respuestas crudamente lógicas, también se remota a tradiciones mucho más antiguas, pues siempre ha ocurrido que allí donde quiere afirmarse un poder restrictivo y absorbente, el amor a la libertad surge en la conciencia y crea su teoría. Así, en tiempos del emperador Enrique IV, el monje alemán Mangolod von Lautenbach sugirió que a un rey que se hubiese transformado en un tirano y roto así el contrato con el pueblo, correspondía echarlo a la calle como a un porquerizo ladrón o, si no, seguir con él el ejemplo de Bruto. Cuando Federico Barbarroja y sus juristas quisieron resucitar el cesarismo romano, el célebre escolástico Juan de Salisbury formuló su doctrina política, según la cual el príncipe debía ser *aequitatis servís y publicae utilitatis minister\**; si se aparta de ese servicio, si abusa del poder a él confiado, se transforma en un tirano y por tanto en enemigo mortal de la comunidad; matarlo no sólo está permitido sino que es un deber sagrado.

[\*Siervo de la equidad y ministro del bien público]

Y cuando más tarde las ciudades italianas tuvieron que luchar por su libertad, Marsilio de Padua erigió su sistema de democracia con el *civis principans*, el presidente real, a la cabeza; éste podía ser depuesto por el conjunto de los ciudadanos, quienes eran los depositarios del poder legislativo y lo ejercían a través de sus expertos —parlamentarios—. Y luego Poggio, Aretino y sobre todo Maquiavelo pronunciaron más de un vigoroso discurso a favor de la

república y contra el poder real. Solo que ahora el poder de los príncipes se había afirmado y que ante él ya no se alzaban rebeldes aislados sino naciones revolucionarias.

Más tarde los holandeses, bajo la dirección de Guillermo de Orange, libran la gran lucha por su libertad contra su rey Felipe II de España. Esta guerra revolucionaria es conducida victoriosamente, y el nuevo espíritu crea, por la fuerza de las armas y una hábil diplomacia, la primera república nacional europea: en 1581 son instituidos los Estados Generales holandeses.

Entretanto, en Francia había ocurrido la Noche de San Bartolomé, bajo el patronato de Catalina de Médici, y los franceses estaban al borde del estallido de la revolución. Con interés apasionado, a menudo activo, tanto católicos como hugonotes, clérigos, letrados, políticos y pueblo, siguieron los acontecimientos en los Países Bajos, y fueron dos políticos franceses quienes durante la revolución holandesa reemprendieron la lucha de Poynt. Casi simultáneamente, en la década del 70, publicaron el célebre jurista Francois Hotman su obra "Franco—Gallia" y el gran estadista Hubert Languet, bajo el seudónimo de Junio Bruto, su "Vindiciæ contra Tyrannos". Ambos eran protestantes, pero de esa cepa especial de protestantes franceses que contribuyeron como pocos a remplazar en el espíritu de su pueblo el cristianismo muerto por una terrenalidad viva, chispeante, y las ideas de la monarquía absoluta de derecho divino por los principios del bienestar popular en el estado constitucional absoluto. Perseguidos en su patria, a estos políticos de tipo moderno no les quedó otra alternativa que alquilar su espíritu vivaz a príncipes protestantes extranjeros, sobre todo alemanes, y servir así a su tierra desde el exilio. Porque así como los príncipes católicos no podían prescindir del espíritu de los jesuitas —espíritu moderno, adiestrado en la lógica, inquieto, orientado hacia las cosas del ancho y variado mundo—, los príncipes protestantes necesitaban a los hugonotes franceses. De ese modo Toman y Languet sirvieron largo tiempo a todo tipo de príncipes, y a

uno y a otro cabe lo que Mornaus dijo de Languet, su amigo: "De sus relaciones con el mundo aprendió una cosa: el desprecio del mundo". Finalmente ambos fueron atraídos por la revolución de los Países Bajos, y allí publicaron sus obras, que preparan el terreno a las francesas. En la "Franco Gallia", Toman, entre invectivas y alusiones mordaces, explica que la monarquía en Francia fue siempre electiva, y que también ahora los reyes han de ser elegidos —y ante todo depuestos— por los Estados Generales.

Languet, incomparablemente más grande, dirige sus palabras completamente en general "in tyrannos"; con facilidad se ve que su mirada esta puesta en Francia. Languet era también un consumado estilista y, a pesar del latín de su obra, en sus frases de patético vuelo y agudeza cáustica se nos revela como un francés moderno de pies a cabeza. A través de prolongados viajes que lo llevan hasta la lejana Laponia, de una actividad política y una correspondencia múltiples e intensas, desenvuelve una personalidad singular y ensimismada, intensamente libre y sólidamente asentada sobre si misma. En Laponia, donde se encuentra con un pueblo de antiquísimas costumbres paganas —los tiene por adoradores del fuego—, reconoce haber aprendido algo que nadie había podido enseñarle. Quizás haya sido la indiferencia ante todas las formas confesionales, o la dignidad y nobleza del hombre, cualquiera sea su figura; quizás, el mandamiento de que cara a cara con la naturaleza cruda e implacable, es imperioso ser severo consigo mismo y denodado en la lucha por el ideal. De esta índole son los hombres que acceden ahora a lo libremente secular: melancólicos en extremo, faltos de nexos con ese pueblo cuyos paladines son, pese a todo. Así estas individualidades tempranas, y así es Languet, en su vida, sus cartas y ante todo en su obra "Vindiciæ". Languet todavía sabía, plena y cabalmente, en qué consistía el espíritu que crea e impulsa a los pueblos y las culturas. Pero para él, como para todos los precursores de la época, no vivía otro espíritu que no fuera el espíritu de la república: "La ley es el espíritu, o también la diversidad de los espíritus en su unidad; pero el espíritu es sólo una parte del

soplo divino”. La arbitrariedad, la sed de poder, la carencia de escrúpulos, a las que llamaríamos antisociales y él y todos esos tiempos, ilegítimas, son algo propio de las bestias, y por eso prosigue Languet: “De modo que quien prefiera obedecer al rey y no a la ley, parece que gustara más del gobierno de un animal que del gobierno de Dios”. Esto nos hará comprender, tal como lo señalo, que esta tendencia a la *res publica* no es sólo una cuestión del intelecto, sino espíritu creador.

Para estos precursores, el Estado y la ley eran lo divino en el hombre, virtud unificante; algo que, homogéneo e idéntico, surgía de los individuos y los aunaba en una totalidad y una formación organizativa superior. Era ésa la única unidad que le restaba a la época, y de ahí debía resultar (¿o todavía no se habrá llegado tan lejos y eso sólo se podrá sostener respecto al futuro?) que ese espíritu era unificador y sagrado en el ataque y la demolición y en la conducta revolucionaria. Sólo ahí desprendía calor; fuera de esas circunstancias no era positivo ni creador, ni era algo que realmente unificaba desde adentro hacia fuera. De ahí que una vez cesada la lucha, producía lo mismo que antes había combatido: violencia desde afuera hacia adentro. Por eso, en esta época los hombres más grandes son quienes manejan con más vigor y genio la negación en general, y el más formidable será quien llegue a someter a su crítica hasta la psique del pueblo y de los súbditos. Languet se acercó a ello, pero estaba imbuido todavía del espíritu positivo, unificador e indulgente de la época anterior: “así como en la colectividad todos somos señores”, decía, “individualmente estamos todos en una mutua relación de hermanos, primos o allegados”. Por eso —al contrario de lo que ya ocurría en su época—, en vez de apoyarse en las demandas de la razón y en el estado natural de una Edad de Oro, lo hacían en las instituciones y tradiciones federativas y libertarias de la Edad Media: las cartas forales, las capitulaciones juradas, los estamentos, parlamentos y municipios, y, primerísimo y reiteradamente, en la elección popular del rey. En España, por ejemplo, dice Languet, había sido práctica multiseccular que cuando

un rey faltaba a su juramento con el pueblo, la iglesia lo anatematizara y lanzara contra él la excomunión mayor: el rey se convertía en un proscrito y cualquiera podía ajusticiarlo por su mano. Pero esas costumbres había caído en el olvido: “generalmente suele ocurrir que nadie se preocupa por aquello que a todos debiera preocupar”. “Tan extremada es, en todo momento y lugar, la insolencia de los reyes, el abandono del deber y la desidia de los lacayos reales, que los monarcas parecen amparar sus desafueros, en los que tan arrogante y frecuentemente incurren, bajo una pretendida prescripción robustecida por los años... Pero el paso de los años en vez de reducir el derecho del pueblo, acentúa la sin razón del rey”. Estas palabras de Languet son una expresión casi profética del destino de su país y de sus reyes. En ellas se anunciaba la gran revolución que estalló pocos años después y que costó la vida a dos reyes. El poder absoluto reafirmó sus fundamentos y advinieron los Luises, pero la sinrazón de los reyes —así interpretamos sus palabras— fue heredada por sus descendientes. Doscientos años después de que Enrique III cayera apuñalado, estalló nuevamente la revolución, largamente soterrada, y Luis XVI, ese retoño desmedrado, ese administrador veleidoso de la herencia de sus padres, cayó bajo la cuchilla de la guillotina.

Los príncipes eran acorralados cada vez más por los pensadores y el pueblo. Por la misma época de Languet, el gran escocés George Buchanan, celebre satírico, poeta e historiador, se une, pese a sus 73 años, a la lucha de los escoceses contra María Estuardo, con el dialogo “De jure Regni apud Scotos”. “What then”, exclama Buchanan, “shall we say of a tyrant, a public enemy, with whom all good men are in eternal warfare? may not any one of all mankind inflict on him all penalty of war?\*”.

[\*¿Que debemos decir de un tirano, un enemigo público contra quien toda la gente de bien está en perpetua guerra? ¿No podrá cualquier miembro de la humanidad infligir a aquél todas las penalidades de la guerra?]

Como se ve, en lo más mínimo fue necesario entonces esperar a los nuevos escolásticos, los jesuitas, para llegar a la doctrina de la lucha individual terrorista. Buchanan, por más que a esa mente independiente es imposible atribuirle confesión alguna, estaba mucho más cerca del protestantismo que de la iglesia católica. Era amigo de Montaigne, pero menos cauteloso y retraído que éste. Entre sus discípulos el joven Étienne de La Boetie, había de sobrepasar en mucho a su maestro, no sólo en cuanto a la energía y la sublime fuerza poética de la expresión, sino ante todo por la genialidad de la generalización.

Ya era imposible contener a Francia. Cuando Enrique III, que había renunciado a la corona polaca para no perder sus derechos a la de Francia, se transformo en un rey cobarde y brutal, santurrón y lascivo —un tipo nada infrecuente entre los monarcas—, el bravo pueblo francés ya estaba maduro para la revolución. Por lo general estas luchas de la Liga son consideradas como una guerra de los católicos contra los hugonotes y de un pretendiente contra el rey. Pero en el fondo se trataba de una gran revolución federalista y republicana contra la monarquía absoluta y en pro de los viejos derechos y libertades. Ese movimiento estaba impregnado de un espíritu en el que se fundían singularmente el viejo sentido colectivista, libertario y cristiano, y el nuevo espíritu de la razón y la constitución, asentado en la Antigüedad y el individualismo. Los paladines de esta lucha eran las comunas urbanas, y ante todo la de París con sus dieciséis prefectos barriales electos por el pueblo. El movimiento tendía, cada vez más, a derribar el poder real, hacer de París una república libre y, siempre adelante, convocar a los estamentos y convertir a Francia (siguiendo el ejemplo de los Países Bajos, donde actuaban tantos políticos franceses) en un estado libre. Apareció una multitud de folletos furiosamente revolucionarios; en las primeras filas, en esa lucha por la libertad y los derechos del pueblo, se destacaban los clérigos. Los párrocos de París publicaron una declaración según la cual “a la asamblea de los estamentos corresponde el poder público y el derecho inalienable de establecer

y deponer el gobierno". Jean Boucher, el párroco de St. Benoît, sostiene que "el príncipe surge del pueblo, pero no acusa de una necesaria sucesión hereditaria, ni tampoco por la violencia, sino por elecciones libres". Y otro párroco, Pigenat, clama que Dios habla sólo por la voz del pueblo: "Vox populi, vox Dei". Ya no se trataba solamente del viejo espíritu cristiano, acompañado ahora por la razón y las palabras agresivas y con conciencia plena de su contradicción con la teoría protestante de la gracia divina; se trataba más bien de una eficaz vestidura cristiana consuetudinaria (a veces consciente, a menudo confusamente percibida), destinada a cubrir el nuevo y fecundo espíritu de las ideas políticas democráticas. A los párrocos se sumaron los letrados: el 29 de diciembre de 1587 la Sorbona proclamó la tesis de que "si a un príncipe no se le considera idóneo para el gobierno, éste puede serle retirado, exactamente lo mismo que la administración de un patrimonio a un tutor vuelto sospechoso".

Llegó así, en mayo de 1588, el de las barricadas: el pueblo de París, en armas, se atrincheró en las calles, con los dieciséis prefectos y los clérigos al frente; así se marchó hacia el Louvre "para someter a proceso al hermano Enrique". Pero éste había huido. El movimiento siguió desarrollándose. Por un momento pareció que el pueblo vencería, tal como había vencido en los Países Bajos. En diciembre fue asaltada la Bastilla, que ya entonces era el baluarte y el símbolo del absolutismo y que se alzaba insolente en medio del mar de casas de la población laboriosa. También lo fue el Arsenal. La Sorbona pasó de las teorías de derecho constitucional a su aplicación práctica: declaró que el pueblo estaba libre ahora de sus deberes de súbdito. Enrique III era un proscrito y cualquiera podía ajusticiarlo por su mano: estaba en la misma situación de aquel rey perjuro de Aragón, de quien había hablado Languet una década antes. Y así ocurrió que, el 1° de agosto de 1589, el rey Enrique III fue muerto por Jacques Clément, un joven dominico. Casi exactamente doscientos años más tarde, el 4 de agosto de 1789, una vez que se hubo extendido por todo el país la revolución de la comuna de París (que culminó

también en la toma de la Bastilla, toma que no tuvo por fin la liberación de los prisioneros, como todavía hoy sostienen muchos, olvidando cuan pocos presos había en ella), la Asamblea Nacional Francesa abolió todos los privilegios feudales y confirió el título de “Restaurador de la libertad francesa” al heredero de Enrique III, el rey Luis XVI. Y sólo cuatro años después de ello Luis fue ejecutado.

Un par de años antes de 1848, Richard Treitzschke, el traductor alemán de Languet, sostuvo que la revolución era un microcosmo, “tendente a una culminación posterior, lenta pero formidable”. Hago más estas palabras, pero dándoles otro sentido. La revolución es un microcosmo: en un lapso increíblemente breve, con una concentración extraordinaria —porque el espíritu de los hombres estaba como comprimido y ahora se expande súbitamente—, es hecho realidad el mundo de lo posible, que como un fanal envía sus señales a través de los tiempos. En la revolución todo sucede con celeridad increíble, algo así como en los sueños, que parecen liberados de la gravedad terrestre. Velando en la noche, en esas horas de trabajo intelectual, de contemplación y fantasía, de designios y creación, se pasa a menudo por una disposición de ánimo en la cual todo parece fácil, sin trabas, posible y practicable. Pero llega el día gris y ya no se comprende cómo uno ha estado tan lleno de denuedo, fe y esperanzas, tan falto de dudas. Este día es largo; llegan muchas noches en las que vive el recuerdo de aquella jornada y por ende el desaliento, el desgano, la tristeza, la desazón. Hasta que nos asalta otra noche en la que todo obstáculo desaparece en las sombras; es como si nos hubieran brotado alas; revive el recuerdo de aquella noche, con su deslumbrante sol interior; de nuevo todo es posible, todo está concedido y llega a buen fin. Así ocurre también con la relación entre las revoluciones, rápidas, como lo que sucede en sueños breves, y los largos y lentos periodos intermedios. Así ocurre, hasta que adviene un espíritu que arraiga en lo positivo y se afirma a la luz del día; un espíritu que no es sólo rutilante visión nocturna de una organización y una realidad; que no es sólo algo que vive exhaustivamente en la agresión y la

destrucción, ni algo que tras breve exaltación vuelve a hundirse en el abatimiento y el desánimo.

No es ahora el momento de seguir la declinación y el descalabro de la primera gran revolución francesa. Surgieron disensiones entre la burguesía y el pueblo, representado por los dieciséis; el astuto Enrique IV erigió su despotismo militar y supo, al mismo tiempo, apaciguar a la burguesía y a las numerosas personas cuyo interés era todavía predominantemente confesional. Pronto la revuelta fue tan sólo una combustión subterránea. La comuna de París se mantuvo hostil aún por varios años; muchos clérigos seguían omitiendo las oraciones por el rey. Pero la diplomacia taimada y la bonhomía del monarca, junto con sus guerras victoriosas, lo reconciliaron con gran parte del pueblo francés. El pueblo, que hace la revolución, que está circuido por el espíritu de los pocos, que llevan a cabo milagros de heroísmo, que es grande en el fanatismo ciego y en lo más amistosos actos de cordialidad y camaradería, y el pueblo que está de vuelta y se ha apartado del espíritu, son cosas por completo diferentes; este pueblo quiere “panem et circenses”. El pueblo francés quería de sus dominadores, además, victorias en los campos de batalla y en los del amor. Era lo que le podía ofrecer Enrique IV, quien, como ya se observo zumbonamente en el siglo XVIII, no sólo en sentido figurado era el padre de su pueblo. Así ocurrió que, sin conexión con un gran movimiento popular, pero indudablemente en relación con la revolución sofocada, Francois Ravailac hizo seguir a Enrique IV el camino de muerte de Enrique III.

Generalmente se relaciona el hecho de Ravailac con las doctrinas monarcomáquicas del jesuita español Mariana, e incluso con la obras de derecho político de los jesuitas Belarmino y Suárez, que apenas son algo más avanzadas y agresivas que las teorías constitucionales de Bodin o Grocio.

Hemos visto ya que de ninguna manera se trata de un espíritu privado de los jesuitas, sino de un movimiento que se apodera

indistintivamente de las mentes de los protestantes y católicos de Europa accidental y que arrastra a los pueblos. En esta línea están también, por cierto, el jesuita Mariana y su libro “De Rege et Regis Institutione”, que apareció en Toledo en 1598. En el célebre capítulo sexto del libro primero, parte sin reservas ni ocultamientos del atentado de Clement, hecho al que considera magno y digno de alabanza.

Desarrolla imperturbablemente, a continuación, la tesis de que si un rey, por medio de la violencia y sin el consentimiento de los ciudadanos, se atribuye la soberanía o se coloca en contra de la voluntad nacional, "perimi a quocunque, vita et principatu spoliari posse"\*.

[\*Es lícito quitarle la vida y despojarle del trono]

Deben ser los estamentos los llamados a pronunciar el fallo, pero cuando esto no sea posible, "qui votis publicis favens eum fecisse existimabo"\*.

[\*Aquel que secunde los votos de la república e intentase quitarle la vida, estimo que de ninguna manera obrará injustamente]

También desciende Mariana a los detalles: es valeroso quien acomete abiertamente al tirano, pero muy prudente quien obtiene sus fines subrepticamente. A tales conjurados, cuando han tenido la fortuna de escapar con vida se les venera como a héroes, y por el contrario, si sucumben en su intento, se les tiene por víctimas gratas a Dios y a los hombres. Se puede apreciar que la estrategia de Mariana sólo se diferencia de las teorías de los monarcómacos protestantes por la brillante concisión de su estilo. Vemos también que sólo motivos estrechos y del momento han llevado a que se atribuya a los jesuitas lo que era una importante corriente espiritual, difundida en diversos países. Es obvio que los secretarios de Inglaterra, los protestantes de los Países Bajos y Francia y los jesuitas

latinos eran hombres de su tiempo, y de ahí que también entre los jesuitas se encontraran quienes llevaran a un extremo las doctrinas de los monarcómacos. A un extremo que, en uno de sus epígonos, si lo era, parecía realmente el extremo de un puñal.

Retrocedamos ahora sesenta años, a fin de encontrarnos con el hombre, ya varias veces mencionado por nosotros, que formuló las ideas generales de esta revolución, definió su psicología y le dio su expresión clásica. Porque, en la época del individualismo, el genio precede a los acontecimientos, y durante su vida su obra permanece inactiva, muerta; por ello vive ésta durante un lapso tan prolongado y por eso el problema de la aplicación práctica de sus ideas ocupa a otros, que aunque también pueden ser espíritus grandes y recios, no están tan impregnados de esa soledad sobrecogedora y visionaria del genio. Étienne de La Boetie, si damos crédito a Montaigne, redactó a los dieciséis años su "Discours sur la Servitude Volontaire"; hay buenos motivos para dudarlo, pero en cualquier caso lo escribió siendo muy joven, y no después de 1550. Su "Discours" circuló tempranamente en copias manuscritas; sólo fue publicado poco después de la Noche de San Bartolomé, ya a muchos años de la muerte de La Boetie, y pese a la seria oposición del prudente Montaigne. Posteriormente fue incluido a menudo como apéndice de los "Ensayos" de Montaigne, junto a los conmovedores recuerdos de éste acerca de la vida y la hermosa muerte de su joven amigo.

Étienne de La Boetie permaneció en la iglesia católica, y parece haber tenido hacia Dios una actitud ferviente pero volterianamente libre. Se basaba enteramente en lo que tanto su siglo como el XVIII llamaron naturaleza y razón, y por las cuales no entendían otra cosa que aproximación desprejuiciada a las cosas y la lógica; se podría hablar también de independencia y valentía. La Boetie se lanza al análisis de la cuestión que habría podido ser el problema de su época, si éste hubiese podido comprender tan cabalmente su propio problema. ¿A qué se debe —pregunta— que todo un pueblo, masas innumerables, se dejen maltratar, torturar y dirigir, para su desgracia

y contra su voluntad, por uno solo? Por uno solo que no es un Hércules ni un Sansón, sino un hombrecillo mísero, a menudo el más cobarde y afeminado de toda la nación. Si la razón es innata al hombre o no, es problema del que se ocupan los sabios, pero sí es seguro que la naturaleza, servidora de Dios y guía de los hombres, la naturaleza, que siempre es racional, nos ha formado a todos según el mismo modelo y como compañeros y hermanos. Los más fuertes e inteligentes no han sido creados para que caigan sobre los otros como bandoleros en un bosque sombrío, sino que, por el contrario, la naturaleza quiere "crear oportunidades para que pueda ejercerse el amor fraternal: unos tienen el poder de prestar ayuda y otros la necesidad de recibirla". ¿De dónde procede entonces el enorme poder del tirano? No de la coacción exterior de tipo corriente, pues cuando se enfrentan dos ejércitos de igual fuerza, el uno impulsado por el afán de poder y el otro en defensa de su libertad, vence éste. No; su poder proviene de la servidumbre voluntaria de los hombres. "¿De dónde saca tantos ojos para vigilarlos, si vosotros no se los prestáis? ¿Cómo puede tener tantas manos para apresaros, si no las recibe de vosotros? ¿De dónde extrae su poder sobre vosotros, si no de vosotros mismos? ¿Cómo podría perseguirlos, sino estuviesen en convivencia con él? ¿Qué podría haceros, si no fuerais los encubridores del ladrón que os roba, los cómplices del asesino que os mata, si no os traicionaseis a vosotros mismos?"

¿Cuál es el origen, entonces, de este hecho sorprendente? El impulso hacia la libertad existe en la propia naturaleza, y si los animales conocieran las jerarquías y dignidades, venerarían la libertad de la aristocracia. La explicación es la siguiente: en un momento dado, por un ataque exterior o por ardides, los hombres perdieron la libertad. Llegan entonces quienes no la han conocido y no saben cuan dulce es. La costumbre es la que nos ha enseñado a ser siervos, pues la naturaleza tiene en nosotros menos poder que la costumbre: "Por bueno que sea lo natural, se pierde si no se hacen esfuerzos para mantenerlo; nosotros cambiamos de acuerdo a lo que es nuestra nutrición, y ésta puede ser de múltiples tipos, pese a

la naturaleza". Así como los árboles frutales sostienen frutos ajenos, pendientes de ramas que se les han injertado, así llevan los hombres la falta de libertad. Los hombres sólo saben que son súbditos: así ha sido siempre, dicen. "Sobre la base del largo tiempo transcurrido se hacen así mismos propiedad de quienes los oprimen bajo el yugo; pero los años jamás otorgan el derecho de hacer el mal: sólo acrecientan la injusticia" (repito aquí estas palabras para mostrar cómo Languet, que las hace suyas, tiene que haber conocido este escrito). Hay, es cierto, quienes a causa de su nacimiento están mejor dotados que los demás; éstos, si en sí mismos tienen una mente lúcida y la mejoran por el estudio y la ciencia, aunque la libertad esté completamente en su fantasía y la rastrean en su espíritu. Pero no se conocen entre sí: han sido despojados de la libertad de expresión y de acción; permanecen aislados en su mundo espiritual.

Otro motivo de la comunidad de la servidumbre es que ésta enerva y ablanda a los hombres. Los tiranos han hecho lo imposible por difundir la lujuria, la disipación, la voracidad y el juego y por volver afeminados a sus pueblos.

En tercer lugar: la monarquía ha usado la religión para sus fines y se ha aliado a los sacerdotes: la corona fue ceñida de milagros y el rey con la aureola de la santidad y la divinidad. "El pueblo ha inventado siempre las mentiras a las que posteriormente ha prestado crédito".

Cuarto: entre el rey y el pueblo se ha incrustado una jerarquía que quiere enriquecerse a costa de ambos, y de ellos surge que la tiranía aporta ganancias a un número de gente casi tan grande como el de la que quiere la libertad.

A continuación se nos brinda una notable caracterización psicológica del cortesano. Se puede sentir lástima por el rey, dice La Boetie, pues está rodeado por tales personas, pero también hay que

compadecer a éstas, que, abandonadas de la mano de Dios y de los hombres, tienen que dejarse tratar como las tratan. El campesino y el artesano están ciertamente esclavizados, pero sólo necesitan hacer lo que les mandan; esto no es suficiente para los cortesanos: "tienen que pensar lo que Él quiere que piensen, y a menudo, para gozar de su favor, adelantarse a sus pensamientos. No alcanza con que le obedezcan: debe serle totalmente gratos; tiene que aniquilarse y quebrantarse en su servicio; deben además divertirse con su regocijo, sustituir su propio gusto por el del monarca, cambiar la naturaleza y constitución propias; tienen que estar pendientes de las palabras de Él, del tono de su voz, de sus gestos y ademanes; ojos, pies y manos han de estar prontos para el asalto que atrape al vuelo la voluntad real, que descubra sus pensamientos. ¿Es ésa una vida feliz? ¿Se la puede llamar vida? ¿Puede haber algo más insoportable que eso, no digo para un hombre de condición superior, sino tan sólo para alguien en su sano juicio, o, menos aun, para quien quiera tenga apariencia humana? ¿Hay acaso una situación más mísera que la de no pertenecerse en nada a sí mismo y que el bienestar, la libertad, el alma y la vida propios estén a la merced de otro?".

Pero para el rey tampoco hay nada de bueno en esa relación. No puede amar ni ser amado. Sólo entre los hombres buenos hay amor y amistad. "Donde moran la crueldad, la mala fe y la injusticia, no puede haber amistad". "Entre les meschants quand ils s'assemblent, c'est un complot, non pas compaignie; ils ne s'entre tiennent pas, mais ils s'entre craignent; ils ne sont pas amys, mais ils sont complices"

[\*Cuando los malvados se reúnen, trátase de conjura, no de compañía; no alternan amistosamente, sino que se temen mutuamente; no son amigos, sino cómplices].

¿Qué debemos hacer contra eso, pregunta La Boetie, contra esa atroz esclavización que ha sido lanzada contra los hombres?; ¿contra

esta calamidad que es una calamidad para todos, para el rey, para los cortesanos y los funcionarios del estado, para los pensadores y para todo el pueblo?

Aquí habría que hacer una pausa, para que el lector recapitule sobre todas las respuestas que a esas preguntas han dado los monarcómacos ya citados por nosotros y los publicistas y políticos como Bodin, Grocio, Altusio, Locke, Hume y tantos otros, de los que llegaremos a conocer algo en el análisis ulterior de la revolución; para que recapitule sobre las recetas hoy en boga en estos o aquellos países.

Pero Étienne de La Boetie tiene la palabra: no es necesario, dice, más que el deseo y la voluntad de ser libres. Nuestra servidumbre es voluntaria. Casi parece como si los hombres tuvieran a menos el hermoso don de la libertad sólo porque es muy fácil de obtenerlo. "Decidíos a no ser esclavos y seréis libres. No es mi intención que deis caza al tirano o lo arrojéis del trono: basta con retirarle vuestro apoyo para ver cómo él, al igual que un coloso enorme al que se le quita su basamento, por su propio peso se desploma y se reduce a escombros". Con agua puede apagarse un incendio, pero hay que cuidarse de las conjuras de los que en busca de honores expulsan o matan al tirano, pero preservado y propagando la tiranía: ellos abusan del nombre sagrado de la libertad. Muy raros son los héroes virtuosos, como Harmodio, Aristogitón, Trasíbulo, Bruto el Viejo, que liberaron a su patria y le dejaron la libertad. Es cierto que Bruto y Casio, cuando mataron a César (el tirano más peligroso, pues no era rudo y brutal, sino benigno y humano, pese a lo cual había arrebatado la libertad a los romanos), restablecieron transitoriamente la libertad, pero ésta se extinguió con ellos. La tiranía no es un fuego que haya que apagar, que se pueda apagar, porque no es un mal exterior, sino una carencia interior. Los hombres no deben arrojar agua a este fuego, sino guardar para sí lo que ha alimentado aquel, retirarle lo que le nutre. "No es necesario luchar contra el tirano; no es necesario defenderse contra él: él se

hiere a sí mismo. La nación debe, tan sólo, no someterse a su servidumbre; no necesita quitarle nada, pero no debe darle tampoco nada; no es necesario que el país se apresure a hacer algo para sí; tan sólo debe no apurarse a hacer nada contra sí... Si nada se le da al tirano y nadie lo obedece, entonces, sin lucha ni necesidad de darle un solo golpe, queda aquel desnudo y desamparado y perece, así como una raíz que, carente de humedad y sustento, se vuelve un pedazo seco y muerto de madera”.

Hemos expuesto con cierta extensión el contenido de este escrito, casi desconocido en Alemania (y en Francia conocido nuevamente tan sólo desde Lamennais), en primer término porque lo que es preciso decir acerca de la psicología social de la revolución y de las condiciones que la determinan, es mejor que lo diga quien fue el primero en hacerlo, y no un expositor posterior. De muy pocos y muy celebres revolucionarios de movimientos conocidos posteriores, puede hablarse con más extensión que la de La Boetie, ya porque a pesar de toda su inspiración y empuje se quedan muy atrás con respecto a él, ya por que en el mejor de los casos representan tan sólo una repetición de la actitud y las ideas de nuestro pensador. Pues la lucha de la revolución prosiguió centrándose largo tiempo contra esos o aquellos tiranos. Mientras que, en esos tiempos que más que venidos están por venir, se trata menos de quitar de en medio a personas que de quitar de en medio una institución, esto es, al estado absoluto, puesto en nuestro camino por la revolución.

Sólo es necesario modificar unas pocas palabras de La Boetie si queremos llegar a conocer, a través de la opinión de un revolucionario, la tendencia y las ideas rectoras de esta nueva revolución. En segundo y último término es preciso decir que así como las revoluciones son microcosmos comprensivos, que se anticipan a su época y a la vez se repiten en el tiempo, este ensayo es el microcosmo de la revolución. Representa a ese espíritu del que dijimos que sólo era espíritu en la negación, pero que era espíritu en la negación: el presentimiento y la expresión aún no enunciada de lo

positivo, cuyo asenso se adivina. Este ensayo anuncia lo que con otras palabras dirán más tarde Godwin y Stirner y Proudhon y Bakunin y Tolstoi: está en vosotros, y no afuera; vosotros sois eso; los hombres no debieran estar ligados por la autoridad, sino unidos como hermanos. Sin autoridad: an—arquía. Pero falta la conciencia o está pobremente desarrollada, de tal manera que parece decirse: no por la autoridad, sino... Es cierto que la negación, tal como la practican estas naturalezas rebeldes, está llena de amor, que es energía, pero sólo lo está en el sentido tan espléndidamente definido por Bakunin: el placer de la destrucción es también un placer creador. Saben, es cierto, que los hombres son hermanos, pero creen que lo serán sólo cuando sean removidos todos los obstáculos y toda dominación. En realidad el espíritu sólo vive en la revolución: aunque no nace a la vida a causa de la revolución, tampoco vive una vez que ésta ha finalizado. Ellos nos objetarán: sí, cuando lo viejo, siempre combatido, ya no resurja más. Esto es como si alguien pretendiera quejarse así: si pudiera darle consistencia a mis sueños y cristalizarlos en el recuerdo y en la creación consciente, sería el poeta más grande. De hecho, y por tanto también en el concepto de revolución, ésta es como una fiebre benigna entre dos largos periodos de grave enfermedad; si no precediera al desfallecimiento ni sucedería a la extenuación, no sería nada. Es necesario algo completamente distinto, para que advenga lo que es perdurable, una nueva y firme puesta en marcha de la sociedad humana. Porque ahora sabemos cómo continuar la frase: no por la autoridad, sino por el espíritu.

Más no basta que llamemos al espíritu: él tiene que venir sobre nosotros. Y ha de tener determinado ropaje y cierta configuración; no responde al mero nombre de espíritu y nadie hoy puede decir cómo se llama y qué es. Esta espera es lo que nos hace perseverar en nuestro tránsito y nuestra marcha; esta ignorancia es la que nos empuja a seguir a la idea. ¿Pues qué significarían para nosotros las ideas si tuviéramos la vida?

En la Revolución inglesa, que constituye el remate de este primer periodo de la revolución estatal europea, el espíritu no realizó progreso ni profundización alguna. Los independientes, racionalistas y *levellers\**, cuyo principal representante era John Milton (más grande que vigoroso, más pedante y charlatán que sutil) y cuyo último epígono fue Algernon Sydney (con sus "Discourses concerning Government", tediosos pese a su rigor erudito), no añadieron absolutamente nada nuevo a los argumentos de los monarcómacos.

[\*Levellers (niveladores), grupo que reclamaba la abolición de los privilegios feudales y del poder real]

Se adhirieron servilmente a ellos y comenzaron a transformar en una especie de nueva escolástica la energía, la visión y el ímpetu de sus agresivos predecesores. Su lógica es aguda y certera, pero se ejerce sólo sobre el viejo material literario de los ejemplos bíblicos y romanos. Gira siempre en el mismo círculo de la mera forma del Estado. No entra al análisis de ningún tipo de cosas nuevas. El gusto por lo real se atrofia rápidamente; ya no se intenta estudiar el conflicto en el fondo del corazón humano. Por el contrario, cuando sólo era preciso analizar el gran choque de fuerzas, ahí sí se lanzan al asalto del corazón humano y de la presunta baja condición del hombre. Es alarmante, en lo que respecta al mundo exterior, ver cómo a estos políticos republicanos se les escapan todas las relaciones sociales y políticas, toda la vida real y las necesidades de los hombres. Es exactamente tal como Milton dijo en elogio de estos revolucionarios: "Ni la fascinación de la gloria, ni la imposible emulación con los antiguos, los encendieron en un ansia de libertad ideal; fue la probidad de sus vidas y la morigeración de sus costumbres lo que les enseñó el único camino verdadero y seguro hacia la libertad real". Este camino seguro llevó, a través de la ejecución de Carlos I y a través de la república —la llamada dictadura militar de Cromwell—, a la meta que ya habían elogiado los publicistas burgueses y los escolásticos del continente. Meta, por otra parte, que había sido preparada por toda la evolución medieval

de Inglaterra, y que consistía en la monarquía constitucional y el *Bill of Rights*\*, en la libertad económica y el auge del comercio y la industria británicos, en las más atroces condiciones sociales y el pauperismo más inaudito. El *clearing of estates*\*\*\*, de la agricultura por cotos de caza y pasturas, desolaron el campo británico por lo menos en una medida igual a la que lo hicieran en Alemania la Guerra de los Treinta Años.

[\*Ley de derechos de 1869, impuesta por la burguesía, que limitó severamente el poder real en beneficio del parlamento]

[\*\*«Limpieza de las haciendas»: expulsión de los campesinos de las tierras comunales]

Los acontecimientos de Inglaterra fueron seguidos en el continente con atención sostenida y profunda, y cuando Carlos fue decapitado se propagó una especie de estremecimiento a través de las naciones. Pero estas se hallaban ocupadas con la guerra, con el redondeo de sus posesiones y la constitución de los estados nacionales. El inmenso desangramiento y la devastación de campos y tierras labrantías habían extenuado a los pueblos. El pueblo carecía de espíritu y de vínculos, especialmente en Alemania, capas desposeídas de cultura y se ahondaba progresivamente el abismo entre los cortesanos e intelectuales afrancesados y las. Todo se circunscribió al terreno literario: mientras los unos dirigían a Dios sus versos lastimeros, clamados por la paz, o cultivaban las corrientes de moda con rimas de ingenio lánguido, Grimmelshausen describía con realismo esplendido la degradación alemana y Logau cincelaba su malévolo epigrama:

“Konig kart von Engellanda  
Ward der Krone quitt erkannt:  
Dass er dürfe keener Krone,  
Machten sie ihn Kopfes ohne”

[El rey Carlos de Inglaterra / fue aligerado de la corona / para que ésta no le hiciera falta, / le quitaron la cabeza]

En esta época de lucha bravía —entre los Estados en el continente, entre el pueblo y el monarca en Inglaterra— vivía un hombre al que le resultaba mejor tender los ojos hacia el futuro y no los pies o las manos, un hombre que prefería percibir con los sentidos lo permanente y el sosiego en vez de despertar el desasosiego con las obras de los sentidos. Estaba en la cárcel de Nápoles, por haber promovido anteriormente disturbios y una insurrección. Naturalmente, cuando un hombre espiritual y sosegado no puede evitar el mezclarse en la turbulencia cotidiana, termina por convertirse en un rebelde. El dominico Tommaso Campanella, filósofo y poeta, pudo ver en el futuro y tradujo su visión a palabras resacas, descarnadas, casi inhumanas: su utopía de la Ciudad del Sol. Como filósofo oscilaba entre un demonismo que todo lo abarcaba con su fuerza mística y que arrancaba del universalismo de la Edad Media tardía y ante todo de Nicolás de Cusa, y el detallismo y psicologuismo del tipo de Gassendi y Locke. Pero en su política ya no viven los supuestos, impregnados de amor, de la tradición cristiana, ni tampoco a los del mágico debelador de poderes característicos del Renacimiento: en un páramo helado reinan la razón, el derecho natural y el principio estatal. Tal es lo que Campanella, escudriñando el futuro, ve aproximarse: consumado comunismo estatal. Para él ya no tienen vida alguna los vínculos y relaciones infinitamente numerosos, las múltiples asociaciones de la época de la estructuración. Y hasta del individualismo sólo ve los aspectos más nocivos: en su sistema utópico el estado ha abarcado y devorado todo: el amor, la familia, la propiedad, la educación de los niños y la religión. Lo que Campanella vislumbraba era el estado absoluto moderno, en el que no existen ya ni sociedad ni asociaciones y que por eso es llamado socialdemocrático. Campanella, este solitario apocalíptico, ha circundado al mundo con amor, amor del cual

brotaba el espíritu del pensador y hacia el cual tendía. Pero ya no existía amor en lo que él —alrededor suyo y ante sí— veía de la convivencia humana. En derredor imperaba la violencia de lo irracional; ante sí, en el futuro, veía la violencia de lo racional.

Murió y fue sepultado en París en el convento de los dominicos, que en Francia se llaman jacobinos: no deja de ser una coincidencia singular que los hombres que en la Revolución francesa fueron los padres, y a su vez los hijos, de ese espíritu que él había puesto en palabras por vez primera, se reunieran en ese mismo convento y de éste tomaran nombre.

En todas las revoluciones de los siglos XVI y XVII predomina el espíritu de la república, en gran medida, con las contiendas confesionales. A menudo la demanda de libertad de conciencia superaba a la exigencia de libertad política, y donde los rebeldes no aspiraban a la libertad, sino más bien a la dominación, se desarrolla siempre una lucha para oprimir a esta o aquella comunidad religiosa. Al término de la guerra estatal de los Treinta Años, teñida de confesionalismo, comenzaron en Francia los hechos revolucionarios y bélicos conocidos generalmente por la Fronda. Estos sucesos, al día siguiente de la conclusión de la Paz de Westfalia, trajeron a los franceses los primeros esbozos de una constitución, de una Magna Carta de derechos civiles e independencia del Parlamento. Esta revolución estaba indisolublemente amalgamada, es cierto, con las luchas que entre sí mantenían los príncipes y los señores feudales. Pero por primera vez los problemas religiosos no entraban en la cuestión. La burguesía, aún más que en Inglaterra, defendió la conciencia autonomista y la política impositiva de las ciudades. En el inicio de la lucha contra la reina regente y Mazarino, la Fronda fue, para el pueblo y las fuerzas que habrían de tener un papal rector en la revolución del siglo XVIII, un preludio y hasta casi un ejercicio preparatorio.

También la Fronda se orientó al principio —lo que como veremos es característico de los movimientos modernos—, menos contra la persona tiránica del monarca que contra la mala administración del estado y el ministro. Por otra parte, esto constituía un éxito de la estulticia monárquica, de la reina estúpida y de lengua irrefrenable.

La reina, como decía el cardenal de Retz, "levait le voile, qui doit toujours couvrir tout ce que l'on peut croire du droit des peuples et de celui des rois, qui ne s'accordent jamais si bien ensemble que dans le silence"\*.

[\*Levantaba el velo que siempre debe cubrir todo aquello que se puede creer acerca del derecho de los pueblos y de los reyes, que nunca se complementan tan perfectamente como en el silencio]

Pronto las distintas secciones del Parlamento de París se fusionaron en un Parlamento General, una especie de *Constituante*, que se impuso la tarea de deliberar acerca "de la réformation de l'État, de la mauvaise administration des finances, de la dilapidation des courtisans"\*.

[\*De la reforma del Estado, de la mala administración financiera, del derroche de los cortesanos]

Los sucesos en Rusia nos hacen experimentar ahora, una vez más, cuán grotesca y trágicamente, cuán inmutablemente se repite la revolución estatal, los poderes que impugnaban y los que son impugnados. La revolución de 1648 tuvo hasta una prefiguración del Juramento del Juego de Pelota. Frente a la prohibición reiterada e insolente de la reina, que pretendía impedir al Parlamento General seguir reuniéndose en la "Salle de St. Louis", éste responde "que cependant et nonobstant toutes défenses les assemblées de la Chambre de St. Louis seraient continuées"\*.

[Que, a pesar de, y no obstante todas las prohibiciones se continuarán reuniendo las asambleas de la Cámara de San Luis]

Y de esta manera llegó de nuevo a París el día de las barricadas, el 26 de agosto de 1648. Cien mil Parisienses armados se parapetaron tras aproximadamente dos mil barricadas, erigidas en un tiempo increíblemente corto y con gran perfección técnica. Los realistas, amedrentados, fueron puestos en derrota.

La reina, Mazarino y toda la corte huyeron de la ciudad. Se inició entonces una guerra entre París y los monárquicos, pero en el curso de los acontecimientos, análogamente a lo que había ocurrido en

Inglaterra y tal como había de ocurrir en las postrimerías de la Revolución francesa del siglo XVIII, la soldadesca se hizo cargo de la lucha, en remplazo de la burguesía imponente y desunida. Pronto no se trató ya de la lucha de la revolución y el parlamento, sino de la guerra del príncipe de Condé.

La antítesis entre la burguesía y el proletariado de las grandes ciudades se reveló también en ese momento. Se vio además con qué rapidez el citoyen revolucionario se transformaba en bourgeois amigo de la paz no bien emergían las contradicciones de la propiedad. Esa transformación se daba con similar celeridad cuando, en lugar de la entusiasta e improvisada lucha de unas pocas horas, se entraba a practicar la guerra de acuerdo a los cánones de la profesión militar y durante meses o años. Es cierto que hacia el fin de las luchas se operó un resurgimiento de la fuerza revolucionaria: entró a la palestra un movimiento orientado tanto contra Condé como contra los realistas, y que aspiraba a unir en una gran alianza a todos los parlamentos del país y ante todo a las ciudades. Era manifestante mente federalista y republicano. "L'union des grandes villes", dice el cardenal de Retz, que había participado en ella, "en l'humeur où elles étaient, pouvait avoir des suites fâcheuses et faisait ocurrir des dangers á la monarchie. Beaucoup de gens á cette époque voulaient faire de la France une république, et y éteindre l'autorité royale"\*.

Pero las fuerzas ya no eran suficientes para lograrlo, y este preludio de la moderna revolución estatal no desembocó en la república sino en el gobierno de Luis XIV.

[\*La unión de las grandes ciudades, en la disposición de ánimo en que éstas se encontraban, podía haber tenido consecuencias desastrosas y hacía peligrar a la monarquía. Mucha gente en ese entonces, quería convertir Francia en República y terminar con la autoridad real]

Es característico de esta nuestra época de transición, el no acabar cosa alguna, el que todo lo espiritualmente muerto resurja

nuevamente a la vida y el que haya que librar siempre de nuevo la misma lucha. El absolutismo ha revivido una vez más, ya sea en su forma pura o mediante compromisos con la democracia, y hasta las querellas eclesiásticas y la lucha por la libertad de conciencia se libran todavía hoy. A esta época no le es imposible liquidar o establecer definitivamente ninguna cosa. Y si alguien quisiera compilar un código con todo lo que en la filosofía, las ciencias y la praxis de la vida es indiscutido, aun cuando intentara limitarse ha aquello acerca de cuya inexistencia e imposibilidad todos coinciden, aun cuando no se ocupara del acuerdo en las cosas positivas, su código sería hoy una hoja de papel blanco. Pero esa unidad y esa avenencia imperan en los tiempos de revolución. Una estupefacción sin límites se apodera entonces de los hombres ante la baráunda y la coexistencia de lo heterogéneo en el periodo inmediatamente anterior. Es lo que notamos en Chamfort, cuando en los comienzos de la Revolución francesa dirige su mirada hacia la época subsiguiente a la obra de los enciclopedistas, de Rousseau y de Voltaire. En el fragmento de que él citaremos a continuación, es muy característico y significativo que use un "entonces" completamente histórico, no obstante referirse a un lapso de pocos y muy resientes años. La época anterior a la revolución es para él —en el año 1791— un pasado ya remoto. Y en los dos años de revolución —descritos al final de su excelente relato— es todo tan extraordinariamente denso, la vida es tan plena y está tan henchida en esos tiempos revolucionarios, que los meses son como décadas, que todos estos hombres adquieren una conciencia histórica de sí mismos y hasta los seres modestos superan sus propias limitaciones. Sólo esta plenitud, que deja su impronta hasta en los minutos, puede explicarnos a los hombres de la época del Terror, ese desprecio hacia la muerte con que, sonrientes o impávidos, iban hacia el cadalso o hacia a otros seguir ese camino. Chamfort, pues, un historiador que en medio de la revolución escribía sobre los acontecimientos del día, dice lo siguiente acerca del periodo precedente: "Francia ofrecía entonces un espectáculo singular..., todo era antítesis y contradicción en esta lucha entre las nuevas luces y los viejos errores... Se percibía en la

nación la existencia de dos naciones distintas, atareadas con la Enciclopedia y las cédulas de confesión, con la economía política y los milagros jansenistas, con el «Emilio» y una orden episcopal, con el Parlamento real y el «Contrat social», con jesuitas expulsados, parlamentos disueltos y filósofos perseguidos. A través de ese caos la nación avanzaba hacia las ideas que debían conducir a una constitución libre”.

Tal como hemos visto, cuando la revolución resurge recuerda a todas sus antecesoras, las revoluciones anteriores, y se filia a ellas. Sólo la revolución francesa del siglo XVI había sido completamente olvidada en el XVIII y ha debido ser exhumada en nuestros días. Eso se debió a que entre los pensadores, en particular en Francia, se había consumado el apartamiento respecto del cristianismo; no se entendían las formas bajo las cuales se había luchado por la libertad y la constitución en el siglo XVI. Si Chamfort reviviera, se encontraría con que todavía está en discusión la constitución libre por la que se esforzaron los siglos XVI y XVII y luchó el XVIII; y se encontraría también con que aún subsiste el caos en las condiciones espirituales y sociales.

La segunda época de la revolución estatal, que, abstracción hecha del prelude de la Fronda, abarca la guerra de independencia americana, la revolución francesa del siglo XVIII y los fenómenos similares que en el siglo XIX se producen en todos los países, todavía tiene, pues, que librar la vieja lucha contra el absolutismo y la arbitrariedad, por el estado constitucional y la ley. Pero existen también diferencias de diverso tipo. La oposición ya no se orienta tan exclusivamente contra el rey, ni tampoco contra la brutalidad y lo arbitrario, sino contra la ineptitud y la mezquindad de sus servidores. Durante mucho tiempo, a fines del siglo XVIII y hasta mediados del XIX, el monarca es considerado como algo más bien indiferente y de escasa importancia, y por tanto es dejado al margen de la contienda. Aquello a combatir ya no está concentrado en la unidad de una cabeza, ni en la unidad de un concepto, aquello a que

se aspira. En lugar de la simplicidad reina ahora una complejidad ramificada: también la revolución se ha especializado. Sólo si comete faltas enormemente graves puede el rey concentrar el interés sobre su persona y excitar el republicanismo. Estas revoluciones, por pujante que pueda aparecer su espíritu, en realidad sólo son revoluciones intermedias: ya no se realizan exclusivamente contra el rey absoluto, y todavía no se efectúan contra la nueva unidad y la nueva síntesis, el estado absoluto. Se trata más bien de una lucha por el estado absoluto, para perfeccionarlo y democratizarlo. La lucha, más que contra el rey, se dirige contra los estamentos en que se apoya la monarquía: el clero y la nobleza, y de ahí contra la propia organización por estamentos, que en las anteriores revoluciones a menudo debía servir precisamente de base a la república.

El desarrollo del comercio y las manufacturas ha fortalecido entretanto a la burguesía; el tercer estado quiere completar integralmente la atomización y el individualismo. Subsisten restos de la época de la estructuración y de las federaciones, restos que han degenerado en privilegios o que resultan estorbos en el camino: la organización por estamentos es destruida; los gremios, abolidos; las tierras comunales —vestigios bien conservados de la antigua propiedad común—, divisadas; las asociaciones profesionales, disueltas y proscriptas. Por que el ciudadano debe estar libre y desembarazado no sólo en su conciencia; no basta que cada uno haya de contribuir de igual manera al mantenimiento del, estado y deba ser tratado por éste igual que cualquier otro individuo. En esta época, al lado de la consigna de libertad e igualdad existe otra, que a los oídos de esos hombres suene como si fuera la misma. Libertad y propiedad. El estado, por medio de sus leyes y de la independencia del poder judicial, por medio de las garantías y seguridades jurídicas, así como de la separación entre el Ejecutivo y el Legislativo, debe asegurar la absoluta libertad de comercio y de empresa: sólo deben existir ciudadanos y estado; no debe de ser tolerado ningún tipo de asociaciones al margen del estado, y ni siquiera el estado puede entremeterse en la libertad de la propiedad. Se creía que de esta

manera aumentarían la prosperidad de los ciudadanos —independientes o no— y el patrimonio de la nación.

Entretanto, así como antes se había desarrollado, en relación con el movimiento republicano, las nuevas disciplinas del derecho político y del derecho de gentes, surge ahora, con la consolidación interior y exterior de los estados nacionales, una nueva ciencia, o, mejor dicho, una nueva rama del derecho político: la economía política o nacional. Al principio se creía —tal como su nombre lo indica— que sólo se estaba ante un nuevo desarrollo del derecho político: así como cualquier particular, para tener en orden sus asuntos, anotaba sus entradas y salidas; así como el comerciante llevaba sus libros, el estado debía también imponer el orden en su economía. En sus comienzos el movimiento economista constituye una continuación, en un terreno especial, de la lucha republicana contra el absolutismo monárquico, fortalecido por el luteranismo. Para el príncipe absoluto no existía diferencia alguna entre el patrimonio del estado y el suyo propio: todo era del rey. Teóricamente, éste miraba como suyos los bienes muebles o raíces de sus súbditos, y, en caso de guerra, prácticamente el dueño era él. Los republicanos y economistas posteriores fueron los primeros en introducir el concepto moderno del estado: mientras que para los primeros republicanos el estado era todavía idéntico a los *etats*, esto es, a los estados o estamentos, ahora se trataba del *État*, es decir, de una administración puesta e orden por un ente impersonal, con ingresos y egresos. Pronto se noto que no sólo había un balance comercial y un registro de importaciones y exportaciones, esto es, que además del patrimonio del estado existía un patrimonio nacional. Se había descubierto, de ese modo, la nación, el pueblo, un tipo de asociación que no era el Estado y que, sin embargo, de ninguna manera consistía en una mera suma de individuos o de bienes individuales. También se había descubierto que la formación y conservación de los bienes —desde la obtención de materias primas hasta el consumo de las mercancías—, su intercambio mediante dinero y crédito, las múltiples formas de relación fiduciaria

y los negocios de compra e inversión, constituían algo perfectamente accesible a la descripción y al ordenamiento en proposiciones y conceptos generales. Sin saberlo —tampoco hoy se sabe eso— se había realizado el segundo gran descubrimiento de la época.

El primero proviene de La Boetie: en realidad no fue La Boetie, sino los revolucionarios que por vez primera editaron su escrito, quienes le dijeron a éste el feliz nombre de "Le Contr' un". "Le Contr' un", el contra uno, es el pueblo de personas que, movidas por un impulso individual soberano, retiran su adhesión al uno y con ello se liberan de la condición servil. Este segundo descubrimiento se llama el no—Estado, le Contr' Etat. Se ha comenzado a percibir que junto al estado existe una comunidad: no una suma de átomos individuales, sino una asociación orgánica que se alza como una bóveda a parte de los diversos grupos. No se conoce todavía nada, o se conoce muy poco, acerca de esta formación supraindividual, preñada de espíritu, pero un día se sabrá que el socialismo no es el invento de algo nuevo, sino el descubrimiento de algo que ya existe y se propaga. Y entonces, cuando se hayan descubierto los sillares adecuados, se dispondrá también de constructores.

Con el desarrollo ulterior de estos nuevos conocimientos y de esta cognición nueva, surgen dos tendencias: una labora por incluir en el estado esos dominios de la vida económica, a los que hasta entonces se les había dejado en libertad de desenvolverse como les viniese en gana. Para la otra, lo importante es esa comprensión de haber descubierto la sociedad. Junto al estado y a los individuos pululantes pero solitarios, existía una tercera entidad: la sociedad, con su forma específica de convivencia. El espíritu unificador —añadimos ahora algo a lo ya dicho— tan sólo viene cuando existen las estructuras en las cuales pueden vivir y a las cuales puede colmar y dar forma. Pero antes de ese espíritu unificador, e incluso entes de las estructuras que han de servir a la alianza, adviene el espíritu de la ciencia, intuitivo y modelador de las teorías, que compara y reúne las cosas diseminadas y dispersas.

La teoría de la economía política creía haber erigido una nueva ciencia que, al intentar la formulación de teoremas intelectuales, creaba poderes prácticos, reales. Creía también, y en primer término, haber establecido las llamadas leyes de la economía individual, carente de plan y de sentido. En realidad no había producido ningún concepto válido, sino unificaciones de la realidad: cuanto más se hallaran bajo el dominio de las leyes del capitalismo, tanto más ayudarían a crear en la realidad viva una economía social. Buscaron abstracciones que, en el mejor caso, son denominaciones útiles, y en vez de aquellas encontraron unificaciones y espíritu, que son realidades. Al engolfarse en este problema se resuelve también la vieja querrela entre nominalistas y realistas: los universales son solamente *inadequate* nomina para aquello que es un vínculo —Platón lo llamo idea— no sólo en el mundo de los hombres: espíritu unificador, que se aparece a los sentidos bajo la forma de lo individual.

Era precisa esta digresión, pues antes de separarnos quisiera establecer claramente lo siguiente: en el mundo de los hombres y en la historia de la humanidad existe también eso que es llamado carencia de espíritu, y que ha producido individuos primero privados de vínculos con los demás y luego desintegrados interiormente; se le puede llamar sensualismo. Con el Renacimiento se liberaron los sentidos y el conocimiento sensorial; ello fue posible porque el espíritu, que por cierto no era nada sensorial; había aparecido. Todo espíritu constriñe los sentidos y los restringe; en su apogeo también los griegos constituyeron un pueblo poco sensual, asentado en lo típico y lo general. Y si ha de venir un espíritu que nos una nuevamente en un pueblo, será un espíritu que liberará también a nuestras mentes teorizadoras de la tortura, el extravío, la inquisición de lo sensorial, del terrible cúmulo de particularidades concretas. Traerá orden y unidad a nuestra vida y nuestra convivencia; lo traerá también a nuestros pensamientos.

Si no estuviera condenado a redactar este escrito ahora, en el año

1907, cuando nos hallamos precisamente en medio de los acontecimientos que quiero describir; o si tuviera el poder de modelar las cosas tal como yo quisiera; o si al autor le fuera permitido servirse de un lenguaje utópico, podría expresarme así: esas dos orientaciones, surgidas ya en el comienzo de las revoluciones estatales de los siglos XVIII y XIX, dieron su impronta a las revoluciones e intentos constructivos del siglo XX. A una orientación, llamada política, se adhirieron más y más todos los partidos; se esforzaron por organizar el estado constitucional, absoluto y democrático, no sólo con el fin de brindar seguridad mutua a los ciudadanos, sino además para terminar con la pobreza, la prostitución y el desamparo. La segunda tendencia, llamada socialista, sostenía que con el descubrimiento de la sociedad, de la acción recíproca, libre y voluntaria de las fuerzas de la convivencia, al estado sólo le restaría una tarea: adoptar las medidas tendentes a su propia extinción y dejar libre el espacio para la estructuración infinitamente múltiple de alianzas, organizaciones y asociaciones, que se aprestaba a remplazarlo, y a remplazar también al individualismo —carente de sentido, plan y espíritu— en la economía, la producción y la circulación. Había, por último, algunos solitarios, un tanto al margen, que representaban una tercera orientación. Con una sonrisa amarga en los labios y una chispa de fina alegría y esperanza en los ojos, más pensaban que decían: el camino que lleva a la extinción completa del estado y a hacerlo imposible, precisamente del estado económico democrático y absoluto. Pero como lo verdaderamente absoluto no ha existido jamás, en realidad no tenían toda la razón; sólo hicieron perceptible el avance inefablemente lento de estos nuestros tiempos.

Creo que esta manera podría hablar yo, si no estuviera escribiendo precisamente ahora. Pero como escribo en este justo instante, no puedo dar de las revoluciones de los siglos XVIII y XIX, que continúan todavía en el nuestro, algo que no sea una descripción utópica; pues también nuestra época intermedia, precisamente en estas décadas, está lejos ya de esos movimientos. Y, sin embargo, debo confesar

que estoy completamente inmerso en la revolución, aunque no podría decir si todavía o ya de nuevo. O viene pronto sobre nosotros el espíritu, que no se llama revolución sino regeneración, o tendremos que sumergirnos una vez más y más de una vez en la revolución. Porque tal es el destino de ésta en nuestros siglos de transición: ser para los hombres como una inmersión en el espíritu. En el fuego, el arrebató y la fraternidad de estos movimientos agresivos, despierta siempre de nuevo la imagen y el sentido de la unión positiva mediante la cualidad mancomunadora, mediante el amor, que es fuerza; sin esta degeneración transitoria no podríamos continuar viviendo y habríamos de sucumbir.

Pese a la debilidad, claramente perceptible, de nuestras últimas generaciones, que hasta en ciertos grandes talentos se revela en el dandismo a la moda y el apartamiento casi total respecto a los asuntos públicos, aún no es tiempo de pensar en una decadencia, De esto nos puede servir de ejemplo algo vivido por los bisabuelos de nuestra gente joven: la más grande de todas estas revoluciones, la Revolución francesa de fines del siglo XVIII. En el mundo de los hombres, las nuevas realidades han sido siempre creadas por lo imposible. Lo imposible no estaba, o lo estaba raramente, en los medios y los fines, sino en el ánimo y el espíritu de los grandes, en lo que inspiro a muchos individuos y al pueblo. Al principio sólo se trataba de salvar de la quiebra a Francia, pero ocurrió lo que ha ocurrido siempre, tanto en la Revolución inglesa, como en la Fronda y muy especialmente en la guerra de independencia americana: si el gobierno no hubiese incurrido en una serie de los más increíbles errores y torpezas, por el momento no hubiese sucedido nada. Fue precisamente un inglés, Thomas Paine, ese aventurero de ímpetu sublime, quien ofrendó a los americanos el panfleto "The Common Sense", en el que declaraba inútiles y nocivos a todos y cada uno de los gobiernos, y en particular al de Inglaterra.

Pero a partir de esta rebelión espiritual y este frenesí no se hubiese llegado a la revolución primero y luego a la implantación de

la más libre de todas las constituciones republicanas, sino a nada, como en Inglaterra, si el gobierno y la mayor parte del pueblo británico, políticamente modelado por la forma peculiar de la Revolución inglesa, no se hubieran conducido tan obcecadamente con los colonos. Sin embargo, esta torpeza o brutalidad o endebléz de los gobernantes siempre es tan sólo la chispa: una y otra vez se comprueba que el pueblo y los pensadores y poetas son como un barril de pólvora, cargado de espíritu y fuerzas creadoras y destructivas. Y esto nos lleva a creer en la existencia de energías latentes, atesoradas, inclusive cuando un pueblo ha caído a su más bajo nivel. Así pasó en Francia, también. Cuando en 1788 el conde de Mirabeau dedicó a los insurrectos de los Países Bajos un proyecto de declaración de los derechos humanos, el pueblo francés, pese al espíritu chispeante y diáfano de la Ilustración, al ingenio y la libertad de sus individualidades, a su apasionado interés por la lucha libertadora de los americanos, estaba debilitado y muy lejos de meditar acerca de sus propios derechos humanos. Chamfort tiene razón —y él es un buen ejemplo individual de ello— cuando afirma que la Revolución francesa es una prueba de que una nación envejecida, corrompida durante largo tiempo, puede recuperar de súbito la libertad y la fuerza. Si no fuera así, todo el género humano estaría destinado no sólo, para decirlo en el dialecto de los monarcómacos, a la eterna servidumbre, sino a la ruina y descomposición absolutas. Pues no debemos olvidar que todos tenemos la misma edad y que todos hemos pasado más de una vez por la corrupción.

Los combatientes de las revoluciones anteriores nunca estuvieron ni aproximadamente tan inspirados, como esta vez, por el sentimiento de que tenían que apartar todos los obstáculos, suprimir todos los males, resolver todos los problemas, promover la felicidad general. Lo que Mirabeau ya había dicho en su primer proyecto de declaración de los derechos humanos —que el gobierno debe ser instituido por el pueblo para la felicidad del pueblo—, lo sentía esta revolución cual un cometido propio. Y este deseo de promover, por

medio de esfuerzos heroicos, la bonanza de los tiempos venideros, tiempos de sosiego y de reflujo, para estos revolucionarios era como la felicidad que produce el hacer felices a otros. Aquí vemos algo que es válido para todas las revoluciones pero en ésta como en ninguna: en la revolución un espíritu de alegría impregna a los hombres. Este espíritu jovial se perpetua más allá de la revolución, a través incluso de los grises tiempos intermedios. El jubilo festivo con que los parisienses conmemoran todavía hoy, con desenfadadas danzas callejeras, el día de la toma de la Bastilla, más que un recuerdo es una herencia directa de la revolución. Nosotros los alemanes, aunque desde hace tiempo no somos un pueblo verdaderamente alegre —lo éramos en la Edad Media— tenemos excelentes palabras para calificar a esta jovialidad: *ausgelassen, aufgeraumt, unbandig* (desenfadada, festiva, incontenible). Lo que allí se manifestaba era esencia concentrada, que bullía y se desbordaba; algo que en sí mismo y en el mundo exterior construía un orden coherente y corregía todos los abusos; algo liberado de ataduras extrañas. Pero esta repulsa contra la antigua opresión no se manifestaba solamente en el ánimo jovial de la revolución; no sólo a este respecto se daba lo que anteriormente señalábamos, que en la revolución la vida es grávida, densa, concentrada, que brota con fuerza incontenible. Lo esencial es que los hombres se sentían desembarazados de su soledad, que vivían prácticamente su interrelación, su condición de miembros de la misma sociedad y de la misma masa.

Por eso no hay, creemos, una más maravillosa representación espiritual y sensual de lo que aquí llamamos revolución y avance y condición de la revolución, que la Novena Sinfonía de Beethoven. Tras la amarga vivencia del individuo abismado en la melancolía y la cavilación, tras el intento vano de ser feliz y libre en la soledad, tras el rudo apareamiento y la beatitud alcanzada por la existencia individual al ensimismarse y elevarse sobre sí misma, todas las voces de la masa coral confluyen en una explosión de alegría. No debemos olvidar tampoco las palabras de la revolucionaria poesía de Schiller, sobre la que se basó Beethoven: Todos los hombres vuélvanse

hermanos donde perdura tu dulce hálito. En estos tiempos flojos, que por ser débiles carecen de sentimientos y por ser decrépitos se avergüenzan del amor y la abnegación, falsamente se nos quisiera hacer creer que la fraternidad se ha vuelto una palabra huera. En voz muy alta y sin reserva alguna debemos repetir con la revolución, y decírselo a ésta para que lo vuelva a proclamar, que todos los hombres somos hermanos. Hay palabras a las que, para limpiarlas instantáneamente del polvo y de la burla frívola y estrecha, basta con volverlas al medio de donde surgen. De la Revolución francesa nos ha venido la palabra fraternidad: precisamente la alegría de esta revolución provenía de que los hombres sentían que tenían hermanos y, no lo olvidemos, hermanas.

Pero las revoluciones descaecen rápidamente, y eso no radica tan sólo en los buscadores de honores y poder, contra los cuales nos había prevenido La Boetie. Aunque la utopía es exuberantemente hermosa, más que en lo que dice en cómo lo dice, lo que logra la revolución, precisamente su término, no se diferencia mayormente de lo que antes existía. Ese término advino prontamente en la Revolución francesa. La causa principal de ello no fue la ambición, el partidismo y la obcecación de los dirigentes; tampoco el hecho de estar rodeada de enemigos la república, y de que por ende la revolución haya tenido que transformarse en guerra y la república en estado militar, tal como ocurriera en tiempos de Enrique IV y cuando Cromwell.

La causa principal consistió en lo que llamo provisoriato. Ya hemos hablado de ello en la introducción: como la revolución no encierra en sí fuerzas positivas, o si las encierra son completamente insuficientes y carecen de grandeza; como su fuerza reside en la rebelión y la negación, los recursos que pone en juego para prolongar día a día la vida de la comunidad son de naturaleza raquítica, convencional, adocenada, vulgar. Pero cuando una revolución se encuentra, como ésta, en la terrible situación de estar cercada por los enemigos exteriores e interiores, las fuerzas todavía vivas de la negación y la

destrucción se vuelcan hacia adentro, se golpean así mismas. El fanatismo y la pasión se transforman en desconfianza —la más sucia de las relaciones que existen entre los hombres— y pronto en sed de sangre o, por lo menos, en indiferencia ante el horror de la matanza.

El terror provocado por ésta no tarda en volverse la única posibilidad que tiene el poderoso del día para mantener su provisorio. Una cualidad general de la revolución es el ser sólo un remontarse, un existir en sueños y un vértigo. En esto consistía el querer resolver los problemas sociales, en primer término el de la propiedad, por medio de la revolución política. Haciendo abstracción de todo el resto, de ahí viene que la revolución haya cesado prontamente de ser un movimiento de todo el pueblo; que el pueblo se halla disociado más y más en partes animadas por diferentes intereses; que haya alcanzado sus fines la política de los emigrados con sus llamamientos al enemigo exterior. Señalé antes, por anticipado, que al espíritu de alianza le correspondía un día decidirse entre el estado y la sociedad, esto es, entre ese sucedáneo de la comunidad, el poder político, y la asociación. Señalé también que ambos, otrora separados, hoy se hallan promiscuamente entremezclados. No habrá de tratarse de una separación abstracta, sino real, a través de la destrucción y el espíritu creador. Lo que Etienne de La Boetie recomendó practicar contra el Uno, contra el rey —deserción y resistencia pasiva— será practicado contra ese Uno que se llama Estado. Se reconocerá entonces que no es la forma estatal lo que apareja en sí la servidumbre, sino que han sido la servidumbre y prostitución de sí mismo, lo más sucio entre lo impuro —la desconfianza hacia el hombre, orientada no sólo contra los demás sino especialmente contra uno mismo a través de la forma estatal—, lo que ha colocado a la forma de la dominación, de lo externo, de lo muerto, en el lugar del espíritu, de lo interior, de la vida.

En el periodo intermedio en el que precisamente nos encontramos, a la par de la interpretación entre estado y sociedad,

se da la mezcla, sin orden ni sentido, de la revolución política y la revolución social. Para el hombre que adviene a la adultez, no hay nada más difícil que reconocer, y aceptarlo de corazón y en los hechos, que él no está en el centro del universo, sino que tiene su puesto en un pequeño apostadero a la izquierda o a la derecha. Esto sucede también con las épocas: todas quisieran ser una cima o una meta o algo muy especial, aunque no hagan absolutamente nada especial para llegar a serlo. A muchos, pues, les resultará difícil admitir que nuestra época sea sólo un periodo intermedio entre tantos otros periodos intermedios. Llegará el tiempo en que se verá más claro lo que Proudhon, el más grande entre todos los socialistas, dijo en palabras imperecederas, aunque hoy olvidadas: que la revolución social no tiene ninguna semejanza con la revolución política, y que si bien es cierto que aquella no puede cobrar vida y seguir viviendo sin revoluciones políticas de diversa índole, es empero una edificación pacífica, un organizar sobre la base de un nuevo espíritu y hacia un nuevo espíritu, y nada más. Lo que Proudhon llamaba crédito gratuito y garantía solidaria era, en el lenguaje de la economía y de la sociedad, tan grato a este destructor y constructor impresionantemente sobrio, lo mismo que para nosotros se llama espíritu unificador, y que en su gran obra de crítica moral, llamó justicia.

Pero la Gran Revolución —y aun más lo que la siguió en los estados de Europa—, entremezclo inextricablemente lo político y lo social. Había un punto, sí, en el que entraban necesariamente en contacto el estado y la sociedad, la política y el socialismo, donde a una solución social sólo era posible llegar mediante los recursos supremos de la política: el de la propiedad privada del suelo, no sólo garantizada por el estado sino precisamente surgida durante la génesis de éste. Y ese carácter tuvieron los movimientos agrarios de la Revolución francesa, las luchas contra el feudalismo y por la tierra, sobre la cual debían basarse aquellos. Mas también fueron numerosos los intentos, y más aún en las revoluciones de 1848, de transformar el medio social por obra y gracia de los recursos

políticos habituales: el parlamentarismo revolucionario o la violencia. Se proclamó así el derecho al trabajo, y se llegó a los talleres nacionales y a las esperanzas, más que a los intentos, de implantar el socialismo por vías sangrientas. Sin embargo, como señaló Gottfried Keller, será escueto el último triunfo de la libertad. Las revoluciones políticas despejarán el terreno, en el sentido literal y en cualquier otro; pero al propio tiempo ya estarán preparadas las instituciones en las cuales puede vivir la liga de las sociedades económicas, liga destinada a rescatar el espíritu, prisionero del estado.

Porque, naturalmente, de ningún modo podemos quedar sentados e inactivos hasta que el espíritu venga sobre nosotros y nos convoque, Así como las asociaciones de la marca y tantas instituciones de la época de interrelación y asociación, existían antes del espíritu que luego había de colmarlas y darles el sentido que tuvieron para la Edad Cristiana; así como existe una especie de caminar antes de que hagan su aparición las piernas; así, pues, no será el espíritu el que nos ponga en camino, sino nuestro camino lo que lo hará surgir entre nosotros.

Hacia dónde tendremos que orientarnos, qué habremos de erigir y qué construir, lo saben quienes hasta aquí han seguido, conmigo, este camino. Somos como átomos dispersos, y en vez de producir bienes para el consumo producimos mercancías —bienes despojados de relaciones— a fin de ganar dinero; éste no es un simple medio de cambio, instituido en beneficio de nuestra comodidad común, sino un repulsivo monstruo; de los valores fictos con los cuales los propietarios se despojan mutuamente, más vale ni hablar. Ejércitos de desposeídos tienen que estar a la orden de quienes no procuran crear la riqueza del pueblo, sino la suya privada. Y otros ejércitos, compuestos primordialmente por los mismos desheredados, deben asegurar a las naciones los mercados de colocación de sus productos —o aumentar esos mercados—, e imponer la paz con las armas en la mano, dirigidas contra el propio

pecho. Todos los adelantos científicos y técnicos, por prodigiosos que sean, están subordinados a un sistema social decadente; de ahí que todo perfeccionamiento de los medios de trabajo, todo aligeramiento de trabajo, deteriora la condición de los trabajadores.

Nuestro camino tiende a esto: a que los hombres que, por convicción o por imposibilidad interior, no puedan ya vivir de esta manera, se asocien y pongan su trabajo al servicio de su consumo. En colonias, en comunidades, sufriendo privaciones. Pronto han de chocar con las trabas que les impone el estado: les falta la tierra. Es éste el punto en donde la revolución, de la que hasta aquí hemos hablado, pasa adelante, hacia aquello de lo que nada deja decir de sí porque aún está muy distante. Tampoco de la regeneración social, a la que aquí sólo aludimos, cabe decir nada en este lugar. De la expectativa de lo venidero depende la valoración que se dé a los comienzos y tendencias existentes. Sin embargo, me propongo retomar el hilo en otro lugar y tratar el socialismo venidero en su conjunto.

En innumerables escritos y publicaciones de los revolucionarios del siglo XIX, en Proudhon, Bakunin, Marx, en todos los internacionalistas, e igualmente en todos los que participaron en los movimientos de 1848 en los distintos países, en Manzini y los demás combatientes revolucionarios, en los communards y en España, se encontrara una y otra vez que para ellos la gran Revolución no se limita a Francia ni ha terminado en los comienzos del siglo XIX. Sienten, sienten justamente, que se trata de una y la misma revolución, que pese a las pausas y desfallecimientos se desencadena siempre nuevamente. Especialmente las revoluciones del 48 en los diferentes países: el análisis político las ve como complementos, que a consecuencia de las guerras napoleónicas no habían podido ser realizados con anterioridad. Tras los sucesos de 1870—71, en medio del auge del nacionalismo y de la consolidación de un estado de guerra al que se llama paz, parase haberse iniciado una larga pausa.

Que ninguno de aquellos intentos revolucionarios haya alcanzado su meta no es motivo para suponer que la revolución deba desencadenarse una vez más, pues, como vimos, la revolución nunca alcanza su meta: es más bien, por el remozamiento de energías y en relación al espíritu, un fin en sí misma. No queremos decir, con esto, que la Gran Revolución no haya logrado nada efectivo, duradero. Lo que ahí está ha de durar, como ya lo expresaba claramente Camilo Desmoulins en una carta de 1793 a su padre: "La revolución —dice— no parece haber otorgado ningún discernimiento a quienes rigen la república; en ella casi sólo veo ambición donde antes había ambición, y codicia donde había codicia. A no dudarlo, la libertad de prensa es un gran instrumento, un beneficio que debemos agradecer a la revolución, y en el nuevo régimen los bribones son colgados y los ignorantes y los imbéciles expuestos al ridículo. El estado de cosas es incomparablemente mejor que antes de comenzar la revolución, ya que existe la esperanza de poder mejorarlo, sentimiento que bajo el despotismo no existía: los esclavos de éste eran como los condenados, que han perdido toda esperanza".

Esto es, en verdad, lo que nos ha legado la última revolución aunque debemos señalar que ya no son tan fácilmente colgados los bribones a los que se refiere Desmoulins. En compensación, también son menos valientes y los bravos que son guillotinado: a lo más se les encierra en prisión. Pero, por lo demás, en eso consiste el legado de la última revolución: en que la libertad de expresión ya no puede ser limitada de manera duradera, y en nada es ya completamente indiscutible, nada es intangiblemente sagrado, nada queda en sosiego, todo está en fusión y movimiento...

En este escrito nada he dicho de lo que ha comenzado en Rusia. Nadie puede decir hoy si ese proceso está todavía en la primera etapa de su gestación o si ya ha declinado; ni tampoco si Rusia marcha en pos de algo ya logrado en el resto de Europa o si se halla en los comienzos de algo que atañe también a los demás pueblos. Nada sabemos, en detalle, respecto a nuestro camino inmediato:

puede guiarnos por Rusia, puede guiarnos por la India. Sólo podemos saber esto: que nuestro camino no cruza por entre las tendencias y las luchas cotidianas, sino que se da en lo ignoto, profundo y repentino.

