SOCIALISMO

Ludwig von Mises

Lectulandia

El *Socialismo* —escribe Friedrich A. Hayek— constituye la aportación más decisiva de Ludwig von Mises. Cuando apareció por primera vez en 1922, «su impacto fue muy profundo. Alteró gradual, pero fundamentalmente, la perspectiva de toda una generación y desafió el pensamiento de muchos jóvenes idealistas». Con esta obra, ya clásica, Ludwig von Mises, en palabras de François Perroux, «ha aportado una contribución excepcional a la crítica del socialismo».

Pero *Socialismo* es mucho más que una simple crítica al socialismo en sus diversas formas. Su ambición va mucho más allá de demostrar que una sociedad construida al margen del mercado es inviable porque en ella es imposible el cálculo económico y por consiguiente la solución racional de los problemas económicos. Para poder fundamentar su crítica, Mises se adentra en los campos, no sólo de la economía, sino también de la sociología, la filosofía y la historia, haciendo gala de una prodigiosa información en el análisis de problemas radicales como los de la propiedad, la producción y la distribución, la posición del individuo en la sociedad, la naturaleza de la colaboración social, la estructura de la acción humana, la evolución histórica, la función de los intereses y los ideales, la relación entre socialismo e instituciones sociales, entre socialismo y ética, la relación histórica entre socialismo y fascismo, entre socialismo y liberalismo y varios más: toda una teoría de la sociedad, con plena vigencia en la actualidad, a pesar de ciertas apreciaciones coyunturales sobre el socialismo dominante en su tiempo y a pesar también de las transformaciones que el socialismo ha experimentado en los últimos cincuenta años y del abandono de muchos de sus dogmas.

Lectulandia

Ludwig von Mises

Socialismo

Análisis económico y sociológico

ePub r1.0
loto 10.12.13

Título original: *Die Gemeinschaft: Untersuchungen über den Sozialismus*
Ludwig von Mises, 1922
Traducción: Luis Montes de Oca
Diseño de portada: rimmer

Editor digital: loto
ePub base r1.0

más libros en lectulandia.com

PRÓLOGO[1]

Por Friedrich A. Hayek

Cuando *El Socialismo* apareció por primera vez en 1922, su impacto fue muy profundo. Alteró gradual, pero fundamentalmente, las perspectivas de muchos de los jóvenes idealistas que volvían a sus estudios universitarios después de la [Primera] Guerra Mundial. Lo sé bien, porque yo fui uno de ellos.

Sentíamos que la civilización en la que nos habíamos criado se había derrumbado. Estábamos decididos a construir un mundo mejor, y este deseo de reconstruir la sociedad fue el que nos condujo a muchos al estudio de la economía. El socialismo prometía satisfacer nuestras esperanzas de conseguir un mundo más racional y justo. Y entonces llegó este libro. Nuestras esperanzas se desvanecieron. *El Socialismo* nos decía que estábamos buscando nuestras mejoras en una dirección equivocada.

Algunos de mis contemporáneos, que más adelante llegaron a ser famosos pero que entonces no se conocían entre sí, pasaron por la misma experiencia: Wilhelm Röpke en Alemania y Lionel Robbins en Inglaterra son solamente dos ejemplos. Ninguno de nosotros habíamos sido inicialmente alumnos de Mises. Yo le había conocido trabajando en un departamento provisional del gobierno austriaco cuya misión era llevar a la práctica algunas cláusulas del Tratado de Versalles. Él era mi superior, el director del departamento.

Mises era entonces conocido sobre todo como especialista en la lucha contra la inflación. Había conseguido que el gobierno tuviera en cuenta sus opiniones, y desde su otro puesto como asesor financiero de la Cámara de Comercio de Viena desarrollaba una intensa labor instando al gobierno a que tomara el único camino aún posible para evitar un derrumbamiento completo de la moneda. (Durante los primeros ocho meses en que trabajé con él, mi salario nominal llegó a ser doscientas veces el importe inicial).

Como estudiantes a principios de los años 20, muchos de nosotros percibíamos a Mises como un profesor de la Universidad un tanto retraído que, unos diez años antes, había publicado un libro[2] conocido por su éxito en aplicar el análisis de la utilidad marginal de la Escuela Austriaca a la teoría del dinero, y del que Max Weber decía que era la obra más aceptable sobre el particular[3]. Quizás deberíamos haber sabido que en 1919 había publicado también un meditado y clarividente estudio sobre más amplios aspectos de filosofía social, referentes a la nación, el estado y la economía[4]. Sin embargo, esta obra nunca llegó a ser muy conocida, y yo la descubrí sólo cuando fui subordinado suyo en un departamento de la Administración en Viena.

En cualquier caso, cuando *El Socialismo* se publicó por vez primera, constituyó una gran sorpresa para mí. Por lo que yo sabía, poco tiempo podía haber tenido libre para investigaciones académicas durante los diez años anteriores, en los que tan ocupado había estado. Sin embargo, se trataba de un importantísimo trabajo sobre filosofía social, que evidenciaba una total independencia de pensamiento y que reflejaba, a través de las críticas de Mises, un conocimiento de la mayor parte de la bibliografía sobre el particular.

Durante los primeros doce años de este siglo, hasta que se incorporó al servicio militar, Mises estudió los problemas económicos y sociales. Se había interesado por esos temas, al igual que mi generación casi veinte años después, por la preocupación, entonces tan de moda, por la *Sozialpolitik*, similar en perspectiva al socialismo «fabiano» de Inglaterra[5]. Su primer libro[6], publicado mientras era aún un joven estudiante de Derecho en la Universidad de Viena, estaba en la línea de la Escuela Histórica alemana de economistas que estaba entonces en boga, y que se dedicaban predominantemente a problemas de «política social». Incluso se unió más adelante a una de esas organizaciones[7], que hicieron que un semanario satírico alemán definiera a los economistas como personas que iban por ahí midiendo las viviendas de los trabajadores y diciendo que eran demasiado pequeñas. Pero a lo largo de este proceso, mientras recibía enseñanzas de economía política como parte de sus estudios de Derecho, Mises descubrió la teoría económica expuesta en los *Grundsätze der Volkswirtschaftlehre* de Carl Menger, que estaba a punto de jubilarse como profesor de la Universidad. Como Mises dice en un pasaje de su autobiografía[8], esta obra le convirtió en economista. Yo sé lo que quería decir, ya que he pasado por la misma experiencia.

El interés inicial de Mises había sido principalmente histórico, y de hecho conservó hasta el final un hálito de conocimientos históricos que no era frecuente entre los teóricos. Pero, finalmente, su insatisfacción ante la forma en que los historiadores, y en particular los historiadores económicos, interpretaban su material de trabajo, le llevaron a la teoría económica. Su principal inspiración le vino de Eugen von Böhm-Bawerk, que había regresado a la Universidad de Viena después de haber sido ministro de Hacienda de Austria. Durante la década anterior a la guerra, el seminario de Böhm-Bawerk se convirtió en el centro más importante de discusión de teoría económica. Entre sus participantes estaban Mises, Joseph Schumpeter, y el importante teórico del marxismo austriaco Otto Bauer[9], cuya defensa del marxismo ocupó durante algún tiempo el lugar central del debate. Las ideas de Böhm-Bawerk sobre el socialismo durante ese periodo parece que habían evolucionado bastante más de lo que muestran los pocos ensayos que publicó antes de su prematuro fallecimiento[10]. No cabe duda de que las ideas características de Mises sobre el

socialismo se cimentaron entonces, aunque, casi tan pronto como hubo publicado su primera obra importante, *La teoría del dinero y del crédito*, la oportunidad de intentar profundizar sobre este aspecto se desvaneció con su incorporación al servicio militar durante toda la [Primera] Guerra Mundial.

La mayor parte del servicio militar de Mises transcurrió en el frente ruso como oficial de artillería, pero durante los últimos meses sirvió en la sección económica del Ministerio de la Guerra. Debe suponerse que comenzó a escribir *El Socialismo* sólo cuando fue licenciado del servicio militar. Probablemente escribió la mayor parte del mismo entre 1919 y 1921; la parte crucial sobre el cálculo económico bajo el socialismo está de hecho basada en una obra de Otto Neurath publicada en 1919, que Mises cita[11]. El hecho de que en las condiciones del momento encontrara tiempo para concentrarse en llevar a cabo una obra de tal complejidad filosófica y teórica sigue siendo un misterio para quien le veía casi a diario en su trabajo oficial, al menos durante los últimos meses de este periodo.

Como he apuntado antes, *El Socialismo* supuso un choque para nuestra generación, y sólo nos fuimos convenciendo de su tesis central de un modo lento y penoso. Desde luego Mises siguió pensando en el mismo tipo de problemas, y muchas de sus ideas ulteriores se desarrollaron en el «seminario privado», que empezó más o menos por la misma época en que se publicó *El Socialismo*. Yo me incorporé al seminario dos años más tarde, después de mi regreso de un curso de posgraduado de un año en los Estados Unidos. Aunque al principio había pocos seguidores incondicionales, Mises fue granjeándose el interés y la admiración de una generación más joven, atrayendo a los que se interesaban por los problemas situados en la frontera entre la teoría social y la filosofía. El libro fue acogido en el mundillo profesional de un modo indiferente u hostil. Recuerdo solamente una crítica que reconociera alguna importancia a *El Socialismo*, y provenía de un político liberal superviviente del siglo anterior. La táctica de sus oponentes era generalmente presentarle como un extremista cuyas opiniones no eran compartidas por nadie más.

Las ideas de Mises maduraron durante las dos décadas siguientes, culminando con la primera versión alemana (1940) de la obra que se hizo famosa con el título de *Human Action*[12]. Pero para todos nosotros, que experimentamos su primer impacto, *El Socialismo* será siempre su aportación más decisiva. Desafió la perspectiva de toda una generación y alteró el pensamiento de muchos, aunque fuese lentamente. Los componentes del grupo de Mises en Viena no eran discípulos propiamente dichos. La mayor parte de ellos llegaban a él como estudiantes que habían terminado sus estudios básicos de economía, y sólo gradualmente se iban convirtiendo a sus ideas, tan poco convencionales. Es posible que fueran influidos tanto por su desconcertante costumbre de acertar en sus pronósticos sobre las fatales consecuencias de la política económica entonces en vigor como por lo convincente de sus argumentos. Mises no

esperaba de ellos que aceptaran todas sus opiniones, y las discusiones se beneficiaban en gran medida del hecho de que los participantes se fueran apartando sólo paulatinamente de sus anteriores opiniones. Solamente más tarde, cuando había desarrollado ya un sistema completo de pensamiento social, puede considerarse que se había constituido una «escuela de Mises». Su sistema era muy abierto, lo que enriqueció sensiblemente sus ideas e hizo posible que sus seguidores las desarrollaran en distintas direcciones.

Los razonamientos de Mises no eran fáciles de captar. A veces era necesario el contacto personal y algunas conversaciones para entenderlos completamente. Aunque escritos en una prosa muy clara y engañosamente sencilla, presuponían tácitamente una comprensión de los procesos económicos que no todos sus lectores poseían. Podemos comprobar claramente este aspecto en su crucial razonamiento sobre la imposibilidad de cálculo económico bajo el socialismo. Cuando se lee a los adversarios de Mises[13], se tiene la impresión de que no entienden en realidad por qué es necesario ese tipo de cálculo. Tratan el problema del cálculo económico como si fuera solamente una técnica para atribuir a los gerentes de las fábricas socialistas la responsabilidad de los recursos puestos a su disposición, de modo completamente independiente del problema de qué y cómo deben producir. Cualquier conjunto de cifras mágicas les parecía suficiente para controlar la honradez de esos supervivientes, todavía imprescindibles, de una era capitalista. Nunca parecieron darse cuenta de que no se trataba de jugar con grupos de números, sino de establecer los únicos indicadores de los que dichos gerentes pudieran disponer para decidir el papel de sus actividades en una estructura total de trabajos mutuamente interconectados. Como resultado de lo anterior, Mises se percató cada vez más de que lo que le separaba de sus críticos era su enfoque totalmente diferente de los problemas sociales y políticos, más que unas meras diferencias de interpretación de aspectos concretos. Para convencerlos, tendría que hacerles llegar la necesidad de una metodología completamente distinta. Por supuesto, esto se convirtió en su mayor preocupación.

La publicación de la traducción al inglés, en 1936, se debió en gran medida a los esfuerzos del profesor Lionel C. Robbins (más adelante Lord Robbins). Encontró un traductor altamente cualificado en la persona de un antiguo compañero de estudios en la London School of Economics, Jacques Kahane[14], que había seguido siendo miembro activo de un círculo de economistas universitarios de esa generación, aunque no ejercía la profesión. Después de muchos años trabajando para una de las grandes empresas comercializadoras de grano en Londres, Kahane terminó su carrera en el Departamento Agrícola y para la Alimentación de las Naciones Unidas (FAO) en Roma y el Banco Mundial en Washington. El original mecanografiado de la traducción de Kahane fue la última forma en que leí el texto completo de *El*

Socialismo antes de hacerlo como preparación para este ensayo.

La experiencia le hace a uno reflexionar a la fuerza sobre el significado de algunos de los razonamientos de Mises después de tanto tiempo. Gran parte de ese trabajo parece hoy en día[15] inevitablemente menos original o revolucionario de lo que parecía en aquellos años. En muchos aspectos se ha convertido en uno de esos «clásicos» que demasiado a menudo se dan por supuestos, y a partir de los cuales poco nuevo se puede esperar aprender. Debo admitir, sin embargo, que me sorprendió no sólo en qué gran medida está aún vigente para dirimir las controversias actuales, sino también cuántos de sus razonamientos, que yo había aceptado sólo a medias al principio o había considerado exagerados o parciales, se habían revelado ciertos desde entonces. Todavía no estoy de acuerdo con todos ellos, ni creo que el mismo Mises lo estaría. Él no era ciertamente de los que esperaban de sus discípulos que recibieran sus conclusiones sin criticarlas y que no avanzaran a partir de ellas. Sin embargo, en conjunto, encuentro que difiero bastante menos de lo que esperaba.

Una de mis discrepancias se refiere a una afirmación de Mises sobre filosofía básica, sobre la que siempre me he sentido algo incómodo. Pero sólo ahora puedo explicitar las razones de esta desazón. Mises afirma en este pasaje que el liberalismo «considera toda cooperación social como una emanación de utilidad reconocida racionalmente, en la que todo poder se basa en la opinión pública, y no puede emprender acción alguna que pudiera interferir la libre decisión de hombres racionales[16]». Es únicamente la primera parte de esta afirmación la que ahora creo que está equivocada. El extremo racionalismo de este pasaje, del que como hombre de su tiempo no podía evadirse y que probablemente nunca abandonó del todo, me parece ahora un error práctico. Ciertamente, lo que condujo a que se extendiera la economía de mercado no fue la consideración racional de sus ventajas generales. Me parece que el punto principal de las enseñanzas de Mises es demostrar que no hemos adoptado la libertad porque comprendiéramos las ventajas que nos iba a reportar, que no hemos proyectado —ni éramos lo suficientemente inteligentes como para proyectar— el orden que ahora hemos aprendido parcialmente a comprender, mucho después de haber tenido multitud de ocasiones para observar cómo funcionaba. El hombre ha *elegido* la libertad sólo en el sentido de que ha aprendido a preferir algo que ya funcionaba y, a través de una mayor comprensión, ha sido capaz de mejorar las condiciones para su funcionamiento[17].

Es en gran parte mérito de Mises haber podido liberarse en gran medida de ese punto de partida racionalista y constructivista, pero dicha tarea debe ser aún completada. Mises nos ha ayudado, tanto como cualquier otro, a comprender algo que no hemos configurado.

Hay otro punto sobre el cual el lector de hoy en día debe ser prevenido. Se trata de que hace medio siglo Mises podía aún hablar de liberalismo en un sentido que es

más o menos el contrario de lo que hoy significa dicho término en los Estados Unidos, y cada vez más en otros países. Él se consideraba un liberal en el sentido clásico, decimonónico, del término. Pero han pasado casi cuarenta años desde que Joseph Schumpeter se vio obligado a decir que en los Estados Unidos los enemigos de la libertad «como cumplimiento supremo, aunque no deseado… han considerado oportuno apropiarse del término[18]».

En el epílogo[19], que fue escrito en los Estados Unidos veinticinco años después de la obra original, Mises indica ser consciente de este aspecto, y comenta el uso del término «liberalismo», que puede inducir a confusión. Otros treinta años transcurridos no han hecho sino confirmar estos comentarios, de la misma forma que han confirmado la última parte del texto original: «Destruccionismo». Esto me sorprendió por su excesivo pesimismo cuando lo leí por primera vez. Sin embargo, al volverlo a leer, me sobrecoge más su clarividencia que su pesimismo. De hecho, la mayoría de los lectores encontrarán que *El Socialismo* puede aplicarse de una forma más inmediata a los acontecimientos de nuestro tiempo que a los de cuando fue publicado por primera vez en su versión inglesa, hace poco más de cuarenta años.

Agosto de 1978

PREFACIO A LA 2.ª EDICIÓN ALEMANA

Sigue discutiéndose si la idea esencial del socialismo —socialización de los medios de producción, con su corolario, la dirección centralizada del conjunto de la producción por un órgano de la sociedad o, más exactamente, por el Estado— fue concebida con claridad antes de mediados del siglo XIX. Para poder zanjar esta cuestión, sería preciso saber antes si esta reivindicación de una administración centralizada de todos los medios de producción debe considerarse como uno de los caracteres esenciales del pensamiento socialista. Los viejos socialistas consideraban la autarquía de pequeños territorios «conforme a la naturaleza», y el intercambio de bienes, cuando trasponía las fronteras de esos territorios, como «artificial» y pernicioso a la vez. Sólo después de que los librecambistas ingleses demostraron las ventajas de la división del trabajo internacional y después de que la propaganda del movimiento que encabezó Cobden hizo populares estas ideas, empezaron los socialistas a transformar poco a poco el socialismo de aldea y distrito en socialismo nacional, y luego en socialismo mundial. En todo caso, y salvo sobre este punto, la idea fundamental del socialismo se fue desarrollando claramente a partir del segundo cuarto del siglo XIX, y los proyectos de un orden social socialista, concebidos por los escritores que la terminología marxista denomina hoy «socialistas utópicos», se convirtieron en materia de examen científico. Este examen reducía a la nada la idea socialista. Los «utopistas» no habían logrado inventar, edificar un sistema social capaz de resistir a la crítica de los economistas y de los sociólogos. Era fácil descubrir los puntos débiles de sus proyectos. Se demostró que una sociedad organizada conforme a los principios de los utopistas no podía vivir ni funcionar, y que no podría ciertamente llevar a cabo lo que de ella se esperaba. Hacia mediados del siglo XIX las ideas socialistas parecían estar muertas definitivamente. La ciencia, por medio de una argumentación rigurosamente lógica, había demostrado su vaciedad, y los portavoces del socialismo se mostraban incapaces de oponer a dicha argumentación contraargumentos de algún valor.

En ese momento Marx entró en escena, muy imbuido de dialéctica hegeliana. Es fácil abusar del método hegeliano cuando se quiere subordinar el pensamiento al servicio de ideas fantásticas, de imaginaciones arbitrarias y de redundancias metafísicas, para probar todo lo que complace a tal o cual política. Ahí encontró Marx, sin dificultad, un medio de sacar al socialismo del descrédito en que había caído. Puesto que la ciencia y el pensamiento lógico ofrecían testimonios contra el socialismo, se quería hallar un sistema que lo protegiese de la ingrata crítica de los científicos y de los lógicos.

Esa fue la tarea que el marxismo se esforzó en realizar. Para ello empleó tres medios. Negaba el carácter necesario y universal de la lógica, válido para todos los

hombres y todas las épocas. El pensamiento es función de la clase social en que vive el pensador, es una «superestructura ideológica» de sus intereses de clase. Marx desenmascara como «burgués», como defensor del capitalismo, el tipo de razonamiento que refuta la idea socialista. En segundo lugar, el marxismo enseñaba que el proceso dialéctico conduce fatalmente al socialismo. El objeto y fin de la historia es, dice, la socialización de los medios de producción mediante la expropiación de los expropiadores en cuanto negación de la negación. El marxismo, finalmente, pretendía que es inadmisible ocuparse, como hicieron los utopistas, de la organización de la Tierra Prometida del socialismo, que verá la luz como inevitable necesidad. Aún más, la ciencia debería renunciar a cualquier estudio sobre el carácter y la esencia del socialismo, puesto que éste es ineluctable.

Nunca doctrina alguna obtuvo en la historia un triunfo tan rápido ni tan completo como esos tres principios del marxismo. A menudo se desconoce la amplitud y la duración de su éxito, porque estamos acostumbrados a no considerar como marxistas sino a los que formalmente están inscritos en alguno de los partidos llamados marxistas por los mismos miembros que los integran, quienes se han dedicado a observar a la letra las doctrinas de Marx y Engels, conforme a las interpretaciones que les da la secta, y a considerarlas como la suma de toda ciencia social y como norma suprema de la acción política. Pero si se designara con el nombre de «marxistas» a todos los que admiten el pensamiento condicionado por el espíritu de clase, la inevitabilidad del socialismo, el carácter no científico de los estudios sobre la naturaleza y funcionamiento de la sociedad socialista, se encontrarían muy pocos individuos no marxistas al este del Rin y bastantes más amigos que adversarios del marxismo en Europa occidental y en los Estados Unidos. Los creyentes cristianos combaten el materialismo de los marxistas; los monárquicos, su republicanismo; los nacionalistas, su internacionalismo; pero todos ellos pretenden ser socialistas y afirman que el socialismo a que están afiliados es precisamente el bueno, el que debe llegar, el que traerá la felicidad y el contento, y que el socialismo de los otros no tiene el verdadero origen de clase que distingue al suyo, y no olvidan atenerse a la prohibición, dictada por Marx, de estudiar científicamente la organización del orden económico socialista. Tratan de interpretar los fenómenos de la economía actual de manera que les permita mostrar la evolución hacia el socialismo como una necesidad inexorable del proceso histórico. No solamente los marxistas, sino también la mayor parte de los que se creen antimarxistas, pero cuyo pensamiento está totalmente impregnado de marxismo, han tomado por su cuenta los dogmas arbitrarios de Marx, establecidos sin pruebas, fácilmente refutables, y cuando llegan al poder gobiernan y trabajan totalmente en el sentido socialista.

El éxito incomparable del marxismo se debe al hecho de que promete realizar los sueños y los viejos deseos de la humanidad y saciar sus resentimientos innatos.

Promete el paraíso terrenal, una Jauja llena de felicidades y de goces, y el regalo más apetitoso para los desheredados: la humillación de todos aquéllos que son más fuertes y mejores que la multitud. Enseña cómo eliminar la lógica y el pensamiento, debido a que hacen ver la estupidez de tales sueños de felicidad y venganza. El marxismo es la más radical de todas las reacciones contra el dominio del pensamiento científico sobre la vida y la acción establecido por el racionalismo. Es contrario a la lógica, a la ciencia, al pensamiento. Por otro lado, su principio más notable es la prohibición de pensar e investigar científicamente la organización y el funcionamiento de la economía socialista. Por un procedimiento característico de su rencor contra la ciencia, el marxismo se ha aplicado a sí mismo el nombre de socialismo «científico». Al extender su autoridad sobre la vida y la acción con éxito indiscutible, la ciencia ha adquirido un prestigio del cual el marxismo quiere sacar partido en su lucha contra el empleo de la ciencia en la organización de la economía social. Los bolcheviques no cesan de repetir que la religión es un opio para el pueblo. Lo cierto, sin embargo, es que el marxismo es el opio de la alta clase intelectual, de quienes podrían pensar y a quienes desea mantener al margen del pensamiento.

En la presente obra se ha intentado (a despecho de la prohibición marxista que nadie ha osado infringir desde hace años) examinar los problemas referentes a la organización de la sociedad socialista con los medios del pensamiento científico, es decir, con los instrumentos de la sociología y de la economía política. Evoco con gratitud la memoria de los sabios que con sus investigaciones han despejado el camino tanto para mí como para los demás. Puedo hacer constar con satisfacción que he tenido éxito al levantar el interdicto que el marxismo había establecido contra el estudio científico de estos problemas. Algunos puntos hasta ahora descuidados se han colocado en primera línea del interés científico, y los debates sobre el socialismo y el capitalismo se han llevado a un nuevo terreno. Antes quedaba uno satisfecho con exposiciones vagas sobre los beneficios que aportaría el socialismo, mientras que desde ahora se trata de estudiar a fondo la organización de la sociedad socialista. Una vez planteados los problemas, no se podrán ya seguir soslayando.

En muchos libros y artículos, los socialistas más observantes, desde los bolcheviques extremistas hasta los «estetas del socialismo» del mundo civilizado, han procurado refutar mis ideas y razonamientos, pero sin éxito alguno. No han llegado siquiera a producir, para apoyar su punto de vista, un solo argumento que no hubiese yo estudiado y refutado antes. La discusión científica de los problemas fundamentales del socialismo se desenvuelve dentro del marco y plan de mis investigaciones.

Ha llamado especialmente la atención —como era de esperar— la argumentación mediante la cual he demostrado que en la comunidad socialista no es posible el cálculo económico. Dos años antes de la primera edición de mi obra había ya publicado esta parte de mi trabajo en el primer fascículo del tomo XLVII del *Archiv für*

Sozialwisssenschaft. Inmediatamente después se desató una discusión muy acalorada acerca de estos problemas, hasta entonces apenas esbozados, no solamente en los países de idioma alemán, sino también en otros de lengua extranjera. Puede decirse que la discusión ha terminado. Actualmente ya casi no se discute mi punto de vista.

Poco después de haberse publicado la primera edición, el profesor Heinrich Herkner, jefe de los socialistas de cátedra (*Kathedersozialisten*) y sucesor de Gustav Schmoller, publicó un artículo en el cual se mostraba conforme, en los puntos esenciales, con mi crítica del socialismo[1]. El artículo de Herkner provocó una verdadera tempestad entre los socialistas y su círculo literario. En medio de las catástrofes del Ruhr y de la hiperinflación, se abrió una polémica a la cual pronto se encontró nombre: «crisis de la política social». El resultado de esas discusiones fue muy escaso, es verdad. La «esterilidad» de la ideología socialista, que un ardiente partidario de esa doctrina se vio obligado a constatar[2], estalló a plena luz. Por el contrario, los excelentes trabajos de Pohle, Adolf Weber, Röpke, Halm, Sulzbach, Brutzkus, Robbins, Hutt, Withers, Benn… atestiguaron la fecundidad de los estudios científicos imparciales de los problemas del socialismo.

Sin embargo, no basta estudiar científicamente los problemas del socialismo. Es preciso destruir también los prejuicios que la concepción socialista-estatista siembra en el camino para impedir que se llegue a una consideración imparcial de estos problemas. Aquél que participa en la lucha en favor de las medidas socialistas pasa por ser amigo del bien, de lo noble, de lo moral, por campeón desinteresado de una reforma necesaria; en pocas palabras, pasa por hombre que sirve a su pueblo y a la humanidad entera y, por encima de todo, por sabio intrépido y verdadero. Aquél que llega a estudiar el socialismo con criterio científico es proscrito como defensor de malos principios, como malhechor, mercenario a sueldo de los intereses particulares, egoístas, de una clase social nociva para el bien público, como ignorante. Porque —y esto es lo que hay de curioso en tal manera de pensar— las conclusiones de la indagación, esto es, si el socialismo o el capitalismo sirve mejor al bien público, están decididas desde el principio como cosa resuelta, por un acto de fe puro y simple en favor del socialismo y en reprobación del capitalismo. Éstos no son argumentos que se opongan al resultado de los trabajos de la economía política, sino esa «emoción moral» de que hablaba la invitación al Congreso de Eisenach, en 1872, y a la cual recurren siempre los socialistas y los estatistas, porque nada tienen que contestar a la crítica que la ciencia hace de su doctrina.

El viejo liberalismo, fundado en la economía política clásica, había afirmado que la situación material de los asalariados no podría mejorarse, en forma duradera y general, sino gracias a una creación abundante y a una perseverante acumulación de capital, que sólo puede ser garantizada por el orden social capitalista que se basa en la propiedad privada de los medios de producción. La economía política subjetiva de

nuestra época, en su teoría del salario, ha profundizado y confirmado esta concepción. En este punto el liberalismo moderno se halla por completo de acuerdo con el viejo liberalismo. El socialismo cree haber encontrado en la socialización de los medios de producción un sistema que procuraría la riqueza para todos. Se trata de examinar con sangre fría esta antinomia de dos concepciones. No es con pasión ni con lamentaciones llamadas morales con las que se podrá avanzar un solo paso.

Es verdad que para muchos el socialismo es hoy, ante todo, un artículo de fe. Pero la crítica científica tiene como tarea primordial destruir las falsas creencias.

Para sustraer el ideal socialista al peligro de ser pulverizado por la crítica científica, se ha tratado recientemente de formular el concepto de socialismo en forma diferente de la que ha sido habitual. De acuerdo con la mayoría de los escritos científicos, he adoptado la concepción siguiente: el socialismo representa una política que quiere construir un orden social en el que la propiedad de los medios de producción esté socializada. En mi opinión, es preciso leer la historia con ojos de ciego para no ver que en los últimos cien años ha sido esto, y no otra cosa, lo que se ha entendido por socialismo, y que el gran movimiento socialista era y es socialista en este mismo sentido. Sin embargo, no se trata de discutir cuestiones de terminología. Si alguien tuviese alguna vez la fantasía de llamar socialista a una sociedad ideal que permaneciera vinculada a la propiedad privada de los medios de producción, sería libre de hacerlo. Puede siempre llamarse perro a un gato, y decir que la luna es el sol. Sustituir expresiones usuales, conocidas con exactitud, por una significación contraria, no dejaría de ser poco práctico y daría lugar a muchos malentendidos. Lo que constituye el objeto de mi estudio es el problema de la socialización de la propiedad de los medios de producción, es decir el problema que desde hace cien años ha provocado combates encarnizados, el problema por excelencia de nuestro tiempo.

No puede eludirse el problema de la definición del socialismo declarando que este término encierra algo más que la socialización de los medios de producción; diciendo, por ejemplo, que el socialista obra por motivos especiales o con una segunda intención como podría ser un motivo religioso. Los partidarios del socialismo no quieren oír hablar de socialismo sino cuando la socialización de los medios de producción se persigue por motivos «nobles». Los supuestos opositores del socialismo no quieren oír hablar de él sino cuando esta socialización se invoca por motivos «no nobles». Los socialistas creyentes no llaman socialismo sino al que está ligado a la religión; los socialistas ateos, al que pretende suprimir la propiedad y a Dios. Pero el problema del posible o imposible funcionamiento de un orden social y económico socialista nada tiene que ver con el hecho de que los socialistas quieran o no adorar a Dios, o de que sus aspiraciones provengan de motivos que el señor X o Z juzgue, desde su punto de vista subjetivo, como nobles o no nobles. Cada uno de los

grupos del gran movimiento socialista reclama naturalmente para sí el verdadero socialismo, y los otros grupos se encuentran evidentemente en el camino falso. Creo haber expuesto en mi estudio todo lo que tenía que decirse con relación a estas pretensiones.

En esta situación característica de las diferencias específicas de las diversas tendencias socialistas, sus relaciones con el concepto de democracia y dictadura desempeñan un papel importante. Nada tengo que agregar a lo que sobre esto mismo he dicho en los capítulos relativos a dichas cuestiones (capítulos III, XV y XXXI). Basta hacer notar aquí que la economía planificada, que los amigos de la dictadura quieren edificar, es tan completamente socialista como el socialismo que propagan quienes se llaman a sí mismos socialdemócratas.

El orden social capitalista es la realización de lo que debería llamarse democracia económica. Pero esta última expresión, debida si no me equivoco a Lord Passfield y a su mujer, Beatrice Webb, se emplea exclusivamente para designar una situación en que los obreros, en su carácter de productores, y no los consumidores, tendrían que decidir lo que debe producirse y el modo de producirlo. Una situación así sería tan poco democrática como una constitución social en que los funcionarios y los soldados, y no el conjunto del pueblo, debieran decidir de la política del gobierno. Esto sería lo contrario de lo que solemos llamar democracia. Cuando se afirma que la sociedad capitalista es una democracia de consumidores, se quiere decir con ello que el derecho para disponer de los medios de producción, conferido a los jefes de empresa y a los capitalistas, sólo puede obtenerse por el voto de los consumidores, renovado todos los días en el mercado. Cuando un niño prefiere cierto juguete a otro, pone su voto en la urna electoral, de donde saldrá elegido, finalmente, el *captain of industry*. En esta democracia no existe igualdad de derecho de voto, es verdad, pero sí el derecho de voto plural. Mas la facultad de disponer de un número considerable de sufragios, que implica que se cuenta con un ingreso importante, no puede a su vez adquirirse y conservarse si no se satisface a los consumidores de la manera más apropiada a sus necesidades. De este modo la riqueza de los comerciantes que triunfan es siempre el resultado de un plebiscito de consumidores, y la riqueza adquirida no se puede conservar si no se aplica en la forma que más estimen los consumidores, desde su punto de vista, como la de mayor conveniencia para ellos. En sus decisiones como consumidor, el hombre medio es mucho más experto y más incorruptible que como elector. Parece que hay electores que al tener que escoger entre proteccionismo y librecambio, entre patrón oro e inflación, son incapaces de entrever todas las consecuencias de su voto. Es seguramente más fácil la tarea del comprador que tiene que elegir entre varias marcas de cerveza o de chocolate.

Una particularidad del movimiento socialista es la busca de expresiones nuevas para designar la constitución del Estado ideal. En lugar de un término ya gastado se

lanza otro nuevo a la circulación, que sin duda encierra la solución definitiva del insoluble problema fundamental del socialismo, hasta el día en que se advierte que, con excepción del nombre, nada ha cambiado. La frase más recientemente acuñada es «capitalismo de Estado». Esta nueva envoltura simplemente oculta lo que se llamaba economía dirigida y socialismo de Estado. Ahora bien, capitalismo de Estado, economía planificada y socialismo de Estado difieren sólo en puntos accesorios del ideal «clásico» del socialismo igualitario. No se concede suficiente atención a tal hecho, pero en este libro se estudiarán todas las formas posibles del Estado socialista sin distinción.

Sin embargo, el sindicalismo difiere fundamentalmente del socialismo y ha sido objeto, por tanto, de un estudio especial (capítulo XVI, sección 4).

Espero que estas observaciones serán suficientes para evitar al lector apresurado y superficial que suponga que mi investigación y mi crítica se refieren únicamente al socialismo marxista. Todas las subdivisiones del socialismo han sufrido muy fuerte influencia del marxismo, y debido a ello consagro a éste más páginas que a los otros matices del socialismo. Creo que de todo lo que tiene relación profunda con los problemas esenciales nada he dejado fuera, de igual modo que estimo haber expuesto cuanto era necesario para el análisis y la crítica de las particularidades que presentan los programas socialistas no marxistas.

Mi libro es una investigación científica y no una obra de disputa política. En cuanto ha sido posible, esquivo deliberadamente tratar cuestiones económicas de actualidad y discutir la política de los gobiernos y de los partidos, con objeto de consagrarme al estudio de los problemas de principio. Sin embargo, creo que precisamente de este modo trato de preparar, para la política de los últimos años y más todavía para la de mañana, una base seria de observación y de conocimiento. Quien haya pensado y repensado, desde el punto de vista crítico, las ideas socialistas en todas sus consecuencias, es el único que se halla capacitado para comprender lo que sucede en nuestro derredor.

La costumbre de escribir y hablar de los hechos de la política económica sin estudiar a fondo, concienzudamente, y hasta en sus últimos resultados, los problemas implicados resta todo valor intelectual a la discusión pública de las cuestiones vitales que interesan a la sociedad humana, y conduce la política por caminos que llevan a destruir toda civilización. La proscripción de la economía política, decretada primero por la escuela histórica alemana y por el «institucionalismo» americano en nuestros días, ha hecho caer en desuso el ejercicio de la reflexión y del pensamiento aplicados a los problemas de la sociedad y de la economía social. Nuestros contemporáneos creen que se puede juzgar, sin preparación, de los problemas que constituyen el objeto de ciencias como la economía política y la sociología. Se figuran que un director de empresa o un empleado de sindicato pueden tener suficiente competencia,

sin otra razón que su función misma, para decidir cuestiones que interesan a la economía política. El «práctico» de esta categoría —y, cosa curiosa, a menudo es un práctico cuya actividad ha causado fracasos notorios y aun la bancarrota— goza hoy como economista de un prestigio usurpado que debe, finalmente, echarse por tierra. Ni por debilidad ni por cortesía mal empleada hay que contentarse con transacciones. Es necesario desenmascarar a ese locuaz aficionado, a ese falso economista, que sólo es un ignorante.

La solución de cada uno de los numerosos problemas actuales de la política económica reclama procesos de pensamiento que sólo puede hacer quien abarque todo el encadenamiento de los fenómenos económicos. Únicamente experiencias e indagaciones teóricas que conduzcan a los fundamentos de la ciencia tienen realmente un valor práctico. Las obras que se ocupan de cuestiones efímeras, que se pierden en el detalle, que no ven lo general y lo necesario, que sólo conceden atención a lo particular y a lo accidental, no prestan servicio alguno.

También se oye decir: para nada sirven los estudios científicos acerca del socialismo. Estos estudios se destinan a un pequeño número de personas capaces de seguir un razonamiento científico, pero serán siempre letra muerta para las masas. Las fórmulas verbales socialistas resuenan gratamente, atraen a las masas que desean con vehemencia el socialismo; en su ceguera esperan de él la salvación y la saciedad de sus resentimientos. De esta manera se continuará trabajando por el advenimiento del socialismo, y se llevará a la ruina cierta a la civilización edificada durante millares de años por los pueblos occidentales. El porvenir inevitable que nos espera es el caos, la miseria, la noche de la barbarie.

No comparto plenamente este modo de ver las cosas; sin duda podrán ser así, pero pueden serlo de manera contraria. De seguro la mayor parte de los hombres son incapaces de seguir un razonamiento difícil, y no se podrá enseñar a comprender los asuntos complicados a quienes apenas captan los más simples. Pero debido precisamente a que no pueden pensar por sí mismas, las masas obedecen la dirección de aquéllos a quienes se llama personas cultas. Si llega a convencerse a estas últimas, la partida está ganada. Pero no quiero repetir lo que digo en otro lugar de este libro[3].

Sé muy bien que puede tener la apariencia de acto incomprensible pretender hoy, por medio de una demostración lógica, convencer a los adeptos de la idea socialista del absurdo y de la locura que entrañan sus concepciones. Sé muy bien que no quieren oír, que no quieren ver y que, sobre todo, no quieren pensar, inaccesibles a todo argumento. Pero están formándose nuevas generaciones, con la inteligencia y los ojos muy despiertos. Ellas considerarán las cosas sin parcialidad, sin sesgado partidismo, para obrar según su leal saber y entender. Este libro se dedica a ellas.

Varias generaciones de política casi enteramente liberal han aumentado enormemente la riqueza del mundo. El capitalismo ha elevado las condiciones de

vida de las masas a un grado de bienestar que nuestros antepasados jamás pudieron sospechar. El intervencionismo y los movimientos para realizar el socialismo están en marcha, desde hace años, para hundir el edificio de la economía mundial que se funda en la división del trabajo. Nos hallamos al borde de un abismo que amenaza tragarse nuestra civilización. ¿Desaparecerá para siempre la cultura humana? O bien, ¿se podrá evitar todavía la catástrofe en el último instante, y será posible encontrar nuevamente el único camino de salvación, el camino que conduce al reconocimiento íntegro de la propiedad privada de los medios de producción? Ello dependerá de las ideas que animen a las generaciones del mañana.

Viena, enero de 1932

INTRODUCCIÓN

1. El éxito de las ideas socialistas

Socialismo, tal es el santo y seña de nuestro tiempo. La idea socialista reina hoy día sobre los espíritus, las masas le son devotas, penetra el pensamiento y el sentimiento de todos, e imprime su estilo a nuestra época, que la historia denominará era del socialismo[1].

Sin duda no está aún acabada la edificación del Estado socialista en la forma en que respondería al ideal socialista, pero desde hace más de una generación la política de los pueblos civilizados sólo tiene como fin la realización progresiva del socialismo. Durante estos últimos años la política de socialización no ha dejado de aumentar el poder de su acción. Ciertos pueblos han emprendido la tarea de poner en práctica, de un solo golpe y hasta sus más extremas consecuencias, el programa socialista. El bolchevismo ruso ha realizado a nuestra vista una obra cuya significación puede discutirse, pero que, aunque no fuese por otra razón sino por su propósito grandioso, se contará entre los acontecimientos más notables que haya registrado la historia. En otras partes no se ha ido tan lejos. En los demás pueblos, la ejecución de los planes socialistas se ha visto entorpecida únicamente por las contradicciones internas del socialismo y por la imposibilidad de su realización. Pero en ellos también se ha tratado de hacerla progresar tanto como las circunstancias lo han permitido. En ninguna parte encuentra el socialismo oposición de principio. Ningún partido influyente se declara expresamente en nuestros días defensor de la propiedad privada de los medios de producción. En la época actual, la palabra «capitalismo» ha tomado un sentido claramente peyorativo, y aun los adversarios del socialismo no escapan al influjo de las ideas de éste. Tómense, por ejemplo, los partidos que se llaman «burgués» o «campesino». Creen combatir al socialismo en nombre de los intereses particulares de su clase y reconocen así, indirectamente, el acierto de las partes esenciales de la concepción socialista. Porque es reconocer esta última implícitamente el mero hecho de oponer a su programa el argumento de que lesiona los intereses de una fracción de la humanidad. Reprochar a la organización económica y social que se funda en la propiedad privada de los medios de producción que no tiene en cuenta suficientemente los intereses de la comunidad, que favorece

sólo a ciertas capas sociales, que entorpece la productividad y, por esta razón, exigir junto con los partidarios de las diversas tendencias de «política social» y de «reformismo social» la intervención del Estado en todas las esferas de la economía, ¿qué es todo ello sino una adhesión en principio al programa socialista? Y si se objeta al socialismo que por el momento es todavía impracticable, en vista de la imperfección de la naturaleza humana, o que dada la situación económica existente es inoportuno ponerlo ya en práctica, esto equivale también a un reconocimiento de las ideas socialistas. El mismo nacionalismo no niega el socialismo, y solamente le reprocha su carácter de «internacional». El nacionalista quiere combinar el socialismo con las ideas de imperialismo y de lucha contra los pueblos extranjeros. No es socialista internacional, sino socialista nacional. En realidad, el nacionalista es también un adepto del socialismo[2].

Los defensores del socialismo no son únicamente los bolcheviques y sus amigos fuera de Rusia, ni los partidarios de cualquiera de las numerosas variedades de esta doctrina. Todos los que consideran que el régimen socialista es superior, económica y moralmente, al sistema que se funda en la propiedad privada de los medios de producción deben ser clasificados entre el número de los socialistas, aunque por razones temporales o permanentes busquen una transacción entre sus ideas socialistas y ciertos intereses o aspiraciones particulares, de los cuales se creen representantes. Si el término socialista se toma en su sentido amplio, se reconocerá sin dificultad que hoy día la mayor parte de las personas se colocan en favor del socialismo. Pocos se declaran partidarios de los principios del liberalismo, que ve en el régimen basado en la propiedad privada de los medios de producción la única forma posible de la economía nacional.

Se ha creado la costumbre de llamar socialista únicamente a la política que trata de realizar inmediata y completamente el programa socialista, y se niega este nombre a los partidarios de las tendencias que desean lograr igual fin, pero con mesura y por etapas. Se va tan lejos en esta materia, que se considera enemigos del socialismo a quienes intentan ponerlo en práctica con ciertas restricciones. Nada mejor que estos hechos podría probar la extensión del éxito de las ideas socialistas. Esta acepción de la palabra ha podido aclimatarse porque ya no hay verdaderos adversarios del socialismo, por decirlo así. Incluso en Inglaterra, patria del liberalismo, que gracias a su política liberal ha crecido y se ha enriquecido, se ignora en nuestros días en qué consiste exactamente el liberalismo. Los «liberales» ingleses de hoy son socialistas más o menos moderados[3]. Alemania jamás ha tenido una época realmente liberal y se ha debilitado y empobrecido a causa de su política antiliberal; actualmente se encontraría apenas una vaga noción en ese país de lo que es verdaderamente el liberalismo.

La pujanza del bolchevismo se apoya en el clamoroso éxito que han tenido las

ideas socialistas durante las últimas tres décadas. No son los cañones ni las ametralladoras de los soviets lo que da fuerza al bolchevismo, sino el hecho de que sus ideas se acepten con simpatía en el mundo entero. Muchos socialistas consideran prematura la empresa bolchevique y piensan que sólo el porvenir podrá realizar el socialismo. Sin embargo, ninguno de ellos escapa a la influencia de las fórmulas por medio de las cuales la Tercera Internacional hace un llamamiento a todos los pueblos para luchar contra el capitalismo. En toda la faz de la tierra el bolchevismo hace latir los corazones. Entre los débiles y los tibios encuentra esa simpatía, mezcla de temor y admiración, que un apóstol valeroso despierta en el espíritu de los oportunistas. Los hombres audaces y los que tienen firmeza de ideas no se ruborizan de saludar en él la aurora de una nueva era.

2. La crítica científica del socialismo

Los socialistas han tomado como punto de partida de sus doctrinas la crítica de la organización burguesa de la sociedad. Nadie ignora, por otra parte, que han procedido con demasiada falta de habilidad al desconocer las conexiones más importantes del mecanismo económico, y no han mostrado comprensión alguna de la función que cumplen los diferentes órganos de un orden social que se funda en la propiedad privada de los medios de producción. No sería difícil denunciar todos los fallos en que han incurrido los teóricos socialistas en su análisis del proceso económico. Se ha demostrado que todas sus doctrinas económicas tienen por objeto encubrir sus crasos errores. Saber si la sociedad capitalista es más o menos defectuosa no basta para decidir si el socialismo sería capaz de instaurar en su lugar algo mejor. No es suficiente haber demostrado la imperfección de un estado social que se funda en la propiedad privada de los medios de producción y que es creador de un mundo que no es el mejor de los mundos. Hay que demostrar también que el orden socialista sería mejor, prueba que muy pocos socialistas han tratado de aportar. Quienes lo han intentado han incurrido a menudo en falta de método científico y lo han hecho con gran ligereza muchas veces. La ciencia del socialismo no ha pasado de los primeros tanteos. El fallo corresponde precisamente al sector del socialismo que ha tomado el nombre de «socialismo científico». El marxismo no se ha contentado con presentar el advenimiento del socialismo como una necesidad inevitable de la evolución de la

sociedad. Si no hubiese hecho más que eso, no habría podido ejercer sobre el estudio científico de los problemas sociales una influencia tan perniciosa como innegable. Si se hubiese limitado a indicar que el régimen socialista es la forma más perfecta de la vida social, no habría sido tan dañino como lo fue al despojar del estudio científico a los problemas sociológicos, mediante toda clase de habilidosos subterfugios, y al envenenar la atmósfera intelectual de la época.

Conforme a la concepción marxista, la existencia colectiva determina la conciencia. Las ideas que expresa un autor las ocasiona el hecho de que pertenezca a tal o cual clase social y no está en su poder salirse de su clase y liberar su pensamiento de la tendencia que le prescribe su interés de clase[4]. Se refuta así la posibilidad de una ciencia general, válida para todos los hombres sin distinción de clase. De esa manera fue consecuente Dietzgen cuando se puso a construir una lógica proletaria[5]. Porque la verdad pertenece a la ciencia proletaria. «Las ideas de la lógica proletaria no son ideas de partido, sino sencillamente las consecuencias de la lógica»[6]. De esa forma se protege el marxismo contra toda crítica ingrata, y no refuta a su adversario, pues se contenta con tratarlo de burgués[7]. Para criticar los trabajos de quienes piensan de manera diferente, el marxismo hace aparecer a sus autores como si fuesen siervos vendidos a la burguesía. Marx y Engels jamás trataron de refutar a sus adversarios con argumentos; los denigraron, insultaron, vilipendiaron, calumniaron, y sus sucesores no han hecho sino escarnecerlos. Su polémica ataca a la persona del contrincante y nunca sus demostraciones. Han sido muy pocos los que han resistido semejantes procedimientos de lucha. Ha habido pocos, muy pocos, que hayan tenido el valor de enfrentarse al socialismo mediante el uso de esta crítica, que el pensador científico tiene el deber de aplicar en todas partes con rigor. Tal es la razón que ha motivado que partidarios y enemigos del socialismo hayan observado escrupulosamente la interdicción que promulgó el marxismo: la de discutir de manera precisa las condiciones económicas y sociales del Estado socialista. Al indicar que la socialización de los medios de producción es, por una parte, el fin hacia el cual tiende incesantemente la evolución económica con la necesidad que imponen las leyes naturales y, por otra parte, que esta socialización es el objetivo de su esfuerzo político, el marxismo presenta, en sus rasgos esenciales, la imagen de la sociedad socialista. La prohibición de ocuparse de los problemas de la economía socialista, fundada en una serie de argumentos envejecidos, tenía por objeto impedir que durante la discusión sobre la estructura de una de las formas posibles de la sociedad socialista apareciesen con demasiada claridad los puntos débiles de la doctrina marxista. Sacar a luz lo que hay de esencial en la sociedad socialista hubiese podido volverse peligroso por el fervor con que las masas esperaban del socialismo la liberación de todos los males existentes sobre la tierra. Esta fue una de las más hábiles maniobras de Marx: ahogar esas atrevidas investigaciones que habían causado la ruina de las

teorías socialistas anteriores. Si al finalizar el siglo XIX y despuntar el XX, el socialismo pudo alcanzar sitio de primera fila entre los partidos políticos, lo debe a la prohibición de discutir y profundizar el carácter de la sociedad socialista.

Nada podría justificar mejor esta exposición que la cita de un pasaje de las obras de Hermann Cohen. Éste es uno de los escritores que más fuerte influencia ejercieron en la vida intelectual alemana en las últimas décadas anteriores a la guerra. «Actualmente —escribe Cohen— nadie es tan tonto para mostrarse refractario al 'buen fondo' del problema social e, incluso de manera disfrazada, a la inevitable necesidad de una política social. Ya no existen sino las personas de mala voluntad o de buena voluntad insuficiente. Esta manera defectuosa de pensar es la única que explica la pretensión por la que se trata de crear dificultades al partido socialista, al pedirle que exponga públicamente el cuadro de las condiciones de su porvenir. En lugar de las reivindicaciones morales, se coloca el cuadro de las condiciones del Estado, siendo así que la concepción de éste emana de la concepción del derecho. Al subvertir las concepciones, se confunde la ética socialista con la poesía de las utopías. Ahora bien, la ética no es la poesía, y la idea no tiene necesidad de imagen para ser cierta. Su imagen es la realidad, que sólo puede nacer conforme al modelo que suministra la ética misma. El ideal de justicia del socialismo se ha convertido hoy día en una verdadera corriente de la conciencia pública, aunque no sea todavía sino el secreto de Polichinela. Ya sólo el egoísmo, enemigo de todo ideal, y la codicia más cruda —es decir, el verdadero materialismo— le niegan su crédito»[8]. Quien así pensaba y escribía estaba considerado por muchos como el pensador alemán más grande y más atrevido de su tiempo, y los adversarios de su doctrina tenían en estima su actividad intelectual.

Y precisamente por esta causa debe subrayarse que Cohen no solamente admite sin crítica previa todas las reivindicaciones socialistas, sino que considera como individuos moralmente despreciables a todos aquéllos que «piensan crear dificultades al socialismo de partido al exigir esclarecimientos sobre los problemas de la constitución económica del socialismo». El hecho de que un pensador, que por lo demás nada arregla con sus críticas, reprima su audacia ante un ídolo poderoso de su tiempo es un fenómeno que muy a menudo puede observarse en la historia intelectual. Kant, el gran modelo de Cohen, recibió el mismo reproche[9]. Pero que un filósofo reproche su mala voluntad, su pensamiento mediocre, su grosera codicia, no sólo a quienes opinan de manera contraria a él, sino a quienes se atreven a formular preguntas sobre problemas arriesgados para los todopoderosos, no es frecuente, por ventura, en la historia de la filosofía.

Quien no se sometía sin limitaciones a esta obligación era maldecido y quedaba fuera de la ley. Y de este modo, año tras año, la idea socialista fue ganando terreno sin que nadie hubiese pensado en examinar a fondo sus condiciones. Aunque llegó el

día en que el socialismo marxista, después de haber tomado el poder, se vio en la obligación de ejecutar íntegramente su programa y tuvo entonces que reconocer que no tenía la menor noción de la meta hacia donde se habían dirigido sus esfuerzos durante decenas y decenas de años.

La discusión de los problemas de la economía socialista es de suma importancia, en general, y no solamente para entender la oposición entre la política liberal y la socialista. Sin ella no se podría concebir la situación que se ha creado desde que comenzó el movimiento de estatización y de municipalización. La economía política, por una estrechez de miras comprensible pero lamentable, ha estudiado hasta ahora exclusivamente el mecanismo de una economía que se funda en la propiedad privada de los medios de producción y, por tanto, se ha producido una laguna que no puede subsistir por más tiempo.

Saber si la sociedad debe construirse sobre las bases de la propiedad privada o sobre las de la propiedad colectiva de los medios de producción es un problema político que la ciencia nunca podrá resolver; ésta no puede formular juicio alguno sobre el valor o la carencia de valor de las formas de organización de la sociedad.

Sin embargo, es la única capacitada para hacer un estudio de los efectos precisos de ciertas instituciones, para crear las bases gracias a las cuales podremos avanzar en el conocimiento de la sociedad. El hombre de acción, el político, descuida a veces los resultados de este trabajo, sin prestarle atención; el pensador, por su parte, nunca cesará de indagar las últimas cosas accesibles todavía a nuestro examen. Tanto que es el pensamiento el que finalmente determina la acción.

3. Modos alternativos de aproximación a los análisis del socialismo

Para tratar los problemas que el socialismo plantea a la ciencia se ofrecen dos métodos: se le puede considerar desde un punto de vista filosófico y cultural, tratando de clasificarle en el conjunto de los fenómenos culturales. El análisis se orienta entonces hacia su ascendencia espiritual, se examinan sus relaciones con las demás formas en que se manifiesta la vida social, se penetra hasta sus fuentes ocultas en el alma de cada individuo; se intenta comprenderlo en cuanto fenómeno de masas; se estudian sus efectos en la religión y la filosofía, el arte y la literatura; se hacen

esfuerzos para demostrar las relaciones en que se encuentra con las ciencias naturales y con las ciencias morales de su tiempo; se le considera en su condición de estilo de vida, exteriorización de estado de alma, expresión de concepciones éticas y estéticas. Es el camino psicológico-histórico, camino muy frecuentado, con producción de libros y artículos numerosísimos.

Jamás se puede juzgar *a priori* un método científico. Una sola piedra de toque verifica su valor: el éxito. Es muy posible que el método psicológico-histórico pueda contribuir a la solución de los problemas planteados a la ciencia por el socialismo. Hasta nuestros días sus resultados son poco satisfactorios, y esto se debe no solamente a la insuficiencia y a los prejuicios políticos de quienes lo han empleado, sino ante todo al hecho de que el estudio de los problemas debe primero emprenderse desde el punto de vista de la sociología y de la economía política y sólo después desde el punto de vista de la psicología y de la historia cultural. El socialismo tiene como programa, efectivamente, la transformación de la constitución social y económica de acuerdo con cierto ideal. Si queremos comprender la influencia que ejerce en los otros campos de la vida intelectual y cultural, es preciso haber aclarado antes por completo su importancia social y económica. Mientras subsista alguna duda sobre ello, será pueril abordar su interpretación histórica, cultural y psicológica. No se puede hablar de la ética del socialismo sin haber puesto en claro sus relaciones con otras tendencias morales. Nada exacto puede escribirse respecto de sus repercusiones en la religión y en la vida pública mientras se tenga una imagen indecisa de su verdadera esencia. No es admisible discurrir sobre el socialismo antes de haber estudiado a fondo el mecanismo de un orden económico que se basa en la propiedad colectiva de los medios de producción.

Esto se nota claramente en cada uno de los puntos en que interviene el examen psicológico-cultural-histórico. Se acepta que el socialismo es la última consecuencia del concepto democrático de igualdad, sin haber reflexionado en lo que significan exactamente Democracia e Igualdad, y cuáles son sus relaciones; sin haber profundizado si el socialismo se vincula o no, en primera línea, a la idea de igualdad. Se dice a veces que el socialismo es una reacción del sentimiento contra la devastación que ha producido en las almas el racionalismo, inseparable del capitalismo; a veces se dice que su fin es realizar en la vida pública el perfecto racionalismo que el capitalismo es incapaz de alcanzar[10]. Es inútil hablar de aquellas personas que envuelven sus deducciones culturales sobre el socialismo en una mística confusa y en una oscura fraseología.

Las investigaciones hechas en esta obra se consagran a los problemas del socialismo en cuanto se refieren a la sociología y a la economía política. Deben examinarse antes que los problemas de psicología cultural. Sólo conforme a los resultados de un trabajo de esta clase puede emprenderse una investigación sobre la

psicología cultural del socialismo, y únicamente gracias a esas investigaciones se encontrará una base sólida para escribir —en forma más atractiva, sin duda, para el gran público— sobre el valor general, humano, del sistema intelectual socialista.

PRIMERA PARTE
LIBERALISMO Y SOCIALISMO

Capítulo I
LA PROPIEDAD

1. Naturaleza de la propiedad

Considerada como categoría sociológica, la propiedad aparece como la facultad de decidir sobre el empleo de los bienes económicos. Es propietario quien dispone de un bien económico.

Las concepciones de la propiedad son, pues, diferentes para la sociología y para la ciencia jurídica. Por lo demás, ello se explica por sí mismo y sólo podemos extrañarnos de que tal consideración se omita con frecuencia. Desde el punto de vista de la sociología y de la economía política, la propiedad se entiende como la posesión de los bienes que exigen los fines económicos del hombre[1]. Esta posesión puede designarse como la propiedad natural o la propiedad primitiva, en vista de que representa una relación puramente física del hombre con los bienes y es independiente de la existencia de las relaciones sociales entre los hombres y de la existencia de un orden regulado por el derecho. La importancia de la noción jurídica de la propiedad consiste precisamente en la diferencia que establece entre la posesión física y la propiedad jurídicamente determinada. El derecho reconoce propietarios y poseedores, que no disponen de la posesión natural, que no poseen, pero que deberían poseer. Desde el punto de vista jurídico, el robado continúa como propietario y el ladrón jamás puede adquirir la propiedad. Desde el punto de vista económico, la posesión natural es la única que cuenta, y la importancia económica del derecho de la propiedad jurídica consiste únicamente en el apoyo que aquél presta a la obtención, a la conservación y a la recuperación de la posesión natural.

La propiedad es un todo unitario para el derecho, que no establece diferencia, ya se trate de bienes de primera clase o de orden superior, de bienes de consumo o de bienes de uso. El formalismo del derecho despojado de toda base económica aparece aquí con toda claridad. El derecho no puede ignorar por completo, sin duda, las diferencias económicas que entran en juego. Si la propiedad del suelo ocupa una posición especial, es precisamente por la posición del suelo mismo en cuanto éste es un medio de producción. Con mayor claridad que en el derecho de propiedad, las diferencias económicas se manifiestan en cierto número de situaciones que para la

sociología equivalen a la propiedad, pero que para el derecho no tienen con ésta sino una relación de parentesco, por ejemplo, las servidumbres, en particular el goce del fruto y el usufructo. Sin embargo, de manera general, en el derecho —y esto es conforme a su esencia— la similitud formal no deja aparecer la diferencia material.

Desde el punto de vista de la economía, la propiedad no constituye una unidad homogénea. La propiedad en bienes de consumo y la propiedad en bienes de producción difieren en muchos puntos y es preciso todavía considerar si en estos dos grupos se trata de bienes de uso o de bienes de consumo.

Los bienes de primera clase, los «bienes de consumo», sirven para satisfacer directamente las necesidades. En cuanto son bienes de consumo (es decir, que no pueden, según su misma naturaleza, utilizarse sino una vez y de esta manera agotan su cualidad de bienes), su valor como propiedad reside únicamente en su posibilidad de consumo. El propietario puede dejar que se eche a perder este bien sin utilizarlo y aun destruirlo, y puede cambiarlo o regalarlo; en todo caso dispone del empleo de estos bienes, empleo que no puede compartir con nadie.

Sucede de manera un poco diferente en el caso de los bienes de uso, es decir, de los bienes de goce que pueden utilizarse más de una vez. Pueden servir a varios individuos en forma sucesiva. Aquí también se debe considerar como poseedores a quienes se encuentran capacitados para utilizarlos en su uso personal. En este sentido, el poseedor de un aposento es quien lo habita; los poseedores del Mont Blanc, como sitio de belleza natural, son aquéllos que lo visitan para gozar de los encantos del paisaje; los poseedores de una pintura son aquéllos que se deleitan mirándola[2]. Los servicios que prestan esta clase de bienes pueden compartirse, y por tal razón la propiedad natural de ellos es divisible.

La posesión de los bienes de producción sólo sirve indirectamente al disfrute. Dichos bienes se emplean en la producción de bienes de consumo. De la unión hábilmente concertada entre los bienes productivos y el trabajo salen, finalmente, los bienes de consumo. El carácter de los bienes de producción reside en la facultad de servir indirectamente a la satisfacción de las necesidades. La posesión natural de aquéllos es la posibilidad de emplearlos en la producción. Sólo en vista de que su posesión conduce finalmente a una posesión de bienes de consumo tiene la primera de estas posesiones una importancia económica.

Cuando los bienes de consumo están listos para el uso, su posesión por una persona radica en que ésta los consuma. Los bienes de uso listos para emplearse permiten varias posesiones sucesivas en el transcurso del tiempo, pero si diversas personas hacen uso de ellos a la vez, su disfrute se ve entorpecido, si no ya imposibilitado por la naturaleza misma del bien. Varios individuos pueden admirar al mismo tiempo una pintura, aunque el goce de uno de ellos se vea incomodado por la presencia de otros a su lado, que le usurpan quizá el punto de vista más favorable.

Pero varias personas no pueden ponerse simultáneamente el mismo vestido.

De este modo la posesión de los bienes de consumo, que conduce a la satisfacción de una necesidad resultante de la naturaleza de cada bien, no es más divisible de lo que permiten los usos que de él pueden hacerse. Se deduce que, por lo que respecta a los bienes de consumo, la propiedad natural que sobre ellos puede tener un individuo cualquiera excluye *a priori* la de todos los demás, mientras que, para los bienes de uso, esta exclusión, si no es absoluta, existe cuando menos en un momento determinado y en lo tocante al disfrute íntegro de estos bienes. Por lo que respecta a los bienes de consumo, no podría concebirse otra cosa, desde el punto de vista económico, que su posesión natural por determinadas personas. Estos bienes no pueden ser propiedad natural sino de un solo hombre, y ello de manera absoluta en lo que respecta a los bienes de consumo y, por lo que se refiere a los bienes de uso, cuando menos en un momento preciso y respecto al disfrute íntegro. También aquí la propiedad es propiedad privada, en el sentido de que priva a los demás de las ventajas que se originan en la disposición de un bien determinado.

Por esta razón sería completamente absurdo pretender suprimir o simplemente reformar siquiera la propiedad de los bienes de consumo. De nada sirve ir contra los hechos naturales: al comer una manzana se consume definitivamente, y acaba por hacerse viejo el traje que se lleva puesto. La copropiedad entre varios, la propiedad común entre todos los individuos, es imposible en lo que respecta a los bienes de consumo. Lo que se acostumbra llamar comunidad de bienes no puede aplicarse a estos bienes sino antes del consumo. Esta propiedad queda disuelta desde el momento en que el bien se consume o se utiliza, y en ese momento la posesión del bien se vuelve exclusiva. La comunidad de bienes no puede ser otra cosa que un principio que rige la apropiación de los bienes que se toman de una provisión o reserva común. Cada uno de los individuos es propietario de la parte del monto de dicha provisión a que tiene derecho para su uso personal. Desde el punto de vista económico, poco importa que esta utilización se reglamente jurídicamente *a priori*, o que sea el resultado de una distribución, o que nunca tenga lugar o que, en fin, el consumo haya estado precedido o no de una distribución en buena y debida forma: desde el punto de vista material, aun sin distribución, cada uno es propietario de su lote.

La comunidad de bienes no puede suprimir la propiedad de los bienes de consumo; puede solamente modificar la manera de repartirlos. Como todas las reformas que no se aplican sino a estos bienes, la comunidad se limita necesariamente a instituir un nuevo modo de repartir la reserva existente. Sus efectos cesan con el agotamiento de esta provisión. La comunidad es incapaz de llenar los graneros vacíos. Esta tarea depende de aquéllos que disponen de los bienes de producción y de trabajo. Si estos últimos no están satisfechos de lo que se les ofrece, el aflujo de bienes que debe reconstituir las reservas se detiene. Por esta razón cualquier tentativa

para modificar el reparto de los bienes de consumo debe extenderse a la disposición de los bienes de producción.

La posesión de los bienes de producción, contrariamente a la de los bienes de consumo, es por su naturaleza divisible. En la producción aislada, donde no hay división del trabajo, la divisibilidad de los medios de producción no sería diferente de lo que es la divisibilidad de los bienes de consumo bajo cualquier régimen económico. Esta posesión no va más allá de la divisibilidad de las utilizaciones que permite el bien. Dicho en otros términos, en esta etapa, en el número de los bienes de producción, los de consumo nunca toleran reparto de la posesión, mientras que los de uso pueden repartirse en la medida que su naturaleza lo permita. La posesión de cereales no puede corresponder sino a un solo individuo, mientras que un martillo admite varios poseedores sucesivos y un curso de agua es capaz de hacer funcionar varios molinos. Hasta aquí, pues, ninguna particularidad en la posesión hace distinguir los bienes de producción. Al contrario, en la producción que se funda en la división del trabajo, la posesión de los bienes de producción se presenta bajo un aspecto doble. Los fines de la economía exigen, entonces, que la posesión de los bienes de producción que intervienen en el proceso de la división del trabajo tenga siempre un doble carácter: uno físico inmediato y otro social mediato. Por un lado, el bien pertenece a quien lo tiene y explota materialmente. Por otro lado, pertenece a quien, sin tener su posesión material o jurídica, se encuentra capacitado para utilizar los productos o los servicios de este bien mediante cambio o compra. En este sentido, en la sociedad que se funda en la división del trabajo, la propiedad natural de los bienes de producción se reparte entre el productor y aquéllos a cuyas necesidades se destina su producción. El agricultor que se basta a sí mismo y que permanece fuera del ciclo de los cambios sociales, puede llamar suyos a su campo, su arado, sus bueyes, en el sentido de que todos ellos están a su exclusivo servicio. El agricultor cuya empresa se inserta dentro del ciclo de los cambios, que produce para el mercado y en él efectúa sus compras, es propietario, en otro sentido, de los medios de producción de que se sirve. No es dueño de la producción en igual sentido que lo es el campesino autárquico. No fija él mismo su producción: son aquellos para quienes trabaja, los consumidores, los que se encargan de hacerlo. En este sistema son los consumidores, no los productores, quienes fijan sus fines a la economía.

Pero los propietarios de los medios de producción no se encuentran en condiciones de poner directamente al servicio de esta última la posesión material que tienen de tales medios. Si se tiene en cuenta que cualquier producción requiere el agrupamiento de diferentes medios de producción, una parte de los propietarios de estos medios debe transmitir a otros su propiedad natural, para permitirles realizar las combinaciones necesarias a la producción. Los capitalistas, los terratenientes y los trabajadores ponen sus capitales, sus tierras y su trabajo, respectivamente, a

disposición del empresario, bajo cuya dirección inmediata funciona el proceso de la producción. De esta manera los empresarios dirigen la economía en función de las exigencias de los consumidores, que son, por otra parte, los dueños de los medios de producción: capitalistas, terratenientes, trabajadores. Pero del producto obtenido corresponde a cada factor una parte, que es económicamente proporcional a su participación en la producción.

Resulta, pues, que la propiedad natural de los bienes de producción difiere esencialmente de la propiedad natural de los bienes de consumo. Para poseer un bien de producción en el sentido económico, es decir, para utilizarlo para los fines económicos a que está destinado, es innecesario tener de él la misma posesión física que aquélla que se debe tener de los bienes de consumo, para consumirlos o utilizarlos. Para tomar café no se requiere poseer una plantación en Brasil, un barco y un molino, aunque todos estos medios de producción sean indispensables para que una taza de café llegue a servirse en una mesa. Basta que otros posean estos medios de producción y los empleen según determinado propósito. En una sociedad que se funda en la división del trabajo nadie tiene la propiedad exclusiva de los medios de producción, ya se trate de los medios materiales como de los medios humanos, es decir, del trabajo. Los medios de producción están al servicio de la colectividad, constituida por todos aquéllos que participan en los cambios. Si, prescindiendo de la relación que existe entre los empresarios y los propietarios que ponen a disposición de aquellos sus medios de producción para que los utilicen, no se quiere hablar aquí de un reparto de la propiedad entre los propietarios de los medios de producción y los consumidores, debería más bien atribuirse la propiedad entera en el sentido natural a los consumidores y no ver en los empresarios sino a los administradores de bienes ajenos[3].

Pero nos alejaríamos demasiado de la terminología corriente al hablar así. Para librarse de cualquier ambigüedad es preferible evitar, tanto cuanto sea posible, las palabras nuevas y en ningún caso emplear expresiones de sentido usual muy preciso en una acepción nueva. Igualmente, al renunciar a una terminología especial, nos contentaremos con subrayar aquí, una vez más, que la naturaleza de la propiedad de los bienes de producción en la sociedad basada en la división del trabajo difiere del carácter que tiene en una economía ajena a los cambios y de la naturaleza de la propiedad de los bienes de consumo en cualquier sistema económico. Por lo demás, en la exposición que haremos a continuación entenderemos por propiedad de los medios de producción la posibilidad de disponer de ellos inmediatamente.

2. Violencia y contrato

La posesión física de los bienes económicos, que desde el punto de vista sociológico constituye la esencia de la propiedad natural, no pudo tener origen sino por la ocupación. Como la propiedad no es un fenómeno independiente de la voluntad ni de la acción humana, sólo puede concebirse que se haya podido constituir en sus principios mediante la apropiación de un bien sin dueño. Pero una vez constituida, dura tanto como su objeto, hasta el día en que por un acto de voluntad la abandona el propietario o hasta cuando se le retira a éste contra su voluntad. El primer caso es una enajenación voluntaria; el segundo ocurre cuando el bien desaparece de manera natural; por ejemplo, cuando una bestia se pierde o cuando otro individuo se lo arrebata por la fuerza a su poseedor.

Toda propiedad dimana de una ocupación y de una violencia. Hagamos abstracción de los elementos que se deben al trabajo y que están incluidos en los bienes, y consideremos en ellos solamente los elementos naturales; remontémonos hacia atrás para buscar el título jurídico de cualquier propietario, y llegaremos forzosamente al momento en que la propiedad nace porque alguien se apropió parte de un bien asequible a todos, a no ser que encontremos una expropiación llevada antes a cabo en la propiedad del poseedor precedente, mediante el uso de la violencia, propiedad que, en último análisis, hubiese sido a su vez una expropiación o un robo. Todo derecho se remonta a una violencia efectiva y toda propiedad fue en su origen expropiación o robo. Se puede conceder esto a los adversarios de la propiedad, que parten de consideraciones que se fundan en el derecho natural. Por lo demás, estas consideraciones no aportan la menor prueba a favor de la necesidad, la oportunidad y la justificación moral de la supresión de la propiedad.

La propiedad natural no tiene que atenerse al reconocimiento de los conciudadanos del propietario porque, en efecto, la propiedad natural se tolera mientras falta la fuerza para anularla y subsiste hasta el día en que un individuo más fuerte se apodera de ella. Como nacida de la arbitrariedad, a cada instante teme a fuerzas más poderosas. La doctrina de los derechos naturales llama a esta condición la guerra de todos contra todos. Esta guerra acaba por reconocer el estado real de las cosas y lo considera digno de mantenerse. De la violencia nace el derecho.

La doctrina de los derechos naturales ha cometido el error de considerar el paso de un estado de caos y lucha animal hacia una sociedad humana como si fuese resultado de una acción consciente de los fines que se deben alcanzar y de los medios para lograrlos. Por este camino se llegaría a la conclusión del contrato social que dio origen al Estado y al derecho. El racionalismo no podía encontrar otra explicación posible después de haberse desprendido de la vieja concepción que hace provenir las instituciones sociales de una intervención divina o de una inspiración divina en el

hombre[4]. ¿Cómo podría pretenderse que lo que ha conducido a la sociedad a su estado actual, y por tanto es considerado útil y razonable, haya surgido de otro modo que como resultado de una elección consciente, determinada por el conocimiento de su utilidad y de su razón? Actualmente disponemos de otras teorías que explican el fenómeno. Hablamos de la selección natural en la lucha por la vida y de la transmisión hereditaria de las cualidades adquiridas, sin avanzar un solo paso más que los teólogos o los racionalistas hacia los enigmas supremos. Podemos explicar de este modo el nacimiento y desarrollo de las instituciones sociales, y diremos que favorecen la lucha por la vida; y quienes las han adoptado y perfeccionado están más capacitados para superar los peligros de la existencia que aquellos cuyas instituciones sociales experimentaron escaso desarrollo. En la actualidad sería verdaderamente ocioso mostrar nuevamente la insuficiencia de una interpretación de esta clase. La época en que esta explicación se consideraba satisfactoria, en la creencia de que resolvía todos los problemas de la existencia y del porvenir, ha tiempo que ha pasado. Con ella ningún paso más se ha dado adelante que con la teología y el racionalismo. Hemos llegado al punto en que las ciencias particulares desembocan en la ciencia general, donde comienza la gran cuestión de la filosofía y donde… toda nuestra sabiduría llega a su fin.

No era necesario mucho ingenio, en verdad, para mostrar que el derecho y el Estado no procedían de contratos. No había necesidad, en consecuencia, de sacar todo el arsenal científico de la ciencia histórica para afirmar que nunca en la historia se encuentra huella de un contrato social. La ciencia exacta era seguramente superior al racionalismo de los siglos XVII y XVIII en lo que respecta a los conocimientos que pueden obtenerse de los pergaminos y las inscripciones; pero le es inferior en lo tocante al entendimiento de la sociología. Por más que se pueda reprochar a la filosofía social del racionalismo todo lo que se quiera, no puede negársele el mérito imperecedero de haber proporcionado el conocimiento profundo de los efectos que originan las instituciones sociales. A esta filosofía social del racionalismo debemos, ante todo, la primera visión clara de la importancia funcional de la organización jurídica del Estado.

La economía de un país exige estabilidad de relaciones sociales, porque es una empresa de gran alcance, de mucho aliento, tanto más segura del éxito cuando más amplio sea el periodo de tiempo en que se desarrolla. La economía exige continuidad perpetua, que no podría destruirse sin causar daños muy graves. Dicho de otro modo: la economía exige la paz y la exclusión de cualquier violencia. La paz, dicen los racionalistas, es el sentido y el fin de todas las instituciones del derecho. Por nuestra parte, diremos que la paz es su consecuencia, su función[5]. El derecho, dice el racionalista, ha nacido de contratos. Nosotros diremos que el derecho consiste en entenderse, en acabar con las disputas, en evitarlas. La violencia y el derecho, la

guerra y la paz, son polos opuestos de las formas de vida social cuyo contenido es la economía.

Cualquier violencia tiene por objeto la propiedad de otro. La persona, es decir, la vida y la salud, no es objeto de ataque si no se opone a la obtención de la propiedad. (Los crímenes del sadismo, cometidos sin otro fin, son excepción; para evitarlos no habría necesidad de instituciones jurídicas. En la actualidad es el médico y no el juez quien los combate). De igual modo, no se debe a la casualidad que el derecho, precisamente en la protección de la propiedad, revista claramente el carácter de un instrumento de paz. La protección que el derecho concede a quien tiene algo es de dos clases, según se trate de propiedad o de posesión, y en esta diferencia se manifiesta palmariamente la esencia del derecho, que es crear la paz, la paz a toda costa. La posesión está protegida, aunque no sea —como dicen los juristas— un derecho. No solamente los poseedores honrados, sino también los carentes de honradez, los salteadores mismos y los ladrones, pueden reclamar para ellos la protección de lo que poseen[6].

Se cree poder combatir la propiedad, tal como está hoy repartida, denunciando su origen, nacido de injusticia, de usurpación, de violencia y de robo. De manera que el derecho sería sólo una injusticia para la cual ha corrido la prescripción. Como consecuencia de esto, la organización actual del derecho, diametralmente opuesta al pensamiento eterno, inviolable, del orden legal, se debe abatir y sustituirse por una nueva organización conforme a las exigencias de la idea de justicia. «El Estado no puede tener por misión únicamente considerar las condiciones en que se encuentran los ciudadanos con relación a su propiedad, sin inquirir el fundamento jurídico de esta propiedad». Al contrario, «la tarea del Estado es dar a cada uno lo que le corresponde, instalarlo en su propiedad y, en fin, protegerla»[7]. Ahora bien, esto presupone, o bien la existencia de una idea del derecho válida en todo tiempo, idea que el Estado tiene la misión de conocer y realizar, o bien, en consonancia con la teoría del contrato, se pone el origen del verdadero derecho en el contrato social, que no puede llevarse a cabo sino por una decisión unánime de todos los individuos, que en favor de él abdican de parte de sus derechos naturales. En el fondo, estas dos hipótesis tienen el mismo punto de partida: la concepción conforme al derecho natural del «derecho que nació con nosotros». Debemos conducirnos según este principio, dice la primera de esas hipótesis, mientras que la otra afirma que la organización social que se funda en el derecho nace de una enajenación contractual y condicional de los derechos naturales. ¿De dónde proviene el derecho absoluto? Se dan diversas explicaciones sobre ello. Unos dicen que la Providencia lo ha dado a los hombres; otros, que es el hombre quien con su propia razón lo ha creado. Pero tanto unos como otros se hallan de acuerdo en afirmar que el hombre se distingue del animal precisamente porque se encuentra en condiciones de distinguir entre el

derecho y el no derecho, que es en lo que consiste «su naturaleza moral».

Actualmente no podemos insistir ya sobre semejantes razonamientos, porque para abordar el problema tenemos un punto de partida totalmente diferente. No podemos acariciar por más tiempo la idea de una naturaleza humana que se distingue profundamente de la naturaleza de todos los otros seres vivientes. No nos representamos ya al hombre como un ser en quien es innata la idea del derecho. Quizá debamos renunciar a contestar la pregunta acerca del nacimiento del derecho; en todo caso, es preciso darnos cuenta de que el derecho no ha nacido según las reglas del derecho. El derecho no puede haber nacido del derecho. Su origen se encuentra más allá de la organización jurídica. Si se le reprocha ser sólo un no-derecho ratificado, se olvida que no podría ser de otro modo a menos que hubiera existido por toda la eternidad. Si el derecho ha nacido algún día, lo que en ese día se convirtió en derecho no pudo haberlo sido antes. Exigir al derecho haber nacido según las reglas del derecho es pedir lo imposible. Es emplear una idea que no vale sino dentro del sistema del derecho y aplicarla a una situación que se encuentra fuera de ese sistema.

Nosotros, que sólo vemos sus efectos, es decir, el establecimiento de la paz, tenemos que reconocer que el derecho no podía nacer sino mediante el reconocimiento de la situación creada, no importa cuál hubiese sido el origen de ella. Cualquier tentativa de proceder de modo diferente habría reavivado y eternizado las luchas. La paz no podrá realizarse si la situación del momento no se afianza contra dificultades violentas y si no se resuelve uno a proceder en el futuro en forma de no provocar cambio alguno sin el asentimiento de los interesados. Tal es el verdadero significado de la protección de los derechos adquiridos, cimiento de las instituciones del derecho.

Éste no nació repentinamente. Desde hace millares de años se halla en constante desarrollo y es incierto que llegue el día de su madurez, el día de la paz definitiva. Los profesores de derecho han tratado en vano de lograr dogmáticamente la separación entre derecho público y privado, noción que los doctrinarios nos han transmitido y de cuya práctica piensan que no pueden abstenerse. El fracaso de los profesores no es una sorpresa y ha traído como consecuencia que muchas personas abandonen dicha noción. En efecto, esta separación nada tiene de dogmática; el sistema del derecho, que es uno, no puede conocerla. Es una separación histórica que resulta del crecimiento progresivo y de la victoria de la idea del derecho. Esta idea se realiza primero en la esfera en que el mantenimiento de la paz es más indispensable para asegurar la economía, es decir, en las relaciones entre individuos. Debido únicamente a la civilización que se edifica sobre estas bases, se vuelve necesaria para el progreso la conservación de la paz en otras esferas. El derecho público está a su servicio y no se distingue del derecho privado sino por la forma. Si se cree que es de

naturaleza diferente, es porque ha alcanzado mucho más tarde el desarrollo a que había llegado con mayor anticipación el derecho privado. En el derecho público la protección de los derechos adquiridos se encuentra menos desarrollada aún que en el campo del derecho privado[8]. Exteriormente la juventud del derecho público se reconoce en el hecho de que en la ciencia sistemática ha quedado detrás del derecho privado. El derecho internacional se encuentra en un grado de evolución todavía más retrasado. En las relaciones entre Estados, la violencia arbitraria de la guerra pasa todavía, en ciertos casos, por ser un expediente permitido. En otras esferas, regidas por el derecho público, esta violencia arbitraria, bajo el nombre de revolución, se combate de manera todavía ineficaz, pero se encuentra ya fuera de la ley, y desde el punto de vista del derecho privado aparece absolutamente ilegal, aunque en algunos casos excepcionales y para completar la protección que imparte el derecho, se la declare lícita mientras sea un acto de legítima defensa.

La circunstancia de que lo que es actualmente el derecho haya sido con anterioridad la injusticia, o dicho más exactamente, haya sido indiferente al derecho, no es una tara que pese sobre la organización del derecho. Quien busca para esta organización del derecho una justificación jurídica o moral puede sentirlo así. Pero esta constatación carece de interés si se quiere motivar la necesidad o la utilidad de una supresión o de un cambio de la propiedad. En todo caso, sería estúpido exigir la supresión de la propiedad como conforme al derecho.

3. Teoría de la violencia y teoría del contrato

La idea del derecho se va imponiendo difícil y lentamente; difícil y lentamente reprime el principio de violencia. Hay siempre recaídas, y la historia del derecho vuelve a comenzar siempre de nuevo. Tácito dice de los germanos: *pigrum quin immo et iners videtur sudore adquirere quod possis sanguine parare* [es estúpido, o más bien perezoso, adquirir con el sudor lo puede obtenerse con la sangre].[9] Hay un largo camino entre esta concepción y las ideas que dominan hoy la adquisición de la propiedad.

La oposición entre estas dos concepciones no se limita solamente al problema de la propiedad; se extiende, por decirlo así, a todo el estilo de la vida. Es la oposición entre la mentalidad feudal (caballeresca, aristocrática) y la mentalidad burguesa. La

mentalidad feudal ha fraguado en las obras de la poesía romántica, cuya belleza nos arrebata, aunque nos veamos atraídos por ella sólo bajo la impresión fresca de las palabras y únicamente por algunas horas[10]. La concepción burguesa ha encontrado su expresión en la filosofía social del liberalismo, que la ha convertido en un sistema poderoso en el cual han colaborado los mayores intelectos de todos los tiempos y cuya grandeza se refleja en la poesía clásica. Con el liberalismo la humanidad adquiere conciencia de las fuerzas que dirigen su evolución. La bruma que ofuscaba los fines y las rutas de la historia desaparece y se comienza a comprender la vida social, se tiene conciencia del curso que debe seguir.

Para la concepción feudal no se ha elaborado un sistema claramente delimitado como para la concepción liberal. Era imposible llevar hasta sus últimas consecuencias la teoría de la violencia. De haberse intentado, se habría llegado a resultados que hubiesen puesto crudamente en evidencia su carácter antisocial, porque su término final es el caos de la guerra de todos contra todos. Todos los sofismas del mundo no pueden cambiar esta situación. Las teorías sociales antiliberales necesariamente debían permanecer fragmentarias o tener por resultado las conclusiones más absurdas. Cuando reprochan al liberalismo no tomar en cuenta sino intereses terrenales, descuidar bienes más elevados para no ocuparse sino del esfuerzo cotidiano, esas teorías antiliberales fuerzan unas puertas abiertas. El liberalismo jamás ha querido ser otra cosa que una filosofía de la vida terrena. Lo que enseña importa sólo a los hechos y actitudes de este bajo mundo y nunca ha pretendido agotar los supremos secretos del hombre. Las doctrinas antiliberales lo prometen todo, quieren traer la felicidad y la paz del alma, como si fuese posible aportar todo desde fuera para que lo reciban los hombres en su interior. Lo cierto es que el ideal social de dichas doctrinas, lejos de aumentar los bienes externos, reduce considerablemente la suma de ellos. En cuanto al valor de lo que aportan, las opiniones están muy divididas[11].

Quienes critican el ideal social del liberalismo se ven reducidos a combatirlo con sus propias armas. Pretenden hacer creer que sólo sirve y no puede servir sino a los intereses de ciertas clases; que la paz que proporciona únicamente es favorable a un círculo restringido y perniciosa para los demás; que la organización social realizada en el Estado jurídico se basa en la violencia; que los contratos libres sobre los que pretende fundarse son, en realidad, los estatutos de una paz de violencia, impuestos a los vencidos por los vencedores, y que sólo tienen valor mientras subsistan las mismas relaciones de fuerza que los han generado. Toda propiedad se ha fundado por la violencia y se mantiene por ella. El trabajador libre de la sociedad liberal no es sino el siervo de la época feudal; el patrón no lo explota menos de lo que el señor explotaba a sus siervos y el propietario de las plantaciones a sus esclavos. El hecho de que puedan hacerse objeciones de esta clase y se les conceda crédito demuestra

hasta qué punto ha caído la comprensión de las doctrinas liberales. Pero estas objeciones no ocultan que las tendencias que combaten al liberalismo carecen de una teoría sistemáticamente desarrollada.

La concepción liberal de la vida social ha creado la economía que se funda en la división del trabajo. La expresión más visible de la economía de cambio es el poblado urbano, que sólo es posible con ella y por ella. La doctrina liberal ha tomado la forma de un sistema coherente en las ciudades, que es donde ha encontrado el mayor número de adeptos. Sin embargo, cuando más crecía el bienestar, más aumentaba el aflujo del campo a las ciudades y más virulentos se volvían los ataques del partido de la violencia contra el liberalismo. Los inmigrantes se adaptan pronto a la vida y a la industria de las ciudades. Toman en poco tiempo, al menos exteriormente, las costumbres y las concepciones urbanas, pero desconocen por largo tiempo el pensamiento burgués. No se puede apropiar una filosofía social con la misma facilidad con que se pone un vestido. Esto sólo se consigue mediante esfuerzos de reflexión personal. En la historia encontramos épocas en que el pensamiento liberal se extiende ampliamente y con él sobreviene un aumento de bienestar, debido a una división del trabajo cada vez más desarrollada; estas épocas se alternan con otras en que el principio de la violencia recupera la supremacía, y se origina una disminución del bienestar como consecuencia del retroceso en la división del trabajo. El crecimiento de las ciudades y de la vida burguesa había sido demasiado rápido, más extensivo que intensivo, y los nuevos habitantes se habían convertido en ciudadanos sólo superficialmente, y coadyuvaban a que las opiniones no burguesas volvieran a prevalecer entre ellos. De esta manera se han visto arruinadas todas las épocas de la civilización que había animado el espíritu cívico del liberalismo. Es así como también nuestra civilización burguesa, la de mayor esplendor que haya conocido la historia, parece ir camino igualmente de su ruina. Pero no hay que temer la amenaza de su destrucción por parte de los bárbaros, que atacarían las murallas de nuestras ciudades desde afuera, sino por parte de los falsos ciudadanos que están dentro; ciudadanos en la forma, pero no en el pensamiento.

En las últimas generaciones hemos asistido a un vigoroso renacer del principio de la violencia. El imperialismo moderno, cuyo fruto ha sido la guerra mundial con sus consecuencias espantosas, recubre con un manto nuevo las viejas ideas de los campeones del principio de la violencia. Por supuesto que ni siquiera el imperialismo ha sido capaz de oponer un sistema coherente a la teoría liberal. Un principio de lucha no puede en modo alguno conducir a una teoría de la actividad social en la que todos cooperan, pues esta cooperación es el fin de toda teoría social. La teoría del imperialismo actual se caracteriza por el empleo de ciertas expresiones tomadas de las ciencias naturales, tales como la doctrina de la lucha por la vida, de la pureza de las razas; y esto ha permitido acuñar cierto número de frases hechas muy útiles para

la propaganda solamente. Hace tiempo que el liberalismo expuso la falsedad de las ideas que aparatosamente exhibe el imperialismo moderno.

Al desconocer por entero el papel que corresponde a la propiedad de los bienes de producción en la sociedad que se funda en la división del trabajo, el imperialismo deriva de este desconocimiento un argumento, quizá el más fuerte. Cuando considera que uno de sus fines principales es proveer a su país de minas de carbón, materias primas, barcos, puertos, todo ello en propiedad, se guía por la idea de que la propiedad natural de estos medios de producción es una e indivisible, y que los únicos que obtienen beneficio son quienes los poseen físicamente. No advierte que esta concepción conduciría lógicamente a la doctrina socialista con respecto al carácter de la propiedad de los medios de producción. Porque si les parece injusto a los alemanes no poseer sus «propias plantaciones de algodón alemán», ¿por qué se querría que cada alemán, tomado aisladamente, encuentre justo no poseer «su propia» mina, «su» fábrica textil? ¿Habría más fundamento para llamar «suyo» un depósito de mineral lorenés, si lo posee un ciudadano alemán, que si su propietario es un francés?

En este punto el imperialista y el socialista concuerdan en la critica que hacen a la propiedad burguesa. Pero el socialismo ha tratado de proyectar un sistema coherente de la organización social futura, cosa que el imperialismo ha sido incapaz de hacer.

4. Propiedad colectiva de los medios de producción

Los antiguos ensayos tendientes a reformar la organización y el derecho de propiedad, ya sea que partan de consideraciones de oportunidad o de justicia social, pueden caracterizarse como un esfuerzo para realizar, en el mayor grado posible, la igualdad en el reparto de la riqueza. Cada individuo debe poseer cierto mínimo y nadie puede exceder de cierto máximo. Deben poseer más o menos igual cantidad. En términos generales, tal es el fin, y los caminos para llegar a él no siempre son los mismos. Con frecuencia se propone confiscar todo o parte de la propiedad para proceder a continuación a un nuevo reparto. Un mundo poblado de campesinos que se bastan a sí mismos, a cuyo lado podría haber a lo sumo cierto espacio para algunos artesanos, es el ideal hacia el que la sociedad encamina sus esfuerzos. No hay necesidad ya de insistir sobre estos intentos de reforma, pues dadas las condiciones

de la economía moderna y de la difusión del trabajo, son impracticables. Un ferrocarril, un laminador, una fábrica de maquinaria no son compartibles. Si se hubiesen realizado estos ensayos hace centenares o millares de años, habríamos permanecido en la etapa económica de esos viejos tiempos, o vuelto a caer quizá en un estado cercano al mundo animal. La tierra no podría sostener sino una pequeña parte del número de hombres que alimenta ahora y cada individuo estaría peor provisto de lo que están actualmente los más pobres en el estado industrial. El cimiento más seguro de nuestra civilización es haber resistido siempre los asaltos de quienes querían iniciar de nuevo el reparto. Esta idea de distribuir goza de gran popularidad en todo tiempo, aun en los países industriales. En las regiones en que domina la producción agrícola —se le llama entonces, muy inexactamente, socialismo agrario—, la idea de repartir es el *leit-motiv* de todas las reformas sociales, y fue el pivote de la revolución rusa que, contra su voluntad y provisionalmente, tomó a los marxistas como campeones y como jefes. Esta idea ganará terreno quizá en el mundo entero —y la civilización, obra de tantos siglos, quedará destruida en poco tiempo. Pero, repitámoslo, es superfluo dedicar una sola palabra de crítica a dicha teoría, pues casi todos están de acuerdo con ella. No se podría edificar sobre el comunismo de la tierra y del hogar una constitución social que asegurase a los millones de hombres de raza blanca la posibilidad de vivir. Ésta es una verdad que no necesita demostración.

El ingenuo fanatismo igualitario de quienes preconizan el reparto ha sido sustituido por otro ideal social. El santo y seña socialista no es ahora reparto de la propiedad, sino comunidad de la propiedad. El socialismo no tiene otro fin que hacer desaparecer la propiedad privada de los medios de producción para transformarla en propiedad de la sociedad.

El pensamiento socialista, en su rigor y pureza, nada tiene ya en común con el ideal de reparto. Está igualmente alejado de la visión imprecisa de una comunidad de los bienes de consumo y su fin es hacer posible, para cada uno, una existencia que le permita vivir decentemente. Pero el socialismo no es ahora tan ingenuo que pretenda alcanzar este fin mediante la destrucción de la organización económica de la división del trabajo. Conserva su antipatía hacia el sistema de mercado, que es una de las características de los fanáticos del reparto. Sin embargo, quiere descartar este sistema por otros medios distintos de la supresión de la división del trabajo y el retorno a la autarquía de la economía familiar aislada o, al menos, de la organización simplista de una comarca que se baste a sí misma.

Se comprende fácilmente por qué el pensamiento socialista no podía haber existido antes que la propiedad privada de los medios de producción hubiese revestido el carácter que le corresponde en la sociedad que se funda en la división del trabajo. Para que la idea de una propiedad común de los medios de producción

pudiera afirmarse, era necesario primero que la interconexión en la sociedad de economías aisladas hubiese alcanzado el grado en que la producción para las necesidades ajenas se convierte en regla. El conjunto de ideas socialistas no podía alcanzar una claridad perfecta sino después de que la filosofía social del liberalismo hubiese puesto al descubierto el elemento esencial de la producción social. Sólo en este sentido es posible designar al socialismo como resultado del liberalismo.

Sea cual fuere la opinión que se tenga de la oportunidad y de las posibilidades de realización del socialismo, debe reconocerse su grandeza y su simplicidad. Incluso quien lo rechaza categóricamente no podrá negar que es digno de examinarse con gran cuidado. Se puede también afirmar que es una de las creaciones más poderosas del espíritu humano. Romper con todas las formas tradicionales de la organización social, organizar la economía sobre nuevas bases, esbozar un plan nuevo del mundo, tener en el ánimo la intuición del aspecto que las cosas humanas habrán de revestir en el futuro, tanta grandeza y tanta audacia han podido provocar, con todo derecho, la más alta admiración. Si se quiere que el mundo no regrese a la barbarie y a la miseria, se debe superar la idea socialista, pero no se puede pasar por encima de ella sin prestarle atención.

5. Teorías sobre el origen de la propiedad

Es un procedimiento viejo de los innovadores políticos mostrar que lo que desean realizar en el porvenir es algo muy antiguo y natural, que existió desde los orígenes y que no se ha perdido sino a causa de circunstancias desfavorables de la evolución histórica. Es preciso regresar a este punto para restaurar la edad de oro. Cuando el derecho natural reivindicaba los derechos para el individuo, lo hacía mediante la declaración de que eran derechos innatos, inalienables, concedidos al hombre por la naturaleza. No se trataba de una innovación, sino de un restablecimiento de los «derechos eternos, que en las alturas se ciernen inalienables, indestructibles, como las estrellas mismas». De esta manera nació también la utopía romántica de una propiedad común en los tiempos más remotos. Más o menos todos los pueblos la conocen, y en la antigua Roma esta concepción se encarnó en la leyenda de la edad de oro de Saturno. Virgilio, Tíbulo y Ovidio la describen con suntuosos colores. Séneca se hizo también su panegirista[12]. Eran tiempos de grandeza y felicidad y no

existía propiedad privada; todos eran felices porque la naturaleza era más generosa[13]. Los socialistas de hoy se creen por encima de estas imágenes simples e ingenuas y, sin embargo, casi no existe diferencia entre ellos y estos romanos del Imperio.

La doctrina liberal había hecho resaltar vigorosamente la importancia de la función social de la propiedad privada de los medios de producción en el desarrollo de la civilización. El socialismo habría podido contentarse con negar utilidad a una conservación más prolongada de la institución de la propiedad, sin con esto refutar los resultados favorables que se le debían en el pasado. Esto es lo que también hace el marxismo, que ve en las épocas de la economía primitiva y de la economía capitalista etapas necesarias en la evolución de la sociedad. Sin embargo, despliega, como hacen las otras doctrinas socialistas, gran lujo de indignación moral para vituperar a la propiedad privada tal como se la encuentra en la historia. Ha habido tiempos dichosos antes de que existiese la propiedad privada y los habrá cuando nos hayamos liberado de ella.

Para apoyar estas afirmaciones tuvo que recurrirse a la joven ciencia de la historia económica. Se construyó una teoría de la comunidad original de la tierra en toda su integridad. Cualquier propiedad de ella habría sido antes propiedad de todos los miembros de la tribu y, al principio, la habrían utilizado todos en común. Más tarde, simultáneamente con la conservación del principio de la comunidad de la propiedad, la tierra se habría repartido entre los miembros de la tribu, para su uso particular, por un espacio de tiempo limitado. Sin embargo, primero cada año, después a intervalos más largos, se habrían realizado nuevas divisiones. En tal caso la propiedad privada sería una institución relativamente reciente. ¿Cómo empezó? Exactamente no se sabe, pero es verosímil que se haya descuidado gradualmente la renovación de los repartos y que la propiedad se haya colado, por costumbre, a no ser que se quiera hacer remontar su origen a una toma de posesión contraria al derecho. Se ve, pues, que fue un error conceder a la propiedad una gran importancia histórica. Está probado que la agricultura se ha desarrollado bajo el régimen de la comunidad de propiedad, en la que han ocurrido cambios periódicos. «Para que el hombre cultive su pedazo de tierra y lo siembre, sólo hay que garantizarle el producto de su trabajo y, para esto, basta a lo más un año de posesión». Según estas teorías, es preciso siempre identificar el advenimiento de la propiedad territorial con la ocupación de un terreno sin dueño. El terreno no ocupado «jamás ha estado un solo instante sin dueño. En todas partes, antes como hoy, se ha declarado que pertenecía al Estado o a la comunidad; por consiguiente, ni antes ni ahora ha podido haber toma de posesión»[14].

Desde lo alto de estos conocimientos históricos, adquiridos recientemente, se miraban con cierta conmiseración las demostraciones de la filosofía social del liberalismo. Se tenía el convencimiento de que se había probado que la propiedad privada «no era sino una categoría histórico-jurídica», pues no siempre había

existido. Era un producto demasiado poco recomendable de la civilización y para destruirla no existía, pues, inconveniente alguno. Los socialistas más observantes, en particular los marxistas, se esforzaron en propagar estas doctrinas, y así han contribuido a asegurar a los escritos de sus adalides una popularidad que no conocen las investigaciones de historia económica.

La ciencia de la historia económica ha tenido pronto que refutar la teoría según la cual la propiedad común de la tierra —propiedad original— fue una etapa necesaria en todos los pueblos. Ha demostrado que el «mir» ruso de la época moderna nació bajo la presión de la servidumbre y de la capitación, que las agrupaciones para formar una propiedad común de los terrenos (*Hauberggenossenschaften*) de la circunscripción de Siegen no datan sino del siglo XVI; que las propiedades rurales en común (*Gehoferschaften*) de Tréveris, del siglo XIII, quizá solamente del XVII y del XVIII; que la «zadrouga» de los eslavos meridionales (especie de comunidad familiar) tuvo origen en la introducción del sistema bizantino de impuestos[15]. No se ha podido dilucidar suficientemente hasta hoy la historia agraria más antigua de la Germania. La interpretación de los escasos informes que nos trasmitieron César y Tácito presentan especiales dificultades. Si se trata de comprenderlos, es preciso no perder de vista que el estado de la Germania, tal como nos lo pintan estos dos escritores, está caracterizado, ante todo, por el siguiente hecho: existen todavía tantas tierras buenas arables disponibles, que el problema de la propiedad del suelo no desempeña, desde el punto de vista económico, un papel importante. *Superest ager*[16], tal es el hecho esencial de la situación agraria en tiempos de Tácito.

Por lo demás, no hay que insistir sobre los argumentos derivados de la historia económica que contradicen la tesis de la propiedad original, para reconocer que incluso de esta tesis no podría obtenerse conclusión alguna contra la propiedad privada de los medios de producción. Que la propiedad privada común haya en todas partes precedido o no a la propiedad privada individual, carece de importancia para el juicio que se haga sobre esta última, considerada como factor histórico, y sobre su función en la constitución económica del presente y del futuro. Aunque se hubiese demostrado que todos los pueblos tuvieron antaño la propiedad común como base de su derecho territorial, y que cualquier propiedad particular se originó en una apropiación ilegal, ello no probaría que una agricultura racional con economía intensiva hubiese podido desarrollarse sin propiedad privada. Sería menos permisible todavía deducir de esto que la propiedad privada puede o debe suprimirse.

Capítulo II
EL SOCIALISMO

1. El Estado y la economía

El socialismo es el paso de los medios de producción de la propiedad privada a la propiedad de la sociedad organizada, el Estado[17]. El Estado socialista es propietario de todos los medios materiales de producción y, por tanto, el director de la producción general. Con demasiada frecuencia se olvida que es innecesario que el paso de la propiedad puesta bajo el poder del Estado y a su disposición se realice según las formas establecidas por el derecho para la transmisión de propiedad en una época histórica que se basa en la propiedad privada de los medios de producción; menos aún importa que para esta operación se use el lenguaje tradicional del derecho privado. La propiedad es la posibilidad de disponer de un bien. Si esta posibilidad está como desvinculada de su nombre tradicional, si se aplica a una institución jurídica que lleva un nombre nuevo, todo ello carece de importancia con respecto al punto esencial. No es necesario atenerse a la palabra, sino al hecho mismo. La evolución hacia el socialismo no se realiza por una simple transferencia formal al Estado. La restricción de los derechos del propietario es también un medio de socialización. Se le retira gradualmente la facultad de disponer de su bien. Si el Estado se asegura una influencia cada vez más importante sobre el objeto y los métodos de la producción, si exige una parte cada vez mayor del beneficio de la producción, la correspondiente al propietario se ve restringida progresivamente; y, finalmente, sólo le queda a este último la palabra propiedad, vacía de sentido, pues la propiedad misma ha pasado enteramente a manos del Estado.

De ordinario se desconoce la diferencia fundamental que hay entre la idea liberal y la idea anarquista. El anarquismo rechaza cualquier organización de coacción social, y no acepta la coacción en cuanto medio de técnica social. Desea verdaderamente suprimir el Estado y el orden jurídico, porque considera que la sociedad podría prescindir de ellos sin perjuicio. El anarquismo no teme el desorden de la anarquía, pues cree que los hombres, aun sin verse constreñidos, se unirían para concertar una acción social común, teniendo en cuenta todas las exigencias de la vida en sociedad. En sí mismo el anarquismo no es liberal ni socialista, pues se mueve en

otro plano. Aquél que considera la idea esencial del anarquismo como un error, juzga como utópica la posibilidad de que puedan alguna vez los hombres unirse mediante una acción común y perfecta sin la coerción de un orden jurídico y de sus obligaciones; el que sea socialista o liberal rechazará las ideas anarquistas. Las teorías liberales o socialistas, basadas en un estricto encadenamiento lógico de las ideas, han edificado su sistema que repudia consciente y enérgicamente el anarquismo. El contenido y amplitud del orden legal difieren en el liberalismo y en el socialismo, pero ambos reconocen su necesidad. Si el liberalismo restringe el campo de la actividad del Estado, ello no significa que discuta la necesidad de un orden jurídico, pues no es antiestatista, ni considera al Estado siquiera como un mal necesario. Su posición frente al problema del Estado no la dicta su antipatía contra la «persona» Estado, sino su posición en lo que respecta al problema de la propiedad. Como desea la propiedad privada de los medios de producción, debe rechazar lógicamente todo lo que se oponga a ella. A su vez, el socialismo, al apartarse por principio del anarquismo, busca ampliar la órbita gobernada por la organización coactiva del Estado. ¿No es precisamente el hecho de poner fin a la «anarquía de la producción» su propósito más explícito? El socialismo no suprime el orden jurídico del Estado y su coacción; al contrario, lo extiende a un campo que el liberalismo quiere dejar libre de toda coacción estatal.

Los escritores socialistas, en particular los que recomiendan el socialismo por razones morales, pretenden con gran celo hacer aparecer al socialismo como la forma de sociedad que busca el bienestar general, mientras que el liberalismo sólo tiene presentes los intereses de una clase particular. No puede juzgarse del valor de una forma de sociedad organizada antes de haberse imaginado claramente sus resultados. Ahora bien: sólo gracias a indagaciones minuciosas se podrá realmente formular el debe y el haber de los hechos realizados por liberales o socialistas.

La pretensión del socialismo de ser el *único que desea* el bien debe rechazarse de entrada como errónea; porque si el liberalismo lucha en favor de la propiedad privada de los medios de producción, no es por consideración hacia los intereses particulares de los propietarios, sino porque espera de una constitución económica basada en la propiedad privada más abundantes y mejores recursos para todos. En la organización económica liberal la producción es más abundante que en la organización socialista. Más aún, no son únicamente los poseedores quienes obtienen ventaja de ella, y la guerra contra las ideas falsas del socialismo no es una defensa de los intereses particulares de los ricos. Con el socialismo, el hombre más pobre resultaría perjudicado. Al margen de lo que se piense sobre esta pretensión del liberalismo, no es lícito acusarle de encarnar una política que sólo ve los intereses de una clase reducida. El socialismo y el liberalismo no se distinguen por el fin que persiguen, sino por los medios que emplean para alcanzarlo.

2. Los «derechos fundamentales» en la teoría socialista

El liberalismo compendió su programa en cierto número de puntos que recomendaba como exigencias del derecho natural. Son los derechos del hombre y del ciudadano, objeto de luchas por la liberación de los espíritus durante los siglos XVIII y XIX. Están inscritos en letras de oro en las leyes constitucionales que vieron la luz bajo el impulso revolucionario de esa época. ¿Era ése su lugar? Podrían contestar negativamente esta pregunta incluso los partidarios del liberalismo. Porque la forma y texto de esas leyes constitucionales revelan menos contenido de carácter jurídico que de programa político para la legislación y la administración pública. En todo caso, es claro que no basta reservarles una acogida solemne en las leyes fundamentales del Estado y en las cartas constitucionales. Es necesario que su espíritu penetre e invada todo el Estado. Poco ha servido al ciudadano austriaco que la ley fundamental del Estado le reconozca el derecho de «expresar libremente su pensamiento por medio de la palabra, el escrito, el libro o la imagen plástica, dentro del límite de las leyes». Este límite impidió la libre expresión del pensamiento tanto como si la ley fundamental jamás hubiese sido promulgada. Inglaterra ignora el derecho de la libre expresión del pensamiento; sin embargo, la palabra y la prensa son verdaderamente libres en ese país, porque el espíritu de libertad anima toda la legislación inglesa.

Basándose en el modelo de estos derechos políticos fundamentales, algunos escritores de filiación antiliberal han tratado de establecer derechos económicos fundamentales. Persiguen una doble finalidad: por una parte quieren mostrar la insuficiencia de una organización social que no garantiza siquiera estos derechos naturales del hombre; y por la otra desean tener materia para algunas fórmulas llamativas, útiles a la divulgación de sus ideas. En general, dichos escritores no pensaban que bastaría puntualizar estos derechos fundamentales por medio de una ley para erigir un orden social conforme a su ideal. La mayor parte de los autores, al menos los más antiguos, sabían que el fin de sus aspiraciones no se alcanzaría sino mediante la socialización de los medios de producción. Los derechos económicos fundamentales servirían solamente para indicar las exigencias a las cuales ha de responder un orden social. Significan más bien una crítica que un programa. Si los consideramos desde este punto de vista, nos abrirán horizontes sobre la tarea que el socialismo debe realizar según el pensamiento de sus jefes.

Con Anton Menger se ha adquirido la costumbre de admitir tres derechos económicos fundamentales: el derecho al producto íntegro del trabajo, el derecho a la existencia y el derecho al trabajo[18].

Cualquier producción exige actos concertados de los factores materiales y personales de producción; es un conjunto que comprende la tierra, el capital y el trabajo. ¿En qué medida han contribuido las fuerzas de cada uno de estos factores al

buen éxito de la producción? Es difícil descubrirlo. ¿Qué parte del valor del producto se debe conceder a cada uno de los factores? Es una cuestión a la que responde diariamente, a toda hora, el hombre que dirige una empresa. La explicación científica no se ha dado sino en los últimos tiempos, de manera por el momento suficiente y en espera de una solución definitiva. La formación de precios que establece el mercado para todos los factores de la producción atribuye a cada uno el monto que le toca por su parte en el resultado de la producción. Cada factor recibe en el precio el rendimiento de su concurso. Con su salario el obrero percibe el producto íntegro de su trabajo. Así, a la luz de la doctrina subjetiva del valor, la reivindicación socialista de un derecho al producto íntegro del trabajo aparece como un contrasentido, aunque no sea así. Las palabras en que esta reivindicación se envuelve son las únicas incomprensibles a nuestro pensamiento científico moderno, pues atestiguan una concepción que ve en el trabajo la sola fuente del valor de un producto. Quienquiera que adopte este punto de vista para la teoría del valor, debe forzosamente considerar que la demanda para abolir la propiedad privada de los medios de producción está ligada a la del producto íntegro del trabajo para el obrero. En primer lugar, es una reivindicación negativa: excluye todo ingreso que no provenga del trabajo. Pero desde que se comienza a querer construir un sistema que tenga exactamente en cuenta este principio se ven surgir dificultades insuperables, porque el encadenamiento de ideas que ha planteado el derecho al producto íntegro del trabajo tiene por base teorías insostenibles sobre la formación del valor. Es ahí donde todos estos sistemas han fracasado. Finalmente, sus autores han debido reconocer que desean la supresión de la renta de los individuos que no provenga del trabajo, y que una vez más este resultado no podría obtenerse sino por la socialización de los medios de producción. Del derecho al producto íntegro del trabajo, que había ocupado los espíritus durante tantos años, no queda más que una palabra, la palabra llamativa, excelente para la propaganda: supresión de la renta que no se haya ganado por el trabajo.

El derecho a la existencia puede concebirse de diferentes maneras. Si por ello se entiende el derecho que tiene a los medios indispensables de existencia justa cualquier desocupado pobre, que carece de persona que le ayude para subsistir, se trata entonces de una organización muy simple, realizada de hecho desde hace siglos en la mayor parte de las comunidades. Sin duda esta organización se halla frecuentemente lejos de ser perfecta, y por haberse concretado quizá en las obras religiosas de caridad y de la beneficencia pública, tampoco tiene, en general, el carácter de un derecho público subjetivo. Sin embargo, no entienden así los socialistas el derecho a la existencia, y lo puntualizan del modo siguiente: «Cualquier miembro de la sociedad tiene derecho a las cosas y servicios necesarios para la conservación de su existencia, dado que aquéllas y éstos deben asegurársele en la medida de las disponibilidades presentes, y antes de que sean cubiertas las

necesidades menos urgentes de los otros miembros de la sociedad»[19]. En vista de la vaguedad del concepto «conservación de la existencia» y de la imposibilidad de reconocer y comparar, mediante un criterio cierto, el grado de urgencia de las necesidades de los diferentes hombres, el derecho a la existencia termina por reclamar un reparto, tan igual como sea posible, de los bienes de consumo. Esta reclamación se expresa todavía más claramente en otra forma relacionada con el derecho a la existencia: a nadie debe faltarle lo necesario mientras otros vivan rodeados de lo superfluo. Es evidente que esta reclamación no se puede satisfacer, por el lado negativo, sin socializar los medios de producción y si el rendimiento de éstos no lo reparte el Estado. El hecho de que se pueda tener en cuenta esta reclamación, desde el punto de vista positivo, es problema diferente que ha preocupado poco, según parece, a los defensores del derecho a la existencia. Les ha guiado el criterio de que la naturaleza misma asegura al hombre recursos abundantes y que, si gran parte de la humanidad está insuficientemente provista, la falta de ello debe atribuirse a lo absurdo de las instituciones sociales. Si llegara a privarse a los ricos de lo que consumen más allá de «lo necesario», todos podrían vivir entonces decentemente. Desde que Malthus[20] hizo la crítica de estas ilusiones, en sus leyes referentes a la población, los socialistas se han visto en la necesidad de darles otra forma. Todos coinciden en que no hay productos suficientes, bajo la producción no socializada, para que el mundo entero se vea ampliamente abastecido. Pero el socialismo hará subir tan maravillosamente la productividad del trabajo, que será posible crear un verdadero paraíso para una masa innumerable de hombres. Incluso Marx[21], siempre tan prudente, juzga que la sociedad socialista estará en condiciones de repartir exactamente lo que corresponde a las necesidades de cada individuo.

Lo cierto es que el reconocimiento del derecho a la existencia, tal como lo entienden los teóricos del socialismo, no podría tener lugar sin la socialización de los medios de producción. En efecto, Anton Menger ha concedido como posible que la organización que se funda en el derecho privado coexista con el derecho a la existencia. Los derechos que tiene cada ciudadano de exigir que se satisfagan las necesidades indispensables a su existencia se considerarían como una especie de hipoteca que grava la renta nacional, hipoteca que debe cancelarse antes de que se conceda a ciertas personas privilegiadas una renta no producida por el trabajo. Menger debe reconocer, por lo demás, que una aplicación íntegra del derecho a la existencia absorbería una parte tan importante de la renta no producida por el trabajo, que despojaría a la propiedad privada de su valor económico en tal grado que dicha propiedad acabaría pronto por transformarse en propiedad colectiva[22]. Si Menger hubiese visto que el derecho a la existencia incluía necesariamente el derecho a la distribución igual de los bienes de consumo, no habría afirmado que es fundamentalmente compatible con la propiedad privada de los medios de producción.

El derecho al trabajo se encuentra en estrecha relación con el derecho a la existencia[23]. La idea en que se basa no es tanto la idea de un derecho al trabajo como el deber que se tiene de trabajar. Las leyes que reconocen una especie de derecho a recibir lo necesario a quien es incapaz de trabajar, excluyen de este beneficio a quien es capaz de trabajar. A este último sólo se le concede el derecho a obtener trabajo. Los escritores socialistas y, conforme a su ejemplo, los viejos políticos socialistas se forjan otra idea de este derecho y lo transforman —de manera más o menos precisa— en derecho a un trabajo que responde a la inclinación y a la capacidad del trabajador, y que le procura un salario suficiente para cubrir sus necesidades. En el derecho al trabajo se halla la misma idea que engendró el derecho a la existencia: en el estado natural anterior y fuera del orden social que se basa sobre la propiedad privada, estado natural que podría restaurarse desde el momento en que una constitución socialista hubiese abolido el antiguo orden social, cada uno tendría la facultad de procurarse una renta suficiente. La sociedad burguesa es culpable de haber hecho desaparecer un estado tan satisfactorio y por tanto debe reparar el daño a quienes han sufrido por causa de tal desaparición, con un equivalente de lo que han perdido. Este equivalente no es otra cosa que el derecho al trabajo.

Como se ve, siempre aparece la misma idea fija de una naturaleza proveedora de los medios de subsistencia del hombre, independientemente del curso histórico de la sociedad. Sin embargo, la naturaleza no conoce ni concede derecho alguno, sólo parcamente suministra los medios de subsistencia para cubrir necesidades que crecen de día en día hasta el infinito, y a esta circunstancia se debe precisamente que el hombre se haya visto obligado a organizar una economía social. Únicamente como resultado de esta economía nace la cooperación de los miembros de la sociedad, pues reconocen que aumenta la productividad y mejora las condiciones de existencia. Las deducciones hechas por los defensores del derecho al trabajo y a la existencia parten de la idea que se apoya en las teorías más ingenuas del derecho natural: en su origen, en la naturaleza libre, el individuo era feliz, y como la sociedad ha sido causante de que haya empeorado la situación de aquél, se ha visto en la necesidad de reconocerle un cierto número de derechos para hacerse tolerable.

Cuando existe un estado de equilibrio en la economía nacional no hay fuerzas laborales desocupadas. El desempleo es la consecuencia de una transformación económica. En un sistema económico exento de interferencias de la administración o de los sindicatos, el desempleo es un fenómeno pasajero, que la oscilación en la escala de los salarios tiende a corregir. Por medios apropiados (por ejemplo, mediante el aumento de oficinas de colocación) y con un mercado de trabajo enteramente libre, es decir, libre circulación de personas, eliminación de todas las trabas a la libre elección o cambio de empleo, por todos estos medios, propios del mecanismo de la economía, se llegaría a reducir a tal extremo los casos aislados de personas sin

empleo, que el problema dejaría de ser un mal realmente serio[24]. Sin embargo, el deseo de reconocer a cada ciudadano el derecho a trabajar en su ocupación por un salario que no sea inferior al de otros empleos que se encuentran en mayor demanda es absurdo. La economía de un país no puede prescindir de medios que obliguen a cambiar de profesión. En tal forma, el derecho al trabajo es irrealizable, y éste no es solamente el caso en un orden social que se basa en la propiedad privada de los medios de producción. Tampoco el Estado socialista podría reconocer al trabajador el derecho a ejercer su actividad precisamente en su ocupación habitual. Tendría que disponer de la facultad de cambiar a los trabajadores a los sitios en donde se tenga necesidad de ellos.

Los tres derechos fundamentales de la economía —cuyo número podría, en último análisis, fácilmente aumentar— pertenecen a una época pretérita de reivindicaciones sociales. No tienen ahora otra importancia que no sea la de ofrecer fórmulas verbales de carácter popular a la propaganda. El socialismo es el programa social de reforma que los ha reemplazado y exige la socialización de los medios de producción.

3. Colectivismo y socialismo

El contraste entre realismo y nominalismo que, desde Platón y Aristóteles, no ha cesado de dominar la historia del pensamiento humano, también se manifiesta en la filosofía social[25]. Por la posición que ocupan frente al problema de los agrupamientos sociales, el colectivismo y el individualismo se separan como lo hacen el universalismo y el nominalismo por su posición frente al concepto de especies. Por su posición con respecto a la idea de Dios, esta antinomia reviste, en la filosofía, una importancia que va mucho más allá de la investigación científica. En la ciencia social, esta antinomia adquiere la más alta significación política. Los poderes que existen y no quieren sucumbir encuentran en el sistema ideológico del colectivismo las armas que servirán para defender sus derechos. Pero en este caso también el nominalismo es una fuerza que nunca se encuentra en reposo y que siempre quiere ir adelante. De igual modo que en la filosofía disuelve los viejos conceptos de la especulación metafísica, hace también pedazos la metafísica del colectivismo sociológico.

El abuso para fines políticos de un contraste que en su origen no tiene sino un

valor teórico de investigación del conocimiento aparece claramente bajo esta forma teleológica que reviste en la ética y la política. Aquí el problema se plantea en forma diferente que en la filosofía pura. El problema es saber si el fin es el individuo o la colectividad[26]. De esta manera se presupone una antinomia entre los fines de los individuos y los de los grupos colectivos. La disputa sobre el realismo o el nominalismo de los conceptos se convierte en disputa sobre la precedencia de los fines. Por tal motivo surge una dificultad nueva para el colectivismo. Como hay diferentes grupos sociales (cuyos fines parecen oponerse como los de los individuos y de las colectividades), es preciso poner fin a sus intereses divergentes. Sin duda el colectivismo práctico se preocupa poco por ello. Tiene conciencia de ser el apologista de las fuerzas dominantes y como ciencia policial sólo pide servir a la protección de aquéllos que tienen las riendas del poder, del mismo modo que procede la policía política.

La oposición entre el individualismo y el colectivismo ha sido superada por la filosofía social individualista del Siglo de las Luces. Se la llama individualista porque su primera tarea fue la de despejar el camino a la futura filosofía social mediante la eliminación de los conceptos del colectivismo entonces en vigor. Pero en lugar de los ídolos derribados del colectivismo no instauró el culto del individuo. Al tomar como punto de partida del pensamiento sociológico la doctrina de la armonía de los intereses, funda la ciencia social moderna y muestra la inexistencia de esta famosa oposición de fines, objeto de la disputa. Porque es imposible que la sociedad exista si el individuo no encuentra en ella un refuerzo de su propio yo y de su propia voluntad.

El colectivismo actual no deriva su fuerza de una necesidad interna del pensamiento científico moderno, sino de la voluntad política de una época favorable al misticismo y al romanticismo. Los movimientos intelectuales son la rebelión del pensamiento contra la inercia, de lo más selecto contra la masa, rebelión de quienes son fuertes porque es fuerte su espíritu, contra aquéllos que únicamente sienten con la multitud y con la horda y que sólo tienen significación por su gran número. El colectivismo es lo contrario: es el arma de quienes desean matar el espíritu y el pensamiento. El colectivismo incuba el «nuevo ídolo», el más glacial de los monstruos glaciales, el Estado[27]. Al hacer de este ser misterioso un dios, que una imaginación alocada embellece con todas las cualidades y purifica de todas las imperfecciones[28], un dios al cual se declara uno dispuesto a sacrificarlo todo, el colectivismo cree romper los lazos que atan el pensamiento sociológico al pensamiento científico. Esto es evidente sobre todo entre los pensadores que intentaban, con la crítica más dura, liberar el pensamiento científico de cualquier promiscuidad con los elementos teleológicos; lo cual no les impedía, para la investigación del conocimiento en el campo social, seguir las ideas tradicionales, los modos de pensamiento de la teleología, e incluso, al querer justificar esta manera de

proceder, cerrar el camino por medio del cual la sociología habría podido conquistar esta libertad de pensamiento que las ciencias naturales acababan de alcanzar. En su teoría del conocimiento de la naturaleza, Kant no admite la existencia de ningún dios, de ningún director de la naturaleza; sin embargo, ve la historia «como la ejecución de un plan oculto de la naturaleza para realizar una constitución-estado interiormente perfecta (y para este fin también exteriormente), única forma en la cual será posible desarrollar todas las aptitudes de la humanidad»[29]. En Kant podemos apreciar claramente que el colectivismo moderno nada tiene ya que ver con el viejo realismo del entendimiento. Todavía más, nacido de necesidades políticas y no filosóficas, el colectivismo ocupa fuera de la ciencia una posición particular que los ataques de la crítica científica no podrían debilitar. En la segunda parte de sus *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Herder había atacado con violencia la filosofía crítica de Kant, la cual, contaminada de averroísmo, le parecía una personificación, una hipóstasis de lo general; si alguien, decía Herder, quisiera probar que no es el individuo humano, sino la raza, el sujeto de la educación y de la cultura, expresaría algo ininteligible, «dado que raza y especie no son sino conceptos generales, que sólo tienen existencia en cuanto que existen en seres individuales». Aunque se concediesen a esta idea general todas las perfecciones de la humanidad, de la cultura y de la más alta libertad de espíritu, «se habría contribuido tanto a la verdadera historia de nuestra especie como si hablase yo de la condición animal, pétrea, metálica en general, y adornara estas abstracciones con los atributos, por lo demás contradictorios, que se encuentran entre ciertos individuos tomados aisladamente»[30]. En su respuesta a Herder, Kant distingue entre el colectivismo político-ético y el realismo filosófico del entendimiento. «Quien dijera que ningún caballo tiene cuernos, pero que la especie equina es cornuda no haría sino decir una estupidez. Porque especie no significa otra cosa que la característica por medio de la cual concuerdan todos los individuos de la misma especie. Pero si la especie humana no es, según el sentido habitual, sino el conjunto de una serie de generaciones que se extiende hasta el infinito (en lo indefinible); si se admite que esta serie se acerca incesantemente a la línea de su destino, no habrá contradicción alguna en decir que en todas sus partes la especie humana es asintótica con relación a esta línea de destino, y que no obstante, en el conjunto, se encuentra consigo misma; en otros términos, que ninguno de los miembros nacidos de las generaciones de la raza humana, sino solamente la especie humana en su conjunto, alcanza completamente la línea de su destino. El matemático puede dar explicaciones sobre este asunto. El filósofo diría que el destino de la especie humana, en su conjunto, es un progreso perenne y la consumación hacia la perfección de este destino es, sin duda, sólo una idea, pero una idea muy útil para el fin hacia el cual, conforme a las intenciones de la Providencia, debemos dirigir nuestras aspiraciones»[31]. El carácter finalista del colectivismo se

reconoce aquí claramente, y se abre así entre él y la investigación desinteresada del conocimiento un vacío que no puede colmarse. El conocimiento de las intenciones secretas de la naturaleza sobrepasa el dominio de la experiencia, y no encontramos en nuestro pensamiento elemento alguno que nos permita llegar a conclusiones relacionadas con la existencia y con los modos de estas intenciones secretas. El comportamiento de los individuos y de los grupos sociales que podemos observar no nos permite hacer hipótesis alguna sobre la materia. Entre la experiencia y la hipótesis que debiéramos o quisiéramos adoptar es imposible establecer un nexo lógico. Ninguna hipótesis en este caso podría llenar una laguna tan dilatada. Se nos dice que creamos —porque no puede probarse— que el mundo hace sin querer aquello que desea la naturaleza, la cual sabe mejor que nosotros qué es útil a la especie y no al individuo[32]. No es ése el procedimiento habitual de la ciencia.

Y es que el colectivismo no ha surgido de una necesidad científica, sino de necesidades políticas únicamente. Tampoco se contenta, como el realismo ideológico, con dar testimonio de la existencia real de los grupos sociales y con designarlos como organismos y seres vivientes; los idealiza y les promete un rango de dioses en el cielo. Gierke declara tranquilamente que debe mantenerse firmemente «la idea de la unidad real de la comunidad», pues sólo ella permite exigir al individuo que ponga todas sus fuerzas y su vida al servicio de la nación y del Estado[33]. Lessing ya había dicho que el colectivismo no es más que «el disfraz de la tiranía»[34].

Si existiera esta oposición, como pretende la doctrina colectivista, entre los intereses generales de la colectividad y los intereses particulares de los individuos, sería imposible cualquier colaboración social entre los hombres. El estado natural de las relaciones entre ellos sería la guerra de todos contra todos, y no podría haber paz ni entendimiento mutuo, sino sólo treguas momentáneas, que no durarían más allá del tiempo que el agotamiento de uno de los adversarios requiriera. El individuo estaría, potencialmente al menos, en rebelión perpetua contra la comunidad y contra todos, de igual modo que se halla en lucha constante con los animales salvajes y los bacilos. De igual modo, la concepción colectivista de la historia, que es por completo asocial, no puede concebir la formación de los grupos sociales sino como resultado de la iniciativa de un modelador del mundo al estilo del demiurgo platónico. Sus instrumentos son, en la historia, los héroes, que traen a los hombres recalcitrantes a donde el modelador pretende conducirlos. De esta manera queda rota la voluntad del individuo, y si éste quisiera vivir para sí mismo, se vería forzado, por los lugartenientes de Dios en la tierra, a obedecer la ley moral, que le exige el sacrificio de su bienestar en interés y para el desarrollo futuro de la comunidad.

Por lo que respecta a la ciencia social, comienza superando este dualismo. Muestra que en el interior de la sociedad los intereses de los individuos se concilian, y no ve oposición alguna entre el todo y el individuo, y puede comprender la

existencia de la sociedad sin tener que recurrir a los dioses y a los héroes. Se puede prescindir del demiurgo, que obliga al individuo al colectivismo contra su voluntad, tan pronto como se haya reconocido que la unión social da al individuo más de lo que le quita. La evolución hacia las formas más estrechas de unión social se vuelve inteligible, aun sin la hipótesis de un «plan secreto de la naturaleza», cuando se comprende que cada paso en esta dirección es ya útil a quien avanza y no sólo a sus remotos descendientes.

El colectivismo nada tiene que oponer a la nueva teoría social. Si a ésta le reprocha que desconoce la importancia de las colectividades, y sobre todo del Estado y de la nación, lo único que demuestra el colectivismo es que no ha observado la transformación que, bajo la influencia de la sociología liberal, ha cambiado la faz de los problemas. El colectivismo tampoco ha conseguido edificar un sistema coherente de la vida social. Todo lo que ha podido decir, en el mejor de los casos, son algunos aforismos ingeniosos, y nada más. Ha demostrado ser absolutamente estéril; en la sociología general, como en la economía nacional, nada tiene a su favor. No es casual que el espíritu alemán, mucho tiempo dominado por las teorías sociales de la filosofía clásica de Kant a Hegel, no haya producido nada notable en la esfera de la economía política, y que los que han disipado el hechizo, primero Thünen y Gossen, después los austriacos Menger, Böhm-Bawerk y Wieser, hayan estado a cubierto de influencias de la filosofía estatista del colectivismo.

Para desarrollar y edificar su doctrina, el colectivismo tropieza con grandes dificultades. Nada lo muestra tanto como la forma en que trata el problema de la voluntad social. No se resuelve el problema hablando a cada instante de voluntad del Estado, voluntad del pueblo, convicción del pueblo. El problema de saber cómo se forma la voluntad colectiva de los grupos sociales sigue intacto. Esta voluntad no solamente difiere de la de los individuos, sino que le es, en puntos importantes, totalmente opuesta, por lo que no puede ser considerada como una suma o una resultante de las voluntades particulares. Cada colectivista, según sus opiniones políticas, religiosas o nacionales, admite una fuente diferente de donde emana la voluntad colectiva. En el fondo poco importa que se piense, a este respecto, en las fuerzas sobrenaturales de un rey o de un sacerdote, o que se considere a una casta o a un pueblo entero como «elegido». Federico Guillermo IV y Guillermo II estaban persuadidos de que Dios los había revestido de una autoridad particular; esta creencia era para ellos, ciertamente, el aguijón que les impulsaba a poner en juego todas sus fuerzas y toda su conciencia. Muchos de sus contemporáneos pensaban como ellos y estaban dispuestos a dar hasta la última gota de su sangre por el rey que Dios les había deparado. Pero la ciencia es incapaz de demostrar la verdad de una creencia como ésta, como tampoco lo es de demostrar la verdad de una doctrina religiosa. El colectivismo no es una ciencia, sino una política. Lo que enseña son juicios de valor.

En general, el colectivismo es favorable a la socialización de los medios de producción, porque esta idea se acerca más a su concepción del mundo. Pero hay también colectivistas partidarios de la propiedad privada de los medios de producción, porque les parece que ella asegura mejor el bienestar de la comunidad social, tal como ellos la conciben[35]. Por otro lado, fuera de cualquier influencia de las ideas colectivistas, se puede muy bien tener la opinión de que la propiedad privada de los medios de producción está menos indicada para cumplir los fines de la humanidad que la propiedad colectiva.

Capítulo III
ORGANIZACIÓN SOCIAL Y CONSTITUCIÓN POLÍTICA

1. Violencia y contrato en la política

La supremacía del principio de la fuerza, naturalmente, no se extendía sólo a la propiedad. El espíritu que sólo confía en la fuerza bruta y que busca las bases de la salvación pública, no en la tolerancia mutua, sino en los conflictos incesantes, dominaba toda la vida del pueblo. Las relaciones entre los hombres se regían conforme al derecho del más fuerte, es decir, según la negación misma del derecho. No había paz, a lo sumo un armisticio.

La edificación de la sociedad se consigue partiendo de los grupos más pequeños. El círculo de los que se reunían para mantener entre ellos la paz era, en un principio, muy restringido. En el curso de los siglos se extendió poco a poco, hasta que la comunidad del derecho de gentes, el grupo más grande de paz y de derecho, hubo englobado a la mayor parte de la humanidad, y sólo excluyó a los pueblos semisalvajes que viven en el grado inferior de la civilización. En el interior de esta

comunidad no había alcanzado en todas partes igual fuerza el principio de los acuerdos mutuos. El acuerdo era más viable en lo referente a la propiedad. En cambio, era más difícil en el terreno de los problemas concernientes a la soberanía política. Por lo que respecta a la política exterior, el acuerdo se reduce, hasta ahora, a limitar el principio de la fuerza cuando se imponen ciertas reglas a la guerra. Con excepción del reciente procedimiento del tribunal de arbitraje, las diferencias entre Estados se arreglan todavía según las formas empleadas por los más antiguos procedimientos de justicia. La decisión por medio de las armas ha sido, esencialmente, el procedimiento que las dirime, quedando entendido, no obstante, que, como en los duelos judiciales de las antiguas costumbres del derecho, el combate está sujeto a ciertas reglas. Sería inexacto, sin embargo, pretender que en las relaciones entre Estados solamente el temor al poder ajeno es el que limita el empleo de las fuerzas propias[36]. Incluso en la política exterior de los Estados, se encuentran desde hace siglos ciertas fuerzas activas que colocan el valor de la paz por encima del valor de una guerra victoriosa. En nuestra época ningún autócrata puede sustraerse completamente, por mucho que sea el poderío de que se halle investido, a la influencia de la máxima legal que proclama que una guerra no puede iniciarse sin motivos plausibles. El celo que manifiestan todos los beligerantes para probar que su causa es justa, que su lucha es defensiva, o que es, cuando menos, una actitud preventiva y no ofensiva, es el reconocimiento solemne del principio del derecho y de la paz. Cuando la política se ha valido abiertamente del principio de la fuerza, ha suscitado contra ella una coalición mundial, ante la cual ha tenido finalmente que sucumbir.

El principio de la paz supera al principio de la fuerza: es lo que el espíritu humano ha aprendido de la filosofía social del liberalismo, en la cual la humanidad, por primera vez, trata de tomar conciencia de sus actos. Disipa el nimbo romántico de que antes se rodeaba el ejercicio de la fuerza y enseña que la guerra no solamente es perjudicial para los vencidos sino también para los vencedores. La sociedad se ha formado por obras de paz; su ser, su razón de ser, es crear la paz. No es la guerra, sino la paz, la hacedora de todas las cosas. En torno nuestro vemos que el bienestar surge como consecuencia del trabajo económico, y es el trabajo y no la lucha armada lo que trae felicidad a los hombres. La paz construye, la guerra destruye. Los pueblos son radicalmente pacíficos, pues reconocen que, en definitiva, los bienes que ofrece la paz exceden con mucho a todo. Sólo permiten guerras de defensa y les resulta extraña la idea de una guerra ofensiva. Únicamente los príncipes pueden hallar gusto en la guerra, porque esperan obtener de ella dinero, tierras y poder. Corresponde a los pueblos impedirles este deseo negándose a poner a su disposición los medios necesarios para la conducción de la guerra.

El amor que el liberalismo profesa a la paz no proviene de consideraciones

filantrópicas, como sucede en el caso del pacifismo de Berta Suttner y de otros por el estilo. Nada en común tiene el liberalismo con esos autores de lamentos que buscan combatir el romanticismo de la embriaguez de sangre con la sequedad de los congresos internacionales. La predilección del liberalismo por la paz no es principio que se adapte con facilidad a toda clase de convicciones, pues responde al conjunto de su teoría social, en la que se inserta armoniosamente. Quien reconoce como solidarios los intereses económicos de todos los pueblos, quien es indiferente a los problemas de la extensión y fronteras de un país, quien se ha despojado por completo de ideas colectivistas, hasta el punto de que le resultan incomprensibles expresiones tales como «el honor del Estado», ése jamás podrá encontrar motivos plausibles en favor de una guerra ofensiva. El pacifismo liberal es un producto lógico del sistema de la filosofía social del liberalismo. Proteger la propiedad y rechazar la guerra son expresiones de un mismo principio[37].

2. Función social de la democracia

En política interior, el liberalismo exige la libertad completa de opinión política y la organización del Estado conforme a la voluntad de la mayoría del pueblo; legislan los representantes de éste, y el gobierno, que es una delegación de esos representantes, está sujeto a las leyes. Cuando el liberalismo se acomoda a la monarquía sólo hace una transacción. Su ideal continúa siendo la república, o en caso necesario acepta la apariencia de una monarquía, como Inglaterra, porque su principio político más alto es el derecho a la libre determinación de los pueblos y de los individuos. Carece de interés discutir si este ideal político se debe considerar o no como democrático. Los escritores más recientes opinan que hay una oposición entre el liberalismo y la democracia, de la cual no parecen tener noción muy clara, y la idea que se forman sobre las bases legislativas de las instituciones democráticas proviene exclusivamente del campo ideológico del derecho natural.

Es cierto que la mayor parte de los teóricos del liberalismo han recomendado las instituciones democráticas por razones que correspondían a las concepciones del derecho natural relativas al derecho de libre disposición de los individuos. Sin embargo, las razones que ordinariamente ofrece una corriente política de cierta época para justificar sus postulados no concuerdan siempre con las razones que la obligan a

hacerlas suyas. A menudo es más fácil ejercer una acción política que comprender sus motivos profundos. El viejo liberalismo sabía que las reivindicaciones democráticas eran consecuencia necesaria de su sistema de filosofía social; pero no se daba cuenta exacta del lugar que esas reivindicaciones debían ocupar en dicha filosofía, y así se explican la vacilación que el liberalismo ha manifestado siempre en las cuestiones de principio y la exageración a que han llevado las reivindicaciones democráticas a quienes, al reclamar para sí mismos el nombre de demócratas, se han colocado en oposición con los otros liberales que no iban tan lejos como ellos.

La importancia de la forma constitucional democrática no depende del hecho de que respondería mejor que otra a los derechos naturales e innatos del hombre, o bien de que realizaría mejor que ninguna otra forma de gobierno la libertad y la igualdad. En sí mismo no hay menos dignidad en que un hombre se deje «gobernar» por otros hombres que en hacer que otros realicen un trabajo para él. La circunstancia de que el ciudadano de una sociedad de civilización avanzada se sienta feliz y libre solamente en la democracia, que la prefiera a todas las otras formas del Estado, que esté dispuesto a sufrir todos los sacrificios para alcanzar o para conservar la forma del Estado democrático, no se explica por el hecho de que la democracia sea digna de ser amada por sí misma, sino porque cumple funciones de las que no se podría prescindir.

Se suele considerar como función principal de la democracia la selección de los dirigentes políticos. En el Estado democrático, los titulares de las funciones del Estado se designan por una especie de concurso público de la vida política, al menos cuando se trata de las más altas. De este modo deberían ser los mejores quienes alcanzaran los cargos más importantes. Ahora bien, no se ve por qué la democracia tiene que ser, en la elección de sus principales jefes, más eficaz que la autocracia o la aristocracia. La historia ofrece demasiados ejemplos de hombres de gran talento político que han ocupado cargos en los Estados no democráticos. Por otra parte, no se puede pretender que la democracia haya puesto a los mejores elementos en las funciones más altas. Sobre este punto jamás estarán de acuerdo partidarios y enemigos de la democracia.

En realidad, la importancia de la forma constitucional de la democracia es por completo diferente. Su función es establecer la paz y evitar las subversiones violentas. Aun en los Estados no democráticos es difícil sostener a un gobierno si, al fin y al cabo, no cuenta con el asentimiento de la opinión pública. La fuerza y el poder de los gobiernos no se basan en las armas, sino en el espíritu de aquiescencia que pone dichas armas a su disposición. Los gobernantes, que necesariamente nunca representan sino una pequeña minoría frente a la gran mayoría, no pueden adquirir y conservar el dominio sobre dicha mayoría si no han sabido granjearse y hacer dócil el espíritu de ésta. Si las cosas no son así, aquellos sobre cuya opinión se apoya el gobierno comprenden que no hay razón ya para sostenerlo. La base sobre la que

descansa su poder queda minada, y tarde o temprano se ve forzado ese gobierno a dejar el sitio a otro. En los Estados no democráticos, un cambio de personas o de sistema en el gobierno no puede tener lugar sino mediante la violencia. Una subversión violenta aparta al sistema o las personas que han perdido los vínculos que las ligaban a la población, y en su lugar coloca a nuevas personas y otro sistema.

Pero las subversiones siempre cuestan sangre y dinero. Hay víctimas y la marcha de la economía nacional se interrumpe por causa de las destrucciones.

Por medio de la reforma constitucional, la democracia evita las pérdidas materiales y el debilitamiento moral que acompañan a todo cambio violento de la situación política. La democracia garantiza el acuerdo de la voluntad del Estado, que se expresa a través de sus organismos, y de la voluntad de la mayoría, porque ésta coloca a dichos organismos bajo la dependencia jurídica de la mayoría del momento. Realiza, en el campo de la política interior, lo que el pacifismo se esfuerza por conseguir en el ámbito de la política exterior[38].

Ésta es la función decisiva de la democracia; si lo dudamos, sólo tenemos que pensar en la objeción tan a menudo puesta de relieve contra el principio democrático por sus adversarios. Tenían razón los conservadores rusos cuando aseguraban que el zarismo y la política de los zares recibían la aprobación de la gran masa del pueblo eslavo, de tal manera que aun la forma de Estado democrático no habría podido dar en Rusia otro sistema de gobierno. Por lo demás, los demócratas rusos jamás se han hecho ilusiones en esta materia. Mientras que la mayoría de la población rusa (o, más exactamente, la parte de población que poseía cierta madurez política y que podía desempeñar un papel en la política) estaba en favor del zarismo, el imperio ruso no sentía realmente necesidad de una forma de constitución democrática. Solamente cuando surgió la divergencia entre la opinión pública y el sistema político del zarismo tuvo lugar el fenómeno de que la falta de una constitución democrática hubiese sido fatal a Rusia. La adaptación de la voluntad del Estado a la del pueblo no podía hacerse ya por medios pacíficos. No había, pues, otra solución que una catástrofe cuyas consecuencias para el pueblo ruso han sido trágicas. Y lo que es verdad de la Rusia zarista no lo es menos de la Rusia bolchevique o de la Alemania prusiana. ¡Qué inmenso ha sido el perjuicio que recibió Francia con motivo de la gran revolución, perjuicio del que jamás ha podido reponerse! ¡Y qué ventaja tan enorme ha sido para Inglaterra haber podido evitar toda revolución desde el siglo XVII!

Se comprende el error de considerar como sinónimos los términos democrático y revolucionario o, cuando menos, como si estuvieran muy próximos el uno del otro. La democracia no solamente no es revolucionaria, sino que su función es precisamente extirpar la revolución. El culto de la revolución, de la subversión a toda costa —una de las características del marxismo—, nada tiene que ver con la democracia. Al reconocer que para alcanzar los fines económicos de la humanidad es

necesario tener la paz como punto de partida, el liberalismo exige la democracia, porque espera de ella la eliminación de las causas de lucha, tanto en política interior como exterior. El empleo de la fuerza, con su cortejo de guerras y revoluciones, le parece un mal, a veces difícil de evitar mientras no exista democracia. Aun cuando la revolución parezca inevitable, el liberalismo procura todavía salvar de ella al pueblo, y no abandona la esperanza de que la filosofía llegue a persuadir a los tiranos de que deben renunciar voluntariamente a sus derechos, porque impiden el progreso social. En el espíritu de este liberalismo, que coloca la paz por encima de todo, se inspiró Schiller para suplicar al marqués Posa que implorara ante el rey la libertad de pensamiento; la noche del 4 de agosto de 1789, en que los aristócratas franceses renunciaron a sus privilegios, y la reforma inglesa de 1832 muestran que esta esperanza no era totalmente vana. El liberalismo no tiene simpatía alguna por el heroísmo demasiado fácil, con el cual los revolucionarios profesionales del marxismo ponen en peligro la vida de millares de individuos y destruyen valores que los siglos han creado lenta y penosamente. En esto observa también el principio de economía, consistente en asegurar el éxito al menor coste posible.

La democracia es el gobierno del pueblo por el pueblo; la democracia es autonomía. Pero esto no quiere decir que todos deban colaborar de igual manera en la legislación y en la administración. La democracia «directa» es posible sólo en muy corta escala. Incluso los parlamentos pequeños no pueden dar cima a su tarea en sesiones plenarias, y es preciso que elijan comisiones. El verdadero trabajo siempre recae sobre unos cuantos únicamente, sobre los que presentan mociones, sobre los oradores, los dictaminadores y, ante todo, sobre los autores de proyectos de ley. Esto es una confirmación más del hecho de que las masas obedecen la dirección de algunos hombres y de que no todos valen igual, porque la naturaleza ha hecho jefes a unos y subordinados a otros, y nada de esto cambia con las instituciones democráticas. No todos pueden ser iniciadores audaces que abran brecha, y la mayor parte de ellos no desearían serlo, porque no sienten tener la fuerza para ello. La idea de que en una democracia pura el pueblo entero pasaría sus días deliberando y decidiendo, como los miembros de un Parlamento durante una sesión, es una idea concebida según el modelo de la situación que pudo prevalecer en los estados urbanos de la antigua Grecia, en la época de la decadencia. Se olvida que estas comunidades urbanas nada tenían en realidad de democráticas, pues en ellas había esclavos, y quienes no poseían derechos plenos de ciudadanos quedaban excluidos de participar en la vida pública. Si se hace un llamamiento a la colaboración de todos, el ideal de la democracia «pura» es irrealizable, como el de la democracia directa. Por lo demás, pretender que se realice la democracia en esta forma imposible sólo es pedantería doctrinaria de los defensores del derecho natural. Para alcanzar el fin hacia el cual tienden las instituciones democráticas basta que la legislación y la

administración se sujeten a la voluntad de la mayoría de la nación, y eso puede hacerlo la democracia mediata. Su ideal no es que cada individuo redacte por sí mismo las leyes y que administre, sino que los legisladores y los gobernantes dependan de la voluntad popular a tal punto, que puedan ser reemplazados por otros si en alguna forma entran en conflicto con ella.

Desaparecen así muchas objeciones contra la posibilidad de realizar la democracia formuladas por partidarios o adversarios de la soberanía popular[39]. La democracia no sufre mengua por el hecho de que los jefes salgan de la masa para consagrarse enteramente a la política. Como cualquier otra profesión en la sociedad en que reina la división del trabajo, la política exige todas las fuerzas de un hombre; los políticos ocasionales no podrían prestar servicios útiles[40]. Mientras el político profesional permanezca bajo la dependencia de la mayoría popular, de manera que no ejecute sino aquello para lo cual ha obtenido la mayoría, el principio democrático se encuentra a salvo. No es tampoco una condición de la democracia que los jefes provengan de las capas sociales más numerosas, de manera que el Parlamento ofrezca en escala reducida una imagen de la estratificación social del país. En este sentido, en una nación compuesta en su mayor parte de campesinos y de obreros industriales, el Parlamento debería componerse, también en su mayor parte, de personas de tales orígenes[41]. El *gentleman* sin profesión que desempeña un papel importante en el Parlamento inglés, el abogado y el periodista en los parlamentos de los países latinos, son mejores representantes del pueblo que los agitadores de sindicatos y los campesinos que imprimen una marca de esterilidad intelectual a los parlamentos eslavos y alemanes. Si verdaderamente los miembros de las clases superiores de la sociedad son excluidos de la colaboración parlamentaria, los parlamentos y los gobiernos que de ellos nacen no pueden presentar una idea fiel de la voluntad popular; porque en la sociedad dichas clases, cuya composición es ya el producto de una selección hecha por la opinión pública, ejercen sobre los espíritus una influencia mayor de la que correspondería al número de sus miembros. Si se les excluye de la colaboración para legislar y administrar, por haber convencido a los electores de que aquéllos son ineptos para desempeñar empleos públicos, quiere decir que se ha creado un antagonismo entre la opinión del país y la de los partidos parlamentarios que perjudica, si no es que imposibilita, el funcionamiento de las instituciones democráticas. Se ejercen influencias extraparlamentarias en la legislación y la administración, porque las corrientes intelectuales que parten de quienes son excluidos del Parlamento no pueden ser aniquiladas por los elementos mediocres adueñados de él. Eso es lo que causa el mayor perjuicio al Parlamento, el descenso que se deplora tan a menudo. La democracia no equivale al gobierno del populacho. Un parlamento que deseara llevar a buen término su labor debería contar en su seno con los mejores talentos políticos de la nación.

Pero el error más grave consiste en haber concebido, por una extensión abusiva del concepto de soberanía según el derecho natural, el principio democrático como si fuese el dominio sin límites de la «voluntad general». La omnipotencia del Estado democrático en nada difiere, en el fondo, del autócrata absoluto. Al figurarse que el Estado puede hacer todo lo que quiera, y que frente a la voluntad del pueblo soberano no puede haber resistencia, nuestros demagogos y sus partidarios han ocasionado mayores males que la locura cesárea de príncipes degenerados. En ambos casos la misma concepción se funda únicamente en la omnipotencia política del Estado. No hay límites que detengan al legislador, porque toma de la teoría jurídica la idea de que todo derecho depende de su voluntad. Debido a una pequeña confusión, pero cargada de graves consecuencias, toma su libertad formal por una libertad material, y se considera por encima de las condiciones naturales de la vida social. Los conflictos que de ahí surgen muestran que la democracia carece de sentido si no es de carácter liberal. Solamente dentro del marco del liberalismo cumple su función social. Democracia sin liberalismo es una forma vacía de sentido.

3. El ideal igualitario

El liberalismo implica necesariamente la democracia política. Sin embargo, a menudo se piensa que el principio democrático debe llevar finalmente más allá del liberalismo. Realizado el principio democrático rigurosamente, demandaría la igualdad no sólo de los derechos políticos, sino también de los económicos. La igualdad de estos últimos no podría alcanzarla el liberalismo. De este modo, con una necesidad dialéctica, el socialismo nacería del liberalismo. En la evolución histórica el liberalismo acabaría por desaparecer.

De la misma manera, el ideal de igualdad se concibió en su origen como una reivindicación del derecho natural. Se ha tratado de justificarle por medio de argumentos religiosos, psicológicos y filosóficos. Pero ninguno de estos razonamientos es convincente. Es un hecho que los hombres están desigualmente dotados por la naturaleza, por lo que la reivindicación de un tratamiento igual para todos no puede apoyarse en el hecho de que todos sean iguales. Las pruebas basadas en el derecho natural en ninguna parte son tan débiles como en el caso del principio de igualdad.

Para comprender el ideal de igualdad es preciso primero considerar su importancia histórica. En todas partes donde se ha manifestado, en el pasado o en el presente, ha tenido por objeto abolir la diferenciación por clases de la capacidad jurídica. Mientras existan obstáculos al desarrollo del individuo y de capas enteras del pueblo, no se puede esperar que el desarrollo de la vida social deje de verse perturbado por subversiones violentas. Los «sin derecho» serán siempre una amenaza para el orden social, y unidos por el deseo común de suprimir los estorbos que los oprimen, forman un grupo decidido a obtener sus reivindicaciones por medio de la violencia, ya que es imposible conseguirlas por la vía pacífica. No habrá paz social si todos los miembros de la sociedad no toman parte en las instituciones democráticas, lo cual significa la igualdad de todos ante la ley.

Pero cuando el liberalismo exige la igualdad ante la ley, responde también a otra consideración. La sociedad tiene interés en que los medios de producción pasen a quienes sepan sacar el mejor partido de ellos. Graduar la capacidad jurídica de los individuos según el origen de su nacimiento, es impedir que los bienes de producción lleguen a manos de quienes les aseguren el rendimiento más alto. Sabemos el papel que ha desempeñado este argumento en las luchas sostenidas por el liberalismo, especialmente en la liberación de los campesinos.

Así, pues, en su defensa de la igualdad, el liberalismo se inspira en principios de oportunidad totalmente prosaicos. Por lo demás, es plenamente consciente de que la igualdad ante la ley tendrá a veces consecuencias monstruosas, de que, llegado el caso, podrá oprimir al individuo, pues lo que puede convenir a uno puede causar duro perjuicio a otro. La idea de igualdad del liberalismo, no obstante, se inspira en necesidades sociales ante las que deben borrarse las susceptibilidades de los individuos. Como las demás instituciones sociales, las normas jurídicas no existen sino en función de los fines sociales, ante los cuales debe inclinarse el individuo, porque sus propios fines no pueden realizarse sino en la sociedad y por la sociedad.

Revela desconocimiento del carácter de las instituciones jurídicas el hecho de querer ampliar su extensión, tratar de obtener nuevas reivindicaciones, que sería preciso alcanzar aunque los fines de la cooperación social tuvieran que sufrir por ello. La igualdad que defiende el liberalismo es la igualdad ante la ley. Nunca ha pretendido otra. Para el liberalismo es una crítica injustificada censurar la insuficiencia de esta igualdad y pretender que la verdadera igualdad vaya mucho más lejos y englobe también la igualdad de renta, basada en un reparto igual de los bienes.

Precisamente bajo esta forma es como el principio de igualdad encuentra su más entusiasta acogida entre quienes esperan ganar más que perder con ese reparto. Es fácil ganarse a las masas con esta idea de igualdad. Se trata de un campo propicio a la propaganda demagógica. Tomando posición contra los ricos, excitando el resentimiento de los menos afortunados, se tiene garantizado el éxito. Únicamente la

democracia prepara el terreno en que se desarrolla este espíritu, que se encuentra siempre y por doquier en estado latente[42]. Tal es el escollo contra el que se han estrellado hasta ahora todos los Estados democráticos y en el que la democracia actual se apresta a seguirlos.

Es extraño que se califique de antisocial la concepción del principio de igualdad que sólo considera la igualdad en cuanto sirve los fines sociales, y no desea realizarla sino en la medida en que contribuye a tal propósito y que, por el contrario, se considere como social la concepción que, sin tener en cuenta las consecuencias, transforma esta igualdad en un derecho subjetivo, que concede a cada persona su parte en la renta nacional. En las ciudades-estado de la Grecia del siglo IV, el ciudadano se consideraba dueño de la propiedad de los demás miembros del Estado cuando reclamaba imperiosamente su parte como si fuese un accionista que pidiera sus dividendos. Respecto a esta costumbre de compartir los bienes comunes y los bienes confiscados de los particulares, Esquines dice con razón: «Cuando los atenienses abandonaban la asamblea pública no tenían aspecto de salir de una reunión política, sino de la junta de una sociedad en que se hubiesen repartido los excedentes de los ingresos»[43]. No se puede negar que todavía en la actualidad el hombre del pueblo quiere considerar al Estado como fuente de donde puede obtener la mayor cantidad de ingreso posible.

El principio de igualdad en este sentido amplio en modo alguno es consecuencia necesaria del principio democrático. No se le puede tampoco considerar *a priori* como una nueva norma para la vida social. Antes de juzgarlo es preciso tener una idea clara de los efectos que puede producir. En general, agrada a las masas, en los Estados democráticos fácilmente halla crédito, pero esto no basta para que el teórico lo admita como un principio democrático y que lo someta sólo a una critica superficial.

4. Democracia y socialismo

La idea de que la democracia y el socialismo tienen entre sí un parentesco interno tomó gradualmente cuerpo en los años que precedieron a la revolución bolchevique. Muchos habían acabado por creer que socialismo y democracia son palabras sinónimas, y que una democracia sin socialismo o que un socialismo sin democracia

son imposibles.

En el origen de esta concepción se encontraba la combinación de dos series de ideas que se remontan a Hegel y a su filosofía de la historia. Para Hegel, la historia es «el progreso en la libertad consciente». Este progreso se ha realizado de la siguiente manera: «Los orientales pensaron que uno *solo* es libre; los griegos y los romanos que *algunos* son libres, pero nosotros sabemos que *todos* los hombres son libres y que el hombre, en cuanto tal, es libre»[44]. No hay duda que la libertad a que Hegel se refiere es diferente de aquella por la cual luchaban los políticos radicales de su tiempo. Hegel había asimilado las ideas tomadas de las doctrinas políticas de la Ilustración, ideas que se habían convertido en patrimonio de todos, insuflando luego en ellas su propio espíritu. Sin embargo, los radicales de la joven escuela hegeliana tomaron de sus escritos aquellas expresiones que les complacían. Para ellos es evidente que la evolución hacia la democracia es una necesidad en el sentido hegeliano de este concepto. Los historiadores comparten esta opinión. Según Gervinus, «se observa a gran escala tanto en la historia de la humanidad como en el curso del desarrollo interno de los Estados un progreso regular que va de la libertad intelectual y cívica de los individuos a la de un número mayor, y a la del mayor número.»[45]

En la concepción materialista de la historia la idea de la libertad del mayor número tiene un significado preciso. El mayor número son los proletarios, y éstos, dado que la conciencia es función del hombre como ente social, deben forzosamente ser socialistas. De esta manera la evolución hacia la democracia y el socialismo son la misma cosa. La democracia es el medio que contribuye a realizar el socialismo y, al mismo tiempo, el socialismo es el medio para realizar la democracia. En el nombre del partido alemán, *Sozialdemokratie*, la asimilación de la democracia y el socialismo se expresa con toda claridad. Pero con la palabra democracia el partido socialista obrero recoge también la herencia espiritual de la joven Europa. En los programas de propaganda de la *Sozialdemokratie* se encuentran todas las fórmulas sonoras del radicalismo político de la primera mitad del siglo XIX. Estas ideas ganan para el partido unos prosélitos que las reivindicaciones socialistas no pueden atraer, ya que a veces hasta llegan a producir aversión.

La posición del socialismo marxista con relación a las reivindicaciones democráticas fue determinada por el hecho de que era el partido de los alemanes, de los rusos y de los pequeños pueblos englobados en la monarquía austrohúngara y en el imperio de los zares. En estos países, más o menos autocráticos, cualquier partido de oposición debía, ante todo, reivindicar la democracia para crear un terreno favorable al desenvolvimiento de la actividad política. Para la socialdemocracia el problema de la democracia quedaba así excluido, en cierta forma, de la discusión. Convenía que para la opinión pública la ideología democrática no diera la impresión

de que se ponía en duda.

En la vida interna del partido, el problema referente a la relación entre las dos ideas, expresadas con el doble nombre de socialdemocracia, no podía desconocerse por completo. Se comenzó por dividir dicho problema en dos partes. Para el futuro Estado de la realización definitiva del socialismo era conveniente mantener la identidad fundamental de la democracia y el socialismo. Puesto que se continuaba considerando a la democracia como un bien, un socialista creyente, que espera su salvación del futuro paraíso socialista, no podía pensar otra cosa. La tierra prometida no sería perfecta si, desde el punto de vista político, no realizaba igualmente el ideal supremo. Tampoco los escritores socialistas cesaban de proclamar que sólo en la sociedad socialista podría haber verdadera democracia, y que la sociedad capitalista designaba con este nombre a una caricatura que encubría el dominio de los explotadores.

Sin embargo, aunque parecía evidente que el socialismo y la democracia deberían encontrarse al final, no parecía tan claro que el camino hacia esa meta fuera común. Se discutió la cuestión de saber si era preciso esforzarse para realizar el socialismo (y, en consecuencia, realizar al mismo tiempo la verdadera democracia en el sentido entonces vigente), sirviéndose para ello solamente de los medios de la democracia, o si en la lucha debía apartarse de los principios democráticos. Esta discusión, que giraba alrededor de la dictadura del proletariado, fue objeto, antes de la revolución bolchevique, de académicos debates en la literatura marxista. Posteriormente se la convirtió en un gran problema político.

Como todas las diferencias de opinión que dividen a los marxistas en varios grupos, la discusión a propósito de la dictadura del proletariado proviene de la ambigüedad que reina en esa mezcla o combinación que suele conocerse con el nombre de sistema marxista. Para cada punto del sistema se hallan por lo menos dos concepciones enteramente contradictorias, que se logra poner más o menos de acuerdo con gran refuerzo de casuística dialéctica. El medio que más se emplea en esta dialéctica es el uso de una palabra cuyo sentido variará según las necesidades. Estas palabras, que para la agitación política sirven también de fáciles eslóganes, a fin de hipnotizar a las masas, son objeto de un verdadero culto que recuerda las religiones fetichistas. La esencia de la dialéctica marxista es el fetichismo de las palabras. Cada uno de los artículos de la fe marxista se concreta en una palabra fetiche, cuyo doble o triple sentido debe facilitar la combinación de pensamientos y de reivindicaciones incompatibles. Para interpretar estas expresiones, que parecen haberse escogido intencionadamente como las de la Pitonisa de Delfos, a fin de permitir con esto varias explicaciones, se abren debates en que cada uno que tercia en ellos puede alegar en su favor un texto de Marx o de Engels, que hacen autoridad.

Una de estas palabras fetiches del marxismo es la palabra *revolución*. Cuando el

marxismo habla de revolución industrial, quiere decir con ella la transformación progresiva de la producción precapitalista en capitalista. La palabra revolución es aquí, pues, sinónima de evolución, y el antagonismo que existe ordinariamente entre las ideas de estos dos términos casi ha desaparecido. De esta manera podrá el marxismo acusar al espíritu revolucionario, siempre que lo crea oportuno, de golpismo. Los revisionistas no erraban al invocar en apoyo de sus teorías numerosos pasajes de Marx y de Engels. Pero el marxismo emplea la palabra revolución todavía en otro sentido. Cuando califica el movimiento obrero de revolucionario, y a la clase obrera como la única que verdaderamente es revolucionaria, usa la palabra revolución en cuanto evoca las barricadas y combates callejeros. Por este motivo el sindicalismo tiene razón cuando apela a Marx.

El marxismo emplea también de manera confusa la palabra *Estado*. Para él, el Estado es sólo un instrumento de la dominación de clases. Al hacerse con el poder político, el proletariado acaba con la oposición de clases, y este hecho significa la muerte del Estado. «Tan pronto como no hay ya clases sociales que oprimir, tan pronto como el dominio de clases y la lucha legítima por la existencia del individuo en medio de la anarquía que ha reinado hasta ahora en la producción quedan abolidos junto con los conflictos y los excesos que de ellos resultan, nada hay que reprimir ya, por lo que la fuerza especial de represión, el Estado, resulta inútil. El primer acto en que el Estado aparece verdaderamente como representante de la sociedad en su conjunto —esto es, en la toma de posesión de los medios de producción en nombre de la sociedad— simultáneamente es el último acto independiente en su condición de Estado. La interferencia de un poder estatista en los organismos sociales se hace superflua en un campo y después en otro, y cae, finalmente, por sí misma en desuso»[46]. Por más confusa y superficial que sea esta afirmación, en lo que respecta al conocimiento de la organización política, es tan precisa con respecto a la dictadura del proletariado que no cabe la menor duda sobre su interpretación. Pero las palabras de Marx son ya mucho menos precisas cuando afirma que entre la sociedad capitalista y la comunista existe una etapa de transformación de la una a la otra a la que corresponde un periodo de transición política durante el cual el Estado no puede ser otra cosa sino la dictadura del proletariado[47]. Si, en cambio, se adopta con Lenin la opinión de que este periodo de transición durará hasta que se alcance la «fase superior de la sociedad comunista», en que «la esclavizante subordinación de los individuos a la división del trabajo haya desaparecido y junto con ella también la oposición entre el trabajo intelectual y el corporal», fase en la cual «el trabajo no es solamente un medio para vivir, sino que se convierte en la primera necesidad de la vida», en este caso se llega a resultados completamente diferentes en el juicio que se formula sobre la posición que ocupa el marxismo frente a la democracia[48]. Porque al menos durante siglos no volvería a presentarse ya el problema de la democracia en el

Estado socialista.

A pesar de ciertas observaciones sobre las hazañas históricas del liberalismo, la doctrina de Marx es incapaz de comprender la importancia que debe atribuirse a las ideas del sistema liberal. No sabe qué hacer en relación con las demandas liberales relativas a la libertad de conciencia y de expresión, el reconocimiento, en principio, de cualquier clase de oposición, de igualdad de derechos de todos los partidos. Allí donde el marxismo no domina todavía, utiliza con suma amplitud los derechos fundamentales del liberalismo, pues tiene urgente necesidad de ellos para su propaganda. Pero jamás podrá entender en su esencia íntima estos derechos, y nunca accederá a otorgarlos a sus adversarios cuando sea dueño del poder. En este aspecto se asemeja grandemente a las iglesias y demás instituciones que se apoyan en el principio de la fuerza. Estas instituciones no dudan en recurrir a las libertades democráticas para conquistar también la soberanía, libertades que niegan después a sus adversarios cuando ellas se encuentran en el poder. Todo lo que parece democrático en el socialismo sólo es una apariencia falaz. «El partido comunista —dice Bujarin— no pide libertad alguna (prensa, palabra, asociación, reunión) para los burgueses enemigos del pueblo. Al contrario». Y con enorme cinismo elogia el juego de los comunistas, que se entregan a la lucha en favor de la libertad de opinión cuando no tienen en sus manos el timón del gobierno, solamente porque habría sido «ridículo» pedir al capitalista la libertad del movimiento obrero en forma distinta a la que adoptaría una reivindicación de la libertad[49].

El liberalismo siempre y en todas partes reivindica la democracia. Sólo espera que el pueblo «madure para la democracia», a fin de que no sufra retraso la función que ésta debe cumplir en la sociedad. La democracia debe existir, porque sin ella no puede haber desarrollo pacífico alguno del Estado. El liberalismo desea la democracia no porque represente una política de compromiso o porque en la concepción del mundo sea partidario del relativismo[50]. El sistema liberal pide también una validez absoluta para su doctrina. Pero sabe que la base del poder es reinar sobre los espíritus y que no se llega a esta meta sino por medios espirituales. El liberalismo lucha por la democracia aun en casos en que pueda temer, durante un tiempo más o menos largo, desventajas. En efecto, piensa que no es posible estar en contra de la voluntad de la mayoría; las ventajas que podrían derivarse de una soberanía del principio liberal, sostenida artificialmente y a pesar de la opinión popular, le parecen muy mezquinas como precio de las consecuencias enojosas de una violación de esa voluntad, que provocaría graves inconvenientes en la marcha pacífica del desarrollo del Estado.

Si la socialdemocracia hubiese podido, seguramente habría continuado empleando la palabra democracia con cierta ambigüedad útil a su propaganda. Es una casualidad histórica que la revolución bolchevique haya forzado a la

socialdemocracia a quitarse prematuramente la careta y a descubrir la índole de violencia de su doctrina y de su política.

5. La constitución política del Estado socialista

Más allá de la dictadura del proletariado se encuentra el paraíso de «la fase superior de la sociedad comunista, donde las fuerzas productivas crecen con el múltiple desarrollo de los individuos, y donde las fuentes vivas de la riqueza social corren más abundantemente»[51]. En esta Tierra Prometida, «como nada hay que reprimir ya, no existe tampoco necesidad de un poder represivo especial, no hace falta ya un Estado. En lugar de un gobierno para las personas funciona una administración de los bienes y una dirección de los procesos de la producción»[52]. Ha llegado el momento en que «una generación, que ha crecido en las nuevas y libres condiciones sociales, se encuentra en situación de rechazar lejos de ella toda la bribonería del Estado»[53]. La clase obrera ha pasado por un periodo de «largas luchas, una serie de procesos históricos que han transformado completamente al hombre y sus condiciones de existencia»[54]. La sociedad puede así subsistir, sin un orden fundado en la fuerza, como antiguamente, durante la época en que la tribu formaba la base de la organización social. Engels hace un gran elogio de esta constitución[55]. Desgraciadamente todo lo anterior ya lo dijeron, en términos mucho más felices, Virgilio, Ovidio y Tácito:

Aurea prima sata est aetas, quae vindice nullo,
Sponte sua, sine lege fidem rectumque colebat.
Poena metusque aberant, nec verba minantia fixo
Aere legebantur[56].

Los marxistas no tienen, pues, motivo alguno para ocuparse de los problemas referentes a la constitución política del Estado socialista. No entienden que existen problemas de los cuales no pueden desentenderse simplemente con el silencio. La necesidad de una acción común en la organización de la sociedad socialista hará surgir el problema de saber cómo debe desarrollarse esta acción. Será necesario decidir qué forma es conveniente dar a lo que se llama metafísicamente la voluntad

general o la voluntad popular. Aun prescindiendo del hecho de que no hay administración de bienes que no lo sea de hombres, es decir, la determinación de una voluntad humana hecha por otro, y que no hay dirección de procesos de producción que no lo sea de personas, es decir, la motivación de una voluntad humana hecha por otra[57], será preciso, sin embargo, preguntarse quién administrará los bienes y dirigirá los procesos de producción y qué principios deberán seguirse. De esta manera nos hallamos otra vez frente a todos los problemas políticos que se plantean en una sociedad regulada por el derecho.

Cuando en la historia encontramos ensayos de gobiernos que procuran aproximarse al ideal de la sociedad según la concibe el socialismo, siempre se trata de autocracias con muy marcado sello de autoritarismo. En el imperio de los faraones o de los incas, en el Estado jesuita del Paraguay, no se descubre huella alguna de democracia y de libre determinación para la mayoría popular. Las utopías de los viejos socialistas, de todos los matices, no se hallan menos lejanas de la democracia. Ni Platón ni Saint-Simon eran demócratas. Si se toman en cuenta la historia y los libros de teorías socialistas, nada se percibe que pueda dar testimonio de una conexión interna entre el orden socialista de la sociedad y la democracia política.

Vistas las cosas más de cerca, se aprecia que incluso el ideal que sólo se realizará en la fase superior de la sociedad comunista, según los planes marxistas, es por completo antidemocrático[58]. En esta fase ideal, la paz inmutable, eterna —fin de todas las organizaciones democráticas—, ha de existir también, pero debe igualmente llegarse a tal estado de paz por otros senderos que no sean los andados por los demócratas. Esta paz no se fundará en los cambios de gobierno y en la modificación de su política, sino en un gobierno eterno, sin cambio en las personas o en la política. Es una paz, pero no la paz del progreso vivo hacia la cual tiende el liberalismo, sino la paz de un cementerio. No es la paz de los pacifistas, sino la paz de los pacificadores, de los hombres violentos que todo lo quieren someter. Es la paz que establecen los absolutismos al edificar su poder absoluto, una paz que dura tanto como dura ese poder absoluto. El liberalismo denuncia la vanidad de una paz así establecida. La paz que defiende está asegurada contra los peligros siempre al acecho, siempre renacientes, del deseo de cambio.

Capítulo VI
ORGANIZACIÓN SOCIAL Y CONSTITUCIÓN FAMILIAR

1. El socialismo y el problema sexual

Las ideas socialistas sobre la socialización de los medios de producción han caminado siempre parejas con los proyectos que tienden a transformar las relaciones entre los sexos. Con la propiedad privada debe también desaparecer el matrimonio y dar lugar a relaciones más adecuadas a la esencia misma de la sexualidad. Si el hombre debe liberarse del yugo del trabajo económico, según las perspectivas socialistas, el amor debe también liberarse de las trabas económicas que lo han contaminado hasta el presente. El socialismo no anuncia sólo el bienestar, ni siquiera la riqueza para todos, sino también la felicidad en el amor. Buena parte de su popularidad la debe justamente a este punto de su programa. Es de sobra característico el hecho de que ningún otro libro socialista alemán haya sido más leído, ni que haya motivado más propaganda en favor de su doctrina, que la obra de Bebel *La mujer y el socialismo*, que es, ante todo, una apología del amor libre.

Nada tiene de particularmente curioso que la organización de las relaciones sexuales de la época presente parezca a muchas personas poco satisfactoria. El objeto de esta organización es desviar considerablemente la sexualidad de los fines sexuales, que domina todo lo que hay de humano, y de dirigirla hacia nuevos objetivos, que se han presentado a la humanidad durante el curso de la evolución cultural. Para edificar esta organización ha sido y sigue siendo necesario efectuar grandes sacrificios diariamente. Cada individuo sigue en su vida el proceso que lleva la sexualidad del estado difuso, como se encuentra en los niños, a su forma definitiva. Cada individuo debe edificar, en su ser íntimo, las fuerzas psíquicas que frenen el instinto sexual y lo canalicen de alguna manera. Así, una parte de la energía con que la naturaleza ha dotado al instinto sexual será desviada del empleo sexual hacia otros fines. No todos tienen la suerte de salir sanos y salvos de las luchas y miserias de esta transformación. Algunos fracasan en el intento y se vuelven neuróticos o locos. Pero aun aquéllos que mantienen la salud y se convierten en miembros útiles de la

sociedad conservan cicatrices que un azar desgraciado puede nuevamente abrir[59]. Si la sexualidad es para el hombre fuente de la mayor felicidad, puede tornarse igualmente en origen de dolor y, finalmente, su desaparición revela al que envejece el destino efímero a que está sometido todo lo que es humano. Al ofrecerse a veces al hombre y otras veces al rehusársele, la sexualidad parece jugar con él, al darle sucesivamente felicidad o miseria y no dejarle jamás en reposo. Los deseos conscientes del que está en vigilia, inconscientes del que sueña, giran alrededor de la sexualidad. Cuando se estudia el pensamiento de los reformadores sociales no debiera olvidarse el papel que puede desempeñar.

Tanto menos debería olvidarse esta circunstancia cuanto que muchos de ellos eran neuróticos que sufrían por causa del desarrollo desgraciado de su instinto sexual. Por ejemplo, Fourier era víctima de una psicosis grave. En cada línea de sus escritos se adivina el alma enferma de un hombre cuya vida sexual estaba enteramente desordenada. Es lamentable que no se haya estudiado hasta ahora su vida con los métodos que nos permite el psicoanálisis. Si sus obras, impregnadas de la demencia más absurda, han encontrado gran difusión y la aprobación más completa, lo deben precisamente a la imaginación enfermiza que pinta con voluptuosa insistencia los goces del amor que esperan a la humanidad en el paraíso del falansterio.

Para el porvenir ideal que contempla, el utopismo sueña en un restablecimiento de la edad de oro, que el hombre ha perdido por su propia culpa, y para la vida sexual pretende pedir, asimismo, el retorno al estado original de la felicidad perfecta. Ya los poetas de la antigüedad celebraron el esplendor de los tiempos pretéritos, cuando reinaba el amor libre, lo mismo que cantan loas a los tiempos saturnales, en que no existía la propiedad[60]. Sobre este punto el marxismo sigue el ejemplo del viejo utopismo. De la misma manera que pide la supresión de la propiedad privada al descubrir su origen, y la supresión del Estado al mostrar que éste «no siempre ha existido» y que ha habido sociedades que «no tenían idea alguna del Estado ni de un poder estatal»[61], trata también de combatir el matrimonio mostrando su origen histórico. Para los marxistas, la investigación histórica es sólo un pretexto para provocar agitación política, que les debe suministrar las armas necesarias para atacar el orden social de la aborrecida burguesía. Lo que ante todo es necesario reprochar al marxismo no es el hecho de que construya a la ligera teorías insostenibles, carentes de estudio minucioso de los hechos históricos, sino algo más grave: que introduzca fraudulentamente una estimación del valor de las épocas históricas en una exposición que pretende ser científica. Existió una edad de oro, seguida de una era menos buena, pero todavía soportable, hasta el día en que sobrevino el capitalismo y con él todos los males imaginables. De esta manera el orden social capitalista aparece como maldito; su solo mérito consiste, por el exceso mismo de su carácter abominable, en preparar al mundo a liberarse y salvarse por medio del socialismo.

2. El hombre y la mujer en una época de violencia

Investigaciones recientes de la etnografía y de la prehistoria han permitido acumular abundante material para la historia de las relaciones sexuales, y la joven ciencia del psicoanálisis ha puesto los cimientos de una teoría científica de la vida sexual. Es cierto que hasta ahora la sociología no ha sabido utilizar la riqueza de ideas y hechos que le aportaba esta disciplina. No ha sido aún capaz de presentar los problemas bajo una nueva forma, a fin de adaptarlos a las cuestiones que deberían hoy interesarle primordialmente. Las explicaciones que todavía ofrece sobre la exogamia y la endogamia, sobre la promiscuidad, y particularmente sobre el matriarcado y el patriarcado, no responden ya a las exigencias que en la actualidad se tiene derecho a formular. Es tan insuficiente el conocimiento sociológico de la prehistoria del matrimonio y de la familia, que no puede servirnos para dilucidar los problemas que aquí nos ocupan. Sólo para el periodo histórico la sociología ofrece terreno más o menos seguro.

Las relaciones familiares en los tiempos en que imperaba el principio de la fuerza tienen un carácter muy claro: dominación absoluta del hombre. En este caso, el móvil que se comprueba en la naturaleza, al tratarse de las relaciones sexuales, en las que el macho es la parte agresiva, ha sido llevado al extremo. El hombre toma posesión de la mujer y realiza esta posesión del objeto sexual como lo hace con los otros bienes del mundo exterior. La mujer se convierte así, pura y simplemente, en una cosa, y puede lograrse por rapto, compra, prescripción; se la puede regalar o legar por testamento; en resumen, la mujer es como una esclava en la casa. Mientras vive, el marido es el juez de la mujer, y cuando muere se hace enterrar con ella y con sus demás bienes[62]. Tal es el estado jurídico que las fuentes más antiguas del derecho en todos los pueblos nos presentan en una concordancia casi perfecta. Los historiadores intentan de ordinario, sobre todo cuando se trata de la historia de su propio país, atenuar la impresión penosa que deja en el hombre moderno la descripción de esos tiempos. A tal fin señalan que la vida era más dulce que la letra de la ley y que las relaciones entre esposos no se veían nubladas por la dureza del derecho. Por lo demás, después de algunas observaciones sobre el antiguo rigor de las costumbres y sobre la pureza de la vida familiar, se han apresurado a huir de un asunto que tan mal se adapta a su sistema[63]. Pero estos esfuerzos de justificación, inspirados en su punto de vista nacionalista y en su predilección por el pasado, pecan en su base. La concepción del carácter de las relaciones entre hombre y mujer que se encuentra en los antiguos derechos y leyes no es resultado de especulaciones teóricas de sabios soñadores, encerrados en su torre de marfil. Esta concepción procede de la vida misma y presenta la idea exacta que los hombres y las mujeres tienen del matrimonio y de las relaciones entre personas de sexo diferente. Una romana, que se hallaba bajo

la tutela (*manus*) de su marido o de su familia; una germana, que durante toda su vida permanecía sujeta a la autoridad marital o *munt*, consideraban su situación, frente al hombre, como natural y justa, y en su fuero interno estas mujeres no se rebelaban ni trataban de sacudirse el yugo. Pero esto no demuestra que entre la ley y su aplicación existiese un abismo. Muestra solamente que estas instituciones correspondían también al sentimiento de las mujeres, y esto no debe sorprendernos. Las concepciones morales y políticas de una época no tienen vigencia sólo para quienes parecen sacar ventaja de ellas, sino también para quienes parecen sufrir a consecuencia de las mismas; su soberanía se manifiesta precisamente en el hecho de que esas concepciones son aceptadas por aquéllos a quienes se exigen sacrificios. Con la dominación del sistema fundado en la fuerza, la mujer es la sirviente del hombre y considera que tal es su destino. Comparte el criterio que el Nuevo Testamento resume con mucha concisión: el hombre no está hecho para la mujer, sino la mujer para el hombre[64].

El principio de la fuerza, por otra parte, toma en cuenta únicamente a los hombres, pues sólo ellos tienen fuerza y, por ende, derechos y exigencias. La mujer apenas constituye un objeto sexual, y tiene amo, padre, tutor y esposo. Las cortesanas mismas no son libres, pues pertenecen al propietario del lupanar. El cliente se entiende con el propietario y no con ellas. En cuanto a la vagabunda, es bien mostrenco del cual todos pueden usar a su guisa. La mujer no tiene el derecho de escoger marido. Es dada a éste y él la toma. Que ella le ame, es su deber, quizá también su mérito. Esto aumenta los placeres que el marido deriva del matrimonio, pero para la celebración de este último acto tales sentimientos carecen de importancia. Para ello no se pide la opinión de la doncella. El marido tiene el derecho de ponerla en la calle o de divorciarse, pero ella carece de igual derecho.

Así, bajo el reinado de la violencia, el punto de vista del hombre, en su condición de amo, triunfa sobre los ensayos intentados antes para evolucionar hacia la igualdad de derechos para ambos sexos. En la leyenda se encuentran todavía huellas de una gran libertad sexual en la mujer —por ejemplo, Brunilda—, si bien no se puede comprender ya a estos personajes. La preponderancia del hombre es tan fuerte, que va en contra de la naturaleza de las relaciones sexuales, y aunque no fuese sino por un motivo puramente sexual, el hombre se ve obligado, en su propio interés, a aligerar el alcance de esta situación.

Porque es antinatural que el hombre tome a la mujer como cosa sin voluntad, puesto que el acto sexual es a la vez un don y una entrega recíprocos. Un comportamiento puramente pasivo de la mujer disminuye en el hombre el deseo y el placer. El hombre debe despertar el entusiasmo acogedor de ella si quiere satisfacer su propio instinto. El vencedor que arrastra a la esclava a su lecho, el mercader que compra una doncella de manos de su propio padre, deben solicitar de ellas lo que la

violencia no podría darles, si la ejercen sobre mujeres que resisten. El hombre, que aparece como el amo absoluto de su mujer ante el público, no es tan poderoso en su casa como él mismo supone. Debe entregar a la mujer parte de su poder, y tiene que ocultar esta debilidad a los ojos de la gente.

Pero hay más. El principio despótico, que hace de la mujer una sierva y entorpece, por tanto, las relaciones sexuales, impone al individuo, en la vida cotidiana, un freno a sus inclinaciones naturales y a su instinto sexual. De ello resulta una transformación del acto sexual, que se convierte en esfuerzo psíquico extraordinario, el cual se logra sólo mediante la ayuda de incitaciones particulares. Dicho acto exige entonces una disposición psíquica respecto del objeto sexual. Es el amor, el amor desconocido al hombre primitivo y a la bestia humana, que aprovechan todas las ocasiones sexuales que se les ofrecen sin hacer selección. El carácter esencial del amor, o sea la idolatría del objeto sexual, es incompatible con la posición humillante en que se encuentra la mujer bajo el principio despótico, que hace de ella una vulgar sirviente. En cambio, el amor ve en ella una reina.

De esta oposición nace en las relaciones entre los sexos la primera e importante contradicción que podemos estudiar a la luz de la historia. El matrimonio y el amor entran en conflicto. Exteriormente esta oposición puede presentar apariencias diversas, y en el fondo es en todas partes idéntica. El amor ha entrado en la vida sentimental e intelectual de hombres y mujeres, y a medida que pase el tiempo se convertirá, aún más, en el centro de la vida psíquica, para imprimir a la existencia su sentido y su encanto. Pero este amor actualmente nada tiene que ver con el matrimonio y con las relaciones entre esposos. De esta dualidad nacerán graves conflictos que se nos revelan en la poesía épica y lírica de la época caballeresca. Estos conflictos se nos han hecho familiares, porque han sido inmortalizados en obras maestras de carácter perenne; el arte de los epígonos y el arte de quienes toman sus temas de las situaciones primitivas que todavía hoy día subsisten siguen utilizándolos. Sin embargo, nosotros, los modernos, no podemos concebirlos ya, y tampoco podemos comprender lo que se opone a una solución de los conflictos, satisfactoria al hombre y a la mujer, ni que los que se aman deban vivir separados, y unidos a quienes no aman. Cuando el amor se cambia por amor, cuando el hombre y la mujer no desean nada, sino permanecer siempre unidos por un amor recíproco, hallamos que todo está bien, que no hay novedad. El género de poesía que trata exclusivamente de estos amores sólo puede tener como conclusión, en las circunstancias en que vivimos, el matrimonio final de Hans y Gretel. Si este desenlace arrebata el ánimo de los lectores de folletín, podemos estar seguros de que no provocará conflictos trágicos.

Si no tuviésemos conocimiento de estas tradiciones literarias y buscásemos en otras fuentes para comprender las relaciones que existían en la Edad Media entre los

sexos, podríamos imaginamos la existencia de conflictos psíquicos en la galantería caballeresca, y figurarnos que provienen de la posición angustiosa en la cual se encuentra el hombre entre dos mujeres: la esposa, a quien se liga la suerte de los hijos y de la familia, y la dama, a quien pertenece su corazón. O de la triste posición de la esposa a quien su marido mantiene en olvido, totalmente ocupado en la atención de otra mujer. Sentimientos como éstos eran desconocidos en una época dominada por el principio despótico. El griego, que distribuía su tiempo entre las hetairas y los efebos, no encontraba nada pesadas, desde el punto de vista psíquico, las relaciones con su mujer, y ésta no creía que sus derechos se lesionaban por el amor que su marido profesara a una cortesana. Ni el trovador, que se consagraba por entero a la dama de su corazón, ni su mujer, que lo esperaba pacientemente en el hogar, sentían sufrimiento alguno por causa de esta dualidad del amor y el matrimonio. Ulrich von Liechtenstein, lo mismo que su buena mujer, nada tenían que tachar a esta actitud del amor caballeresco. El conflicto del amor caballeresco en la vida procedió de una causa por completo diferente. El amor de la mujer, cuando llegaba al extremo de que ella diera su cuerpo, lesionaba los derechos del marido. Independientemente de su celo en procurarse los favores de otras mujeres, no podía soportar que otros ocasionaran perjuicio a su derecho de propiedad y poseyeran a su mujer. Ese conflicto corresponde por completo a las ideas del principio despótico. No ofende al esposo que el amor de su mujer se dedique a otro, sino que el cuerpo de ésta, que es propiedad suya, pertenezca a diferente individuo. Mientras el amor del hombre no se dirigía a las esposas de otros, sino, fuera de la sociedad, a prostitutas, a esclavas, a efebos, como era generalmente el caso en la antigüedad y en Oriente, no podía haber motivo de conflicto. El amor sólo provoca conflicto cuando entra en juego el celo masculino. El hombre sólo como propietario de su mujer tiene derecho a la entera posesión de ella. La mujer no disfruta de igual derecho frente a su marido, y actualmente se juzga con marcada desventaja a la adúltera, y no al adúltero, y marido y mujer no ven de igual manera el adulterio de uno y otra. Es la supervivencia de una concepción que, por otra parte, se nos ha vuelto ya extraña.

Mientras dominó el principio despótico, la vida amorosa no podía desenvolverse favorablemente. Expulsada del hogar doméstico, se refugia en escondites a veces singulares. El libertinaje comienza a pulular y las perversiones de los instintos naturales se multiplican. Con la libertad de relaciones sexuales que en convivencia con las relaciones conyugales degenera poco a poco en licencia, encuentran terreno favorable a su difusión las enfermedades venéreas. Se discute todavía si la sífilis existió en Europa en todo tiempo o si fue importada después del descubrimiento de América. Lo cierto es que comenzó a extenderse como verdadera epidemia a principios del siglo XVI. En medio de las miserias que esta enfermedad provoca, el juego de amor del romanticismo caballeresco desaparece.

3. El matrimonio contractual

Es unánime la opinión con respecto a la influencia de lo «económico» en las relaciones sexuales, y se dice que ha sido nefasta. La pureza natural y original de las relaciones sexuales ha sido empañada por consideraciones económicas que se han mezclado a ellas. En ningún campo de la vida humana han sido más perjudiciales la influencia del progreso cultural y sobre todo el crecimiento de la riqueza. Los hombres de los más remotos tiempos se acogían al amor más puro, y antes de la era capitalista el matrimonio y la vida familiar eran tan sencillos como naturales. Estaba reservado al capitalismo traer como consecuencia los matrimonios de interés y de razón, por una parte, y por la otra la prostitución y el libertinaje sexual. Por desgracia, las investigaciones recientes de la historia y de la etnografía han probado la entera falsedad de este concepto y nos han dado una imagen por completo diferente y nueva de la vida sexual en los tiempos más remotos y en los pueblos primitivos. La literatura moderna ha mostrado cómo las condiciones de vida en el campo respondían poco a la idea que se tenía de ella hasta hace poco, cuando se empleaba la bella frase de «la inocencia de las costumbres campesinas». Pero el antiguo prejuicio estaba tan sólidamente arraigado que no podía sufrir conmoción alguna. Por otro lado, la literatura socialista ha tratado de reanimar y popularizar la vieja leyenda con mucho espíritu emocional y con la insistencia que le es propia. De igual manera, se encontrarían pocas personas que no crean que el concepto moderno del matrimonio como contrato es perjudicial a la esencia de la unión de los sexos, y que el capitalismo ha destruido la pureza de la vida familiar.

Para el examen científico de las relaciones entre el matrimonio y lo económico es difícil adoptar una actitud respecto a esta interpretación de los problemas, inspirada quizá en atendibles e inocentes intenciones, pero excesivamente desprovista de buen sentido. El examen científico no permite juzgar lo que es bueno, noble, moral y virtuoso, pues no cae dentro de su competencia. Pero en un punto importante tendrá que rectificar la concepción corriente. El ideal de las relaciones sexuales, tal como lo ve nuestra época, es por completo diferente al de antaño y jamás se estuvo tan cerca de alcanzarlo como en nuestros días. Las relaciones sexuales de los buenos tiempos pasados, medidas conforme al ideal de nuestra época, parecen poco satisfactorias. En consecuencia, este ideal ha debido tomar cuerpo durante el curso de esta evolución que las concepciones corrientes condenan y a la que hacen responsable de que dicho ideal no se haya alcanzado aún plenamente. Y así constatamos que la doctrina prevalente no puede corresponder a las relaciones reales, que lo vuelve todo del revés y que no tiene validez alguna para la solución de los problemas.

Con el dominio del principio despótico se encuentra por todas partes la poligamia. Cada hombre tiene tantas mujeres cuantas puede defender. Las mujeres son una de

sus propiedades, de las cuales es siempre preferible tener muchas que pocas. De igual manera que se quiere ser dueño siempre de más esclavos y más vacas, se pretende también poseer mayor número de mujeres. El comportamiento moral del hombre hacia sus mujeres es el mismo que hacia sus esclavos y sus vacas. De su mujer exige fidelidad, y él es el único que tiene derecho a disponer de su trabajo y de su cuerpo, pero no se considera ligado de manera alguna a ella. La fidelidad en el hombre implica la monogamia[65]. Cuando por encima del marido hay todavía un señor más poderoso, éste tiene, entre sus varios derechos, el de disponer de las mujeres de sus súbditos[66]. El famoso derecho de pernada era un recuerdo de estas costumbres, del cual se encontraba un vago vestigio en las relaciones entre suegro y nuera en la familia primitiva.

La poligamia no ha sido abolida por los reformadores de la moral, ni ha sido la Iglesia la primera que la ha combatido. Durante siglos el cristianismo no levantó barrera alguna a la poligamia de los reyes bárbaros, y Carlomagno sostenía aún numerosas concubinas[67]. La poligamia nunca ha sido, por sus mismas condiciones, una institución al alcance de las gentes pobres y ha estado reservada a los personajes ricos e importantes[68]. Pero precisamente entre las familias nobles la poligamia ha ofrecido dificultades, porque las mujeres, al entrar a formar parte de la familia del marido, podían heredar y poseer, y al aportar una fuerte dote disponían de derechos que protegían la disposición de su patrimonio. La mujer de familia rica, que aporta riqueza al matrimonio, y sus padres fueron los que conquistaron gradualmente la monogamia, que es indudablemente la consecuencia de la penetración del espíritu y del cálculo capitalista en la familia. Para proteger jurídicamente la fortuna de la mujer y de sus hijos fue necesario establecer una demarcación muy clara entre las uniones y los hijos legítimos e ilegítimos, aunque las relaciones entre esposos acabaron por ser reconocidas como un contrato recíproco[69].

Al penetrar la idea de contrato en el derecho matrimonial se rompe la soberanía del hombre, y la mujer se convierte en compañera que goza de iguales derechos. Paso a paso la mujer gana la posición que actualmente ocupa en el hogar y que sólo se diferencia de la del marido por la actividad de cada uno de ellos en la vida práctica, pues las prerrogativas que ha conservado el hombre valen poca cosa. Son prerrogativas honoríficas, como, por ejemplo, que la esposa lleve el nombre del marido.

El derecho sobre los bienes conyugales ha favorecido esta evolución del matrimonio. La posición de la mujer en él ha mejorado a medida que retrocedía el principio despótico, a medida que progresaba la idea de contrato en los otros campos del derecho que se refieren al régimen de los bienes, idea que forzosamente provocaba una transformación de las relaciones referentes al régimen de los bienes

entre esposos. La capacidad jurídica de la mujer, en lo que respecta a los bienes aportados por ésta al matrimonio y las adquisiciones realizadas durante él, así como la transformación de las obligaciones usuales del hombre hacia ella en prestaciones obligatorias que puedan fijarse por los tribunales, han liberado a la mujer del poder del marido.

El matrimonio, tal como lo conocemos en la actualidad, es el resultado de la idea de contrato que ha entrado en la esfera de la vida humana. Todas las imágenes ideales que nos hacemos del matrimonio nacen de esta concepción. El matrimonio une a un hombre y a una mujer, y no puede contraerse sin la libre voluntad de ambas partes, imponiendo a los dos esposos la obligación de una fidelidad recíproca, pues la infidelidad del hombre no puede juzgarse de manera diferente que la infidelidad de la mujer. Los derechos del hombre son, en todos los puntos importantes, exactamente los mismos que los que corresponden a la mujer, y son las condiciones imperativas que derivan de la manera como vemos actualmente el problema de la comunidad sexual. Ningún pueblo puede jactarse de que sus antecesores remotos hayan tenido las ideas que ahora profesamos sobre el matrimonio. ¿Era más rigurosa que hoy la severidad de las costumbres en la antigüedad? La ciencia no podría juzgar el caso. Sólo podemos afirmar que nuestro criterio sobre lo que debe ser el matrimonio difiere de las ideas pertenecientes a generaciones pasadas, y que su ideal del matrimonio se presenta a nuestros ojos como inmoral.

Si los panegiristas de los buenos tiempos de antaño protestan contra el divorcio y la separación, y aseguran que estas condiciones no existían en su época, tienen evidentemente razón. La facultad que antes poseía el marido de repudiar a la mujer nada tiene en común con el derecho a divorciarse. En ningún caso se muestra mejor el gran cambio de concepción que en una comparación entre las dos instituciones. Si en la lucha contra el divorcio marcha la Iglesia a la cabeza, es oportuno recordar que el ideal moderno del matrimonio —monogamia con derechos iguales para ambos cónyuges, derechos que la Iglesia defiende actualmente— no se debe al desarrollo de la Iglesia, sino al del capitalismo.

4. Los problemas de la vida conyugal

En el matrimonio contractual moderno, nacido de la voluntad del hombre y de la

mujer, se juntan matrimonio y amor. El matrimonio no parece justificado moralmente, a no ser que se haya contraído por amor. Si los prometidos no se aman, esto nos parece extraño. Los matrimonios entre príncipes, hechos a distancia, están, por lo demás, como todas las ideas y acciones de las casas reinantes, impregnados por completo de los conceptos de la época despótica. Si para el público se efectúan en estos casos «matrimonios de amor», quiere decir que aun las casas reales se ven obligadas a permitir esta concesión al ideal burgués del matrimonio.

Los conflictos de la vida conyugal moderna provienen, ante todo, del hecho de que la pasión amorosa no tiene duración ilimitada, mientras que el matrimonio se lleva a cabo para toda la vida. «La pasión huye y el amor debe quedar», dijo Schiller, intérprete de la vida conyugal burguesa.

En la mayor parte de los matrimonios con hijos el amor entre esposos desaparece lentamente, para ser reemplazado por un amigable afecto, interrumpido todavía durante algún tiempo por chispas que reavivan brevemente el amor de antaño. La vida en común se hace un hábito. Los hijos ocasionan que los padres vuelvan a vivir su juventud, y esto les consuela de la renuncia obligada que la edad viene a imponerles, con la desaparición progresiva de sus propias fuerzas. Existen muchos caminos que conducen al hombre a someterse a su efímero destino. Al creyente la religión le proporciona consuelo y alivio, cuando liga su existencia individual al curso infinito de la vida eterna; ella le asigna un lugar seguro en el plan eterno de Aquél que creó y mantiene a los mundos. Así, la religión lo levanta, más allá del tiempo y el espacio, de la vejez y la muerte, a las regiones divinas. Otros buscan consuelo en la filosofía, y renuncian al apoyo de todas las hipótesis que contradicen la experiencia y desprecian los consuelos fáciles. No buscan edificar imágenes y representaciones arbitrarias, destinadas a hacernos creer en otro orden del mundo diferente de aquél que nos vemos precisados a reconocer en torno a nosotros. Pero la gran masa de los hombres, finalmente, sigue una tercera senda. Tristes y apáticos, se engolfan en la rutina diaria sin pensar en el mañana, y se convierten en esclavos de sus costumbres y sus pasiones.

Entre éstos existe un cuarto grupo que ignora dónde y cómo encontrar la paz. Ésos no pueden ya creer, porque han saboreado los frutos del árbol del conocimiento; no pueden sumirse en una triste indiferencia, porque se insubordina su naturaleza. Son demasiado inquietos y poco mesurados para adaptarse filosóficamente a su situación. Quieren luchar para conquistar a todo precio la felicidad y conservarla. Al poner en ello toda su fuerza, sacuden las rejas que aprisionan sus inclinaciones. No pretenden contentarse con poco, desean lo imposible; no buscan la felicidad en el esfuerzo para alcanzarla, sino en su plenitud; no en los combates, sino en la victoria.

Son estas naturalezas las que no pueden ya tolerar el matrimonio cuando el fuego salvaje del primer amor comienza a extinguirse. Piden al amor que satisfaga las

exigencias más perentorias, no conocen límites a la estima exagerada del objeto sexual, y por razones fisiológicas y mucho más rápidamente que quienes han sabido usar de mesura experimentan desilusiones en la intimidad conyugal, que cambian en su contra algunas veces los primeros sentimientos. El amor se convierte en odio y la vida conyugal en tormento. No está hecho para el matrimonio el que no sabe contentarse con poco, que no quiere moderar el entusiasmo que lo animaba al principio del matrimonio de amor, el que no sabe trasladar a sus hijos, purificada, la parte de amor que el matrimonio no puede ya satisfacer. Del matrimonio se dirigirá hacia otros fines amorosos, para volver a sentir cada vez en estas nuevas relaciones las viejas experiencias.

Nada de esto tiene que ver con las condiciones sociales del matrimonio. Si los matrimonios desgraciados resultan mal, no es porque el esposo y su mujer vivan en una sociedad capitalista donde existe la propiedad privada de los medios de producción. El mal en estos matrimonios no viene de fuera, sino de dentro, es decir, de las respectivas disposiciones de los cónyuges. Si estos conflictos no existieron en la sociedad precapitalista, no es porque el matrimonio ofreciera en su plenitud lo que falta a estos matrimonios enfermizos, pues en esa época amor y matrimonio estaban separados y no se pedía al segundo una felicidad despejada y eterna. Únicamente la consecuencia lógica de la idea de contrato y de consentimiento hace que los esposos pidan a su unión satisfacer duraderamente su deseo de amor. Esto significa que esperan de dicho vínculo una exigencia que no le es posible cumplir. La felicidad del amor está en la lucha para obtener los favores del ser amado y en el deseo realizado de unirse a él. ¿Puede durar la felicidad de un amor al que se ha rehusado la satisfacción fisiológica? La pregunta queda pendiente. La verdad es que el amor, cuando ha llegado a ejecutar sus fines, se enfría más o menos pronto y sería inútil eternizar el placer pasajero de la hora del amante. Tampoco puede el matrimonio convertir la vida en una cadena infinita de días venturosos, de días llenos de las delicias maravillosas del amor. Nada pueden hacer en esto ni el matrimonio ni las circunstancias del medio social.

Los conflictos de la vida conyugal que ciertas situaciones sociales producen son de interés secundario. Se hacen matrimonios sin amor, simplemente por razón de la dote de la mujer o la fortuna del marido; por causas económicas muchos matrimonios terminan desgraciadamente; pero esto no reviste la importancia que podría creerse si se les juzga por las innumerables obras literarias que tratan de estos problemas. Por poco que se pretenda buscar un medio para salir de estos conflictos, es fácil encontrarlo.

Como institución social, el matrimonio es una incorporación del individuo al orden de la sociedad, que le asigna un campo de actividad preciso en sus obligaciones y tareas. Naturalezas fuertes, cuyas facultades exceden en mucho el promedio, no

pueden soportar la coerción que esta incorporación significa en los marcos de vida de la masa. El que se siente capaz de inventar y llevar a cabo grandes cosas, y se encuentra dispuesto a dar su vida antes que ser infiel a su misión, jamás pensará en renunciar a esto por el amor de una mujer o de sus hijos. En la vida del hombre de genio, por muy capacitado que se encuentre para el amor, la mujer y todo lo que con ella se relaciona ocupan un lugar secundario. Hacemos abstracción aquí de esos grandes espíritus, como Kant, en quienes las preocupaciones sexuales se habían como sublimado en otro esfuerzo, y también de aquellos hombres cuyo espíritu ardiente se consume en una persecución insaciable del amor y quienes, al no poderse adaptar a la desilusión inevitable de la vida conyugal, corren, sin tregua ni reposo, de un amor a otro. Igualmente, el hombre de genio cuya vida en el matrimonio parece al principio seguir un curso normal y que desde el punto de vista de la vida sexual no se distingue de otras personas, pero que a la larga no puede sentirse atado por el matrimonio sin hacerse violencia a sí mismo. En la realización de sus propósitos, el hombre de genio no se detiene por consideración alguna que interese a la comodidad de los otros hombres, aun de los que le son muy cercanos. Los lazos del matrimonio se le convierten en cadenas insoportables que trata de romper o de apartar para marchar a la cabeza libremente. El matrimonio es un viaje que emprenden dos personas en las filas de la gran columna de la multitud. Quien desea continuar su propia senda debe separarse. Rara vez tiene la suerte de encontrar una mujer capaz de acompañarle en su camino solitario.

Todo esto hace tiempo que se reconoce. Y es una idea muy difundida entre las masas que cada hombre encuentra en ella una justificación para engañar a su mujer. Pero los genios son raros, y el hecho de que algunos hombres excepcionales no puedan adaptarse a una institución social no es razón para que ésta pierda su razón de ser. Por este lado la institución del matrimonio no corre peligro alguno.

Los ataques del movimiento feminista contra el matrimonio durante el siglo XIX parecían mucho más graves. Se alegaba que el matrimonio obliga a la mujer a renunciar a su personalidad. Mientras que al hombre le concede amplio campo para el desarrollo de sus fuerzas, a la mujer le niega toda libertad. Esto se halla en la naturaleza misma del matrimonio, que unce juntos al hombre y a la mujer y rebaja así a esta última, ser más débil, al papel de servidora del marido. Ninguna reforma podría cambiar estas condiciones, y sólo suprimir el matrimonio traería un remedio a la situación. No solamente para vivir su vida sexual, sino para hacer evolucionar su individualidad, la mujer, se dice, debe aspirar a liberarse de este yugo, y en lugar del matrimonio sería preciso que hubiera uniones libres que aseguraran su entera libertad a ambas partes.

El ala radical del movimiento feminista, que defiende este criterio, olvida que no es la institución del matrimonio la que obstaculiza el desenvolvimiento de la

personalidad de la mujer. Lo que la perjudica en el desarrollo de sus fuerzas y de sus facultades no es que se halle unida a su marido y a sus hijos, al hogar, sino el hecho de que la función sexual exige mucho más del cuerpo de la mujer que del cuerpo del hombre. El embarazo, la lactancia, gastan los mejores años de la mujer, años durante los cuales el hombre puede concentrar sus energías en tareas ambiciosas. Puede deplorarse la injusticia que la naturaleza ha cometido al repartir desigualmente las cargas de la reproducción; puede pensarse que es indigno de la mujer el hecho de ser procreadora de hijos y nodriza; pero esto no cambia las condiciones establecidas por la naturaleza. La mujer tiene, quizá, la facultad de elegir entre renunciar a la felicidad más profunda: la maternidad, o renunciar a la evolución de su personalidad, para actuar y competir como los hombres. ¿Pero se le permite, en el fondo, una elección de esta clase, si la supresión de la maternidad le causa un daño, que recae sobre todas las otras funciones vitales? Sin duda, si se convierte en madre, con o sin matrimonio, se ve impedida de llevar una vida libre o independiente como el hombre. Han existido mujeres notables que, a despecho de la maternidad, han realizado cosas excelentes en muchos campos de acción. Pero si los muy grandes hechos, si el genio no ha sido el destino del sexo débil, ello se debe precisamente al sitio que la sexualidad ocupa en su vida.

Mientras el movimiento feminista se limite a igualar los derechos jurídicos de la mujer con los del hombre, a darle seguridad sobre las posibilidades legales y económicas de desenvolver sus facultades y de manifestarlas mediante actos que correspondan a sus gustos, a sus deseos y a su situación financiera, sólo es una rama del gran movimiento liberal que encarna la idea de una evolución libre y tranquila. Si, al ir más allá de estas reivindicaciones, el movimiento feminista cree que debe combatir instituciones de la vida social con la esperanza de remover, por este medio, ciertas limitaciones que la naturaleza ha impuesto al destino humano, entonces es ya un hijo espiritual del socialismo. Porque es característica propia del socialismo buscar en las instituciones sociales las raíces de las condiciones dadas por la naturaleza, y por tanto sustraídas a la acción del hombre, y pretender, al reformarlas, reformar la naturaleza misma.

5. El amor libre

La solución radical que los socialistas proponen para los problemas sexuales es el amor libre. La sociedad socialista hace desaparecer la dependencia sexual y económica de la mujer, reducida a sujetarse a los ingresos de su marido. Hombre y mujer disfrutan de iguales derechos económicos y tienen también las mismas obligaciones, a no ser que la maternidad de la mujer exija que se le conceda una posición especial. El presupuesto del gobierno asegura el sostenimiento y educación de los hijos. Por lo demás, éstos pertenecen a la sociedad y no ya a los padres. Así, las relaciones de los sexos se sustraen a toda influencia económica y social. La pareja, que es la forma más sencilla de unión social, deja de ser el cimiento del matrimonio y de la familia. Esta última desaparece, y no quedan sino la sociedad, por un lado, e individuos por el otro. La elección en el amor es un acto completamente libre, y hombre y mujer se unen y separan como mejor les parece. El socialismo, se dice, no crea con ello nada nuevo, lo que hace es reemplazar «en un nivel de cultura más alto y en formas sociales nuevas, el estado de cosas que reinaba en todas partes, en un nivel de cultura primitiva y anterior al dominio de la propiedad privada sobre la sociedad»[70].

No son las demostraciones, unas veces untuosas y otras venenosas, de los teólogos y otros predicadores de moral las que podrán oponerse eficazmente a este programa. La mayor parte de los escritores que se han ocupado del problema de las relaciones entre los sexos están dominados por la idea ascética y monacal de los teólogos moralistas. Para ellos el instinto sexual es simplemente un mal; la sexualidad, un pecado, y la voluptuosidad, un obsequio del demonio. Todo lo que haga pensar en estas cosas les parece inmoral. ¿Se ratificará esta condena absoluta del instinto sexual? Ello depende enteramente de las tendencias y estimaciones de cada individuo. Las tentativas de los profesores de ética para juzgar o condenar este instinto, desde el punto de vista científico, son trabajo en vano. Equivale a desconocer las fronteras de la investigación científica del conocimiento el hecho de atribuirle la capacidad de pronunciar juicios sobre los valores y de ejercer influencia sobre las acciones, no al demostrar claramente la eficacia de los medios, sino al ordenar los fines según cierta gradación. En sentido opuesto, pertenecería al campo de las investigaciones científicas de la ética mostrar que al rechazar de una vez por todas el instinto sexual como malo, se aleja toda posibilidad de llegar, al tener en cuenta ciertas circunstancias, a una aprobación moral o por lo menos a una tolerancia del acto sexual. La forma que usualmente condena el placer sexual en las relaciones entre hombre y mujer, pero que declara moral la realización del deber conyugal cuya finalidad es la procreación, proviene de una sofística muy pobre. Los casados se adaptan también a la sensualidad, y nunca ha sido engendrado y concebido un niño por deber cívico, con el propósito de procurar al Estado un recluta o un contribuyente más. Una ética que ha tratado el acto de la reproducción como acción vergonzosa

debería lógicamente pedir una continencia sin restricción alguna. Cuando se quiere que la vida no se extinga, es necesario evitar que se haga un pantano de vicio de la fuente donde ella se renueva. Nada ha emponzoñado más la moral de la sociedad moderna que esta ética que no sabe condenar ni aprobar lógicamente, que hace confusas las fronteras entre el bien y mal y da al pecado un rutilante atractivo. Esta moral es la responsable de que en todas las cuestiones de moral sexual el hombre moderno se encuentre vacilante, sin punto de apoyo, sin comprender siquiera los grandes problemas de las relaciones entre los sexos.

En la vida del hombre, el problema sexual tiene menos importancia que en la vida de la mujer. Cuando ha satisfecho su deseo, experimenta desahogo y se siente libre y ligero. La mujer, por su lado, se ve agobiada por el peso de la maternidad, que tiene ahora que sobrellevar. Su destino está circunscrito por la acción sexual, que en la vida del hombre sólo es un incidente. El hombre permanecerá siempre en un plano superior al plano sexual, independientemente del grado de ardor y sinceridad de su amor y de lo grandes que sean los sacrificios que esté dispuesto a hacer por la mujer. Aun las mujeres acaban por dar la espalda, llenas de desprecio, al hombre para quien la familiaridad sexual significa todo y se consume y perece en ella. La mujer se agota en aras del instinto sexual como amante y como madre. Para el hombre a menudo es difícil, en medio de las luchas y zozobras de su profesión, conservar la libertad interior que le asegure el libre desarrollo de su individualidad. Su vida amorosa es para él un obstáculo de pequeñísima importancia. Para la individualidad de la mujer, el peligro se halla en el complejo sexual.

La lucha de la mujer por su personalidad constituye el fondo del feminismo. Este problema no interesa únicamente a las mujeres, y no es menos importante para los hombres que para ellas, porque hombres y mujeres no alcanzarán la cima de la cultura individual si no han recorrido juntos el camino. El hombre no podrá, a la larga, desarrollarse libremente si la mujer lo arrastra a las bajas regiones de la servidumbre interior. El verdadero problema del feminismo es asegurar a la mujer la libertad de su vida interior y constituye un capítulo de las cuestiones culturales de la humanidad.

El Oriente ha sido incapaz de resolver este problema, que fue su ruina. Para Oriente, la mujer es un instrumento de placer del hombre, una productora de hijos, una nodriza. Cada impulso que la cultura personal parecía tomar en Oriente quedaba frustrado, porque el elemento femenino rebajaba sin cesar al hombre a la pesada atmósfera del harén. En la actualidad, nada separa más a Oriente de Occidente que la situación de la mujer en la sociedad y la posición del hombre hacia la mujer. A menudo se pretende que la sabiduría de los orientales ha concebido mejor los más altos problemas de la existencia que la filosofía europea. En todo caso, Oriente no ha podido resolver el problema sexual, y esto ha dado el golpe de muerte a sus

civilizaciones. Entre Oriente y Occidente hemos visto crecer una civilización original, la de los antiguos griegos. Pero la civilización antigua no logró elevar a la mujer a la misma altura que al hombre. La civilización griega no tomaba en cuenta a la mujer casada. La esposa permanecía en el gineceo, separada del mundo. Para el hombre, la mujer no era sino la madre de sus herederos y la encargada de su casa. El amor del griego se dedicaba solamente a la hetaira; pero al no encontrar placer suficiente en este comercio, el heleno caía finalmente en el amor homosexual. Platón ve la pederastia transfigurada por la armonía intelectual de quienes se aman y por el vuelo gozoso hacia la belleza del alma y del cuerpo. El amor con la mujer no es para él sino la satisfacción groseramente sexual del deseo.

Para el occidental, la mujer es una compañera; para el oriental, una concubina. La europea no siempre ha ocupado la posición que le corresponde ahora, pues la ha conquistado gradualmente en el curso de la evolución del principio despótico al principio contractual. Esta evolución le ha dado jurídicamente completa igualdad de derechos, y el hombre y la mujer son iguales ante la ley en nuestros días. Las pequeñas diferencias que aún subsisten en el derecho privado carecen de importancia práctica, y que la ley obligue a la mujer a obedecer al hombre no tiene gran interés. Mientras subsista el matrimonio, uno de los cónyuges estará obligado a someterse al otro; y que el hombre o la mujer sea el más fuerte, jamás lo decidirán las disposiciones de los códigos. Las mujeres se encuentran todavía a menudo bajo restricciones en el ejercicio de sus derechos políticos; el derecho a votar, los empleos públicos aún se le niegan, y esto puede herir su honor personal, pero fuera de tal consideración todo ello tiene poca importancia. La situación de las fuerzas políticas en un país casi no se modificará porque se conceda el derecho de voto a la mujer. Las mujeres de los partidos que tengan que sufrir cambios, que se pueden prever como cambios poco importantes, sin duda, deberían ser más bien opositoras del voto femenino, por la razón misma de sus intereses políticos. No son tanto los límites legales que fijan sus derechos, cuanto las particularidades de su carácter femenino, lo que priva a las mujeres de la posibilidad de ocupar cargos públicos. Sin despreciar la lucha de las feministas para aumentar los derechos cívicos de la mujer, hay suficiente base para afirmar que algunas restricciones impuestas a sus derechos por la legislación de los Estados civilizados no provocan daños serios ni a la mujer ni a la colectividad.

En las relaciones sociales, en general, el principio de igualdad ante la ley había dado lugar a un mal entendimiento que se reprodujo también en la esfera particular de las relaciones entre los sexos. Del mismo modo que el movimiento seudo-democrático se esfuerza en limitar por decreto las desigualdades naturales o sociales, con el deseo de igualar a los fuertes y a los débiles, al favorecido por la naturaleza como al desfavorecido, a los sanos y a los enfermos, de igual modo el ala radical del

movimiento feminista quiere hacer iguales a los hombres y a las mujeres[71]. No se puede, en verdad, imponer al hombre la mitad de la carga física de la maternidad, pero se quiere nulificar el matrimonio y la vida familiar para conceder a la mujer todas las libertades que parecen todavía compatibles con la maternidad. Sin miramiento alguno hacia marido e hijos, la mujer debe gozar de completa libertad de acción para poder vivir su vida y desarrollar su personalidad.

Pero no pueden cambiarse por decreto las diferencias de carácter y destino de los sexos, como tampoco las otras diferencias entre los seres humanos. Para que la mujer pueda igualar al hombre en acción e influencia le faltan muchas cosas que las leyes jamás podrán darle. El matrimonio no priva a la mujer de su libertad interior, pero ese rasgo de su carácter hace que tenga necesidad de entregarse a un hombre y que el amor a su marido y a sus hijos consuma lo mejor de sus energías. Si la mujer cree hallar la felicidad en una profesión, ninguna ley humana le impedirá renunciar al amor y al matrimonio. En cuanto a las que no quieran renunciar a estos últimos, no les quedan ya demasiadas energías disponibles para dominar la vida, como hace el hombre. Ni el matrimonio ni la familia estorban a la mujer, sino la fuerza que sobre ella ejerce la influencia sexual. Con suprimir el matrimonio no se haría ni más libre ni más feliz a la mujer; se le privaría simplemente de lo que en su vida es sustancial, sin darle nada a cambio.

La lucha de la mujer para afirmar su personalidad en el matrimonio no es sino parte de esta lucha por la integridad personal que caracteriza a la sociedad racionalista, cuya base económica reposa en la propiedad privada de los medios de producción. No se trata de un interés particular de la mujer, y por lo demás nada es más insensato que oponer los intereses masculinos a los femeninos, como lo pretenden las feministas radicales. Si las mujeres no llegaran a desarrollar su yo, uniéndose al hombre como compañeras libres y de igual rango, toda la humanidad sufriría las consecuencias.

Se arrebata a la mujer parte de su vida si se le quitan sus hijos para educarlos en establecimientos públicos, y a los hijos se les priva de la mejor escuela de su vida al arrancarlos del seno de la familia. Recientemente la doctrina de Freud, el genial investigador del alma humana, ha puesto de manifiesto cuán profunda es la impresión que ejerce la casa paterna en los niños, quienes aprenden de sus padres a amar, y así reciben de ellos la fuerza que les permitirá crecer y convertirse en hombres sanos. Los internados son escuelas de homosexualidad y de neurosis. Parece una casualidad que haya sido Platón quien propuso tratar absolutamente de igual manera a los hombres y a las mujeres, y él mismo quien propuso que el Estado regule las relaciones entre los sexos y que los recién nacidos se envíen inmediatamente a instituciones públicas y que los padres y los hijos permanezcan totalmente desconocidos los unos de los otros, y esto ha sido así porque para Platón las

relaciones entre los sexos sólo eran la satisfacción de una necesidad corporal.

La evolución que va del principio despótico al principio contractual ha puesto en la raíz de las relaciones entre los sexos la libre elección, dictada por el amor. La mujer puede negarse a todos, y tiene el derecho de exigir fidelidad y constancia del hombre a quien se entrega. Este ha sido el cimiento sobre el cual se fundó el desarrollo de la individualidad femenina. Cuando el socialismo desconoce conscientemente el principio del contrato, para regresar al principio despótico, satisfecho de un reparto igual del botín, finalmente, se ve obligado, en lo que respecta a las relaciones entre los sexos, a reivindicar la promiscuidad.

6. La prostitución

El *Manifiesto Comunista* declara que «la familia burguesa halla su complemento» en la prostitución pública. «Con la desaparición del capital desaparecerá también la prostitución»[72]. En el libro de Bebel acerca de la mujer, un capítulo lleva por titulo «La prostitución, institución social necesaria del mundo burgués». El autor sostiene que para la sociedad burguesa la prostitución es tan necesaria como «la policía, el ejército permanente, la Iglesia, el patronato industrial»[73]. Esta idea de la prostitución, producto del capitalismo, no ha dejado desde entonces de extenderse. Debido a que todos los moralistas no cesan de deplorar la decadencia y acusan a la civilización moderna de haber creado el desenfreno, todo el mundo acaba por persuadirse de que lo que hay de reprensible en las relaciones sexuales es un fenómeno de la decadencia particular de nuestra época.

A esto es fácil contestar, es fácil demostrar que la prostitución es tan vieja como el mundo y que se encuentra en todos los pueblos[74]. Es un vestigio de las antiguas costumbres y no el signo de la decadencia de una elevada cultura. El factor que lucha actualmente con mayor eficacia contra la prostitución es la solicitud hecha al hombre para abstenerse de las relaciones sexuales fuera del matrimonio, en virtud del principio de la igualdad moral de los derechos entre mujer y hombre, que es un ideal exclusivo de la época capitalista. La época del despotismo exigía la pureza sexual solamente de la prometida y no del prometido. Las circunstancias que hoy favorecen la prostitución nada tienen que ver con la propiedad privada ni con el capitalismo. El militarismo, que aparta a los jóvenes del matrimonio más tiempo del que ellos

desearían, no es por ningún motivo un producto del pacífico liberalismo. Que algunos funcionarios del Estado u hombres que ocupan funciones análogas sólo pueden efectuar matrimonios de interés, porque de otro modo no podrían vivir «conforme a su rango», es un resto de las ideas precapitalistas, como todo aquello que se refiere al rango. El capitalismo no conoce la noción del rango ni la conformidad con él, pues en este régimen cada uno vive con los medios de que dispone.

Hay mujeres que se prostituyen porque les gusta el macho, y otras por motivos económicos. Muchas de ellas por ambas razones. Es preciso reconocer que en una sociedad donde no exista diferencia alguna en la importancia de los ingresos, el motivo económico desaparecería por completo, o al menos se reduciría a un mínimo. Sería ocioso preguntarse si en una sociedad en la que todos los ingresos fuesen iguales, nuevos motivos sociales pudieran favorecer la prostitución. En todo caso, nada autoriza a creer *a priori* que la moralidad sexual sería más satisfactoria en una sociedad socialista que en la sociedad capitalista.

En ninguna esfera de la investigación social hay más ideas por reformar que en el campo de las relaciones entre la vida sexual y el orden que se funda en la propiedad. Actualmente este problema se aborda con toda clase de prejuicios. Será necesario considerar los hechos de manera distinta de como lo hacen quienes sueñan en un paraíso perdido, ven el porvenir color de rosa y condenan todo lo que les rodea.

SEGUNDO PARTE
LA ECONOMÍA DE LA COMUNIDAD SOCIALISTA

SECCIÓN I
EL ESTADO SOCIALISTA AISLADO

Capítulo V
NATURALEZA DE LA ECONOMÍA

1. Contribución a la crítica del concepto de economía

La teoría de la economía política se originó en la discusión sobre los precios de los bienes económicos y de los servicios que se expresan en dinero. Constituyen el primer paso en esta materia las investigaciones sobre la naturaleza de la moneda, extendidas después a las variaciones de los precios. El dinero, los precios expresados en dinero, y todo aquello que tiene alguna relación con los cálculos en dinero, son el asunto de los problemas que la ciencia aborda en primer lugar. Los ensayos iniciales de investigación económica contenidos en los trabajos sobre la economía doméstica y sobre la organización de la producción —en particular de la producción agrícola— no se desarrollaron en el sentido del conocimiento de los fenómenos sociales. Sirvieron únicamente de punto de partida a la tecnología y a determinadas ciencias de la naturaleza. Esto no fue cosa debida al azar. El espíritu humano tenía que pasar necesariamente por la racionalización inherente al cálculo económico que se funda en el uso de la moneda, para llegar a concebir y estudiar las reglas que permitan adaptar sus acciones a las leyes naturales.

La vieja economía política no se había preguntado aún lo que eran exactamente la economía y la actividad económica, porque tenía demasiado quehacer con las grandes tareas que le presentaban los problemas particulares, para poder pensar en investigaciones metodológicas. Sólo muy tarde se trató de plantear el problema de los métodos y de los fines últimos de la economía política y del lugar que debe ocupar en

el sistema de las ciencias. La sola definición de su objeto constituía un primer obstáculo que no se pudo salvar. Las investigaciones teóricas, tanto las de los clásicos como las de la escuela moderna, parten del principio de economía. Pero pronto fue preciso reconocer que cuando se procede de esta manera es imposible llegar a una definición rigurosa del objeto propio de la economía, dado que el principio de economía es un principio general que se aplica a toda la acción racional, y no un principio específico que se aplica únicamente a la acción que constituye el objeto de la economía política[1]. Cualquier acción racional, susceptible por tanto de ser estudiada por la ciencia, arranca de este principio. De esta manera apareció por completo insuficiente cuando se trató de distinguir lo que es específicamente económico, en el sentido tradicional de la palabra, de lo que no lo es[2].

Por otra parte, no era posible delimitar en mayor grado la acción racional, según el fin inmediato que se propone, y considerar como objeto de la economía política únicamente la acción cuyo fin es proveer a los hombres de los bienes materiales. De antemano está condenada una concepción así, por el hecho de que, en último análisis, el abastecimiento de bienes materiales no sirve únicamente a los fines que se califican ordinariamente de económicos, sino al mismo tiempo, y en mayor cantidad, a otros fines diferentes. Una distinción de esta clase entre las causas de la acción racional implica un dualismo de la acción —acción que no solamente tiene móviles de orden económico— que es absolutamente incompatible con la necesaria unidad de la voluntad y de la acción. Una teoría de la acción racional debe permitir concebir esta acción en su unidad.

2. La acción racional

La actividad racional, por consiguiente la única que se presta al estudio racional, no conoce sino un fin: el placer más perfecto del individuo en acción, que quiere alcanzar aquél y evitar la pena. Quienes desean luchar contra esta concepción enarbolando las frases habituales contra el eudemonismo y el utilitarismo harán bien en consultar las obras de Stuart Mill[3] y de Feuerbach[4]. Estos autores muestran el desdén a que ha dado lugar esta doctrina y aportan la prueba irrefutable de que no se puede pensar que sea posible motivar una actividad humana razonable de otra manera. Es inútil perder el tiempo en este punto.

Quienes todavía ignoran lo que entiende la ética por placer y por pena, dicha y utilidad, quienes oponen todavía al «vulgar» hedonismo la «sublime» ética del deber, jamás se dejarán convencer, por la buena razón de que no quieren dejarse convencer.

En términos generales, el hombre sólo actúa porque no está plenamente satisfecho. Si gozase constantemente de una dicha perfecta, no tendría ni deseo ni voluntad, y no obraría en ningún sentido. En Jauja no existen actividades. Un hombre que actúa es un hombre a quien le falta algo, un insatisfecho. La acción siempre tiene por objeto suprimir un estado de malestar del que se es consciente, de llenar una laguna, de satisfacer y aumentar el sentimiento de felicidad. Si el hombre tuviese a su disposición todas las fuentes exteriores de riqueza, en abundancia tal que por su actividad pudiese alcanzar una satisfacción completa, usaría de estos recursos con la más perfecta despreocupación. Para él se trataría sólo de emplear su actividad personal, el esfuerzo de su propia potencia, su vida que pasa —todo muy limitado a costa de sus numerosas necesidades— para alcanzar el éxito más grande y mejor posible. Sería ahorrativo, no de los bienes materiales, sino de su trabajo y de su tiempo. Pero como los bienes materiales son reducidos en comparación con las necesidades, es preciso emplearlos primero en las más apremiantes y sólo consumir de ellos el mínimo estricto para cada uno de los resultados que deben alcanzarse.

Los campos de la acción racional y de la economía forman uno solo. Toda actividad racional es economía y toda economía es actividad racional. En sentido contrario, el pensamiento teórico es independiente de la economía. El pensamiento, que trata de concebir y comprender el mundo, no lleva en sí mismo su valor (la ciencia moderna no conoce ya valor intrínseco). Éste le proviene de la satisfacción espontánea que procura al pensador y a quienes, después de él, reconsideran sus pensamientos. La economía no es una exigencia del cerebro en mayor medida que de los ojos o del paladar. Que tal o cual cosa sea más o menos agradable al paladar nada tiene absolutamente que ver con la economía, la cual para nada influye sobre la sensación del placer. Únicamente cuando esta sensación sale del marco teórico del conocimiento, para entrar en el de la acción, únicamente cuando se trata de procurarse algo de buen sabor se está en presencia de un hecho económico. Importa entonces, ante todo, no emplear para procurarse este goce nada que esté sustraído a las necesidades más urgentes. En segundo lugar, lo que según su importancia se ha consagrado a obtener este objeto de buen sabor debe utilizarse por entero para que nada de él se pierda, porque de otro modo la satisfacción de otras necesidades, incluso secundarias, sufriría con ello. Algo semejante acontece con el pensamiento. Las exigencias de la precisión lógica y de la verdad son independientes de la economía. La acción de pensar procura un sentimiento de placer, el que se desprende de la verdad y la precisión, y no el espíritu de la economía en los medios empleados. Una definición, por ejemplo, no debe contener más de lo necesario. Esto no es una

necesidad de la economía, sino de la justeza lógica. Si contuviese más de lo necesario sería falsa, y debería provocar, por tanto, no placer, sino desagrado. Exigir la precisión clara de los conceptos no es de naturaleza económica, sino de naturaleza específicamente lógica. Aun cuando el pensamiento deja de ser teórico para convertirse en el pensamiento preparatorio de la acción, la necesidad no es economía de la cosa pensada, sino economía de la acción en la que se piensa, lo cual es diferente[5].

Toda acción racional es ante todo individual. Es sólo el individuo quien piensa, es únicamente él quien es razonable. Y es también el individuo solamente quien actúa. Más adelante mostraremos la forma en que la sociedad nació de la acción de los individuos.

3. El cálculo económico

Toda acción humana aparece, por el hecho de ser racional, como el cambio de un cierto estado por otro. Los objetos que están a disposición de la acción —los bienes económicos, el trabajo del individuo y el tiempo— se emplean de manera que, dadas las circunstancias, garanticen el máximo de bienestar. Se renuncia a satisfacer necesidades menos apremiantes para satisfacer otras más urgentes. A esto se reduce la economía. La economía es la ejecución de operaciones de cambio[6].

Quienquiera que al participar en la vida económica hace una elección entre la satisfacción de dos necesidades, de las cuales sólo una puede ser satisfecha, formula por esa misma circunstancia juicios de valor. Los juicios de valor se aplican primero y directamente a la satisfacción de las necesidades mismas. De la satisfacción de las necesidades reaccionan inmediatamente sobre los juicios relativos a los bienes de primer orden y a los bienes de grado superior[7]. Como regla general, el hombre en posesión de sus sentidos es naturalmente capaz de estimar de inmediato el valor de los bienes de primer orden. En casos sencillos llega sin dificultad a formarse una opinión sobre la importancia que para él tienen los bienes de grado superior. Pero cuando las cosas se vuelven más complejas y las conexiones más difíciles de desenlazar, se hace necesario recurrir a consideraciones más sutiles para apreciar exactamente el valor de los medios de producción —desde un punto de vista de la persona que juzga y no bajo la forma de un juicio objetivo que tenga valor universal.

Puede no ser difícil para el agricultor independiente escoger entre desarrollar la cría de su ganado o consagrar una parte mayor de su actividad a la caza. Los procedimientos de producción que debe emplear en esta etapa son todavía de duración relativamente corta y es fácil evaluar el esfuerzo que se debe hacer y el rendimiento que se puede obtener.

Pero sucede por completo de otro modo cuando se trata de elegir, por ejemplo, entre la utilización de un curso de agua para generar electricidad, por una parte, y el desarrollo de una explotación minera y la construcción de instalaciones destinadas a sacar mejor partido de la energía contenida en el carbón, por la otra parte. En este caso los procesos de producción son de tal manera numerosos, que cada uno de ellos exige mucho tiempo; las condiciones de éxito son tan diversas que es absolutamente imposible decidirse mediante el auxilio de evaluaciones vagas, y es necesario recurrir a cálculos más precisos para formarse una opinión sobre la economía de la empresa.

Sólo se puede contar por medio de unidades, pero no puede existir unidad para medir el valor subjetivo de uso de los bienes. La utilidad marginal no constituye una unidad de valor, supuesto que el valor de dos unidades que se toman de una provisión de mercancías no es dos veces mayor que el de una sola, pero necesariamente debe ser o más grande o más pequeño. El juicio de valor no mide, sino que diferencia, establece una gradación[8]. Incluso en una explotación aislada no es posible, cuando el juicio de valor no se impone con una evidencia inmediata y se hace necesario apoyar el juicio en un cálculo más o menos preciso, contentarse con operar sólo con el valor de uso subjetivo. Se hace necesario establecer relaciones de sustitución entre los bienes que puedan servir de base al cálculo. No es ya posible, en general, reducir todo a una sola unidad. Pero el interesado podrá lograr su cálculo en el momento en que haya podido reducir todos los elementos que en él debe integrar a bienes económicos que puedan ser objeto de un juicio de valor de evidencia inmediata, es decir, a bienes de primera clase y a la pena que exige el trabajo. Queda entendido que esto es posible sólo en casos verdaderamente sencillos. Desde el momento en que los procesos de producción se hacen más complejos o más largos, el método resulta insuficiente.

En la economía de cambio el valor de cambio objetivo de los bienes hace su aparición como unidad de cálculo económico y de ello resulta una triple ventaja: por una parte, se hace posible basar el cálculo sobre la apreciación de todos los participantes en los cambios. El valor subjetivo de uso de tal o cual objeto para un hombre determinado es un fenómeno puramente individual y no es, en cuanto tal valor, inmediatamente comparable al valor subjetivo de uso que este mismo objeto presenta para otros hombres. No se convierte en él sino bajo la forma de valor de cambio, que resulta de la confrontación de las apreciaciones subjetivas de todos los hombres que participan en la economía comercial. Un control sobre la utilización adecuada de los bienes no se hace posible sino por el cálculo que se basa en el valor

de cambio. Quien desea apreciar un procedimiento complejo de producción, inmediatamente observa si es más económico o no que los otros; en efecto, si, dadas las condiciones de cambio que reinan en el mercado, no puede aplicarlo en forma de hacer lucrativa la producción, ello demuestra que existen otros procesos que permiten sacar mejor partido de los medios de producción que se han tomado en cuenta. Finalmente, el cálculo que se basa en el valor de cambio permite reducir todos los valores a una sola unidad. Se puede, para desempeñar este papel, escoger cualquier bien, siempre que las relaciones del mercado den a todos los bienes un valor de sustitución. En la economía monetaria se ha elegido el dinero para cumplir esta función.

El cálculo monetario tiene sus límites. La moneda no es patrón del valor y no es tampoco patrón de los precios. El valor no se mide en dinero. Los precios tampoco se miden en dinero aunque se expresan en dinero. En cuanto la moneda es un bien económico no tiene «valor estable», como suele admitirse ingenuamente cuando se la emplea como patrón de pagos diferidos. La relación de cambio que existe entre los bienes y la moneda sufre fluctuaciones constantes, aunque poco considerables por lo general, que no provienen simplemente de los otros bienes económicos, sino también de la moneda misma. Tal estado de cosas no perturba lo más mínimo el cálculo de los valores que, dadas las variaciones incesantes de las otras condiciones económicas, no puede comprender sino periodos cortos, durante los cuales la moneda «sana», cuando menos, no sufre por sí misma sino fluctuaciones mínimas. La insuficiencia del cálculo monetario no tiene por razón principal el hecho de que se cuente mediante un patrón universal por medio del dinero, sino la circunstancia de que es el valor de cambio el que sirve de base al cálculo y no el valor de uso subjetivo. Por tanto, es imposible incluir en el cálculo todos los factores determinantes del valor que están fuera de los cambios. Cuando se computa la rentabilidad de una central eléctrica, no se tiene en cuenta la belleza de la caída del agua que podría resentirse, a no ser en la forma de posible incidencia negativa que podría resultar para el turismo, el cual tiene también un valor de cambio en el comercio. Y, sin embargo, es ésa una consideración que debe tenerse en cuenta en la decisión que haya de tomarse para su posible construcción. Se suele calificar a estos factores de «extra-económicos». Aceptaremos esta designación para no discutir aquí de terminología. Pero no se podrían calificar de irracionales las consideraciones que conducen a tener en cuenta estos factores. La belleza de una región o de un monumento, la salud de los hombres, el honor de los individuos o de pueblos enteros constituyen, cuando se les reconoce la importancia que tienen, elementos de la acción racional con igual título que los factores económicos, aun cuando no parezcan susceptibles de tener en el comercio un valor de sustitución. Por su naturaleza misma no se les puede aplicar el cálculo monetario, aunque su importancia para nuestra actividad económica no sea menor. Puesto que

estos bienes inmateriales son bienes de primer orden, pueden ser objeto de un juicio de valor inmediato, de manera que no existe ninguna dificultad en tomarlos en consideración, aun cuando deban permanecer necesariamente fuera del cálculo monetario. El hecho de que el cálculo monetario los ignore no impide tenerlos en cuenta en la vida. Cuando conocemos con exactitud lo que nos cuesta la belleza, la salud, el honor, el orgullo, nada nos impide tenerlo en cuenta en la medida correspondiente. Puede ser penoso para un espíritu selecto poner en el mismo plano bienes inmateriales y bienes materiales. Pero la responsabilidad de esto no incumbe al cálculo monetario: proviene de la naturaleza misma de las cosas. Aun cuando se trata de formular directamente juicios de valor sin recurrir al cálculo monetario, no puede evitarse la elección entre las satisfacciones de orden material y las de orden inmaterial. Incluso la explotación aislada, incluso la sociedad socialista tienen que elegir entre los bienes «materiales» y los bienes «inmateriales». Las naturalezas nobles jamás experimentarán sufrimiento alguno por tener que elegir entre el honor y, por ejemplo, el alimento. Ya sabrán qué deben hacer en tales casos. Aunque no pueda uno alimentarse de honor, se puede renunciar al alimento por el honor. Solamente aquéllos que prefirieron evitarse los tormentos que significa una elección de esta naturaleza, porque son incapaces de decidirse a renunciar a satisfacciones materiales para asegurarse ventajas de orden inmaterial, ven una profanación en el mero hecho de que pueda plantearse esta clase de elección.

El cálculo monetario sólo tiene sentido en el cálculo económico. Aquí se le emplea para adaptar la utilización de los bienes económicos al principio de economía. Los bienes económicos no intervienen en este cálculo sino en las cantidades en que es posible cambiarlos contra dinero. Cualquier aumento de su esfera de aplicación conduce a error. El cálculo monetario es impotente cuando se le quiere emplear como uno de los valores en las investigaciones históricas que se refieren a la evolución de las relaciones económicas; no sirve cuando se le quiere emplear para calcular la riqueza y la renta de las naciones o para calcular el valor de los bienes que no son materia de comercio como, por ejemplo, las pérdidas en hombres que resultan de la guerra o de la emigración[9]. Éstos son juegos de aficionados, aunque a veces los hayan emprendido economistas competentes.

Pero dentro de los límites que no supera en la vida práctica, el cálculo monetario presta todos los servicios que podemos exigir del cálculo económico. Nos proporciona una guía a través de la multitud arrolladora de posibilidades económicas; nos facilita el medio de extender los juicios de valor a los bienes de orden superior, que no es posible formular con evidencia inmediata sino en el caso de los bienes listos para el uso o, cuando mucho, para los bienes de producción de rango más bajo. Permite el cálculo del valor y nos da, por tanto, las bases del empleo económico de los bienes de orden superior; sin él, la producción que exija rodeos y procesos a largo

plazo se desarrollaría a tientas en las tinieblas de la noche.

Dos condiciones hacen posible el cálculo del valor en dinero. Ante todo es preciso que queden incluidos en el ciclo de los cambios no solamente los bienes de primer orden, sino también los de orden superior, en la medida en que debe tomarlos el cálculo monetario. Si permanecieran fuera de este ciclo, sería imposible la formación de las relaciones de cambio. Es cierto que las consideraciones que debe hacer quien, aisladamente, en el interior de su casa, quiere cambiar trabajo y harina por pan, no son diferentes de las que le conducen a cambiar en el mercado pan contra ropa y de esta manera está justificado calificar de cambio cualquier actividad económica, aun la producción del que trabaja mediante el sistema autárquico. Pero el espíritu de un solo hombre —por más que fuese el más genial de los hombres— es impotente para apreciar la importancia de cada uno de los bienes de orden superior en su número ilimitado. Ningún individuo puede tener una visión tan completa de la multitud infinita de las diferentes posibilidades de producción, de manera que pueda formular juicios de valor de evidencia inmediata sin la ayuda del cálculo. El reparto entre numerosos individuos de la facultad de disponer de los bienes económicos en la sociedad que se funda en la división del trabajo realiza una especie de división del trabajo intelectual, sin la que sería imposible el cálculo de la producción y de la economía.

La segunda condición es que se emplee un instrumento de cambio universalmente utilizable, una moneda, que desempeñe también el papel de intermediario en el cambio de los bienes de producción. Si esta condición no se cumpliese, sería imposible reducir todas las relaciones de cambio a un denominador común.

Una economía sin moneda sólo es posible en el estado rudimentario. En el estrecho marco de la economía doméstica cerrada, donde el padre de familia puede abarcar de una sola ojeada toda la explotación, es posible apreciar con más o menos exactitud, sin ayuda de la moneda, la importancia de las modificaciones que se aplican al proceso de producción. Este último se desarrolla con el concurso de un capital relativamente modesto. Ignora los complicados rodeos de la producción capitalista; se limita a producir en general bienes de consumo o, al menos, bienes de orden superior que no se alejan mucho de los anteriores. La división del trabajo se halla todavía en sus principios; un solo trabajador basta para llevar a su fin, desde el comienzo hasta la terminación, el proceso de la fabricación de un bien listo para el uso o el consumo. Sucede en forma diferente en el seno de una sociedad evolucionada. No se puede buscar en las experiencias de una época de producción simple ya superada desde hace tiempo un argumento a favor de la posibilidad de realizar una economía sin cálculo monetario.

Pues en las relaciones simples de la economía doméstica cerrada se puede percibir en todo su conjunto el camino que va desde el comienzo del proceso de la

producción hasta su final y siempre se puede juzgar si tal o cual procedimiento puede producir más o menos bienes listos para el uso o el consumo. Esto ya no es factible en nuestra economía infinitamente más complicada. Siempre será evidente, incluso para la sociedad socialista, que 1000 litros de vino valen más que 800, y también podrá decidir sin dificultad si prefiere 1000 litros de vino a 500 de aceite. Para ello no es necesario cálculo alguno, pues basta que decida la voluntad de los directores de la economía. Pero la tarea propiamente dicha de la dirección racional de la economía comienza cuando se ha tomado esta decisión, tarea que consiste en poner económicamente los medios al servicio de los fines. Y esto no es posible sin el concurso del cálculo económico. Si le falta este sostén, el espíritu humano se encuentra desorientado en la multitud compleja de los productos intermedios y los procedimientos de producción; porque sin él se hallaría a la deriva frente a los problemas que plantean dichos procedimientos y las condiciones geográficas[10].

Es una ilusión suponer que en la economía socialista podría reemplazarse el cálculo monetario por el cálculo en especie. Este último no se puede aplicar, ni aun en la sociedad sin cambio, más que a los bienes listos para el consumo. Es totalmente inservible cuando se trata de bienes de orden superior: desde el momento en que se abandona la libre formación de los precios de estos bienes en dinero, se hace absolutamente imposible una producción racional. Cualquier paso que nos aleje de la propiedad privada de los medios de producción y del uso de la moneda nos aleja al mismo tiempo de la economía racional.

Podría ignorarse este hecho partiendo del supuesto de que todo cuanto se ha realizado en torno nuestro constituye sólo unos oasis socialistas en los que aún subsisten en cierta medida la economía libre y la circulación monetaria. Desde este punto de vista particular podemos declararnos de acuerdo con la afirmación, por lo demás insostenible, y defenderla solamente por necesidades de agitación política, de que la estatización y la municipalización de las empresas no constituyen todavía un trozo de socialismo realizado; en efecto, la dirección de estas empresas se basa de tal manera en el sistema de la economía comercial que la rodea, que las particularidades esenciales de la economía socialista no pueden manifestarse. Se pueden aportar ciertas mejoras técnicas en las empresas estatizadas y municipalizadas, porque se han podido observar sus efectos en las empresas privadas análogas, nacionales y extranjeras. Es posible comprobar en estas empresas las ventajas de las transformaciones que se operan, porque viven dentro de una sociedad basada en la propiedad privada de los medios de producción y en la circulación monetaria, lo cual sería imposible en empresas socialistas en el seno de una economía puramente socialista.

Sin cálculo económico no puede haber economía. El hecho de que el cálculo económico sea irrealizable en la sociedad socialista tiene como consecuencia que en

ella no es posible actividad económica alguna, en el sentido en que entendemos esta palabra. En el detalle y en lo accesorio se puede continuar procediendo racionalmente, pero en el conjunto no podría seguirse hablando de producción racional. No se dispondría ya, en tal caso, de ningún medio para reconocer lo que es racional, de manera que la producción no podría organizarse eficazmente en función del principio de economía. Quizás durante cierto tiempo se podría, gracias al recuerdo de las experiencias de la economía libre, acumuladas en el curso de los siglos, evitar la ruina completa de la ciencia de la economía. Se conservarán los viejos procedimientos, no porque se les considere racionales, sino por estar consagrados por la tradición, pero es posible que entre tanto se vuelvan irracionales y no correspondan ya a las nuevas condiciones. La regresión general del pensamiento económico les hará sufrir modificaciones tales que resulten antieconómicos. Es cierto que la producción ya no será anárquica. Todos los actos que tengan por fin cubrir las demandas se regularán mediante las órdenes de una instancia superior. Pero en lugar de la producción anárquica de la economía actual, se asistirá al funcionamiento inútil de un aparato que no responde a los fines que se persiguen. Las ruedas girarán, pero girarán en el vacío.

Tratemos de imaginarnos la comunidad socialista. En ella existen centenares y millares de establecimientos en donde se trabaja. La menor parte de ellos estarán dedicados a la fabricación de productos acabados, la gran mayoría a la fabricación de medios de producción y de productos semielaborados. Todos estos trabajos están en relación unos con otros. Antes de estar listo para el consumo, cada bien debe seguir toda la serie de establecimientos, aunque en la actividad incesante de este proceso la dirección de la economía no posee medio alguno para orientarse. No se puede dar cuenta de si tal pieza que se encuentra en el momento de recorrer dicha serie no se ha detenido inútilmente en tal o cual lugar o de si su terminación no acarreará un gasto superfluo de trabajo o de material. ¿Cómo podría saber si tal o cual método de producción es verdaderamente el más ventajoso? Es cuando mucho capaz de comparar la calidad y la cantidad del resultado final de la producción lista para su consumo, pero sólo en casos excepcionales estará en condiciones de comparar los gastos que se necesitan para la producción. Conoce exactamente los fines que se propone o cree al menos conocerlos y debe obrar consecuentemente, es decir, debe esforzarse por alcanzar los fines que se ha propuesto con el mínimo coste. Para hallar la vía más económica necesita hacer cuentas. Pero, naturalmente, su cálculo sólo puede ser un cálculo de valor. Es evidente, y no se precisan explicaciones detalladas para comprenderlo, que este cálculo no puede ser «técnico», que no puede basarse en el valor objetivo de uso (valor de utilización) de los bienes y de los índices.

En la organización económica que se funda en la propiedad privada de los medios de producción todos los miembros independientes de la sociedad efectúan el cálculo

económico. Interesa a todo individuo en su calidad tanto de consumidor como de productor. Como consumidor, establece la jerarquía de los bienes de uso y de los bienes listos para el consumo; como productor, regula el empleo de los bienes de orden superior en orden a obtener de ellos el máximo rendimiento. Por esto mismo los bienes de orden superior reciben también el lugar que les corresponde en consonancia con el estado actual de las condiciones y de las necesidades sociales. Por el juego simultáneo de ambos procesos de evaluación de los valores, el principio de economía llega a triunfar lo mismo en el consumo que en la producción. Se forma una escala de los precios exactamente regulada, que le permite a cada uno poner de acuerdo su propia demanda con el cálculo económico.

Todo esto falla necesariamente en la comunidad socialista. La dirección de la economía socialista puede fácilmente saber qué bienes necesita con mayor apremio, pero con ello sólo dispone de uno de los dos elementos que se requieren para el cálculo económico. Le falta el segundo elemento, la evaluación de los medios de producción. Puede establecer el valor que hay que atribuir al conjunto de los medios de producción, valor que es necesariamente igual al del conjunto de las necesidades que satisface. Puede también establecer el valor de un medio de producción tomado aisladamente, cuando conoce la importancia de las necesidades que su desaparición no permite satisfacer. Pero la dirección de la economía socialista no es capaz de expresar este valor por medio de una sola unidad de precios, como lo hace la economía basada en el intercambio, que puede dar a todos los precios una expresión común por medio de la moneda. En la economía socialista, que, desde luego, no tiene por qué suprimir completamente el uso de la moneda, pero que hace imposible la expresión monetaria de los precios de los medios de producción (incluido el trabajo), la moneda no puede ya desempeñar papel alguno en el cálculo económico[11].

Tomemos por ejemplo la construcción de un nuevo ferrocarril. ¿Se debe construir, y en caso afirmativo, qué trazado, entre todos los posibles, debe elegirse? En la economía comercial y monetaria puede hacerse el cálculo en dinero. La nueva línea hará bajar los precios del transporte de ciertas mercancías, y puede calcularse si el ahorro que así se obtiene es más importante que el coste de construcción y la explotación del nuevo ferrocarril. Este cálculo sólo puede efectuarse en dinero. No puede hacerse comparando los diversos gastos y economías en especie, cuando no se dispone de medio alguno para reducir a común denominador el valor de horas de trabajo, del hierro, del carbón, del material de construcción de toda clase, de las máquinas y demás cosas necesarias para la construcción y explotación de un ferrocarril. La determinación del trazado desde el punto de vista económico sólo es posible si se puede expresar en dinero el valor de todos los bienes que entran en el cálculo. Ciertamente el cálculo monetario tiene imperfecciones y defectos graves, pero nada mejor tenemos con que sustituirlo; para los fines prácticos de la vida el

cálculo en dinero es, en todo caso, suficiente dentro de un sistema monetario sano. Si renunciamos a servirnos de él, se hace totalmente imposible cualquier cálculo económico.

La economía colectiva socialista podrá ciertamente salir de apuros. Con el poder de que dispone, la dirección se pronunciará en favor o en contra de la construcción proyectada. Pero esta decisión no estará motivada sino en vagas evaluaciones. Nunca podrá basarse en precisos cálculos de valor.

Una economía estática podría, en rigor, prescindir del cálculo económico, porque no hace sino repetirse incesantemente. Admitiendo que la organización inicial de la sociedad socialista se efectúe sobre la base de los últimos resultados de la economía de cambio, admitiendo además que no intervendrá modificación alguna en el futuro, se puede imaginar, sin duda, una economía socialista dirigida racionalmente. Pero se trata sólo de una fantasía. Al margen de que en la vida real es imposible una economía estática, pues los datos están en perpetuo cambio, de suerte que una tal economía sólo puede ser una hipótesis intelectual —hipótesis sin duda indispensable en el orden intelectual para el estudio de los hechos económicos— sin correspondencia alguna con la vida real, hay que reconocer que la transición al socialismo, aunque sólo fuera como consecuencia de la nivelación de las rentas y de las modificaciones que se producirían en el consumo y por lo tanto también en la producción, trastornaría los datos existentes de tal modo que la nueva economía no podría ligarse al último estado de la economía comercial. Por consiguiente, nos hallaríamos ante una organización socialista de la producción sometida al azar en el océano de las combinaciones económicas posibles e imaginables, sin poder guiarse por la brújula del cálculo económico.

En la comunidad socialista cualquier transformación económica se convierte así en una empresa cuyo resultado es tan imposible prever como apreciar. Todo se desarrolla en la oscuridad. El socialismo es la supresión de lo racional y, por ello mismo, de la economía.

4. La economía capitalista

Las expresiones «capitalismo» y «modo de producción capitalista» están hechas para la propaganda y la lucha política. Son creaciones de escritores socialistas cuyo

objetivo no es hacer progresar el conocimiento, sino criticar, atacar y condenar. Basta emplearlas hoy en día para evocar inmediatamente la idea de explotación de los pobres esclavos asalariados, cuya sangre chupan sin piedad los ricos. Apenas se mencionan si no es vinculadas a la idea de censura moral. Desde el punto de vista de las ideas, son tan confusas y tan ambiguas que no poseen valor alguno para la ciencia. Quienes las emplean están de acuerdo únicamente en que sirven para designar el modo de economía que corresponde a la época más reciente. ¿Dónde podrán encontrarse los signos característicos de este modo de producción? Sobre ello difieren por completo las opiniones. De este modo las palabras «capitalismo» y «capitalista» han ejercido una influencia nefasta. Por esta razón, es digna de tenerse en cuenta la propuesta de que dichas palabras se eliminen del lenguaje de la economía política y se dejen a los matones de la literatura del odio[12].

Si, a pesar de todo, tratamos de emplearlas, es porque queremos partir del concepto de cálculo capitalista. Sólo se trata de un análisis de los hechos económicos y no de un análisis de los conceptos teóricos de la economía política, que a menudo emplea la expresión «capital» en un sentido amplio, adaptado a ciertos problemas especiales. Y así debemos ante todo preguntarnos qué concepción atribuye la vida, es decir la acción económica, a la palabra *capital*. Se trata de una expresión que, en este contexto, sólo se encuentra en el cálculo económico. Comprende y delimita la fortuna existente en dinero, o computada en dinero, de una empresa económica[13]. Esta delimitación tiene por objeto constatar cómo el valor de esta fortuna cambia en el curso de las actividades económicas. La idea de capital proviene del cálculo económico, que se localiza en la contabilidad, que es el instrumento principal de una racionalización perfeccionada de la actividad. El cálculo del valor en dinero es un elemento esencial del concepto de capital[14].

Si se emplea la palabra *capitalismo* para designar un modo de economía en el cual las acciones económicas se regulan conforme al resultado del cálculo capitalista, reviste entonces una singular importancia para la caracterización de la acción económica. En este caso no es en absoluto erróneo hablar de «capitalismo» y de «modo de producción capitalista». Expresiones tales como «espíritu capitalista» o «convicciones anticapitalistas» adquieren también un significado claramente delimitado. En este sentido se puede establecer una contraposición entre socialismo y capitalismo. La expresión «capitalismo», como contrapuesta a socialismo, es preferible a «individualismo», empleada a menudo. Quienes usan las palabras *individualismo* y *socialismo* para denotar dos formas contrapuestas de sociedad parecen admitir tácitamente que existe oposición entre los intereses de los diferentes individuos y los de la colectividad, y que el socialismo representa el orden social que tiene como finalidad el bien general, mientras que el individualismo sirve únicamente los intereses particulares de los individuos. Como esta concepción constituye uno de

los más graves errores sociológicos de nuestra época, es importante evitar cuidadosamente una expresión que, sin pretenderlo, pudiera afianzar este error.

Passow opina que en la mayoría de los casos la idea que sugiere la palabra *capitalismo* es la que se refiere al desarrollo y difusión de las grandes empresas[15]. Es posible, aunque no se comprende muy bien cómo esta concepción puede conciliarse con las ideas que expresan las palabras: el gran capital, los grandes capitalistas y también el pequeño capital. Pero si se considera que el desarrollo de las grandes explotaciones racionales y de las grandes empresas sólo ha podido realizarse gracias al cálculo capitalista, éste no puede ser un argumento contra el empleo que nosotros proponemos de las expresiones «capitalismo» y «capitalista».

5. El concepto de «lo económico»

La distinción usual en la economía política entre la acción en el terreno «económico» o «puramente económico» y la acción en el terreno «extra-económico» es tan insuficiente como la distinción entre bienes materiales e inmateriales. Efectivamente, la voluntad y la acción forman un todo inseparable. El sistema de los fines es necesariamente indivisible, y no abarca sólo los deseos, los apetitos y los esfuerzos que se pueden satisfacer mediante una acción que se ejerce sobre el mundo exterior material, sino también todo lo que suele designarse con la expresión «satisfacción de las necesidades inmateriales». También las necesidades inmateriales deben incluirse en la escala única de los valores, ya que el individuo tiene que elegir entre ellas y los bienes materiales. Quien tiene que elegir entre el honor y la riqueza, entre el amor y el dinero, pone estos diferentes bienes en una escala única.

De ahí que lo económico no constituya un sector netamente delimitado de la acción humana. El ámbito de la economía es el de la acción racional: la economía interviene allí donde, ante la imposibilidad de satisfacer todas sus necesidades, el hombre realiza una opción racional. La economía es ante todo un juicio sobre los fines y luego sobre los medios que conducen a estos fines. Toda actividad económica depende así de los fines fijados. Los fines dominan la economía a la que dan su sentido.

Como lo económico abarca toda la actividad humana, debe observarse la mayor circunspección cuando se quiere distinguir la acción «puramente económica» de las

demás acciones. Esta distinción, a menudo indispensable en economía política, aísla un fin determinado para oponerlo a otros fines. El fin así aislado —sin considerar por el momento si se trata de un fin último o simplemente de un medio en vistas de otros fines— reside en la conquista de un producto tan elevado como sea posible calculado en dinero, donde dinero designa, en el sentido estricto que tiene en economía política, el o los medios de cambio en uso en la época considerada. Es, pues, imposible trazar un límite preciso entre el ámbito de lo «económico puro» y los otros ámbitos de la acción. Este ámbito tiene una extensión que varía con cada individuo, en función de su actitud con respecto a la vida y a la acción. No es lo mismo para quien no considera el honor, la fidelidad y la convicción como bienes que se pueden comprar que para el traidor, que abandona a sus amigos por el dinero, para las cortesanas que hacen del amor un comercio, para el juez que se deja sobornar. La delimitación del elemento «puramente económico» dentro del campo más extenso de la acción racional no puede resultar ni de la naturaleza de los fines considerados ni del carácter particular de los medios. Lo único que lo diferencia de las demás formas de acción racional es la naturaleza especial de los procedimientos que se emplean en este sector de la acción racional. Toda la diferencia radica en el hecho de que constituye el único campo en que el cálculo numérico es posible.

El terreno de lo «económico puro» no es sino el terreno del cálculo monetario. La posibilidad de aislar del ámbito de la acción humana un sector en el que se pueda comparar entre ellos los diversos medios aun en los menores detalles y con toda la precisión de que el cálculo es capaz, reviste tal importancia para nuestro pensamiento y nuestra acción, que fácilmente nos vemos tentados a conceder un lugar preponderante a dicho sector. Se olvida así fácilmente que si lo «económico puro» ocupa un lugar aparte, es únicamente desde el punto de vista del pensamiento y de la acción técnica, pero por su propia naturaleza no constituye un campo distinto en el interior del sistema único de los medios y de los fines. El fracaso de todas las tentativas que se han hecho para aislar lo «económico» como un campo particular de la acción racional, y para aislar lo «económico puro» dentro de «lo económico», no debe atribuirse a insuficiencia de los medios intelectuales empleados. No hay duda de que los espíritus más agudos se han dedicado a la solución de este difícil problema. Si, pues, no se ha podido resolver, es prueba evidente de que se trata de una cuestión que no permite respuesta satisfactoria. El terreno de lo «económico» se confunde pura y simplemente con el de la acción humana racional, y el terreno de lo «económico puro» no es sino el campo en el que puede realizarse el cálculo monetario.

Si se quiere considerar las cosas de cerca, todo individuo humano sólo tiene un fin: alcanzar la felicidad más alta, dadas las circunstancias en que se encuentra. Por más que la ética idealista ataque el eudemonismo, por más que los sociólogos y los

economistas nieguen su valor, se ven obligados a tomarlo en cuenta como algo evidente. El penoso desdén en que caen los adversarios del eudemonismo al tomar en un sentido groseramente materialista los conceptos de placer, desagrado, felicidad, es poco más o menos el único argumento que presentan contra una doctrina que les parece odiosa. Mostrar que la acción del hombre no tiene únicamente por fin los goces sensuales, equivale a combatir contra los molinos de viento. Cuando se reconoce todo esto, cuando se ha comprendido todo lo que contienen las ideas de placer, de desagrado y de felicidad, entonces resulta evidente lo inútil de todos los intentos no eudemonistas para explicar cualquier acción humana conforme a la razón.

La felicidad debe entenderse subjetivamente. La filosofía moderna ha enseñado esta concepción subjetivista y la ha opuesto con tal éxito a las viejas teorías, que existe la tendencia a olvidar que, como consecuencia de las condiciones fisiológicas de la naturaleza humana, como consecuencia de una comunidad de concepciones y de sentimientos creada gradualmente por la evolución de la sociedad, se ha producido una asimilación profunda de las opiniones subjetivas sobre la felicidad, y más aún sobre los medios de alcanzarla. Y es precisamente en este hecho, en esta asimilación, donde descansa la vida en común de los miembros de la sociedad. Los hombres pueden unirse para un trabajo en común precisamente porque siguen los mismos caminos. Sin duda hay otros caminos que conducen a la felicidad y que sólo una parte de los hombres sigue esos caminos, pero este hecho es puramente accesorio, porque los caminos más numerosos, los más importantes, son parecidos para todos.

La demarcación habitual entre los motivos económicos y los no económicos de la acción es inoperante porque, ante todo, el objetivo supremo de cualquier economía se halla fuera de la economía y, en segundo lugar, porque cualquier acción racional es economía. Sin embargo, tiene su razón de ser separar la acción puramente económica, es decir la que es susceptible de cálculo en dinero, de las demás acciones. Puesto que, como ya hemos visto, fuera del campo del cálculo monetario sólo existen fines intermedios, de naturaleza tal que su valoración y apreciación pueden ser objeto de juicios de evidencia inmediata, resulta necesario, desde el momento en que se abandona el campo de lo «económico puro», basar los juicios de esta naturaleza en la valoración de la utilidad y del coste. El reconocimiento de esta necesidad conduce a separar lo que es puramente económico de lo que se halla fuera de la economía, por ejemplo, las acciones bajo influencia de la política.

Si por cualquier motivo se quiere hacer la guerra, no puede decirse *a priori* que se trate de una decisión irracional, aun cuando el fin de esa guerra se halle fuera de lo que ordinariamente se entiende por economía; por ejemplo, en el caso de una guerra de religión. Si a pesar de los sacrificios que exige la guerra, se está resueltos de todos modos a hacerla, porque se concede más valor al fin que se persigue que a los costes que origina, y si se considera que la guerra es el medio más eficaz para alcanzar tal

fin, no se puede valorar esa decisión como un acto irracional. Queda por saber si estas previsiones son acertadas y si pueden realizarse. Eso es justamente lo que se debe examinar cuando se trata de elegir entre la paz y la guerra. La distinción entre la acción puramente económica y las otras acciones racionales tiene precisamente como resultado obligar al espíritu a tener una visión clara del problema.

Basta recordar que se ha tratado de preconizar la guerra como un buen negocio desde el punto de vista económico, o también que se ha defendido la política proteccionista por motivos económicos; esto demuestra que siempre se tropieza con el mismo principio. Todas las discusiones políticas desde hace cincuenta años se habrían simplificado enormemente si se hubiese puesto siempre atención a la diferencia existente entre los «motivos de acción puramente económicos» y los «motivos de acción que no son puramente económicos».

Capítulo VI
ORGANIZACIÓN DE LA PRODUCCIÓN BAJO EL SOCIALISMO

1. La socialización de los medios de producción

En la colectividad socialista todos los medios de producción son propiedad de la comunidad. Sólo ésta puede disponer de ellos y decidir sobre su empleo en la producción. Quien produce es la comunidad, y a ella le corresponde el rendimiento de la producción y también de ella depende la manera en que deben utilizarse los bienes producidos.

Cuando los socialistas modernos, los marxistas en particular, designan ordinariamente a la comunidad socialista con el nombre de «sociedad», llaman «socialización» a la transferencia de los medios de producción a favor de la

colectividad. Nada tendría que objetarse a esta expresión si no se supiera que ha sido inventada para difundir adrede una imprecisión sobre un punto del socialismo del que no creía poder prescindir la propaganda socialista.

La palabra *sociedad* tiene tres sentidos diferentes. Sirve primero para señalar de manera abstracta el conjunto de las relaciones sociales recíprocas. Designa luego, de manera concreta, la reunión de los individuos mismos. Entre estas dos acepciones, cuyo sentido está claramente separado, el lenguaje de todos los días intercala un tercer significado: la sociedad abstracta, que el pensamiento personifica y que se convierte en la «sociedad humana», la «sociedad burguesa», etc. Marx emplea esta expresión en los tres sentidos. Mientras emplea cada uno de ellos con la idea que le es propia, está en su perfecto derecho de hacerlo. Sin embargo, procede justamente en forma contraria: cuando le parece bien, intercambia uno por otro, con la destreza dialéctica de un prestidigitador. Al hablar del «carácter social» de la producción capitalista, tiene presente la concepción abstracta de la sociedad; cuando habla de la «sociedad» que sufre determinadas crisis, quiere decir la colectividad personificada de los hombres. Finalmente, cuando se refiere a la «sociedad» que expropia a los expropiadores y que «socializa» los medios de producción, piensa en una formación concreta, una reunión de individuos en sociedad. Y estos tres significados no cesan de cambiarse el uno por el otro en el encadenamiento de las pruebas, conforme a las exigencias de la tesis por demostrar, y cuando se trata de probar, en apariencia, lo que es imposible de probar. Esta manera de decir, cuidadosamente escogida y empleada consistentemente, tiene primero por fin evitar la palabra *Estado* u otro término análogo; porque esta palabra sonaba mal en los oídos de los republicanos y de los demócratas, cuyo concurso no quería enajenarse el marxismo en sus comienzos. Un programa que quiere hacer del Estado el único sostén y el único director de la producción no podía contar con el asentimiento de esos grupos. Como resultado de ello, el marxismo debía y debe buscar una fraseología que le permita disimular el fondo esencial de su programa. De esta manera consigue disfrazar el abismo profundo, insalvable, que separa a la democracia del socialismo. El hecho de que los hombres anteriores a la primera guerra no hayan percibido estos sofismas demuestra escasa perspicacia por su parte.

La ciencia política de la actualidad entiende por «Estado» una asociación soberana, un «aparato de coacción», caracterizado no por el fin a que se orienta, sino por su forma. El marxismo ha reducido arbitrariamente a tal punto este concepto, que el Estado socialista no podía ser incluido. No se puede llamar «Estado» sino al Estado y a las formas del mismo que desagradan a los escritores socialistas; éstos rechazan con indignación este apelativo ignominioso y degradante para su Estado futuro, el cual se llamará sociedad. De esta manera ha podido verse a la socialdemocracia marxista dar libre curso a sus fantasías sobre la *débacle* de la máquina del Estado,

sobre la «agonía del Estado», por un lado, y combatir con encarnizamiento, por el otro, todas las tendencias anárquicas, y seguir una política que conduce en línea recta a la omnipotencia estatal[16].

Poco importa que se dé tal o cual nombre al aparato de coacción de la comunidad socialista. Se le puede llamar Estado y atenerse a los usos corrientes fuera de los escritos marxistas desprovistos de toda crítica. De este modo se emplea una expresión inteligible para todos, que despierta en cada uno la idea que se quiere justamente despertar. En una indagación de economía política se puede fácilmente prescindir de esta palabra, que provoca en muchos hombres un eco de simpatía o antipatía. Pero que se elija una u otra expresión, es cosa de estilo y no de fondo.

Lo importante es la organización de este Estado, o de esta comunidad socialista. Cuando se trata de las manifestaciones de la voluntad del Estado, la lengua inglesa emplea con mucha finura la palabra *gobierno* y no la palabra *Estado*. Nada es más propio para evitar el misticismo del pensamiento estatista, que en este punto el marxismo lleva también al extremo. Los marxistas hablan ingenuamente de las manifestaciones de la voluntad de la sociedad, sin preguntarse por un instante cómo esta «sociedad» personificada sería capaz de querer y de obrar.

La comunidad no puede obrar sino por medio de los órganos a los que ha confiado esta labor. Para la comunidad socialista es evidente que este órgano debe ser necesariamente único. En esta comunidad no puede haber más que un órgano que reúna en sí todas las funciones económicas y las demás funciones del Estado. Puede estar articulado, naturalmente, en varias subdivisiones: pueden subsistir puestos subalternos, encargados de misiones precisas, pero los resultados esenciales de la socialización de los medios de producción y de la producción no podrían obtenerse sin la unidad en la formación de la voluntad. Es, pues, necesario que, por encima de todos los puestos encargados de despachar ciertos asuntos, haya un órgano único en el que confluya todo el poder y que pueda conciliar las oposiciones en la formación de la voluntad y velar por la homogeneidad de la dirección y de la ejecución.

Para el estudio de los problemas de la economía socialista es secundario saber cómo se forma este órgano y cómo llega a expresarse en él y por medio de él la voluntad colectiva. Poco importa que este órgano sea un príncipe absoluto o la colectividad de todos los ciudadanos de un país, organizada en democracia directa o indirecta. Carece de interés saber cómo toma sus decisiones y cómo ejecuta su voluntad. Para nuestra demostración lo consideramos perfecto. No tenemos necesidad, pues, de preguntarnos cómo podría alcanzarse esta perfección, en caso de que fuera posible, ni si la realización del socialismo fracasará precisamente porque esta perfección no puede alcanzarse.

Debemos imaginarnos la comunidad socialista como teóricamente sin límites en el espacio. Engloba toda la tierra y la humanidad entera que la habita. Si nos la

representamos limitada en el espacio, en que abarque sólo una parte del planeta y de sus habitantes, habrá que admitir que no existe relación alguna con los territorios que se hallan fuera de estos límites y con su población. Por este motivo hablamos de una comunidad socialista cerrada.

La posibilidad de existencia de varias comunidades socialistas yuxtapuestas será estudiada en la sección siguiente.

2. El cálculo económico en la comunidad socialista

La teoría del cálculo económico muestra que en la comunidad socialista el cálculo económico es imposible.

En toda empresa importante las diferentes explotaciones, departamentos o secciones gozan de cierta independencia para llevar sus cuentas. Cada una de ellas computa los materiales y el trabajo, y en cada momento puede establecerse un balance particular para cada grupo, y abarcar en un cálculo los resultados de su actividad. De esta manera puede comprobarse siempre el éxito mayor o menor que se obtiene en cada división. Se sacarán las conclusiones que han de decidir de la transformación, reducción o crecimiento de los grupos existentes o de la creación de nuevos grupos. Es claro que en estos cálculos ciertos errores serán inevitables. La mayor parte provienen de las dificultades que se presentan en la distribución de los gastos generales. Otros errores proceden de que, en ciertos puntos, habrá que calcular necesariamente según datos aproximados; por ejemplo, si se desea conocer la productividad de un procedimiento de fabricación, se calculará la amortización de las máquinas empleadas estimando el tiempo durante el cual serán utilizables. Sin embargo, todos los errores de este género se pueden mantener dentro de ciertos límites, de manera que no falseen el resultado del conjunto del cálculo. Lo que todavía permanece incierto puede cargarse a la cuenta de la incertidumbre de las condiciones futuras de la economía, incertidumbre que ningún sistema puede eliminar.

A primera vista podría parecer que también en la comunidad socialista puede intentarse el mismo cálculo independiente para los diferentes grupos de la explotación. Pero esto no es posible debido a que dicho cálculo, en el caso de los diferentes sectores de una misma empresa, se funda exclusivamente en los precios del

mercado para todas las clases de bienes y de trabajo que se emplean. Donde no hay mercado no pueden formarse precios, y sin formación de precios no hay cálculo económico.

Se podría quizás pensar en permitir el intercambio entre los diferentes grupos de empresas para, de esta manera, llegar a la formación de relaciones de cambio (precios), que darían así una base al cálculo económico en la comunidad socialista. Se organizarían, en el marco de la economía unificada sin propiedad privada de los medios de producción, los diferentes grupos de trabajo en sectores separados, que gozarían del derecho de disposición. Deberían, naturalmente, sujetarse a las instrucciones de la dirección superior de la economía, pero podrían entre ellos cambiar bienes materiales y servicios, cuyo monto deberían liquidar únicamente sirviéndose de un medio universal de cambio, que sería otra vez una moneda. De este modo se imagina uno poco más o menos la organización de la explotación socialista de la producción cuando se habla en la actualidad de «socialización integral» y de cosas semejantes o parecidas. Pero aquí sigue esquivándose la dificultad, cuya solución tendría una importancia decisiva. Las relaciones de cambio no pueden establecerse, para los bienes de producción, sino con la propiedad privada de los medios de producción como base. Si la «comunidad carbonífera» entrega carbón a la «comunidad metalúrgica», no puede formarse precio alguno, salvo que las dos comunidades sean propietarias de los medios de producción de sus respectivas explotaciones, pero esto no sería ya socialismo, sino sindicalismo.

Para el teórico socialista, con su teoría del valor-trabajo, la cuestión es realmente sencilla. Desde el momento en que la sociedad se halla en posesión de los medios de producción y los emplea en la producción ella misma y sin intermediarios, el trabajo de cada individuo se convierte, desde su origen y directamente, en trabajo de la sociedad, trabajo social, cualesquiera que sean las diferencias de utilidad específica. La cantidad de trabajo social contenida en un producto no tiene ya necesidad, desde ese momento, de determinarse en forma indirecta: la experiencia diaria muestra directamente cuál es en promedio la cantidad necesaria. La sociedad puede fácilmente calcular cuántas horas de trabajo están incluidas en una máquina de vapor, en un hectólitro de trigo de la última cosecha, en cien metros cuadrados de tela de tal o cual calidad… Sin duda la sociedad deberá igualmente conocer la cantidad necesaria de trabajo para la fabricación de cada objeto de uso. Deberá establecer sus planes en función de los medios de producción de que dispone, en donde los obreros son un elemento esencial. Finalmente, decidirá del plan la utilidad de los objetos de uso, comparados entre sí y en relación a la cantidad de trabajo necesaria para su fabricación. Todo esto quedará arreglado muy fácilmente, sin que haya necesidad de hacer intervenir la idea de «valor»[17].

No volveremos en este lugar a ocuparnos de las objeciones críticas a la teoría del

valor-trabajo. Éstas, sin embargo, tienen interés para nuestra demostración, porque ayudan a juzgar del empleo que se pueda hacer del trabajo como unidad de cálculo en una comunidad socialista.

A primera vista, parece que el cálculo en trabajo toma en cuenta, igualmente, las condiciones naturales de la producción, que son ajenas al hombre. El concepto del tiempo de trabajo social necesario toma en cuenta la ley del rendimiento decreciente, en la medida en que esta ley funciona, por razón de la diferencia de las condiciones naturales de producción. Si la demanda de una mercancía aumenta y si uno se ve obligado por tal motivo a recurrir, para la explotación, a condiciones naturales inferiores de producción, también aumenta el tiempo de trabajo social generalmente necesario para la producción de una unidad. Si se consiguen condiciones naturales de producción más favorables, entonces baja la cantidad de trabajo necesario. Se tienen en cuenta las condiciones naturales de la producción, pero sólo y exactamente en la medida en que esta consideración se expresa mediante cambios en la cantidad de trabajo social necesario[18]. Esto es todo. Más allá, el cálculo en trabajo ya no funciona. No toma para nada en cuenta el consumo de factores materiales de producción.

Admitamos que dos mercancías, P y Q, exigen para su fabricación, en total, la misma cantidad de trabajo, digamos diez horas. Admitamos también que estas diez horas de trabajo se descomponen en los dos casos de la siguiente manera: en lo que concierne a Q, nueve horas para su fabricación propiamente dicha y una hora para la elaboración de la materia prima *a*; en lo que respecta a P, ocho horas para su fabricación y dos para la producción de la doble cantidad, digamos 2*a*, de materia prima. Para el cálculo en trabajo, P y Q aparecen como equivalentes. Para el cálculo en valor, P debería estimarse en más que Q, que contiene menor cantidad de materia prima. El cálculo en trabajo es falso; únicamente el cálculo en valor responde a la naturaleza y objeto del cálculo. Es cierto que este «plus» concedido a P por el cálculo en valor en relación a Q, esta base material, «lo da la propia naturaleza sin que el hombre tenga en ello nada que ver»[19]. Sin embargo, si este «plus» sólo existe en una cantidad de tal manera limitada que se convierta en objeto importante para la economía, será preciso hacerle entrar, en una u otra forma, en el cálculo del valor.

El cálculo en trabajo tiene un segundo fallo: no tener en cuenta las diferentes calidades del trabajo. Para Marx todo trabajo humano es, desde el punto de vista económico, de igual calidad, porque siempre es «un gasto productivo de cerebro, músculos, manos, nervios humanos. Un trabajo complejo no vale sino como trabajo simple elevado a una potencia, o más bien, como trabajo simple multiplicado, de manera que una pequeña cantidad de trabajo complejo equivale a una mayor cantidad de trabajo simple. La experiencia demuestra que esta reducción funciona constantemente. Una mercancía puede ser el producto del trabajo más complejo; su

valor la hace equivalente al producto de un trabajo simple y no representa, pues, en sí misma, sino cierta cantidad de trabajo simple»[20]. Lleva razón Böhm-Bawerk cuando califica esta argumentación de «obra maestra teórica de una ingenuidad desconcertante»[21]. Igualmente, para juzgar de las afirmaciones de Marx es inútil que uno se pregunte si puede encontrarse una medida fisiológica de todo el trabajo humano, una medida que se aplique por igual al trabajo físico y al trabajo llamado intelectual. Porque es un hecho que entre los hombres hay diferencias de capacidad y de habilidad, que forzosamente influyen en la calidad de los productos y en el rendimiento del trabajo. ¿Puede el cálculo en trabajo emplearse para el caso del cálculo económico? Lo que decidirá en este problema es conocer si existe posibilidad de reducir a un denominador común los trabajos de carácter diferente, sin tener que recurrir a la operación intermedia de la estimación del valor de estos productos por parte de las personas que hacen la explotación. Marx se esforzaba en demostrarlo, pero no lo consiguió. La experiencia muestra que las mercancías entran en la corriente de los cambios sin que nos preocupemos de saber si han sido producidas por un trabajo simple o complejo. Pero para probar por ese medio que ciertas cantidades de trabajo simple se equiparan a ciertas cantidades de trabajo complejo, sin la existencia de operación intermedia, sería necesario partir del supuesto de que el valor de cambio deriva del trabajo. Ahora bien, esto no sólo no es algo que pueda darse por descontado, sino que es precisamente lo que los razonamientos de Marx tratan ante todo de demostrar.

El hecho de que en el intercambio se establezca, por el tipo de los salarios, una relación de substitución entre el trabajo simple y el trabajo complejo —aspecto al que Marx no alude aquí— no demuestra en absoluto que estas dos clases de trabajo sean iguales. Esta igualación es la consecuencia y no el punto de partida de los cambios del mercado. Sería preciso, para sustituir por el trabajo simple el trabajo complejo, que el cálculo en trabajo estableciese una relación arbitraria, que excluyera toda utilización de este cálculo para la dirección económica.

Durante largo tiempo se pensó que el socialismo precisaba de la teoría del valor-trabajo para dar un fundamento ético a su reivindicación relativa a la socialización de los medios de producción. Ahora sabemos que esta concepción era equivocada. Sin duda la mayor parte de los socialistas la han adoptado y empleado en este sentido. El mismo Marx, que por principio se colocaba en otro punto de vista, nunca se cuidó de este error. Dos cosas, sin embargo, son claramente ciertas: primera, en cuanto programa político, el socialismo no tiene necesidad de ser justificado por la teoría del valor-trabajo y, por lo demás, no podría serlo; segundo, quienes tienen otras concepciones sobre la naturaleza y origen del valor económico pueden muy bien ser socialistas. Y, sin embargo, la teoría del valor-trabajo —sin duda no en su sentido usual— es una necesidad imperiosa para quienes preconizan el método de producción

socialista. La producción socialista, en una sociedad en que existe la división del trabajo, no se podría realizar racionalmente si no existiese un patrón de los valores, objetivamente razonable, que aun dentro de una economía sin cambios y sin moneda hiciese posible el cálculo económico. El trabajo sería, en efecto, el único patrón en el cual podría pensarse.

3. Evolución de la doctrina socialista respecto al cálculo económico

El problema del cálculo económico es el problema fundamental de la doctrina socialista. El hecho de que se haya podido hablar y escribir del socialismo durante años, sin tratar esta cuestión, prueba los estragos producidos por la prohibición marxista de estudiar científicamente el carácter y las consecuencias de la economía socialista[22].

Demostrar que en la comunidad socialista no sería posible el cálculo económico es demostrar al mismo tiempo que el socialismo es irrealizable. Todo lo que, desde hace cien años, se ha adelantado en favor del socialismo en millares de escritos y de discursos, los éxitos electorales y las victorias de los partidos socialistas, la sangre derramada por los partidarios del socialismo, no lograrán hacer viable el socialismo. Las masas pueden desear su advenimiento con el mayor fervor y se pueden desatar en su honor tantas revoluciones y guerras como se quiera, pero jamás se realizará. Cualquier intento de realización conducirá al sindicalismo o traerá el caos, que pronto disolverá la sociedad fundada en la división del trabajo en ínfimos grupos autárquicos.

La constatación de este estado de cosas no deja de producir gran desazón a los partidos socialistas. En numerosos escritos de autores socialistas de todo color se ha tratado de refutar mi demostración y de inventar un sistema de cálculo económico socialista. No se ha logrado. No se ha conseguido producir un solo argumento nuevo que no hubiese yo indicado antes y discutido cuidadosamente[23]. La prueba de que es imposible el cálculo económico socialista es irrefutable[24].

El ensayo del bolchevismo ruso para hacer que el socialismo pase de un programa de partido a la vida real no ha permitido que se plantee el problema del cálculo económico, porque las repúblicas soviéticas forman parte de un mundo en el que los

precios se fijan en dinero. Los altos encargados del poder toman estos precios como base de los cálculos que les ayudan a formular sus decisiones. Sin la ayuda que les aportan tales precios su acción no tendría objeto ni plan, y gracias a este sistema de precios pueden calcular, y también han podido concebir su plan quinquenal.

Tampoco en el socialismo de Estado o en el socialismo municipal de los demás países se plantea en la actualidad el problema del cálculo económico. Las empresas dirigidas por los gobiernos o las municipalidades cuentan con los precios de los medios de producción y de los bienes de primer orden que se forman en los mercados de la economía comercial. Sería, pues, prematuro concluir de la existencia de explotaciones estatales o municipales la posibilidad del cálculo económico socialista.

Es un hecho conocido que la explotación socialista en algunos sectores de producción sólo es posible por la ayuda que proporciona el entorno no socialista. Las empresas de Estado o municipales no pueden estar a salvo sino gracias a que sus pérdidas de explotación se cubren por vía de los impuestos que pagan las empresas capitalistas. En Rusia habría fracasado desde hace largo tiempo el socialismo, abandonado a sí mismo, si no hubiese estado sostenido financieramente por los países capitalistas. Pero el apoyo intelectual que la economía capitalista presta a la dirección de la explotación socialista es mucho más importante todavía que este apoyo material. Sin la base de cálculo que el capitalismo pone a disposición del socialismo, bajo la forma de precios de mercado, la dirección socialista de la economía —incluso de una economía limitada a ciertos sectores de producción o a ciertos países— sería impracticable.

Los escritores socialistas pueden todavía, por mucho tiempo, seguir escribiendo libros sobre el fin del capitalismo y el advenimiento del milenio socialista; pueden pintar los males del capitalismo con los más vivos colores y oponerles todas las seducciones de los beneficios socialistas; pueden obtener con sus obras los mayores éxitos entre las gentes incapaces de pensar, pero ello en nada cambiaría el destino de la idea socialista[25]. El intento de organizar el mundo conforme al socialismo podría traer la destrucción de la civilización, jamás la edificación de una comunidad socialista.

4. El mercado «artificial» como solución al problema del cálculo económico

Algunos socialistas jóvenes opinan que una comunidad socialista podría resolver el problema del cálculo económico mediante la creación de un mercado artificial de los medios de producción. Creen que los viejos socialistas se equivocaron al tratar de realizar el socialismo por medio de la supresión del mercado y de la formación de los precios para los bienes de orden superior, supresión que constituye para ellos el socialismo. Si la comunidad socialista no debe degenerar en caos estúpido que devore la civilización, tiene que crear un mercado en el que se establezcan los precios para todos los bienes y trabajos como sucede en la sociedad capitalista. Gracias a estos precios, la comunidad podrá contar y calcular tal como lo hacen los jefes de empresa de dicho régimen.

Los partidarios de esta propuesta no ven o no quieren ver que el mercado y la fijación de los precios en el mercado son inseparables de una organización de la producción y del consumo que se basa en la propiedad privada de los medios de producción, y en el que terratenientes, capitalistas y empresarios disponen del suelo y del capital a su manera. Lo que origina la formación de los precios y los salarios es el propósito de los empresarios y capitalistas de obtener el mayor beneficio satisfaciendo los deseos de los consumidores. No se puede concebir la actividad del mecanismo que constituye el mercado sin el afán de lucro por parte de los empresarios (incluidos los accionistas), sin el deseo de rentas, intereses, salarios, según se trate de terratenientes, capitalistas, trabajadores. Lo único que guía la producción es la perspectiva de obtener beneficio respondiendo de la mejor manera y con los menores gastos a las necesidades de los consumidores. Si falta esta perspectiva de ganancia, el mecanismo del mercado se frena y se detiene. Y es que el mercado es el verdadero elemento central, el alma de la organización capitalista. Sólo es posible en este sistema y no puede ser imitado «artificialmente» en la colectividad socialista.

Para crear este mercado artificial nada parece más simple, dicen sus partidarios, que ordenar a los directores de las diferentes empresas de Estado comportarse *como si* fueran directores de los varios negocios de la sociedad capitalista. En la economía capitalista el director de una sociedad anónima no trabaja tampoco por su cuenta, sino por la de los accionistas. En la comunidad socialista continuaría comportándose de igual manera, con idéntica cordura y con la misma conciencia. Lo único diferente es que el resultado de su esfuerzo y trabajo aprovecharía a la comunidad y no a los accionistas. Se tendría así un socialismo descentralizado, y no ya un socialismo centralista, único, en el cual pensaban los viejos socialistas, particularmente los marxistas.

Para juzgar esta proposición de los neo-socialistas es preciso, ante todo, hacer notar que los directores de las diferentes explotaciones deberán primero ser nombrados para el desempeño de sus cargos. En las sociedades anónimas de la

comunidad capitalista, los directores son designados directa o indirectamente por los accionistas. Al encargar a ciertos individuos la tarea de producir en su lugar, con los medios de producción que se les confían, los accionistas arriesgan su fortuna o cuando menos una parte de ella. El riesgo —porque forzosamente hay alguno— puede tomar un buen giro, y entonces se produce un beneficio. Puede también tomar un mal giro, y entonces se produce la pérdida de todo o parte del capital invertido. Confiar de este modo el propio capital, para unos negocios cuyo resultado es incierto, a unos hombres cuyo éxito o fracaso futuro no puede conocerse, aun cuando se conozcan muy bien sus antecedentes, es un hecho esencial en las empresas de las sociedades anónimas.

Hay quienes creen que el problema del cálculo económico en la comunidad socialista no comprende sino hechos que pertenecen al ámbito de la marcha diaria de los negocios del director de una sociedad anónima. Quienes así piensan tienen ante su vista la imagen de una economía estacionaria, es decir, de una economía por completo irreal, ignorada por la vida, que el teórico erige en su mente para captar no todos, sino solamente algunos problemas. Para la economía estacionaria, el cálculo económico no ofrece problema alguno, porque al expresar la idea de «situación estacionaria» tenemos presente una economía en la que ya se utilizan todos los medios de producción, de tal modo que pueden atenderse las necesidad de los consumidores de manera segura y del mejor modo posible dadas las condiciones actuales. En la sociedad estacionaria no existe ya tarea por resolver que necesite del cálculo económico, porque la que tendría que haber sido resuelta lo ha sido antes, según la opinión que hemos admitido. Si quisiéramos emplear expresiones muy extendidas, a menudo un poco erróneas, podríamos decir: el cálculo económico es un problema de la economía dinámica y no de la economía estática.

El cálculo económico es tarea que se presenta en una economía perpetuamente sujeta a cambios y colocada todos los días ante problemas nuevos. Para resolver los problemas de un mundo que se transforma es preciso, ante todo, hacer afluir capital a ciertos sectores de la producción, a ciertas empresas y actividades, retirándolo de otros sectores de la producción, de otras empresas y actividades. No son los directores de las sociedades anónimas quienes se encargan de ello, sino los capitalistas que venden o compran acciones, conceden préstamos o los cancelan, depositan o retiran dinero de los bancos, se entregan a toda clase de especulaciones con las mercancías. Estos actos del capitalismo especulativo crean la base y las condiciones del mercado del dinero, de las bolsas de valores y de los grandes mercados comerciales. El director de una sociedad anónima, que sólo es un administrador fiel y celoso, tal como se lo imaginan nuestros escritores socialistas, no tiene más que basarse en la situación reinante en el mercado para adaptar a él sus negocios y darles la dirección requerida.

La idea socialista de un mercado «artificial» y de una competencia también «artificial» carece de fundamento, pues en el mercado de los medios de producción hay otros factores, además de los productores que compran y venden mercancías. Está la acción de la oferta de capital de los capitalistas, de su demanda por parte de los empresarios, que no puede suprimirse sin destruir ese mercado. Ahora bien, esto es lo que no quieren ver los socialistas.

Sin duda estos últimos podrían proponer que el Estado socialista, propietario de todo el capital y de todos los medios de producción, conceda los capitales a las empresas de las que pueden esperarse las mayores utilidades. El capital disponible iría a estas empresas, que prometen producir los intereses más altos. ¿Pero cuál sería la consecuencia de un estado de cosas semejante? Los directores más atrevidos, que miran con optimismo la evolución de los acontecimientos futuros, recibirían los capitales que les permitiesen dar una gran amplitud a su empresa, en tanto que los directores prudentes, por juzgar con cierto escepticismo el porvenir, quedarían con las manos vacías. En la sociedad capitalista el dueño de capital decide a quién desea confiarlo. La opinión de los directores de sociedades anónimas sobre las oportunidades futuras de las empresas que dirigen y la de aquéllos que formulan toda clase de proyectos sobre posibilidades de ganancia en los negocios que proponen, no desempeñan ningún papel. Por encima de ellos existe el mercado de dinero y de capitales que los juzga y que decide. La tarea de estos mercados es precisamente la de abarcar el conjunto de datos económicos y no seguir a ciegas las proposiciones de los directores de las diferentes negociaciones, quienes ven las cosas desde su estrecho punto de vista de especialistas. El capitalista no invierte al tuntún su capital en una empresa que promete fuertes utilidades o altos intereses. Antes hace el balance entre sus deseos de ganar y los riesgos de perder. Debe ser prudente, y si no lo es sufre quebrantos cuyo efecto es transferir la facultad para disponer de los medios de producción a manos de otras personas que saben prever, mejor que él, las oportunidades de la especulación en sus negocios.

Si el Estado socialista quiere ser de verdad socialista, no puede abandonar la facultad de disponer del capital, facultad que decide del crecimiento o de la reducción de las empresas existentes, o de la creación de otras nuevas. Es poco verosímil que los socialistas, cualquiera que sea su color, propongan seriamente que el Estado socialista confíe esta función a un grupo de personas que tendrían que hacer, ni más ni menos, lo que hacen capitalistas y especuladores en la sociedad capitalista, con la única diferencia de que el rendimiento resultante de su acción no les aprovecharía a ellos, sino a la colectividad. Si se hacen semejantes propuestas, es porque se piensa en los directores celosos y concienzudos de las sociedades anónimos, pero nunca en los capitalistas y en los especuladores. Porque ningún socialista refutará los siguientes puntos: capitalistas y especuladores cumplen en la sociedad capitalista una

función que consiste en emplear los bienes capitales de manera que satisfagan en el más alto grado los deseos de los consumidores. Esta función la desempeñan impulsados por el deseo de conservar su propia fortuna y de obtener beneficios, que o bien aumentan esa fortuna o les permiten vivir sin disipar su capital.

Por consiguiente, sólo le queda a la sociedad socialista entregar la libre disposición de los capitales al Estado, o dicho más exactamente, a quienes, durante el tiempo que forman gobierno, rigen los negocios del Estado. Pero esto equivale a la supresión del mercado, y tal supresión es justamente uno de los propósitos del socialismo. Porque la economía de mercado implica orientar la producción y repartir los productos conforme al poder adquisitivo, que se manifiesta en los mercados, de los diferentes miembros de la sociedad, hechos, todos ellos, que el socialismo desea suprimir.

Sucede que los socialistas tratan de reducir la importancia del problema del cálculo económico en la comunidad socialista mediante el razonamiento de que el mercado y la demanda efectiva que en él hacen los compradores no ofrecen para la producción ningún criterio cuya rectitud aparecería desde el punto de vista ético. Por tanto, en la sociedad capitalista el cálculo económico, que en último análisis se basa en los precios del mercado, se encuentra lejos de ser ideal. Este razonamiento demuestra que los socialistas no saben en qué consiste el problema que nos ocupa. No se trata de saber si es preciso producir cañones o vestidos, casas o iglesias, objetos de lujo o víveres. Cualquier organización social, incluida la que adopta la forma socialista, puede muy fácilmente decidir sobre la cantidad y clase de bienes que deben producirse para el uso. Esto jamás ha sido refutado. Pero una vez tomada la decisión, se quiere establecer, con precisión, la manera en que irán a emplearse los medios de producción existentes, del modo más racional para la producción de estos bienes. Para esta tarea no puede prescindirse del cálculo económico, que solamente es posible gracias a los precios en dinero que establece el mercado para los bienes de orden superior en la sociedad basada en la propiedad privada de los medios de producción; no se puede renunciar a los precios en dinero con respecto a la tierra, a las materias primas, a los bienes semielaborados, y tampoco se puede hacer caso omiso de fijar los salarios en dinero, igual que los tipos de interés. Y siempre se presenta así la misma alternativa: socialismo o economía de mercado.

5. Economía de lucro y economía de necesidad. Rentabilidad y productividad

La economía de la comunidad socialista se encuentra sometida a las mismas condiciones que rigen la organización económica que se basa en la propiedad privada de los medios de producción y que rigen igualmente a todas las demás organizaciones económicas humanamente posibles. Como para cualquier otra clase de economía, el principio de economía vale igualmente en el caso de la socialista. Esta reconoce, asimismo, una jerarquía de fines y debe esforzarse también por alcanzar primero los de mayor importancia. Sólo en esto consiste la naturaleza de la actividad económica.

También la comunidad socialista empleará en la producción no sólo el trabajo sino también los medios materiales de producción. Conforme a un uso muy extendido, se da el nombre de capital o de capital real a los medios materiales de producción. La producción capitalista es así aquélla que sigue hábilmente caminos indirectos, por oposición a la producción no capitalista, que va sin más directamente al fin[26]. Si nos atenemos a este uso lingüístico, tendremos que decir que la comunidad socialista trabajará con capital y producirá de manera capitalista. El capital (mientras designa los productos intermedios que aparecen en el curso de las diferentes etapas de la producción en su proceso completo) no será suprimido por el momento[27] en el socialismo, sino sólo transferido del poder de libre disposición de los individuos al de la colectividad.

Pero si, como ya se hizo anteriormente, queremos entender por producción capitalista el género de economía en la que el cálculo se efectúa en dinero, de modo que la cantidad de bienes que se emplea en una producción y se calcula según su valor en dinero pueda incluirse dentro de la designación del capital, de manera que pueda comprobarse el resultado de la actividad económica según las variaciones del capital, es evidente que no se puede calificar de capitalista el género de producción socialista. Entonces podremos distinguir, en sentido diferente del que le da el marxismo, entre los géneros de producción socialista y capitalista, entre socialismo y capitalismo.

Para los socialistas, la característica de la producción capitalista consiste en el hecho de que el productor trabaja para obtener un beneficio. A sus ojos la producción capitalista es una producción de lucro, en tanto que la producción socialista será una economía que tiene por objeto satisfacer las necesidades. Es cierto que toda producción capitalista tiene por fin el beneficio, pero también la comunidad socialista tiene que tender a este fin, es decir, obtener un excedente por encima de los gastos. Si la economía se dirige racionalmente, es decir, si satisface las necesidades más apremiantes antes que las menos urgentes, se ha obtenido ya un beneficio. Porque el

gasto, en otras palabras, el valor de las más importantes entre las necesidades ya no satisfechas, es menor que el resultado obtenido. En la economía capitalista no se puede obtener un lucro sino a condición de que la producción se anticipe a una necesidad relativamente urgente. Si el que produce no se guía por las condiciones de la oferta y la demanda, no llega al resultado que busca. La organización de la producción con fines de lucro no significa más que la adaptación de la producción a las necesidades de todos los miembros de la sociedad. En este sentido se opone a la producción de la economía sin cambios, que no pretende satisfacer otra cosa que sus propias necesidades. Pero esta última persigue también la realización de un lucro, en el sentido que acabamos de definir. Entre la producción con vistas al beneficio o lucro y la producción con fines de necesidad no hay, pues, oposición alguna[28].

La oposición entre la economía que persigue el lucro y la economía que tiende a satisfacer las necesidades se halla en estrecha conexión con la oposición usual entre la productividad y la rentabilidad, o entre el punto de vista de la economía nacional y el de la economía privada. Se califica como lucrativo un acto económico cuando en la economía capitalista deja un excedente como beneficio frente a los gastos. Se calificaría de productivo un acto económico si en una economía nacional, concebida como unidad, digamos, en una comunidad socialista, se le considerara también como un acto cuyo producto es más importante que los gastos de producción. La ingenua parcialidad prosocialista de la mayor parte de los economistas encuentra en este hecho un motivo suficiente para condenar el orden capitalista. Les parece bueno y razonable únicamente aquello que haría la comunidad socialista, y les parece un intolerable exceso que se pueda proceder en forma diferente en la sociedad capitalista. Un examen de los varios casos en que divergen rentabilidad y productividad va a mostrarnos que este juicio es puramente subjetivo y que la apariencia científica con que se recubre sólo es un atavío prestado[29].

En la mayor parte de los casos en que suele apreciarse oposición entre la rentabilidad y la productividad, esta oposición no existe. Tal es, por ejemplo, el caso referente a las ganancias de la especulación. Esta cumple en la economía capitalista una tarea que debe cumplirse de alguna manera en cualquier economía. De ella depende la adaptación de la oferta y la demanda en el tiempo y en el espacio. El origen de las ganancias de la especulación es un alza del valor, que es independiente de la forma particular de la organización económica. Cuando el especulador compra a bajo precio aquellos productos que abundan relativamente en el mercado y los revende más caros en el momento en que la demanda crece, su beneficio representa, desde el punto de vista de la economía nacional, un incremento del valor. Tal ganancia, tan envidiada y atacada, corresponde a la comunidad en la colectividad socialista y no a los individuos particulares. Este hecho es irrefutable. Mas para la cuestión que nos ocupa esto carece de importancia. Lo que nos interesa únicamente

es que la llamada oposición entre la rentabilidad y la productividad no existe en este caso. No se ve cómo podría dejar de existir en la economía la función correspondiente a la especulación, pues si ésta queda suprimida, como debe acontecer en una colectividad socialista, será indispensable que otros órganos la desempeñen, y entonces la comunidad misma tendrá que representar el papel de especulador. Sin especulación no hay actividad económica que se extienda más allá del momento actual.

Si se llega a comprobar a veces una oposición entre la productividad y la rentabilidad, se debe a que se consideran aparte algunas acciones de detalle que se ha querido aislar del conjunto. Por ejemplo, se califican de improductivos ciertos gastos que necesita la estructura especial de la economía capitalista, tales como los de representantes comerciales, los de publicidad y otros parecidos. Esto no es admisible. Hay que comparar el rendimiento de la producción total y no sus diferentes partes. No deben considerarse los gastos sin ponerlos frente a las ganancias que ellos han contribuido a realizar[30].

6. Producto bruto y producto neto

En los debates que se refieren a la productividad y a la rentabilidad sobresalen los estudios sobre las relaciones entre el producto bruto y el producto neto. En la economía capitalista cada empresario trabaja en pos del producto neto máximo. A veces se afirma que el objetivo de la actividad económica, desde el punto de vista de la economía nacional, no es el producto neto máximo, sino el producto bruto máximo.

El sofisma que tal afirmación implica proviene de la idea primitiva de la economía de trueque, y como todavía está muy extendida esta idea en la actualidad, el sofisma también lo está. Con él nos encontramos a diario, por ejemplo, cuando se recomienda una rama de la producción por el hecho de que emplea muchos trabajadores, o cuando se hace valer en contra de una mejora de la producción el argumento de que puede privar de sus medios de vida a los trabajadores.

Si deseáramos ser consecuentes con el razonamiento, no debería aceptarse el principio del producto bruto solamente para los gastos y mano de obra, sino también para el caso de los gastos en los instrumentos materiales de producción. El jefe de

una empresa cualquiera suspende la producción en el momento en que ésta deja de proporcionar un producto neto. Admitamos que la continuación de la producción más allá de este momento no necesitase ya gastos de mano de obra, sino gastos únicamente en instrumentos materiales. ¿Acaso tiene la sociedad interés en que el empresario continúe la producción para alcanzar un producto bruto más elevado? ¿Lo haría tal vez la sociedad si tuviera en su mano la dirección de la producción? Sin vacilar debe contestarse a estas dos preguntas en sentido negativo. El hecho de que no se encuentre ya interés en prolongar los gastos en instrumentos materiales prueba que existe una posibilidad mayor de su empleo en la economía. Es decir, una posibilidad más urgente. Y si de todos modos se quisiera emplearlos en la producción no lucrativa, la consecuencia sería que faltarían forzosamente en lugares donde se tuviese mayor necesidad de ellos. En la economía capitalista no acontecen las cosas en forma diferente de como suceden en la economía socialista. Esta última, admitiendo que se conduzca racionalmente, tampoco continuaría indefinidamente ciertas producciones para descuidar otras. Suspendería también la producción tan pronto como el gasto no valiera ya la pena de hacerse, es decir, cuando la continuación del gasto equivaliera a la no satisfacción de una necesidad más apremiante.

Lo que acabamos de decir sobre el aumento de gastos en instrumentos materiales de producción se aplica, igualmente, al crecimiento de gastos en mano de obra. El trabajo consagrado a una producción especial que aumenta el producto bruto, en tanto que disminuye el producto neto, se desvía de otro empleo en el que prestaría servicios de mayor valor. En este punto, asimismo, la inobservancia del principio del producto neto tendría como resultado no satisfacer necesidades importantes por satisfacer otras menos importantes. Es esto, y solamente esto, lo que, en el mecanismo de la economía capitalista, expresa con toda claridad la baja del producto neto. La dirección de la economía, en el sistema socialista, debería vigilar para que no se produjese esta clase de empleo irracional de la mano de obra. No podría hablarse aquí, pues, de una oposición entre la rentabilidad y la productividad. También desde el punto de vista de la economía socialista el fin de la economía continúa siendo la realización del producto neto máximo y no la del producto bruto máximo.

A pesar de la claridad de esta situación, se suelen formular juicios diferentes sobre ella, tanto en general, como en el caso de los gastos en mano de obra, o también con respecto a la producción agrícola. El hecho de que el orden económico capitalista tenga como fin, ante todo, el producto neto máximo es motivo de crítica y desaprobación. Se pide la intervención del Estado para remediar este pretendido abuso. Adam Smith dijo que las diferentes ramas de la producción son más o menos productivas según la cantidad mayor o menor de mano de obra que ponen en movimiento[31]. A esta afirmación respondió Ricardo demostrando que la prosperidad

de un pueblo aumenta con el crecimiento del producto neto y no con el del producto bruto[32]. Esta demostración le acarreó muy violentos ataques. Jean-Baptiste Say los interpretó equivocadamente y reprochó a Ricardo su completo desdén por el bienestar de muchas vidas humanas[33]. Sismondi, que se complace en oponer a los argumentos de la economía política declamaciones sentimentales, se permite resolver el problema mediante una broma. Con un rey, dijo, que fuese capaz de generar producto neto accionando una palanca, la nación resultaría por completo superflua[34]. Bernhardi comparte la opinión de Sismondi[35]. Finalmente, Proudhon subraya enérgicamente la oposición existente entre los intereses de la economía social y los de la economía privada: aunque la sociedad debe tener como mira el producto bruto máximo, el objetivo del empresario es el producto neto máximo[36]. Marx evita dar su adhesión abiertamente a este concepto. Sin embargo, dos capítulos del primer libro de su obra *El Capital* están llenos de exposiciones sentimentales, en las que el paso de la actividad económica agraria intensiva a la extensiva se describe con los más negros colores, como si fuese, según un dicho de Tomás Moro, un sistema en que «los corderos son quienes devoran a los hombres». Marx no cesa, al mismo tiempo, de hacer una confusa mezcla de la expropiación feudal a los campesinos y del acaparamiento de tierras comunales —actos éstos de violencia brutal que el poder político de la nobleza hizo posibles y que caracterizan la historia agraria de Europa en los primeros siglos de la era moderna— con los cambios en los métodos de actividad económica lograda por los terratenientes[37]. Desde entonces forman parte integrante de los escritos y discursos de la propaganda socialdemócrata las declamaciones sobre este tema.

Un escritor alemán sobre asuntos agrícolas, el barón Von der Goltz, ha tratado de presentar el estudio del producto bruto máximo no solamente como productivo, desde el punto de vista de la economía colectiva, sino también como lucrativo para la economía privada. Un alto producto bruto, dice, es la base de un producto neto elevado y, desde este ángulo, los intereses particulares de los agricultores que piden ante todo productos netos elevados, concuerdan con los intereses del Estado, que desea altos productos brutos[38]. La verdad es que Von der Goltz no ha presentado prueba alguna de sus afirmaciones. Ensayos semejantes tratan de librarse de la contradicción aparente entre los intereses de la economía colectiva y los de la economía privada, ignorando los principios fundamentales de la contabilidad agrícola. Los economistas de la escuela romántica y los estatistas alemanes se han colocado en un punto de vista más lógico: el agricultor, afirman, cumple una función pública; tiene, pues, el deber de plantar, de cultivar lo que corresponde al interés general. Dado que el interés general pide productos brutos máximos, el agricultor no debe dejarse guiar por «el espíritu, las concepciones y los intereses mercantiles» y, no

obstante las desventajas que en ello pudiera encontrar, debe fijarse como meta la obtención de productos brutos máximos[39]. Todos estos escritores admiten, como cosa evidente, que la sociedad está interesada en altos productos brutos. No se toman el trabajo de probarlo. Cuando tratan de hacerlo, es solamente para argumentar desde el punto de vista de política de fuerza o de política nacional. El Estado tiene interés en que la población agrícola sea numerosa, puesto que la población agrícola es conservadora. La agricultura es la que primordialmente proporciona los soldados. Es preciso también proveer al abastecimiento del país en tiempos de guerra, etc.

Por el contrario, Landry trata de demostrar el principio del producto bruto mediante un razonamiento económico. Según él, el estudio del producto neto máximo no puede considerarse como ventajoso desde el punto de vista de la economía colectiva sino en la medida en que los gastos que no se compensan los causa un uso de bienes materiales. Cuando se trata de un gasto de mano de obra, la cosa es diferente, porque desde el ángulo de la economía colectiva este gasto nada cuesta; no hace disminuir la riqueza colectiva. Una política salarial que tuviera como consecuencia una disminución de producto bruto sería perjudicial[40]. En dicho punto, Landry llega a esta conclusión porque admite que la mano de obra liberada no podría encontrar empleo en otra parte. Esto es por completo falso. La necesidad que tiene la sociedad de trabajadores jamás se satisface en tanto que el trabajo no sea un bien libre. Los obreros sin ocupación encuentran empleo en otro lugar, precisamente donde el desempeño de su trabajo es más urgente desde el punto de vista de la economía colectiva. Si Landry tuviese razón, habría valido más no haber puesto nunca a funcionar las máquinas que economizan mano de obra. Estaría justificado el comportamiento de los obreros que combaten las innovaciones técnicas que ahorran mano de obra y que destruyen máquinas del mismo género. No hay razón para que hubiera diferencia entre el empleo de bienes materiales y el de mano de obra. Si el gasto en bienes materiales para el aumento de la producción no es lucrativo, dado el precio de estos medios materiales de producción y el de los productos que deben ser realizados, ello proviene del hecho de que se requieren estos bienes materiales para satisfacer necesidades más urgentes en otra producción. Y lo mismo sucede en el caso de la mano de obra. Los obreros que se emplean en el aumento no lucrativo del producto bruto son substraídos a otra producción en que se les necesita con mayor apremio. El hecho de que su salario sea demasiado elevado para permitir un aumento todavía lucrativo de la producción, con objeto de acrecentar el producto bruto, se debe a que la productividad marginal del trabajo es todavía más elevada en la economía del país que en la rama de producción de que se trate, donde se aplica más allá del límite que fija el principio del producto neto. Por ninguna parte se descubre en todo esto oposición alguna entre el punto de vista de la economía pública y el de la economía privada. Si una economía socialista fuese capaz de calcular, no podría

proceder de manera diferente a la de los empresarios en la economía capitalista.

Sin duda que se aducen todavía otros argumentos para demostrar que es inconveniente apegarse al principio del producto neto. Todos estos argumentos son comunes a la política nacionalista y militarista y se invocan siempre en favor de la política proteccionista. Un país debe tener una población numerosa, porque de esto depende su poder político y militar en el mundo; debe tener como mira la autarquía económica, y producir, dentro de sus fronteras, aquello que necesita para su alimentación, etc. También Landry se ve obligado a recurrir a estos argumentos para apoyar su tesis[41]. Es inútil discutirlos largamente en una teoría de la comunidad socialista cerrada.

También la comunidad socialista se ve constreñida a tomar como criterio directivo el producto neto y no el producto bruto. También ella cambiará los campos en praderas cuando vea que le es posible laborar en otra parte tierras más fértiles. A pesar de Tomás Moro, en *Utopía* también «los corderos devorarán a los hombres». Los directores de la comunidad socialista no podrán obrar en forma diferente de como lo hizo la duquesa de Sutherland, «esta persona que siguió sus clases económicas», como la designa Marx irónicamente[42]. El principio del producto bruto es válido en toda clase de producción. La agricultura no es una excepción. La frase de Thaer conserva siempre su valor: el objetivo del agricultor es forzosamente lograr un producto neto elevado, «aun desde el punto de vista del interés general»[43].

Capítulo VII
LA DISTRIBUCIÓN DE LA RENTA

1. Naturaleza de la distribución de la renta en la organización liberal y en la socialista

El problema de la renta debería tratarse al final de los capítulos en que se estudia la vida de la comunidad socialista. Antes de proceder a la distribución, es necesario producir, y será lógico, por tanto, estudiar la producción previamente al reparto. Pero en el socialismo se encuentra de tal manera en primera línea el problema de la distribución, que parece más indicado colocarlo a la cabeza de nuestro estudio, en tanto que ello sea posible. El socialismo no es otra cosa, en el fondo, que la teoría de una «justa» distribución, y el movimiento socialista no tiene más objeto que la realización de este ideal. De este modo los planes socialistas parten del problema de la distribución, al que finalmente desembocan. Para el socialismo, el problema económico en sí es el problema de la distribución.

Este último es, además, una particularidad del socialismo y no se plantea sino en dicha organización. En efecto, suele hablarse también de la distribución en el orden económico que se basa en la propiedad privada de los medios de producción, y bajo tal nombre la economía política trata los problemas de la formación de las rentas o ingresos y de los precios de los factores de producción. Este nombre tradicional es tan inveterado que no puede pensarse en reemplazarlo por ningún otro. Ello no impide que sea impropio e inexacto en el fondo. En la organización capitalista los ingresos tienen origen en el resultado de las transacciones del mercado, ligados indisolublemente a la producción. En este caso no hay primero producción y luego distribución. Cuando los productos se entregan al uso y al consumo, la formación de los ingresos está ya en gran parte lograda, pues se funda en el proceso de producción, de donde dichos ingresos derivan. Los trabajadores, los terratenientes, los capitalistas y un gran número de empresarios que participan en la producción han recibido ya la parte que les corresponde, aun antes de que el producto se encuentre listo para el consumo. Los precios que el mercado ofrece para el producto elaborado son los que determinan el ingreso que los empresarios obtienen del proceso de producción. El valor que estos precios representan para el ingreso de las otras capas sociales se ha tomado ya anticipadamente. En el orden capitalista, la totalización de los ingresos individuales, en el concepto del ingreso social, no desempeña más que un papel de construcción ideológica, e igual cosa sucede con el concepto de distribución, que puede tomarse aquí en sentido figurado únicamente. El hecho de que se haya elegido la palabra *distribución*, en vez de hablar más justa y simplemente de formación de los ingresos, proviene de que los fundadores de la economía política científica —los fisiócratas y los clásicos ingleses— sólo poco a poco pudieron liberarse de las concepciones estatistas del mercantilismo. Aunque tuvieran el gran mérito de concebir y de reconocer que los ingresos se forman por virtud de las transacciones del mercado, adoptaron la costumbre —sin que ello felizmente perjudique en nada a la parte esencial de su doctrina— de resumir bajo el nombre de «distribución» el capítulo de la cataláctica que trata de las diferentes ramas del ingreso[44].

En el verdadero sentido del término, sólo en la comunidad socialista tiene lugar una distribución de cierta cantidad de bienes de consumo. Si, al considerar las condiciones de la economía capitalista, nos servimos de la palabra *distribución* en un sentido distinto del figurado, lo que hacemos es establecer mediante el pensamiento una comparación entre la formación de la renta en la economía socialista y en la economía capitalista. En un estudio del mecanismo de la organización económica capitalista que parte de las particularidades que esta organización presenta no cabe la idea de un reparto de la renta.

2. El dividendo social

Conforme a la idea fundamental del socialismo, únicamente los bienes listos para el consumo pueden considerarse para la distribución. Los bienes de carácter superior quedan como propiedad de la colectividad, con fines de producción ulterior, y se les excluye de la distribución. En sentido contrario, todos los bienes de primer orden entran en la distribución, sin excluir ninguno, y forman el dividendo social. Como no es posible deshacernos enteramente de las ideas aplicables a la economía capitalista aun cuando nos ocupemos del orden socialista, suele decirse que la comunidad retendrá parte de los bienes listos para el consumo, a fin de utilizarlos en beneficio del consumo colectivo. Se tiene entonces presente el consumo que en la economía colectiva se llama gastos públicos. Cuando los principios de propiedad privada de los medios de producción prevalecen rigurosamente, dichos gastos consisten sólo en aquéllos que se destinan a conservar al organismo encargado del aseguramiento de la buena marcha de los negocios. El Estado basado en el liberalismo puro no tiene más tarea que asegurar la vida de los individuos y la propiedad privada en contra de las dificultades internas y externas; es un productor de seguridad, o como decía irónicamente Lassalle, es «un estado de agentes de policía». En la comunidad socialista habrá una tarea parecida que satisfacer: asegurar la conservación, sin dificultades, de la organización socialista y la buena marcha de la producción socialista. El hecho de que se llame «Estado» al aparato de compulsión y coacción que atenderá a lo anterior, o que se le dé cualquier otro nombre; que se le asigne, entre las demás tareas que incumben a la comunidad, una posición jurídica especial, no reviste importancia alguna para nosotros. Únicamente tenemos que aclarar que

dentro de la comunidad socialista los gastos que a tal efecto se hacen se acumulan a los gastos generales de la producción. En la distribución del dividendo social no puede llevarse cuenta de estos gastos —mientras representen un empleo de mano de obra— si no es mediante el hecho de conceder una parte proporcional a los individuos empleados en este servicio.

Hay todavía otros desembolsos que llevar a la cuenta del gasto público. La mayor parte de los Estados y municipios ponen a disposición de los ciudadanos determinado número de ventajas en especie, a veces gratuitamente, a veces a precio demasiado bajo para cubrir los gastos. Se trata, en general, de los diferentes servicios y ventajas que provienen de los bienes de uso. Por ejemplo, los paseos públicos, museos, bibliotecas e iglesias están a disposición de quienes desean servirse de ellos. Lo mismo puede decirse de las calles y caminos. Pero se produce también una distribución directa de los bienes de consumo, por ejemplo, cuidados y alimentación a los enfermos, libros a los escolares. Se obtienen también servicios personales, tales como tratamiento médico. Nada de esto es socialismo. Nada de ello se funda en la propiedad colectiva de los medios de producción. Es cierto que nos hallamos frente a una distribución, pero lo que se reparte se ha reunido gracias a las contribuciones que pagan todos los ciudadanos. En cuanto al resto, únicamente cuando se reparten productos de la producción estatal o municipal puede considerarse esta distribución como un fragmento de socialismo en el marco de un orden social liberal. No tenemos necesidad de estudiar aquí en qué medida las concepciones que tienen en cuenta la crítica socialista del orden capitalista determinan esta rama de la actividad estatal y municipal, por una parte y, por la otra, la naturaleza especial de ciertos bienes de consumo, particularmente duraderos, que se pueden suministrar prácticamente en número ilimitado de servicios y ventajas. Lo que nos importa es que para el caso de estos gastos públicos, aun dentro de una comunidad que por otro lado sea capitalista, se trate de una verdadera distribución.

Tampoco la comunidad socialista repartirá todos los bienes de primer orden en el sentido físico de la palabra. No entregará a cada individuo un ejemplar de cada libro recientemente publicado, sino que pondrá los libros a disposición de todos en las salas públicas de lectura. Procederá de igual manera en el caso de la creación de escuelas, de la difusión de la enseñanza, del arreglo de los jardines públicos, de los terrenos para deportes, de las salas de reunión, etc. Los gastos que todas esas instalaciones requieren no se deducen del dividendo social; al contrario, representan una fracción del mismo.

Esta fracción del dividendo social ofrece la particularidad de que, además de las reglas que se aplican a la distribución de los bienes de uso y a una parte de los bienes de consumo, se podrá siempre tener, según la naturaleza peculiar de los servicios y ventajas que deben distribuirse, reglas de distribución. La forma en que se hace

accesible al público el uso de museos y bibliotecas científicas es por completo independiente de las reglas que podrán aplicarse en la distribución de los otros bienes de primer orden.

3. Los principios del reparto

Caracteriza a la comunidad socialista el hecho de que no existe nexo alguno entre la producción y la distribución. La importancia de la parte que se asigna a cada ciudadano para su libre consumo es por completo independiente del valor que se concede a su trabajo en cuanto contribución productiva para los bienes necesarios a la comunidad. Por otro lado, sería imposible fundar la distribución en un cálculo de valores, debido a que con el método de producción socialista la parte correspondiente a los diversos factores, en el rendimiento de la producción, no puede determinarse, porque tal método no permite de manera alguna calcular y precisar la diferencia entre lo que cuesta y lo que rinde la producción. Por pequeña que sea una parte de ésta, es imposible fundarla, de igual modo, en el cálculo económico del rendimiento de sus diversos factores. Por ejemplo, se comenzaría por pagar al obrero el producto íntegro de su trabajo, que en la sociedad capitalista recibe en forma de salario; quedarían después sometidas a una distribución especial las partes correspondientes a los factores materiales de la producción y a la actividad de los empresarios. Los socialistas desconocen la relación entre el cálculo económico y la distribución. Parece, sin embargo, que la doctrina marxista lo haya entrevisto vagamente cuando declara que en la comunidad socialista las categorías del salario, la utilidad y la renta son impensables.

Para la distribución socialista de los bienes de consumo a cada ciudadano, se pueden apreciar cuatro principios diferentes: 1.° distribución igual a cada habitante; 2.° distribución proporcionada a los servicios prestados a la comunidad; 3.° distribución de acuerdo con la necesidad; 4.° distribución según que el individuo la merezca más o menos. Por lo demás, estos principios pueden combinarse de diversas maneras.

El principio de la distribución igualitaria se apoya en el viejo postulado del derecho natural que exige la igualdad de todos los seres humanos. Rigurosamente aplicado, resultaría un absurdo. No permitiría que se hiciera diferencia alguna entre

adultos y niños, sanos y enfermos, entre hombres diligentes y perezosos, entre buenos y malos. No podría pensarse en realizarlo sin tener en cuenta, asimismo, los otros tres principios. Sería indispensable, cuando menos, conforme al principio de la distribución según las necesidades, graduar esta distribución de acuerdo con la edad, el sexo, el estado de salud y las exigencias profesionales, y sería preciso tomar en consideración el principio de distribución conforme a los servicios prestados, distinguiendo dentro del campo obrero a los diligentes de los descuidados, a los buenos de los malos y, finalmente, apelar también al principio de la distribución de acuerdo con los méritos por medio de recompensas, primas o multas. No obstante, al apartarse así del principio de la distribución igualitaria para aproximarse a los otros principios, no se suprimen las dificultades que se oponen a la distribución socialista. De cualquier modo son insuperables.

Ya hemos señalado las dificultades con que tropezaba el principio de la distribución según los servicios prestados a la comunidad. En la sociedad capitalista se concede a cada uno el ingreso correspondiente al valor de la contribución que significa su trabajo para el proceso de la producción social. Cada servicio que se presta se ve remunerado de acuerdo con su valor. Éste es el orden de cosas, precisamente, que el socialismo piensa subvertir, para sustituirlo por otro en el que el valor económico que se atribuya a los factores materiales de la producción y a la actividad de los empresarios se reparta de tal manera que la situación de los propietarios y de los jefes de empresa, en principio, no difiera para nada de la situación del resto de los ciudadanos. La distribución queda, de este modo, separada enteramente del cálculo económico. Nada tiene ya que ver con el valor de los servicios que cualquier individuo preste a la sociedad. Solamente en la parte externa puede ofrecer la apariencia de que se armoniza con el trabajo del individuo, sirviéndose para esta distribución de índices exteriores como, por ejemplo, cuando se toma como base el número de horas de trabajo. Pero la importancia que para la sociedad presenta un trabajo que se efectúa con miras a proveer a la producción de los bienes de que tiene necesidad, no se mide por la duración de las horas de trabajo. El valor del trabajo depende esencialmente de la forma en que se utiliza dentro del plan económico; un mismo trabajo puede producir diferente rendimiento, según que se utilice o no en el lugar apropiado, es decir, donde la necesidad de él se hace sentir en mayor grado: en la comunidad socialista no se podría hacer responsable de esto a los trabajadores, sino únicamente a quienes les asignan el trabajo. El valor del trabajo difiere también de acuerdo con su calidad, según las aptitudes del trabajador, el estado de sus fuerzas, su celo y diligencia, más o menos intensos. Sin duda es fácil, por razones morales, preconizar la igualdad de salario para todos los trabajadores sin distinción. Se dice que el talento y el genio son dones que vienen de Dios, caso en que el individuo nada puede hacer. Pero ¿es oportuno o realizable aún pagar con igual

salario todas las horas de trabajo? Este problema no está resuelto.

El tercer principio de distribución es el que se rige de acuerdo con las necesidades del individuo. La fórmula de que a cada uno según sus necesidades constituye una vieja divisa de los comunistas más ingenuos. Quienes la defienden evocan de ordinario la comunidad de bienes de los grupos cristianos primitivos. Otros opinan que la fórmula es aplicable, puesto que en el seno de la familia este principio ha sido ya probado. Sería posible generalizarlo, sin duda, si pudiera generalizarse la ternura de las madres, que morirían de hambre antes de dejar que ello aconteciera a sus hijos. Los partidarios de la fórmula de que a cada quien según sus necesidades olvidan esto y otras muchas cosas más. Omiten el hecho de que mientras sea necesario cualquier esfuerzo económico, solamente parte de nuestras necesidades podrá quedar satisfecha. El principio de distribución de que a cada quien conforme a sus necesidades permanecerá vacío de sentido mientras no se haya determinado en qué medida cada individuo puede subvenir a ellas. La fórmula es ilusoria, pues cada uno se ve obligado a renunciar a la completa satisfacción de sus necesidades[45]. Sin duda podría tener aplicación en un marco muy restringido. Podrían darse remedios a las personas que padecen alguna enfermedad, así como cuidados y un régimen algo mejor, en consonancia con sus necesidades particulares, pero sin que esta excepción se convirtiese en regla general.

Es absolutamente imposible hacer del «mérito» del individuo un principio general de distribución. ¿Quién decidiría de ese mérito? Los hombres en el poder a menudo han tenido opiniones muy singulares sobre el valer o la falta de valer de sus contemporáneos. Y la voz del pueblo tampoco es la voz de Dios. ¿Quién de los contemporáneos sería escogido en nuestros días por el pueblo como el mejor? Quién sabe, quizás una estrella del cine, o un campeón de boxeo en otros países. En nuestros días, el pueblo inglés señalaría a Shakespeare como el más grande entre todos los ingleses. ¿Lo habrían hecho acaso sus coetáneos? ¿Y qué valer reconocerían los ingleses a un segundo Shakespeare que viviese actualmente entre ellos? ¿Y deben ser por eso castigados aquéllos a quienes la naturaleza no ha dotado de juicio ni de talento? Tener en cuenta el mérito del individuo para la distribución de los bienes de consumo sería como abrir de par en par la puerta a la arbitrariedad, y abandonar al individuo sin defensa a los caprichos de la mayoría. De este modo la situación que se creara haría insoportable la vida.

Por otro lado, si se quiere considerar los problemas de la economía socialista desde el punto de vista de la economía política, es indiferente saber cuál de estos cuatro principios, o qué combinación de ellos, se adopta como base para la distribución. De hecho esto no cambia las cosas. De una o de otra manera, el individuo recibe siempre de la comunidad una parte, un paquete de títulos o derechos que debe cambiar dentro de un plazo determinado contra cierta cantidad de bienes.

De este modo es como puede tomar varias comidas al día, tener asegurado el alojamiento, disfrutar de vez en cuando de algunas distracciones, o de contar con algunos vestidos que ponerse. Así satisfará sus necesidades en forma más o menos amplia, proporcionada al rendimiento más o menos productivo del trabajo común de la sociedad.

4. La realización del reparto

No es indispensable que cada uno consuma toda la parte que le toca. Puede dejar que una fracción de ella se deteriore, la que no ha consumido, o regalarla, o si lo permite el bien aludido, guardarlo para más tarde. Puede también dar algo a cambio. Con gusto renunciará el bebedor de cerveza a las bebidas no alcohólicas que le corresponden, si en cambio disfruta de más cerveza. El abstemio renunciará gustoso a su parte de bebidas alcohólicas si, a cambio de ellas, puede obtener otros bienes de consumo. El aficionado al arte dejará espontáneamente las funciones cinematográficas para oír más a menudo buena música. En el hombre de inclinaciones vulgares sucederá lo contrario. Todo el mundo estará dispuesto a efectuar cambios cuyo objeto no podrá ser otra cosa que bienes de consumo. Los bienes productivos son *res extra commercium*.

Las operaciones de cambio pueden así desarrollarse indirectamente en el marco restringido que les asigna la comunidad socialista. No es necesario que siempre se efectúen en la forma de cambios directos. Las mismas razones que han determinado en otras partes la formación del cambio indirecto, lo harán aparecer también en la comunidad socialista como ventajoso para los que practican estos intercambios. De ahí que también el orden socialista ofrezca terreno para emplear el medio de cambio generalmente usado, esto es, el dinero. El papel de éste será, en principio, igual en el sistema económico socialista que en la economía libre. En ambos desempeña el papel de intermediario de empleo más común. Pero su papel en la organización social que se basa en la propiedad colectiva de los medios de producción es diferente del que desempeña en la sociedad de propiedad privada. En el orden socialista es menos importante el papel del dinero y el papel del cambio, pues el cambio existe sólo en el caso de los bienes de consumo. Como no se cambia bien alguno de producción, es imposible que se establezcan precios para esta clase de bienes. La función que el

dinero desempeña en la economía comercial y en la contabilidad de la producción desaparece en la colectividad socialista, donde el cálculo del valor resulta imposible.

Los directores de la producción y la distribución deben tener en cuenta necesariamente las relaciones de cambio que se establecen entre los ciudadanos para distribuir la parte correspondiente a cada uno. Deben recordar esta condición si quieren que tal o cual bien pueda cambiarse por tal o cual otro. Si en las relaciones de cambio queda fijada la proporción de que un cigarro es igual a cinco cigarrillos, la dirección de la producción no podría decidir entonces arbitrariamente que un cigarro es igual a tres cigarrillos, para conceder en seguida cigarros, según esta proporción, sólo a un individuo, y únicamente cigarrillos al otro. Si no puede recibir cada individuo su ración de tabaco de manera uniforme, parte en cigarros y parte en cigarrillos; si algunos reciben sólo cigarros y los otros únicamente cigarrillos, porque así lo desean o porque no puede ser de otro modo, sería necesario entonces que intervinieran las relaciones de cambio del mercado. De esta manera se encontrarían en situación desfavorable todos aquéllos que recibieran cigarrillos frente a quienes obtuvieran cigarros, porque quien hubiera recibido un cigarro podría cambiarlo por cinco cigarrillos, mientras que un cigarro no se computaría sino como tres cigarrillos.

Los cambios en las relaciones de cambio entre los ciudadanos obligarían a la dirección de la economía a introducir alteraciones concomitantes en las estimaciones que se refieren al valor de substitución de los bienes de consumo. Cualquier modificación de este orden indica que ha variado la relación entre las diferentes necesidades de los individuos y su satisfacción, y que ciertos bienes tienen ahora mayor demanda que otros. La dirección de la economía se verá probablemente impelida a tenerlo en cuenta, asimismo, en la producción. Se esforzará en aumentar la producción de los artículos de mayor demanda y en disminuir la de los otros. Pero no podrá dejar a cada ciudadano que decida a su gusto si debe cambiar su ración de tabaco por cigarros o cigarrillos. Si otorgase este derecho a cada ciudadano, podría suceder que hubiese más demanda de cualquiera de ellos de los que se producen, o que en las expendedurías los cigarros o los cigarrillos permaneciesen sin vender indefinidamente, porque nadie los pidiera.

Existe una solución sencilla de este problema si se adopta el punto de vista de la teoría del valor-trabajo. Por cada hora de trabajo el ciudadano recibe un vale que le da derecho a un producto que representa una hora de trabajo (descontando una contribución para sufragar los gastos de la colectividad, tales como manutención de aquéllos que son incapaces de trabajar, gastos culturales y otros). Cada uno puede ir a buscar al depósito de provisiones, para emplearlos en su propia persona, los bienes de uso o de consumo, siempre que pueda ofrecer una compensación por el tiempo de trabajo empleado en producirlos.

Pero una regulación de la distribución como ésta sería impracticable, porque el

trabajo no representa una magnitud siempre constante e idéntica. Existe una diferencia cualitativa entre diversos trabajos realizados, que hace variar la oferta y la demanda de sus productos, e influye en la estimación misma del valor del trabajo. En igualdad de circunstancias, no puede aumentarse la oferta de obras pictóricas sin que se resienta la cualidad de las mismas. No puede concederse a un obrero que ha desempeñado una hora de trabajo manual el derecho de consumir el producto de una hora de trabajo de más alta calidad. En la comunidad socialista es absolutamente imposible establecer nexo alguno entre la importancia de un trabajo efectuado para la sociedad y su participación en el rendimiento de la producción social. La remuneración en tal caso sólo puede ser arbitraria; no puede, como en la economía comercial libre que se basa en la propiedad privada de los medios de producción, fundarse en el cálculo económico del rendimiento, porque hemos visto que este cálculo no es posible en la comunidad socialista. Los hechos económicos imponen límites muy precisos al poder de la sociedad, que no puede fijar a su antojo la remuneración de los trabajadores: en ningún caso podrá el salario total de los obreros exceder, a la larga, la renta social. Dentro de estos límites, puede actuar libremente la dirección de la economía. Puede decidir que todos los trabajos se consideren del mismo valor y que a cada hora de trabajo, sin distinción de calidad, se le asigne la misma remuneración. Está en libertad también de resolver lo contrario. Mas en ambos casos le sería necesario reservarse el derecho exclusivo de disponer de la distribución de los productos del trabajo. La dirección de la economía jamás podría decidir que el individuo que ha desempeñado una hora de trabajo tenga, por ese hecho, el derecho a consumir el producto de una hora de trabajo —aun haciendo abstracción de la diferencia en la calidad del trabajo y de sus productos, aun admitiendo que fuese posible, además, establecer la cantidad de trabajo comprendida en cada producto. Porque para los diferentes bienes económicos también se deben considerar, además del trabajo, los gastos materiales que aquéllos han significado. Un producto en el que se ha empleado mayor cantidad de materia prima no puede ponerse en términos de igualdad con otro para el que ha sido preciso menor cantidad de esa materia prima.

5. Los costes del reparto

En la crítica socialista de la organización capitalista tienen lugar destacado las quejas acerca de los considerables costes que se requieren para lo que podría llamarse el aparato de distribución social, expresión conforme al pensamiento, ya que no de acuerdo con las palabras mismas que emplean los socialistas. ¿Cuáles son estos costes? En primer lugar, los de todas las organizaciones estatistas y políticas, entre los cuales se incluyen los gastos militares en tiempos de paz y en épocas de guerra. Además, los costes que impone a la sociedad el juego de la libre competencia. Todo lo que devoran la publicidad y la actividad de las personas entregadas a la lucha de la competencia, agentes de negocios, viajantes de comercio, todos los costes que resultan del hecho de que, debido a la competencia, las empresas se conservan independientes, en lugar de unirse en grandes consorcios de explotación o de especializarse, y por ello mismo abaratar la producción mediante la formación de carteles. Todos estos costes se consideran como cargas del servicio de distribución en la sociedad capitalista. Se cree que la sociedad socialista pondría fin a esta prodigalidad y que así realizaría grandes economías.

Los socialistas suponen que su comunidad podrá economizar los gastos que pueden calificarse con precisión de gastos estatales. Esta creencia es propia de los socialistas marxistas y de gran número de anarquistas, convencidos de que la compulsión del Estado es superflua en una sociedad que no se basa en la propiedad privada de los medios de producción. Los partidarios de esta doctrina piensan que en la comunidad socialista «la observancia de simples reglas fundamentales de la vida en común se convertirá pronto, por fuerza del hábito, en una necesidad». Creen fundar esta aserción cuando insinúan que «sería increíblemente difícil evadir el control que ejerce el pueblo entero, pues esta falta tendría como inmediata consecuencia una pena severa, a causa de que los obreros armados no son intelectuales sentimentales que se dejan burlar»[46]. Todo esto sólo es un juego de palabras. Control, armas, penas, ¿no representan acaso «un poder de represión particular» y, por tanto, según las propias palabras de Engels, un «Estado»[47]? El hecho de que la compulsión se ejerza por obreros armados (que, por lo demás, no pueden trabajar mientras están bajo las armas) o por hijos de obreros, vestidos de gendarmes, no modificará los costes que esta represión significa.

Pero el Estado no es un aparato de compulsión solamente para sus nacionales. Lo es también en las relaciones exteriores. Es evidente que un Estado que abarcara la tierra entera no tendría necesidad de ejercer una compulsión externa, ya que no habría ya ni extranjeros, países o habitantes, ni Estado extranjero. El liberalismo, con su arraigada antipatía por la guerra, pretende dar al mundo una organización en la forma de Estado. Si esto se realizase, no podría existir sin facultad de compulsión. Si todos los ejércitos de los diferentes Estados se suprimieran, no se podría evitar la existencia de una gendarmería mundial para asegurar la paz del planeta. Aunque el socialismo

reuniera a todas las comunidades en un órgano homogéneo y unitario, o las dejase subsistir unas junto a las otras, no podría, en caso alguno, prescindir de un aparato de coacción.

¿Entrañaría esto último costes más o menos importantes que los del aparato de Estado de la sociedad capitalista? No podemos saberlo. Basta patentizar aquí que estos gastos reducirían en una suma equivalente el dividendo social.

Como en la sociedad capitalista no hay reparto, en el sentido propio de la palabra, tampoco hay los costes correspondientes. No se pueden llamar así los gastos del comercio y otros similares, porque no son los costes de una distribución con su sistema especial y, después, porque los resultados de la actividad consagrada al comercio exceden en mucho la simple distribución de los bienes. El efecto de la competencia no se confina a la distribución, que sólo representa una parte mínima de sus servicios. Sirve también para dirigir el proceso de la producción y resulta esencial para garantizar una productividad más alta del trabajo social. No basta, pues, contraponer al coste de la competencia los costes que incumben a la comunidad socialista en el aparato de distribución y en la dirección de la economía. Si el método de producción socialista disminuye la productividad —lo que estudiaremos más tarde —, carecería de importancia economizar el trabajo de los viajantes de comercio, corredores, publicitarios, etc.

Capítulo VIII
LA ECONOMÍA COLECTIVA EN SITUACIÓN ESTACIONARIA

1. Las fuerzas motoras de la economía

Suponer que una economía se encuentra en estado estacionario es un recurso

intelectual pero no una descripción exacta de la realidad. Sin este artificio de la inteligencia no llegaríamos a conocer científicamente las leyes de los cambios económicos. Para estudiar el movimiento es necesario imaginarnos primero un estado en donde no exista. El estado estacionario es el punto de equilibrio hacia el cual todos los objetos de la actividad económica nos parece que tienden, y que realmente llegarían a alcanzar, si nuevos factores no interviniesen para crear otro punto de equilibrio. En tal estado imaginario de equilibrio se emplean todas las unidades de los factores de producción de la manera que mejor respondan a las necesidades de la economía, y no hay razón alguna para someterlos a un cambio del tipo que sea.

Es sin duda imposible imaginarse una economía socialista viviente, es decir, cambiante, porque es imposible una economía sin cálculo económico. Pero no es imposible imaginarse una economía socialista en el estado estacionario a condición de que no se pregunte cómo se ha conseguido alcanzar tal estado. Si se hace abstracción de este punto, se puede imaginar la situación de una comunidad socialista, pues todas las teorías y utopías socialistas tienen siempre como mira un estado de cosas inmutable.

2. El goce y la pena del trabajo

Los escritores socialistas describen la comunidad socialista como un país de Jauja. Fourier, con su desordenada imaginación, es quien más se aventura en el campo de estas concepciones paradójicas. En el Estado ideal del porvenir, los bichos perjudiciales habrán desaparecido y habrán sido reemplazados por animales que ayudarán al hombre en su trabajo, o más aún, desempeñarán todo el trabajo en lugar del hombre. Un anticastor se encargará de la pesca, una antiballena remolcará los barcos en el mar en los días de completa calma, y un antihipopótamo, las embarcaciones en los ríos. En vez de león existirá un antileón, corcel de maravillosa rapidez en que los jinetes encontrarán un asiento tan suave como los cojines de un coche de buenos muelles. «Será un placer vivir en el mundo cuando se tengan tales servidores»[48]. Godwin no considera imposible que, después de la abolición de la propiedad, los hombres se vuelvan inmortales[49]. Kautsky nos dice que con la sociedad socialista «nacerá un nuevo tipo de hombre […], un superhombre, un hombre sublime»[50]. Trotsky entra aún más en los detalles: «el hombre será mucho

más fuerte, mucho más perspicaz, mucho más fino. Su cuerpo será más armonioso, sus movimientos más rítmicos, su voz más musical. El promedio humano se elevará al nivel de Aristóteles, de Goethe, de Marx. Y por encima de esta cresta de montañas, se alzarán nuevas cimas.»[51] ¡Y pensar que las obras de los escritores que escribieron tales juegos de palabras han sido motivo de numerosas ediciones, que se han traducido a diferentes lenguas y han ocasionado concienzudos trabajos por parte de quienes estudian la historia de las ideas!

Otros escritores, más prudentes en la forma, parten, a pesar de ello, de concepciones análogas. Las teorías marxistas tienen como fundamento latente la idea, más o menos confusa, de que no es preciso economizar los factores naturales de la producción. Esta conclusión se impone fatalmente en un sistema para el cual el trabajo es el único elemento del coste de producción, que ignora la ley del rendimiento no proporcional, que refuta el principio malthusiano de la población y que abunda en imaginaciones nebulosas acerca de la posibilidad de crecimiento indefinido de la productividad del trabajo[52]. Es inútil insistir. Basta reconocer que en la comunidad socialista los factores naturales de la producción tampoco estarán disponibles sino en cantidad limitada, de manera que será necesario emplearlos con economía.

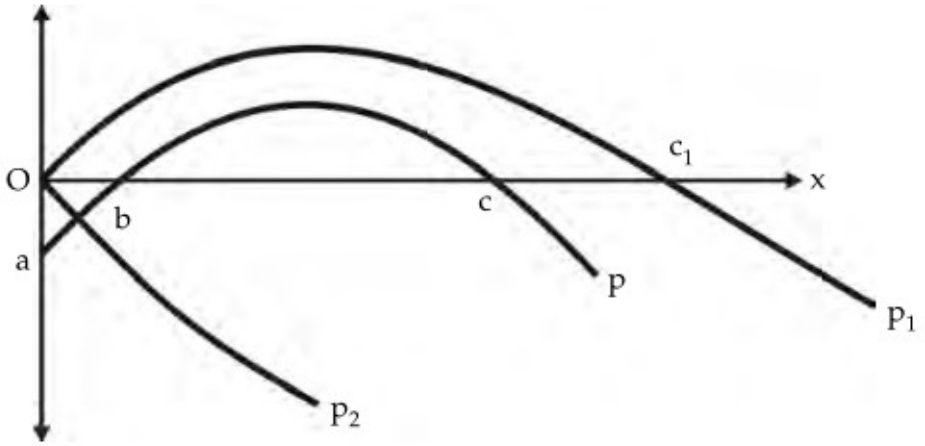
El segundo elemento que debe economizarse es el trabajo. Hagamos por completo abstracción de la diferencia en la calidad del trabajo, el cual no está disponible sino en cantidad restringida, porque el individuo no puede dar sino cierta suma de él. Aunque el trabajo fuera un placer, sería preciso, de todos modos, usarlo económicamente, porque la vida humana está limitada por el tiempo y porque las energías humanas no son inagotables. Aun el hombre que vive para su placer y que desconoce la necesidad de economizar dinero, está obligado a repartir su tiempo, es decir, debe escoger entre varias posibilidades de emplearlo.

Se precisa una gestión económica, porque para necesidades ilimitadas no basta el total de bienes de primer orden que dispensa la naturaleza. Por otra parte, los bienes de orden superior, dado cierto nivel de la productividad del trabajo, no pueden utilizarse para satisfacer necesidades sino con un creciente consumo de fuerzas. Finalmente, aparte del hecho de que el trabajo sólo puede aumentarse hasta cierto límite, este aumento está ligado a un crecimiento de la fatiga.

Fourier y su escuela creen que la pena del trabajo es una consecuencia de instituciones sociales absurdas. Son la sola razón de que las palabras «trabajo» y «pena» sean sinónimas. El trabajo por sí mismo no sería repugnante; al contrario, todos los hombres experimentarían la necesidad de ser activos. La ociosidad engendra un insoportable fastidio. Si quiere hacerse atractivo el trabajo, es preciso llevarlo a cabo en talleres limpios y sanos, reunir a los obreros en agradable camaradería, que aumente la felicidad en el trabajo, despertar entre ellos una alegre

emulación. Pero la causa principal del rechazo que inspira el trabajo proviene de su continuidad. Se fatiga uno hasta de los goces cuando duran largo tiempo. Debería dejarse a los obreros desempeñar trabajos diferentes, a su gusto, alternados. El trabajo se convertiría entonces en una alegría y ya no provocaría rechazo[53].

No es difícil demostrar la debilidad de esta argumentación, pese a que la han aceptado los socialistas de todos los matices. El hombre siente en sí mismo la necesidad de manifestar su actividad. Aunque sus necesidades no le impulsaran a trabajar, no ocuparía su tiempo en echarse sobre la hierba y calentarse al sol. Los animales jóvenes y los niños, que tienen padres que velan por su alimentación, agitan sus miembros, vuelan, saltan, corren, para emplear, cuando juegan, las fuerzas que no requieren todavía ningún trabajo. Moverse es una necesidad física y psíquica.



Y de esta manera es como en general un trabajo que tiende hacia una finalidad procura un goce. Hasta cierto límite, no obstante, porque más allá de lo cual se convierte en pena. En el gráfico que aparece en esta página, línea OX, que expresa el rendimiento del trabajo, separa la pena del trabajo y el goce que la manifestación de vitalidad procura, goce que llamaremos goce directo del trabajo. La curva *a b c p* representa la pena y el goce del trabajo en su relación con el rendimiento del mismo. Cuando comienza el trabajo se le siente como una pena. Cuando se han vencido las primeras dificultades y se han adaptado el cuerpo y el espíritu, la pena del trabajo disminuye. En *b* no hay ni pena de trabajo ni goce directo de él. Entre *b* y *c* se manifiesta un goce directo de trabajo. Después de *c* vuelve a comenzar la pena. Para otros trabajos la curva podrá presentar otro trazo, por ejemplo, Oc^1p^1, o bien Op^2. Esto depende de la naturaleza del trabajo y de la personalidad del trabajador. Limpiar un canal o conducir caballos no exigen el mismo trabajo, y éste es diferente cuando se trata de un hombre indolente o de un hombre activo[54].

¿Por qué se continúa el trabajo cuando la pena que produce su continuación es mayor que su goce directo? Justamente porque hay todavía otra cosa más que el goce directo del trabajo, esto es, la ventaja que proviene del goce del producto del trabajo.

Lo llamaremos goce indirecto del trabajo. El trabajo se continúa mientras el sentimiento de disgusto que provoca esté compensado por el sentimiento de placer que despierta el producto del trabajo. Este último se interrumpe solamente en el punto donde su continuación crearía una pena más grande que el placer resultante del aumento de los bienes.

El método por medio del cual Fourier desea quitar su carácter antipático al trabajo arranca de una observación justa, pero se equivoca completamente en el juicio que hace sobre la cantidad y la calidad. Es cosa cierta que la cantidad de trabajo que todavía procura un goce directo no satisface sino una parte ínfima de las necesidades. Ahora bien, los hombres conceden a estas necesidades tanta importancia, que les consagran, para llegar a satisfacerlas, trabajo que sólo provoca pena. Pero es una equivocación creer que el hacer mudar frecuentemente de trabajo a los trabajadores remediaría tal estado de cosas. En primer lugar, al cambiar a menudo de trabajo, los obreros estarían menos expeditos en sus tareas y menos diestros; además, a cada cambio de turno habría pérdida de tiempo; además, el traslado de obreros a tarea diferente causaría gastos y disminuiría el rendimiento del trabajo. En segundo lugar, es preciso hacer notar que cuando la pena del trabajo es superior al goce directo del mismo, la repugnancia que el obrero siente hacia el trabajo en que se ocupa sólo entra en parte muy leve en esta pena, y es falso que conserve intacta su facultad de experimentar un goce directo en otro trabajo. La mayor parte de la pena del trabajo debe imputarse a la fatiga general del organismo y a la necesidad de liberarse de cualquier nueva compulsión. El hombre que ha pasado largo tiempo sentado frente a un escritorio preferirá cortar leña durante una hora a pasar una hora más de trabajo en ese escritorio. Pero lo que le vuelve penoso el trabajo no es tanto la falta de cambio como la duración. Sólo por medio de un aumento de la productividad podría acortarse la duración de la jornada sin perjudicar el rendimiento. La opinión muy extendida que pretende que hay trabajos que sólo fatigan el espíritu y otros que únicamente cansan el cuerpo es falsa, como cada uno puede comprobarlo en sí mismo. Un trabajo, cualquiera que sea, fatiga todo el organismo. Se equivoca uno frecuentemente, porque al observar la ocupación de los otros no se ve de ordinario sino el goce directo que origina el trabajo. El amanuense envidia al cochero, porque preferiría divertirse un poco guiando caballos. La caza y la pesca, el alpinismo, la equitación, el automovilismo, se practican como deportes. Pero el deporte no es un trabajo en el sentido económico. Los hombres no pueden vivir satisfactoriamente con la pequeña cantidad de trabajo que procura un goce directo. Es esto —y no la mala organización del trabajo— lo que hace necesaria al hombre la aceptación de la pena del trabajo.

Es evidente que al mejorar las condiciones exteriores de éste se puede aumentar su rendimiento, dejando a la vez subsistir la misma pena del trabajo. Sin embargo, solamente por medio de gastos más elevados pueden mejorarse esas condiciones

exteriores, hasta el punto de que excedan el nivel que han alcanzado en la sociedad capitalista. El hecho de que el trabajo en común aumenta el goce directo que de él se obtiene es conocido desde hace largo tiempo, y esta forma es la indicada en dondequiera que se puede realizar, sin que ello perjudique al producto neto.

Hay sin duda naturalezas excepcionales que rebasan el nivel corriente. Los grandes genios creadores, que viven su vida en sus obras y en sus grandes hechos, ignoran estas categorías de pena y goce del trabajo. Para ellos crear es la más alta alegría y la tortura más amarga y, sobre todo, una necesidad interior.

Lo que crean no tiene para ellos valor como producto, pues lo hacen por el placer de crear, no por la satisfacción de un rendimiento. Su producción nada les cuesta, porque cuando trabajan no renuncian a cosa alguna que les fuese más agradable. Su producción no cuesta a la sociedad sino lo que ellos mismos producirían con otro trabajo, es decir, casi nada, por comparación al precio de sus creaciones. El genio es, realmente, un don de Dios.

Todo el mundo conoce la vida de los grandes hombres. Por lo mismo puede suceder, sin dificultad, que los reformadores sociales se vean tentados a considerar como fenómeno general lo que han oído acerca de estos grandes hombres. Se tropieza siempre con la tendencia a copiar el estilo de vivir de los genios, como la forma típica para la vida habitual del más simple ciudadano de una comunidad socialista. Sin embargo, no todos los hombres son Sófocles o Shakespeare, y desempeñar un oficio es cosa diferente a escribir las poesías de Goethe o a fundar los imperios de Napoleón.

Esto permite juzgar el valor de las ilusiones a que se entrega el marxismo en relación con el papel que desempeña el trabajo en la economía del placer y de la pena de los miembros de la comunidad socialista. En esto, como en todo lo que escribe sobre dicha comunidad, el marxismo sigue el camino trazado por los utopistas. Engels, al referirse expresamente a Fourier y a Owen, cree dar al trabajo «todo el atractivo que le ha hecho perder la división del trabajo», al cambiar frecuentemente el género de las tareas, que sólo tendrán corta duración. «En la organización socialista, el trabajo productivo será un medio de liberación en lugar de ser un medio de servidumbre; ofrecerá a cada uno la oportunidad de desarrollar y manifestar sus facultades en todo tiempo, facultades físicas y espirituales, y de este modo, en vez de una carga, el trabajo se convertirá en un placer»[55]. Marx habla de «una fase superior de la sociedad comunista en la que, con la abolición de la esclavizante subordinación de los individuos, consecuencia de la división del trabajo, desaparecerá también la oposición entre el trabajo físico y el trabajo intelectual. Entonces el trabajo no será ya un medio para vivir, sino que se convertirá en la primera necesidad de la vida.»[56] Max Adler promete que la sociedad socialista «cuando menos no impondrá a los individuos un trabajo que pudiera provocar su desagrado»[57]. Estas declaraciones no

difieren de las deducciones de Fourier y sus discípulos sino en que no tratan siquiera de aportar pruebas.

Fourier y sus discípulos preconizan, además del cambio de trabajo, un segundo medio para hacerlo más atractivo: la emulación. Los hombres son capaces del más bello esfuerzo cuando se hallan animados por «un sentimiento de rivalidad alegre o de noble emulación»[58]. Aquéllos que en toda ocasión vituperan la perniciosa competencia descubren inopinadamente que también tiene ventajas. Si los obreros trabajan mal, basta con repartirlos en grupos; muy pronto comenzará una lucha ardorosa entre los diversos grupos, que decuplicará la energía de cada obrero y despertará de repente en todos «un apasionado empeño por el trabajo»[59].

El hecho de que la emulación aumenta el rendimiento es una observación justa pero superficial. La emulación no es en sí misma una pasión humana. Los esfuerzos que hacen los hombres en esta lucha no se hacen por la lucha misma, sino por la finalidad a la cual creen que les permitirá llegar. Se libra un combate por el premio que debe coronar al vencedor y no por el combate mismo. ¿Qué premios podrían espolear la emulación de los obreros en la comunidad socialista? Los títulos y premios honoríficos son, como cada uno sabe, demasiado poco apreciados. No pueden darse en premio bienes materiales que mejoren la satisfacción de las necesidades. La distribución es independiente del trabajo que desempeña el individuo, y el esfuerzo que acumula un obrero aumenta tan poco su parte proporcional, que casi no puede tomarse en cuenta. La satisfacción que experimenta el individuo por haber cumplido su deber tampoco podría ser un estimulante. Precisamente porque no se puede uno fiar del incentivo que este sentimiento provoca, se buscan otros estimulantes. Y aun cuando tal estimulante fuese eficaz, no por ello el trabajo dejaría de constituir una pena. No se habría vuelto atractivo de por sí.

Para resolver el problema social, el fourierismo considera como punto esencial de su doctrina la voluntad de transformar en alegría la tortura del trabajo. Desgraciadamente, los medios que señala son por completo impracticables. Si Fourier hubiese realmente mostrado cómo puede hacerse atractivo el trabajo, habría merecido entonces la veneración idolátrica que sus discípulos sienten por él[60]. Sin embargo, todas sus doctrinas, tan festejadas, únicamente son las imaginaciones de un hombre carente del sentido de la realidad.

En la comunidad socialista, como en todas partes, el trabajo inspira sentimiento de desagrado y no de placer[61].

3. La alegría del trabajo

Pero si este hecho se reconoce, se desploma una de las más importantes columnas que sostienen el edificio socialista. Así se entiende que los socialistas se aferren obstinadamente a la idea de que por naturaleza los hombres tienen una inclinación innata al trabajo, que éste engendra en sí mismo la alegría y que solamente las condiciones que prevalecen en la sociedad capitalista son las que han convertido esta alegría en pena[62].

En apoyo de esta afirmación se recogen cuidadosamente las declaraciones de obreros de fábricas en relación con el placer que experimentan en el trabajo. Se les interroga, se les lanzan preguntas sugestivas y se queda muy contento el interrogador cuando los obreros responden como él deseaba. Se olvida preguntar si entre los actos del obrero interrogado y sus respuestas no existe una contradicción que sería necesario esclarecer. Si el trabajo procura una alegría, ¿por qué al obrero se le recompensa con un salario por desempeñarlo? ¿Por qué no es el empresario quien recibe un salario del obrero por haberle conseguido la ocasión de trabajar? Ordinariamente no se paga a quien se procuran alegrías; esto debería dar lugar a reflexiones. Por definición, el trabajo no puede proporcionar directamente placer. Se llama trabajo justamente a cierta cosa que no procura directamente placer y que se desempeña justamente para provocar sentimientos de placer por medio del rendimiento, por medio del producto del trabajo, sentimientos de placer que contrarresten los primeros sentimientos de desagrado[63].

Para ceñirnos en lo posible al lenguaje usual de los escritores socialistas —lenguaje, por lo demás, impregnado de pasión— llamaremos también alegría del trabajo, que generalmente se aduce para probar que el trabajo provoca placer y no disgusto, al sentimiento que se apoya en otros tres sentimientos diferentes.

Existe, ante todo, la alegría que experimenta el trabajador por hacer mal uso de su trabajo. Si un empleado, externa y formalmente correcto en sus funciones, abusa de su posición para lograr una satisfacción de su instinto de poder, o para dar curso libre a sus tendencias sádicas, o a sus deseos eróticos (que no caen necesariamente bajo la sanción de los códigos o de la moral), surgen alegrías que ciertamente no proceden del trabajo, sino de circunstancias especiales. Se encuentran fenómenos análogos en otros trabajos. El psicoanálisis ha demostrado repetidamente que dichas consideraciones influyen a la hora de escoger una ocupación. En la misma proporción en que estas alegrías contrarrestan el disgusto del trabajo, ejercen una influencia sobre el monto del salario. El aflujo hacia tal o cual ocupación hace bajar el salario en ella. La «alegría» en ese caso la paga el obrero en forma de una disminución de sus ingresos.

En segundo lugar, se habla también de la alegría del trabajo cuando resulta de su

terminación. En este caso no es una alegría que se deba al trabajo, sino, por el contrario, una alegría lograda por haberse liberado de él. Tenemos aquí uno de los numerosos casos de alegría que se encuentran en todas partes: la alegría de haber dado fin a cualquier asunto penoso, desagradable, fatigante, la alegría de lanzar un suspiro de alivio. El romanticismo socialista y el socialismo romántico alababan la Edad Media como una época en que la alegría del trabajo podía darse libre curso. No tenemos testimonios seguros sobre la alegría del trabajo de los artesanos y campesinos de la Edad Media, pero se puede presumir que procedería también del trabajo cumplido y del placer que sentían de gozar horas de recreo y reposo. Los monjes de la Edad Media, que copiaban manuscritos en la tranquilidad contemplativa del claustro, nos han dejado testimonios más auténticos que las afirmaciones de nuestros románticos. Leemos a menudo, al final de estos bellos manuscritos: *Laus tibi sit Christe, quoniam liber explicit iste*[64], es decir: Que Dios sea loado, porque el trabajo se terminó; lo que no quiere decir que el trabajo mismo haya producido alegría.

Finalmente, la tercera fuente de alegría del trabajo, la más importante, y que sería necesario no olvidar, es la satisfacción que experimenta el trabajador al comprobar que triunfa en su trabajo y que podrá ganar así lo necesario para su subsistencia y la de su familia. Esta alegría del trabajo tiene como raíz, evidentemente, una alegría indirecta del trabajo. El obrero se regocija porque ve en su facultad de trabajar y en su habilidad los cimientos de su existencia y de su valor social. Se complace por haber podido adquirir en la competencia social una posición mejor que la de otros hombres. Se regocija porque su facultad de trabajo le parece una garantía de éxitos económicos futuros. Está orgulloso de poder hacer alguna cosa buena, es decir, un trabajo que la sociedad aprecie y que, consecuentemente, se pague en el mercado laboral. Ningún sentimiento fortifica más la confianza en sí mismo. Es el origen del orgullo profesional y de la aspiración a no hacer algo a medias o de manera descuidada o insignificante. En algunos casos, muy raros, este sentimiento, llevado al extremo y hasta el ridículo, conduce a ciertas personas a creerse indispensables. Dicho sentimiento permite al hombre de buen sentido conformarse con un hecho ineluctable: que no puede uno satisfacer sus necesidades sino al precio de pena y esfuerzo. De este modo el hombre, como se dice, ve algunas veces su mal desde el ángulo favorable.

De las tres fuentes de este sentimiento, que se puede llamar alegría del trabajo, el primero no faltará ciertamente en la comunidad socialista, esto es, aquél que proviene de un abuso de poder en las condiciones del trabajo. Naturalmente, como en la sociedad capitalista, quedará limitado también dentro de un círculo demasiado estrecho. Las otras dos fuentes de alegría del trabajo estarán, según todas las apariencias, enteramente secas en una comunidad socialista. Si la relación entre el

rendimiento del trabajo y el ingreso del obrero se rompe, como forzosamente sucede en el régimen socialista, el individuo tendrá siempre la impresión de que se le ha acumulado relativamente demasiado trabajo. Entonces se desarrollará contra el trabajo esa antipatía febril, neurasténica, que se manifiesta prácticamente sin excepción en los empleos públicos, o en las empresas gobernadas por el Estado. En estas empresas en que el salario se ajusta a tablas rigurosas, cada uno se cree verdaderamente sobrecargado de trabajo, y de un trabajo desagradable, y que éste no se halla estimado en su justo valor, ni suficientemente retribuido. Tal descontento no tarda en convertirse en odio sordo al trabajo, que no deja ya siquiera florecer la alegría que procura su terminación.

La comunidad socialista no debe, pues, contar con la alegría del trabajo.

4. El impulso necesario para vencer la pena del trabajo

El deber de cada ciudadano es trabajar con todas sus energías y capacidad en favor de la comunidad. A cambio, tiene derecho a exigir su parte correspondiente en la distribución. El que pretende sustraerse sin motivo justificado a la obligación de trabajar se verá obligado a obedecer por los medios habituales de represión que posee el Estado. El poder de que dispondrá la dirección económica frente al individuo será tan grande, que casi sería imposible mostrarse por mucho tiempo recalcitrante.

Pero no basta que quienes trabajan lleguen puntualmente al desempeño de sus labores y que allí pasen el número de horas prescrito. Es necesario que durante ese tiempo trabajen verdaderamente.

En la sociedad capitalista la tasa estática o natural del salario se fija suficientemente alta para que el obrero reciba el producto de su trabajo, es decir, una suma equivalente a la parte que corresponde a dicho trabajo en la producción[65]. De esta manera el obrero tiene interés en que el rendimiento de su trabajo sea el más alto posible. Y esto no solamente es cierto del que se efectúa a destajo. El monto del salario por jornada depende también del margen de productividad final o última del género de trabajo de que se trate. A la larga, la forma técnica y comercial que sirve para establecer el salario nada cambia al monto de éste, pues tiene siempre la tendencia a convertirse en salario estático. Y el salario por jornada no es una excepción.

El salario por tiempo nos permite ya observar lo que rinde cuando el obrero siente que no trabaja para sí mismo, por no existir relación entre el trabajo que desempeña y el salario que percibe. Con el jornal, el obrero que dispone de habilidad no desempeña más tarea que la mínima que se exige de cualquier otro. El salario a destajo incita a producir un rendimiento máximo, y el fijo diario, un rendimiento mínimo. En la sociedad capitalista la consecuencia social de esta tendencia del salario fijo está atenuada, porque sus tasas para las diferentes categorías de trabajo están graduadas muy claramente. El obrero tiene mucho interés en buscar un destino en el que el mínimo de rendimiento que se exija le represente el máximo de trabajo que pueda dar, pues cuanto más elevado sea el mínimo de rendimiento que se exija, más elevado también será el monto de su salario.

Solamente en la medida en que se aparte de la graduación de la tasa del salario, graduación proporcionada al rendimiento del trabajo, el jornal frena más o menos la producción. Esto les parece claro a las personas empleadas por el Estado y los municipios. Desde hace treinta o cuarenta años, no ha cesado de reducirse el rendimiento mínimo que se exige de cada trabajador, por un lado y, por el otro, se ha suprimido el fervor que lo impulsa a obtener un rendimiento más alto en la época en que las diversas clases de empleados recibían trato diferente, y cuando los trabajadores celosos y capaces gozaban de un ascenso más rápido que los demás. El resultado de la política de estos últimos años ha demostrado que el obrero no hace esfuerzos serios sino cuando espera de ellos un lucro personal.

En la comunidad socialista no puede haber análoga conexión entre el trabajo y su remuneración. En este régimen es imposible calcular la contribución productiva de los diferentes factores de producción, y por ende es ineludible esperar también un fracaso de todos los ensayos tendientes a determinar el rendimiento individual para adaptar a él el salario. La comunidad socialista puede hacer depender fácilmente la distribución de ciertas consideraciones exteriores del trabajo, pero una diferenciación como ésta es puramente arbitraria. Admitamos que para cada rama de la producción se fije un mínimo de rendimiento. Admitamos que se tome como base de esta estimación lo que propone Rodbertus bajo el nombre de «jornada normal de trabajo». Para cada oficio se establece el tiempo durante el cual un obrero puede trabajar de manera continua con un promedio de fuerza y fatiga, y al mismo tiempo se fija el rendimiento que pueda alcanzar durante ese tiempo un obrero de habilidad y empeño medios[66]. Hagamos abstracción de las dificultades técnicas que presentaría cada caso concreto cuando se tratara de juzgar si realmente se ha logrado este rendimiento mínimo. Es indudable que esta estimación general sólo podría ser arbitraria. Jamás se llegaría a un entendimiento entre los obreros de los diferentes oficios, y cada uno pretendería que, como consecuencia de tal estimación, se le había recargado el trabajo y procuraría hacer disminuir la tarea que se le hubiera impuesto. Calidad media del

obrero, actividad media, energía media, fatiga media, voluntad media, son todas ellas ideas vagas que no pueden fijarse con exactitud.

Pero es evidente que un mínimo de rendimiento, calculado conforme al modelo de un obrero de calidad, habilidad y energía medios, sólo puede alcanzarlo una parte, digamos, la mitad de los obreros. El trabajo de los otros representará un rendimiento menor. Entonces, ¿cómo establecer si es por pereza o incapacidad por lo que un obrero ha quedado por debajo del rendimiento mínimo? Se dejará una gran amplitud al libre criterio de los órganos administrativos, o bien habrá que resolverse a establecer determinado número de puntos de referencia. Lo que hay de cierto es que la cantidad de trabajo ejecutado disminuirá progresivamente.

En la sociedad capitalista cualquier individuo que desempeña un papel activo en la economía tiene buen cuidado de que a todo trabajo corresponda el beneficio completo de lo que ha producido. El empresario que despide a un obrero que merece debidamente su salario se perjudica a sí mismo. El capataz que excluye a un buen trabajador para conservar a otro malo, daña el resultado comercial de la sección que le ha sido confiada y, por tanto, a sí mismo indirectamente. En estos casos no es necesario establecer puntos de referencia que permitan limitar el poder de decisión de quienes juzgan el rendimiento del trabajo. En el régimen socialista es preciso establecerlo, porque de otra manera los superiores podrían abusar arbitrariamente de los derechos que se les conceden. Entonces ningún obrero tiene ya interés en efectuar un trabajo de buen rendimiento. Su interés se limita a cumplir las condiciones impuestas para no verse sujeto a castigos.

La experiencia de millares y millares de años, en la época del trabajo forzado de los esclavos, nos informa sobre el resultado logrado por obreros no interesados en el trabajo. Un nuevo ejemplo de ello nos lo ofrecen los funcionarios y empleados de las empresas del Estado o de los municipios socialistas. Se puede tratar de acortar el alcance de estos ejemplos, mediante la demostración de que si estos obreros no tienen interés alguno en el resultado de su trabajo, se debe a que no tienen parte en la distribución; en la comunidad socialista cada uno sabrá que trabaja para sí mismo, y este pensamiento le incitará a desplegar un gran empeño. Pero es ahí precisamente donde radica el problema. Si el obrero hace un mayor esfuerzo en su trabajo, tendrá una cantidad igual de pena del trabajo que vencer. Pero no le corresponderá sino una porción ínfima del resultado que se obtiene por este mayor esfuerzo. La perspectiva de poder realmente guardar en su poder una millonésima parte de lo que este esfuerzo mayor habrá producido no es un incentivo suficiente para hacerle emplear todas sus fuerzas[67].

Los escritores socialistas suelen silenciar estos puntos espinosos o deslizarse por encima de algunas observaciones de poca significación. No saben presentar sino algunas sentencias moralizantes[68]. El hombre nuevo del régimen socialista será

despojado de todo egoísmo mezquino, moralmente estará muy por encima del hombre de la perversa época de la propiedad privada; tendrá una visión profunda de la interdependencia entre todas las cosas y por una concepción noble de su deber pondrá todas sus fuerzas al servicio del bien general. Al considerar más de cerca este asunto, fácilmente se advierte que todos estos argumentos se reducen a la siguiente alternativa: libre obediencia a la ley moral sin otro freno que la propia conciencia, o rendimiento forzado gracias a un sistema de recompensas y de castigos. Ninguno de estos caminos puede conducir a la meta. El primero, a pesar de haberse proclamado públicamente millares de veces en todas las escuelas e iglesias, no podría suministrar el impulso suficiente para vencer siempre y sin cesar la pena del trabajo. El segundo sólo puede realizar un cumplimiento del deber de pura forma, pero nunca un cumplimiento del deber al que se consagran todas las fuerzas.

John Stuart Mili es el escritor que se ha ocupado de este problema de la manera más profunda. Los razonamientos de los escritores posteriores se derivan de él. Por todas partes nos tropezamos con sus ideas, en la literatura, en los debates de la política cotidiana. Se han convertido, en verdad, en ideas populares. Son familiares a todos, aunque ignoren quién es el autor[69]. Desde hace años dichas ideas son el principal sostén del socialismo y han obtenido más en favor de su popularidad que los escritos cargados de odio, a menudo contradictorios, de los agitadores socialistas.

Una de las principales objeciones contra la realización de las ideas socialistas, dice Mili, es el hecho de que en la comunidad socialista cada individuo procurará sustraerse lo más posible a la tarea que le está impuesta. Pero quienes hacen esta objeción no han pensado en qué proporción importante existen ya las mismas dificultades en el sistema que rige actualmente las nueve décimas partes de los asuntos sociales. Quienes objetan este punto admiten, empero, que no se puede obtener trabajo bueno y eficaz sino de obreros que pueden recibir para sí mismos los frutos de su pena. Ahora bien, en el presente orden social no existe esta condición sino para el caso de una pequeña fracción de todos los trabajadores. Jornal y sueldos fijos son las formas generalmente en uso para remunerar el trabajo. Este último lo efectúan personas que tienen menos interés personal en su ejecución que los miembros de la comunidad socialista, porque, a diferencia de estos últimos, no trabajan para una empresa en la que son socios. En la mayor parte de los casos no están siquiera vigilados y dirigidos directamente por quienes poseen un interés personal ligado al rendimiento de la empresa. Esta actividad de vigilancia, dirección y talento la desempeñan empleados cuya recompensa se paga diaria o anualmente. Debería reconocerse que el trabajo es más productivo en un sistema en que todo el beneficio o gran parte de mismo, resultante de un rendimiento máximo, corresponde al obrero. Esta incitación al trabajo es precisamente lo que falta en el sistema económico actual. Aunque en una comunidad socialista el trabajo sería menos

intensivo que el de un campesino que labora sus tierras, o de un artesano que trabaja por su propia cuenta, es verosímil que fuese más productivo que el trabajo de un obrero asalariado que no tiene absolutamente interés personal en la empresa.

No es difícil reconocer de dónde proceden los errores de Mill. Es el último representante de la escuela clásica de la economía política, no sobrevivió para presenciar la transformación que sufrió la economía política como consecuencia de la teoría de la utilidad marginal. De igual manera ignora la conexión que existe entre el salario y la productividad marginal del trabajo. No ve que el obrero tiene interés en desempeñar la mayor cantidad de trabajo posible, porque su ingreso depende del valor del trabajo que ejecuta. Mill carece del rigor de observación que se encuentra en los métodos empleados por la economía política moderna. Se detiene en la superficie y no penetra en el fondo de los fenómenos. Evidentemente, el obrero aislado, que trabaja por un jornal, no tiene interés alguno en sobrepasar el mínimo de rendimiento que debe producir para no perder su empleo. Sin embargo, cuando sus conocimientos, su capacidad, sus energías, le permiten efectuar un trabajo más importante, se empeña en obtener un destino en el que haya más trabajo, porque de esta manera podrá acrecentar su ingreso. Puede suceder que renuncie a toda ambición por pereza; pero no es la organización social la causante de ello. La sociedad capitalista, al asegurar a cada uno el fruto de su trabajo, hace lo que es preciso para incitar a todos los individuos al mayor celo. Lo que se reprocha a la organización socialista es justamente no poder ofrecer este estimulo, que constituye la gran diferencia que la separa de la sociedad capitalista.

Mili opina que en los casos extremos, en que el trabajador rehusase obstinadamente el cumplimiento de su deber, la comunidad socialista tendría a sus órdenes el mismo medio de coerción de que dispone la sociedad capitalista: el trabajo forzado. Porque el despido, único remedio de aplicación actual, en nada remedia el mal. Cualquier obrero que ocupe el lugar vacante, no trabajará mejor que su antecesor. El derecho de despedir al obrero, dice Mill, da al patrón, como mucho, la posibilidad de obtener de sus obreros el rendimiento de trabajo acostumbrado (*the customary amount of labour*). Pero este rendimiento acostumbrado puede ser muy débil en ciertas circunstancias. Se ve dónde falla el razonamiento de Mill. No tiene absolutamente en cuenta el hecho de que la tasa del salario está proporcionada precisamente a esta norma usual del rendimiento, y que el obrero que quiera ganar más debe trabajar más. Sin duda en todas partes en que se encuentra en uso el sistema de salario por tiempo, cada obrero está obligado a buscar un trabajo en el que la norma usual del rendimiento sea más alta, porque le es imposible aumentar su ingreso mediante más trabajo, si permanece en el lugar donde se encuentra. Si las circunstancias lo exigen, le será necesario trabajar a destajo, o cambiar de oficio, o incluso emigrar. Así ha sucedido en los países europeos, donde es baja la norma usual

del trabajo: millones de trabajadores han emigrado a la Europa occidental y a los Estados Unidos, regiones que exigen trabajar más, pero a cambio también reciben salarios más altos. Los malos obreros han permanecido en sus países, donde por menor trabajo se contentan, asimismo, con salarios menos elevados.

Si no se pierden de vista estas consideraciones, se comprenderá claramente la razón de que actualmente la actividad de vigilancia y dirección pueda también estar desempeñada por empleados. A ellos se les paga igualmente conforme al valor de su rendimiento. Deben hacer un esfuerzo máximo si desean que su ingreso sea el más alto posible. Puede confiárseles la facultad de admitir y despedir obreros, en nombre del patrón, sin temor de que pueda existir abuso de su parte. Tienen que desempeñar la tarea social de conceder a los obreros el salario correspondiente al trabajo que ejecuten, sin dejarse influir por otras consideraciones[70]. Es posible tener una comprensión exacta del resultado de la propia actividad gracias al cálculo económico. Este último punto es lo que distingue su acción de los demás géneros de control que se practican en la comunidad socialista. Se perjudicarían a sí mismos si, por ejemplo, para saciar una venganza, tratasen a un obrero peor de lo que merece su trabajo. Los propietarios y los capataces que ellos nombran tienen facultad para despedir a los obreros y fijarles un salario. La doctrina socialista considera peligrosa esta facultad que se confiere a particulares; olvida que en el ejercicio de tal derecho el patrón no es libre, que no puede arbitrariamente despedir o tratar desfavorablemente al obrero sin perjudicar su propia ganancia. Al tratar de comprar el trabajo tan barato como sea posible, el patrón cumple una de las tareas sociales más importantes.

Es un hecho patente, según Mill, que en la sociedad actual los asalariados que pertenecen a las capas bajas del pueblo cumplen con descuido su deber; pero esto procede del escaso nivel de su cultura. En la sociedad socialista, en la cual la cultura será general, los ciudadanos ciertamente desempeñarán su deber, con respecto a la comunidad, con el empeño de que tenemos ya prueba entre la mayor parte de los asalariados de las clases medias y altas. Mill incurre siempre en el mismo error. No ve que en este caso salario y rendimiento todavía coinciden; pero reconoce finalmente, como cosa indiscutible, el hecho de que en general la *remuneration by fixed salaries* —cualquiera que sea el género de actividad— no provoca el máximo empeño (*the maximum of zeal*). Ésta es una objeción que puede razonablemente presentarse en contra de la organización del trabajo de la doctrina socialista.

Mill no admite que este rendimiento menor deba persistir necesariamente en una comunidad socialista, según lo pretenden aquéllos que dejan influir sus juicios por la situación actual. Es muy posible que en la comunidad socialista el espíritu de solidaridad se encuentre tan generalmente extendido, que la devoción desinteresada por el bien público tome en ella el lugar del egoísmo actual. Mill se abandona a los sueños de los utopistas y cree que la opinión pública será suficientemente fuerte para

despertar en los hombres un mayor celo por el trabajo, y para hacer de la ambición y la vanidad eficaces móviles de actividad, etc. ¿Pero qué punto de referencia tenemos que nos autorice a conceder que en el régimen socialista la naturaleza humana será completamente diferente de lo que es? Nada prueba que las recompensas (distinciones, dones materiales, o simplemente certificados honoríficos de sus conciudadanos) puedan incitar a los obreros a otra cosa más que a satisfacer estricta y formalmente las obligaciones que les corresponden. Nada puede sustituir la fuerza que impulsa a vencer la pena del trabajo y que sólo se la comunica al obrero la perspectiva de que recibirá el valor íntegro de su trabajo.

Muchos socialistas creen restar toda fuerza a esta objeción, es verdad, mostrando que en la actualidad, como antes, existen personas que trabajan sin que los haya movido el atractivo de una recompensa. Evocan el incansable esfuerzo del sabio y del artista, del médico que permanece a la cabecera del enfermo, del soldado que muere en el campo del honor, del estadista que consagra la vida entera a su ideal. Pero el sabio y el artista hallan satisfacción en el goce inmediato que les procura el trabajo y en el reconocimiento que esperan de su talento, en vida o después de la muerte, aun cuando se les niegue el éxito material. En cuanto al médico y al soldado de carrera, se encuentran en situación igual a la de muchos trabajadores que desempeñan un oficio con peligro de su vida. Se cuentan, por razón de su menor atractivo, mucho menos candidatos a estas ocupaciones, y ello se echa de ver en las tasas de su remuneración. Pero aquel que, a pesar de los peligros, está consagrado a oficios mejor remunerados y que ofrecen ventajas diferentes, no puede sustraerse al peligro concreto sin perjudicarse gravemente a sí mismo. El soldado de carrera que huye cobardemente, el médico que elude atender a un contagioso, comprometen a tal punto su porvenir en la profesión que han escogido, que les resulta muy difícil dejar de cumplir. Evidentemente, hay médicos que cumplen su deber hasta el mayor extremo, aun en casos en que sería por completo natural que economizaran sus energías. Hay soldados de carrera que desafían el peligro aunque nadie pudiera reprocharles no hacerlo. Pero en estos ejemplos muy raros, a los cuales podría agregarse el caso del estadista dispuesto a morir por sus convicciones, el individuo se eleva a planos más altos de humanidad —privilegio concedido a muy pocos hombres—, de esta humanidad en que se unen estrechamente la voluntad y la acción. Al consagrarse exclusivamente al propósito de un fin único, que eclipsa cualquier otra voluntad, cualquier otro pensamiento, cualquier otro sentimiento, que anula el instinto de conservación, y que lo vuelve insensible al dolor y a la pena, el hombre capaz de un tal desinterés llega a olvidar el mundo. No le queda ya sino el ideal al que sacrifica su vida. Antaño se decía de estos hombres, según el valor que se concediese a su esfuerzo, que el espíritu divino había descendido sobre ellos o que estaban poseídos del demonio; a tal grado los móviles de su conducta eran poco comprendidos por las masas.

Es cierto que la humanidad jamás se habría elevado del estado animal si no hubiese contado con guías semejantes, pero es igualmente cierto que la humanidad no solamente se compone de hombres así. El problema social consiste precisamente en hacer entrar al hombre común en los marcos del trabajo de la sociedad.

Hace tiempo que los escritores socialistas han renunciado a poner al servicio de estos problemas irresolubles su perspicacia y su esfuerzo. Nada encuentra Kautsky que decirnos sobre este problema sino que el hábito y la disciplina continuarán decidiendo al obrero a trabajar. «El capital tiene acostumbrado al obrero actual a trabajar día tras día; no le permite aguantar largo tiempo sin trabajo. Personas hay que se han habituado tanto al trabajo, que no saben qué hacer con sus ratos libres, y se sienten desgraciadas cuando no pueden trabajar». Kautsky no parece temer que puedan deshacerse de este hábito más fácilmente que de cualquier otro, como, por ejemplo, de comer o de dormir. Pero el obrero no quiere conformarse por completo con esta costumbre del trabajo, incentivo que abiertamente reconoce ser «el más débil». Por esta razón recomienda la disciplina. Naturalmente, no «la disciplina militar, no la obediencia ciega a una autoridad impuesta desde arriba, sino la disciplina democrática, la sumisión voluntaria a una dirección que uno mismo ha elegido». Empero, Kautsky no queda libre de sufrir algunas dudas; trata de disiparlas al escribir «que trabajar será un placer». Finalmente, reconoce que todavía no se ha llegado a ese grado y termina por confesar que, junto a la fuerza de atracción del trabajo, hay todavía otra atracción que debe entrar en juego: «la remuneración del trabajo»[71].

También Kautsky debe llegar, después de toda clase de reservas, de atenuantes, al siguiente resultado: la pena del trabajo no puede ser vencida sino cuando el producto del trabajo, y solamente del trabajo que él mismo ha efectuado, va a manos del trabajador, si no es propietario o patrón. Pero esto es negar la posibilidad de una organización socialista del trabajo, porque si queda suprimida la propiedad privada de los medios de producción, habrá que suprimir, al mismo tiempo, la remuneración del obrero conforme al producto de su trabajo.

5. La productividad del trabajo

Las teorías del «reparto» surgieron de la hipótesis de que bastaría un reparto igual de

los bienes para dar a todos los hombres, si no la riqueza, cuando menos el bienestar de una existencia segura. Parecía tan evidente esta idea que no se tomaba uno siquiera la pena de comprobar su fundamento. El viejo socialismo la había adoptado por completo, y de la sola realización de ella esperaba el bienestar de todos. Pero la crítica adversa demostró que el reparto igual de toda la renta de la economía nacional casi no podría mejorar, de manera sensible, la situación de las grandes masas. Sólo entonces pretendió que el modo de producción capitalista obstaculizaba la productividad del trabajo, y que el socialismo suprimiría estos estorbos y multiplicaría de tal manera las fuerzas productivas que se podría asegurar a cada ciudadano una vida feliz. Sin preocuparse de la objeción de los liberales, que sostenían que en la comunidad socialista la productividad del trabajo bajaría de tal modo que se generalizaría mucho la miseria, los escritores socialistas trataron en vano de refutarla y se extendieron en deducciones fantásticas sobre el crecimiento de la productividad que provocaría el socialismo.

Kautsky indica dos medios para aumentar la producción, gracias al paso del régimen capitalista al socialista. El primero es la concentración del conjunto de la producción en las empresas más perfeccionadas y la suspensión de todas aquéllas que lo están menos[72]. Evidentemente, éste es un medio para acrecentar la producción; pero eso acontece precisamente en la economía de cambio, en la economía capitalista, en la que dicho medio se destaca como el más eficaz. La competencia elimina inexorablemente a las empresas y explotaciones de bajo rendimiento. Éste es el reproche que siempre le hacen quienes salen perjudicados por tal eliminación, lo que motiva que las empresas débiles pidan subvenciones oficiales, tratamientos diferenciales en los contratos públicos y toda clase de restricciones a la libertad de competencia. Los monopolios que se asientan en la economía privada utilizan en muy grande escala estos procedimientos para aumentar la producción. Kautsky se ve ciertamente obligado a concederlo, y aun los cita como modelos para la revolución social. Pero es altamente dudoso que el Estado socialista experimente, en igual grado, la necesidad de realizar esta mejora de la producción. ¿No continuará una explotación deficitaria a fin de no provocar daños locales? El empresario privado suprime brutalmente empresas deficitarias, y obliga por ello mismo a cambiar de lugar a los obreros, algunas veces incluso a cambiar de oficio. Ello constituye, ante todo, un daño seguramente para los obreros afectados por la supresión, pero es una ventaja para la mayoría, puesto que tal medida facilita un mejor y más barato abastecimiento del mercado. ¿Obraría de igual manera el Estado socialista? ¿No trataría, al contrario, por razones políticas, de evitar el descontento local? En la mayor parte de los ferrocarriles pertenecientes al Estado todas las reformas de este género han ido al fracaso, porque se ha buscado evitar el perjuicio que se habría producido a ciertas localidades al suprimir oficinas, talleres y almacenes superfluos. Aun la más alta

dirección del ejército ha tropezado con dificultades parlamentarias cuando, por razones de carácter militar, ha querido suprimir tal o cual guarnición de una ciudad.

También reconoce Kautsky que el segundo medio que preconiza para acrecentar la producción, el de «economías de toda clase», ha sido puesto en práctica por todos los monopolios. Menciona particularmente las economías en materiales, gastos de transporte, anuncios y publicidad[73]. Por lo que concierne a las economías de materiales y de transportes, por experiencia sabemos que en las empresas y servicios públicos es donde existen menos economías y más despilfarro, tanto en trabajadores como en material de toda naturaleza. La economía privada, al contrario, trata de que se trabaje con la menor cantidad posible de gastos en interés de los propietarios.

No hay duda de que el Estado socialista economizará en gastos de publicidad, en viajantes y agentes comerciales. Pero podemos preguntarnos si no empleará mucha más gente en los servicios de distribución social. Durante la guerra hemos tenido constancia experimental de que el aparato de distribución socialista era costoso y pesado. ¿Eran menores realmente los gastos de las cartillas para la harina, la carne, el azúcar, etc., que los gastos de publicidad? El gran aparato, provisto abundantemente de personal, necesario para la administración y distribución de un sistema completo de racionamiento, ¿era acaso menos costoso que los gastos ocasionados por los viajantes y los agentes comerciales?

El socialismo suprimirá el pequeño comercio urbano, pero en su lugar tendrá necesidad de abrir centros de distribución de mercancías que no resultarán más económicos. Las cooperativas no emplean menos empleados que el comercio al por menor organizado conforme al concepto moderno, y no podrían —precisamente por motivos de sus altos costes— soportar la competencia de los comerciantes si no gozasen de ventajas fiscales.

Por lo demás, no basta señalar cualquier gasto necesario en la sociedad capitalista, y del que podría prescindirse en una sociedad socialista, para sacar la conclusión de que el rendimiento de la economía socialista será más elevado que el de la capitalista. Si desde el punto de vista económico se compara un automóvil de combustión interna con otro eléctrico, no se llegará desde luego a la conclusión de que el uso del automóvil eléctrico es más barato por el hecho de que este vehículo no consume carburantes.

Como se ve, la argumentación de Kautsky se apoya en una frágil base. Cuando pretende que «al emplear estos dos medios el régimen proletario podrá inmediatamente alzar el monto de la producción a un nivel tal que será posible elevar considerablemente los salarios y al mismo tiempo reducir las horas de trabajo», Kautsky lanza una afirmación que nada hasta ahora ha permitido confirmar[74].

Los demás argumentos que suelen emplearse para demostrar la llamada superioridad de la productividad en la economía socialista no son más sólidos.

Cuando se afirma, por ejemplo, que en la comunidad socialista cualquier hombre capaz de trabajar estará realmente obligado a trabajar, se fantasea sobre el número de ociosos en la sociedad capitalista.

Hasta donde es posible juzgar, no se descubre en ninguna parte razón verdaderamente fundada, argumento serio que pruebe que en la comunidad socialista el trabajo debe ser más productivo que en el Estado capitalista. Se puede comprobar todo lo contrario, esto es, que en un sistema social que no ofrece al trabajador estímulo alguno que le permita superar la pena del trabajo y desarrollar el máximo esfuerzo, la productividad del trabajo descenderá sensiblemente. Pero el problema de la productividad no se debe considerar exclusivamente dentro de los límites de la economía estática. La cuestión de saber si la transición al socialismo acrecentará por sí misma la productividad, es mucho menos importante que dilucidar el punto de si en una economía socialista ya constituida habrá lugar para una productividad que continúe en aumento y para el progreso económico. Esta cuestión nos conduce a los problemas del movimiento y del cambio.

Capítulo IX
LA POSICIÓN DEL INDIVIDUO EN EL SOCIALISMO

1. Selección de los individuos y elección de profesión

La comunidad socialista es una gran asociación autoritaria, en la cual se ordena y se obedece. Se trata de explicar esta noción por medio de las palabras «economía planificada» y «supresión de la anarquía en la producción». Se puede comparar la comunidad socialista, en lo que se refiere a su estructura interna, con un ejército. Por lo demás, algunos socialistas se complacen en emplear la frase «ejército del trabajo». Todo en la comunidad socialista, al igual que en un ejército, está sujeto a las

disposiciones que toma la dirección suprema. Cada uno debe ocupar el lugar que se le asigna y permanecer en él mientras no se le traslade a otro. En todo esto el hombre jamás es otra cosa que el peón de ajedrez de los actos de sus superiores. El individuo sólo asciende cuando se le promueve a un cargo más alto y sólo desciende cuando se le degrada. No es necesario describir con mayor extensión estas condiciones, porque las conoce toda persona perteneciente a cualquier administración burocrática.

El nombramiento para todos los cargos se debe hacer conforme a la aptitud personal. Para cada destino hay que escoger a quien revele la mayor aptitud, con la reserva de que no sea más útil en otro puesto más importante. Eso es lo que exigen las reglas fundamentales de cualquier organización autoritaria sistemáticamente realizada, por ejemplo, el mandarinato chino y la burocracia moderna. El primer problema que se presenta al aplicar este principio es la designación del órgano supremo. Para esto sólo hay la solución de recurrir a una mística, bajo sus dos formas posibles, la oligárquico-monárquica y la democrática. El director o directores supremos son designados por la gracia divina que se derrama sobre ellos. Poseen fuerza y facultades sobrenaturales que los elevan por encima de los demás mortales. Rebelarse contra ellos sería no sólo atentar contra el orden terreno, sino infringir, a la vez, las leyes divinas y eternas. Tal es el fundamento de las teocracias, de las aristocracias aliadas al clero, y de la realeza «de los ungidos del Señor». Es también la ideología del régimen despótico de los bolcheviques rusos. Llamado por la evolución histórica a cumplir una tarea particularmente augusta, el bolchevismo, ala avanzada del proletariado, se hace representante de la humanidad, ejecuta las cosas necesarias, perfecciona el plan del mundo. Resistirlo es el mayor de los crímenes, pero todos los medios le están permitidos en la lucha contra sus adversarios. En una forma nueva, es la reencarnación de la vieja ideología teocrático-aristocrática.

Veamos ahora la solución de la democracia. A la cabeza de la colectividad se debe poner a quien o quienes han recibido la mayoría de los sufragios. Esta teoría está impregnada igualmente de misticismo, como la anterior, pero con la diferencia de que la gracia no es ya privilegio de un hombre, o de algunos hombres, sino que se extiende a todos. La voz del pueblo es la voz de Dios. En *La Ciudad del Sol*, de Tommaso Campanella, esto se ve muy claramente. El regente que la asamblea del pueblo elige es a la vez gran sacerdote, y su título es el «Sol» o el «Metafísico»[75]. En la ideología de la sociedad autoritaria, la democracia no es tomada en cuenta según sus funciones sociales, sino en cuanto es medio de conocimiento de lo absoluto[76].

Según la concepción carismática, el órgano supremo transmite la gracia que le ha sido conferida a todos aquéllos que dependen de él, mediante el otorgamiento de empleos. El simple mortal se eleva por encima de la masa debido a su designación como empleado público. Apartir de ese momento vale más que los otros. Su valor todavía se acrecienta particularmente cuando se halla en servicio. ¿Es capaz y digno

para desempeñar su empleo? Está prohibido dudarlo. La función hace al hombre.

Si hacemos abstracción de su valor apologético, todas estas teorías son puramente formales. Son mudas con relación a la manera en que se efectúa la designación del poder supremo. Ignoran si los dinastas y los aristócratas han llegado al poder por su condición de guerreros favorecidos de la suerte. No proporcionan dato alguno sobre el mecanismo de la formación de los partidos, que lleva al jefe de la democracia al poder. Desconocen las medidas que toma el jefe supremo para tamizar y escoger los candidatos al desempeño de funciones públicas.

Para esto se requieren ciertas organizaciones, porque de otra manera sólo un soberano omnisciente podría salir bien librado. Como él mismo no puede formarse un juicio sobre la aptitud de cada individuo, debe dejar a sus auxiliares el encargo de nombrar por lo menos a los empleados subalternos. Pero para impedir que degenere en arbitrariedad el poder de que éstos disponen, es necesario fijarles límites determinados. Finalmente, no es ya la aptitud verdadera lo que cuenta, sino la prueba formal de la aptitud, que se logra mediante exámenes, frecuentación de tales o cuales escuelas, prestación de servicios durante un cierto número de años en un cargo subalterno, etc. Todo el mundo está de acuerdo respecto a las deficiencias de este método. Para administrar negocios con eficacia se requieren otras cualidades que para superar un examen, aunque en éste se incluyan ciertas materias que tienen relación más o menos estrecha con el ejercicio de la profesión de funcionario. Quien ha desempeñado con acierto un puesto subalterno no por ello es apto necesariamente para un cargo superior. Es inexacto que para aprender a mandar lo mejor es saber obedecer. Tampoco la edad puede reemplazar la capacidad personal. En pocas palabras, el sistema es defectuoso. Se puede decir que para justificarlo no hay nada mejor que lo sustituya.

En estos últimos años se ha empezado a tratar los problemas de la aptitud profesional conforme a los métodos de la psicología experimental y de la fisiología. Muchos esperan con ello un éxito que pudiera ser de gran auxilio para el socialismo. No es dudoso que sea necesario para la comunidad socialista organizar en gran escala y con métodos más flexibles el equivalente a los exámenes médicos del consejo de revisión, que decida sobre la aptitud para el servicio militar. Será necesario examinar a quienes pretextan incapacidad física para eximirse de trabajos desagradables y penosos, con tanto cuidado como a quienes se apresuren a desempeñar trabajos más agradables, pero para los cuales carecen de las condiciones requeridas. ¿Cuál sería el resultado de estos métodos? A lo sumo, se llegaría a poner un límite, todavía demasiado vago, a los actos arbitrarios más burdos de las autoridades. Los partidarios más fervientes de dichos métodos tendrán que verse obligados a reconocerlo. En las esferas de actividad en que no solamente se necesita músculo y buen desarrollo de sentidos especiales, tales métodos son absolutamente inaplicables.

2. Arte y literatura, ciencia y prensa

La sociedad socialista es una sociedad de empleados y funcionarios. Están caracterizados suficientemente bien el género de vida que en ella predomina y el estado de espíritu de los miembros que la componen. Son personas que esperan ascensos, que siempre tienen sobre ellas un superior hacia quien levantan afanosamente los ojos; personas que no comprenden la conexión que existe entre la satisfacción de sus necesidades y la producción de bienes, porque ellos gozan de honorarios fijos. Desde hace alrededor de medio siglo se ha visto nacer este tipo de hombre un poco en todos los ámbitos de Europa y, sobre todo, en Alemania. Esto ha influido profundamente en el ambiente psicológico-social de nuestra época.

La comunidad socialista no conoce la espontánea elección de una carrera. Cada uno debe hacer aquello para lo cual recibe encargo, e ir a donde se le envía. No puede ser de otra manera. Más tarde mostraremos el resultado que esto produce para el desarrollo de la productividad del trabajo. Por el momento queremos hablar del sitio que corresponde al arte, a la ciencia, a la literatura y a la prensa en la comunidad socialista.

Los bolchevismos de Rusia y Hungría han dispensado de la obligación general del trabajo a las personas oficialmente reconocidas por jueces especiales como artistas, sabios o escritores; las han provisto de los recursos necesarios para su trabajo y les han concedido emolumentos. Alas demás, que no han recibido etiqueta oficial, se les ha exigido siempre la obligación del trabajo general y no han recibido ayuda alguna para el ejercicio de su actividad artística o científica. La prensa ha sido estatizada.

Ésa es la solución más fácil del problema y con seguridad la única que armoniza con la estructura de la comunidad socialista. El funcionarismo o el burocratismo se extiende al campo de la producción intelectual. Quien no agrada a los amos soberanos no tiene derecho a ser escultor, pintor, director de orquesta; sus obras no deben imprimirse ni representarse. El hecho de que la decisión en estas materias no se deje al juicio libre de la dirección económica, sino a la opinión de una comisión de expertos, en nada cambia las cosas. Por el contrario, se reconocerá que estas comisiones, compuestas naturalmente de personas de cierta edad y de reputación ya establecida, de talento reconocido y estimado, son todavía menos apropiadas que las ajenas al oficio para animar a inteligencias jóvenes a que se aparten de los viejos en sus tendencias y concepciones y para que, quizás, los excedan en valer. Pero aunque el pueblo entero fuese llamado a decidir, no por ello se facilitarían la aparición y desarrollo de las naturalezas independientes en espontánea revuelta contra el arte y las opiniones tradicionales. Métodos semejantes incuban sólo un arte de epígonos.

En la *Icaria* de Cabet sólo se imprimen los libros que agradan a la República, la

cual somete a un examen los que datan de la era presocialista y manda revisar aquéllos de los que todavía puede sacarse algún partido. Se queman los considerados peligrosos o inútiles. Si se objeta que semejantes medidas no hacen sino evocar a Omar al incendiar la biblioteca de Alejandría, Cabet considera que tal objeción es insostenible porque, dice, «hacemos en favor de la humanidad lo que estos opresores hacían contra ella: hemos prendido fuego para quemar los malos libros, mientras que bandidos o fanáticos encendían hogueras para quemar inocentes herejes»[77]. Cuando se adopta este punto de vista, es evidente que jamás se comprenderá lo que significa el problema de la tolerancia. Todos los hombres —a excepción de los oportunistas poco escrupulosos— están persuadidos de la verdad de sus convicciones. Si bastara la sola persuasión para justificar el principio de la tolerancia, tendrían entonces razón quienes intentan perseguir a los que no piensan como ellos[78]. Pedir la tolerancia en estas condiciones será siempre privilegio de los débiles. La fuerza, que permite oprimir a los débiles, acarrea con ella la intolerancia, y de esta manera no existe entre los hombres sino guerra y enemistad. Una cooperación pacífica de los miembros de la sociedad es imposible. La política liberal quiere la paz y pide, por tanto, la tolerancia para todas las opiniones.

En la sociedad capitalista se abren varios caminos ante el artista y el sabio. Si tienen fortuna, pueden ir libremente a su finalidad. Pueden encontrar ricos mecenas; también ser funcionarios o empleados públicos. Pueden también tratar de vivir del producto de su trabajo creador. Cada uno de estos caminos, sobre todo los dos últimos, ofrecen peligros, porque están expuestos a influir sobre la producción creadora. Quizás suceda que un hombre que aporta o pudiera aportar a la humanidad nuevos valores, zozobre en la miseria y la desgracia, a lo cual no es posible poner eficaz remedio. El espíritu creador es amante de innovar, es preciso que se abra un camino, que se imponga, que destruya viejos ídolos para poner otros nuevos en su lugar. No es posible pensar siquiera en evitarle este esfuerzo, en descargarle de este fardo. Este innovador no tendría ni audacia ni genio si soportase que se le ayudara. El progreso no se deja organizar[79]. No es difícil coronar de laurel al hombre de genio que ha perfeccionado su obra, colocar sus restos en una tumba gloriosa, levantarle estatuas. Pero es imposible allanar el camino que debe seguir para realizar su vocación. La organización de la sociedad nada puede promover para acelerar el progreso. Ha hecho todo lo que es posible esperar de ella cuando no ha puesto al individuo cadenas irrompibles, cuando no ha levantado murallas infranqueables en torno al calabozo en que le encierra. El genio encontrará en sí mismo el medio de luchar y de liberarse.

La estatización de la vida intelectual, que el socialismo tiene que contemplar, haría imposible cualquier progreso intelectual. Cabe engañarse quizás sobre el alcance de este sistema, porque en Rusia ha tenido éxito para afianzar el predominio

de nuevas tendencias artísticas. Pero los innovadores existían antes de que el régimen soviético llegara al poder. Si se han adherido al mismo, es porque esperaban que, al darle ánimos, el nuevo régimen aseguraría su consagración. Se trata de saber si las nuevas escuelas que surjan podrán desplazar a los que actualmente dominan.

En la utopía de Bebel la sociedad sólo reconoce el trabajo físico. Al arte y a la ciencia se dedican las horas de ocio. De esta manera, dice Bebel, la sociedad futura «contará con una cantidad infinita de sabios y de artistas de toda clase». Cada uno de ellos podrá, en sus momentos perdidos, entregarse, según sus gustos, a sus estudios y a su arte[80]. Bebel se deja arrastrar aquí por el resentimiento demasiado ruin del trabajador manual contra quienes no cargan fardos pesados o no mueven manivelas. Considera cualquier trabajo intelectual como un mero entretenimiento. En efecto, le coloca en igual rango que «al comercio mundano»[81]. Y, sin embargo, es preciso examinar si no sería posible de esta manera conseguir para el trabajo intelectual la libertad sin la cual no puede existir.

Esta posibilidad queda excluida *a priori* para todo el trabajo artístico y científico que no puede realizarse sin un sacrificio importante de tiempo, sin viajes, sin la adquisición de una formación técnica y sin la ayuda de un gran gasto material. Admitamos que sea posible, después de haber acabado la tarea cotidiana, consagrar la noche a la producción literaria o musical. Admitamos todavía que la dirección económica no estorbe esta actividad mediante una intervención malévola, por ejemplo, haciendo al autor mal visto cambiar la residencia a un sitio perdido. Admitamos que el autor de una obra —con apoyo de algunos amigos generosos y privándose de todo— llegue a reunir lo que pide la imprenta oficial para publicar su libro, en una edición de tirada modesta. Quizás de esta manera llegue también a crear una pequeña publicación periódica independiente, y aun a organizar algunas representaciones teatrales[82]. Pero esta actividad intelectual tendría siempre que luchar contra la poderosa competencia oficial y podría ser suprimida por la dirección económica. Porque es preciso no olvidar que ante la imposibilidad de calcular los gastos de impresión y de venta de una obra, la dirección económica tendría el campo libre para fijar a su gusto las condiciones comerciales impuestas al autor. No hay censor, emperador ni papa que haya dispuesto jamás del poder que tendría una comunidad socialista para oprimir la libertad intelectual.

3. La libertad personal

Cuando se habla del lugar que corresponderá al individuo en el Estado socialista, ordinariamente se dice que en él faltará la libertad; la comunidad socialista será una casa de reclusión. No es asunto de la ciencia juzgar del valor de este juicio. Tampoco es papel de la ciencia conocer si la libertad es un bien o un mal, o algo indiferente. La ciencia sólo puede preguntarse: ¿qué es y dónde está la libertad?

El concepto de libertad es un concepto sociológico, y es una tontería aplicarlo a situaciones que se hallan fuera de la estructura social. La mejor prueba de ello son las faltas de entendimiento a que ha dado lugar el famoso debate sobre el libre albedrío. La vida del hombre depende de condiciones naturales que nadie puede cambiar. El hombre nace, vive y muere bajo el imperio de estas condiciones y debe adaptarse a ellas, porque no se dejan regir por él, y todas sus acciones sufren la influencia de dichas condiciones. Si el hombre lanza una piedra, la trayectoria obedece a leyes establecidas por la naturaleza. Si come y bebe, los alimentos se convierten en su cuerpo en lo que la naturaleza quiere. Al ver que no se pueden desviar ni influenciar las leyes de los fenómenos naturales, tratamos de imaginarnos la marcha del mundo como si dependiera de ciertas relaciones funcionales entre los fenómenos. El hombre vive bajo la soberanía de estas leyes que lo sujetan por todos lados. No podría concebirse voluntad o acción humana cualquiera fuera de estos límites. En presencia de la naturaleza y en ella no existe libertad.

La vida de la sociedad forma parte igualmente de la naturaleza; también ella está regida por leyes inmutables que determinan las acciones humanas y sus resultados. Si una idea de libertad se encuentra asociada al nacimiento de las acciones humanas y a sus efectos en la sociedad, esto no quiere decir que tales acciones sean entonces independientes de las condiciones que rigen al mundo. Hay que representarse esta idea de libertad en forma completamente diferente.

No nos ocupamos aquí del problema de la libertad interior, asociada al nacimiento de los actos de la voluntad, sino del problema de la libertad externa, asociada a los efectos de las acciones. El hombre depende de sus semejantes y las acciones de éstos inciden sobre él de diversas maneras. Si se ve obligado a dejarlos obrar como si él no fuera también un hombre con voluntad propia; si ellos en sus actos no se preocupan de pasar por encima de la voluntad de él, entonces este último se siente en una dependencia unilateral frente a ellos y dice que no es libre. Si es débil, tendrá que plegarse a la fuerza. En la cooperación social para un trabajo común, la dependencia unilateral se convierte en dependencia recíproca, y cada hombre, al organizar su vida de manera que su acción se vuelva una parte de la vida social, se ve obligado a adaptarse a la voluntad de sus semejantes. El individuo no es más dependiente de los demás que éstos lo son con respecto a él. Esto es lo que se entiende generalmente por

libertad externa: adaptación del individuo a las necesidades de la vida social; por un lado, limitación de la propia libertad de acción con relación a otros; por otro lado, limitación de la libertad de acción de otros con respecto al individuo.

Un ejemplo ilustrará esta situación. En la sociedad capitalista el patrón tiene, según parece, un gran poder sobre el obrero. Contratar a un obrero, emplearlo en tal o cual tarea, pagarle, concederle descansos, todo esto depende del patrón. Sin embargo, esta libertad y esta falta de libertad de los otros no son sino aparentes. El comportamiento del patrón frente al obrero y los efectos que de ello resultan se hallan comprendidos en el marco de la vida social. Si el patrón trata al obrero en forma diferente de como debería hacerlo, conforme al valor social de su trabajo, sobrevienen consecuencias que recaen sobre el patrón. Evidentemente, el patrón puede tratar al obrero con arbitrariedad y peor de lo que este último merece, pero aquél pagará los daños de su mal humor. En consecuencia, el obrero no depende del patrón de modo distinto del que todo ciudadano depende de su vecino, en un Estado que se funda en el derecho. El vecino puede también romper nuestros cristales, golpearnos, herirnos, si está dispuesto a soportar las consecuencias.

En este sentido, y tomando las cosas a la letra, la arbitrariedad en las acciones que interesan a la sociedad no llega a producirse. Incluso el Khan, que, según parece, puede a su capricho disponer de la vida de un enemigo que hace prisionero, se ve obligado a reflexionar sobre las consecuencias de su acto. Sin embargo, hay diferencias de grado, según la proporción que exista entre el coste de un acto arbitrario y la satisfacción que procura a su autor. No existe ley que pueda proteger contra los ataques injustos de una persona que, en su odio, se burle de las molestas consecuencias que podría acarrearse al lesionar los derechos de alguien. Pero si estas leyes son demasiado severas para asegurar, en el curso normal de la vida, que nadie será perjudicado, entonces ese alguien se siente independiente de la mala voluntad de sus semejantes. Si en el correr de la historia las penas por los crímenes han podido cada vez suavizarse más, no hay que buscar la razón en una dulcificación de las costumbres o en la debilidad de un legislador decadente. La severidad de la pena ha podido atenuarse, sin menoscabar su fuerza preventiva, en la medida en que una estimación más clara de las consecuencias de una acción reprimía los sentimientos violentos. En la actualidad, la amenaza de un corto encarcelamiento es una protección más eficaz contra los golpes y las heridas que lo era antiguamente la pena del talión.

Mientras pueda estimarse la acción en su justo valor, por medio de un cálculo preciso en dinero, no cabe la arbitrariedad. Quien, conforme al uso corriente, se lamenta de la dureza de una época que cuenta hasta el último centavo, olvida que por lo general es justamente la relación entre la acción y su rentabilidad, calculada en dinero, lo que opone la barrera más eficaz a los actos arbitrarios de sus semejantes en el cuerpo social. Esta relación es la que hace que tanto los empresarios, capitalistas,

propietarios de bienes raíces y obreros —en una palabra, quienes trabajan para satisfacer las necesidades de otros— dependan de las condiciones impuestas por la cooperación social como los consumidores en todas sus acciones y actitudes. Solamente debido a un desconocimiento total de esta dependencia recíproca se ha podido plantear la cuestión de si el deudor es quien depende del acreedor, o viceversa. En realidad, se hallan dentro de una dependencia recíproca como en el caso del comprador y el vendedor, el patrón y el obrero. Se oye la queja de que el factor personal ha sido eliminado de la vida de los negocios, donde el dinero es lo único que prevalece; pero lo que se deplora es nada menos que el hecho de que la arbitrariedad, el favoritismo y el capricho desempeñan un papel por completo borroso en este aspecto de la vida social que solemos calificar de puramente económico. Lo que se deplora es que en este campo todas las consideraciones deban plegarse a las exigencias de la cooperación social.

La libertad en la vida externa del hombre reside en el hecho de que el individuo es independiente de la benevolencia de sus semejantes. En el derecho primitivo, en el estado primitivo de la humanidad, esta libertad no existía. Debe su plena realización al desarrollo del capitalismo. El hombre de la era precapitalista tenía sobre él un amo y señor cuya gracia debía buscar. El capitalismo no conoce el favor ni el disfavor; no hace ya distinción entre señores despóticos y sumisos siervos. Las relaciones entre los individuos son por completo concretas, impersonales. Se las puede calcular y sustituir. Debido a la posibilidad del cálculo que ofrece la economía monetaria capitalista, la libertad ha descendido del plano de los sueños al terreno de la realidad.

El hombre acostumbrado a la libertad en las relaciones puramente económicas, la pide igualmente en las otras esferas de la vida. Gracias a esto, la inclinación a suprimir cualquier arbitrariedad y cualquier dependencia personal del Estado camina pareja al crecimiento del capitalismo. Conquistar derechos subjetivos para los ciudadanos, en el derecho público, limitar al mínimo estricto el poder discrecional de las autoridades, es el propósito del movimiento burgués por la libertad. Este movimiento exige el derecho, no el favor. Para realizar tal reivindicación no hay otro medio que reducir con toda energía el poder de que dispone el Estado frente al individuo. La libertad consistirá de esta manera en la libertad frente al Estado.

Porque el Estado (es decir, el aparato de coacción social manejado por una mayoría de personas: el gobierno) no hace correr peligros a la libertad mientras esté limitado por reglas precisas en su acción, de acatamiento necesario para todo y para todos, o mientras se vea constreñido a sujetarse a los principios obligatorios para las empresas que trabajan con fines de lucro. Por ejemplo, en el primer caso, cuando el Estado ejerce una actividad judicial, el juez está limitado por la ley, que deja poco espacio a su apreciación personal. En el segundo caso —relacionado con el principio de rentabilidad—, cuando el Estado se hace jefe de empresas y busca en su

explotación un éxito comercial. Cualquier cosa que rebase este marco no puede estar relacionada con las leyes ni suficientemente limitada de otro modo para contener la arbitrariedad de los órganos oficiales. Entonces sucede que el individuo se halla sin defensa frente a las decisiones de los funcionarios. Cuando obra, no puede prever las consecuencias que para él mismo tendrá su acción, porque no puede saber cómo apreciarán sus actos aquéllos de quienes depende. Y esto es la negación de la libertad.

Se suele plantear el problema de la libertad desde el punto de vista de la independencia mayor o menos del individuo frente a la sociedad[83]. Pero la libertad política no es toda la libertad. Para ser libre en su acción no basta al individuo que pueda hacer todo lo que no dañe a los demás, sin ser impedido por el Gobierno o por la fuerza represiva y latente de las costumbres. Debe poder obrar igualmente sin temor a las consecuencias sociales imprevisibles. Esta libertad está garantizada únicamente por el capitalismo, que reduce prosaicamente las relaciones recíprocas entre los hombres al principio de cambio, despojado de todo elemento personal: *do ut des*.

El socialismo tiene la costumbre de rechazar los argumentos en favor de la libertad, al declarar que en la sociedad capitalista sólo existe para los poseedores y que el proletario no es libre, puesto que tiene que trabajar para ganarse la vida. No cabe desconocer más burdamente la idea de libertad. El hombre debe trabajar si quiere satisfacer más necesidades que las de un animal errante y libre a través de montes y llanuras. Es una de las condiciones que la naturaleza ha impuesto a su vida. Que los poseedores puedan vivir aun sin trabajar es una ventaja que obtienen de la cooperación social del trabajo, sin perjudicar a nadie, sin dañar a los no poseedores. Porque la cooperación social procura también un beneficio a estos últimos al aumentar la productividad del trabajo. La comunidad socialista no podría dulcificar la dependencia de las condiciones naturales en que se halla el individuo sino mediante el aumento de la productividad del trabajo; si no lo logra, si provoca, al contrario, una disminución de la productividad, la comunidad socialista habrá hecho menos libre todavía al hombre frente a la naturaleza.

Capítulo X
LA ECONOMÍA COLECTIVA DINÁMICA

1. Las fuerzas impulsoras de la economía

El estado estacionario de la economía es un medio auxiliar de la especulación teórica. Nada hay permanente en la vida. Las condiciones en que la economía se desarrolla están sujetas a cambios perpetuos que las fuerzas humanas no pueden impedir.

Se pueden reunir en seis grupos principales las influencias que mantienen la economía en movimiento perpetuo. Ante todo y en primer lugar, es necesario clasificar los cambios que se efectúan en la naturaleza que nos circunda. No se trata en este caso únicamente de los cambios pequeños o grandes de las condiciones climáticas u otras de igual género. Es necesario contar dentro de este primer grupo también las transformaciones que produce la acción de los hombres en la naturaleza, como, por ejemplo, el agotamiento del suelo, el de los recursos forestales o minerales. Siguen a continuación, en segundo lugar, las modificaciones en el número y composición de la población, después las que se producen en la importancia y elementos del capital, los cambios en la técnica de la producción, en la organización social del trabajo y, finalmente, en las necesidades de la población[84].

De todas estas causas que producen cambios, la primera es la más importante. Es posible —no discutimos por el momento esta posibilidad— que una comunidad socialista regule el movimiento demográfico y la formación de las necesidades de tal manera que estos dos elementos no perturben ya el equilibrio económico. Sería entonces también posible, quizás, que cesara todo cambio en las demás condiciones de la economía. Sin embargo, la comunidad socialista jamás podría ejercer la menor influencia en las condiciones naturales de la economía. La naturaleza no se adapta al hombre: es el hombre quien debe adaptarse a la naturaleza. Incluso la comunidad socialista deberá tener en cuenta las variaciones naturales; se verá obligada a considerar las consecuencias de los grandes acontecimientos elementales; le será preciso recordar el hecho de que las fuerzas y los tesoros de la naturaleza no son inagotables. Del exterior provendrán dificultades en el curso tranquilo de la economía socialista, que impedirán, al igual que en la economía capitalista, que aquélla permanezca estacionaria.

2. Cambios demográficos

Según la concepción ingenua del socialismo, hay en la tierra suficientes bienes para que todo individuo pueda ser feliz y sentirse satisfecho. Si existen hombres a quienes falta lo necesario, es culpa de instituciones sociales defectuosas, que por una parte obstaculizan la energía productiva y, por otra, dan mucho a los ricos en virtud de una desigual distribución, y muy poco a los pobres[85].

El principio de población de Malthus y la ley del rendimiento decreciente han puesto punto final a estas ilusiones. *Caeteris paribus*, más allá de cierta medida, el crecimiento de la población no marcha paralelamente con un desarrollo proporcional de los medios de subsistencia. Más allá de este límite (sobrepoblación absoluta) el contingente de recursos en bienes disminuye para cada individuo. Que se alcance o no dicho límite, dadas las circunstancias, es una cuestión de hecho que no debe confundirse con el estudio y el conocimiento de la cuestión de principio.

Sobre este punto los socialistas sostienen opiniones distintas. Unos rechazan pura y simplemente los principios de Malthus. Ningún escritor ha sido más violentamente combatido que él durante el siglo XIX. Las obras de Marx, Engels, Dühring y otros prorrumpen en insultos contra el «botarate»[86]. Pero no le han refutado. En la actualidad se pueden considerar como definitivamente concluidos los debates sobre la ley de la población y tampoco se discute ya la ley del rendimiento. Es inútil, por tanto, ocuparse de los escritos que rechazan o ignoran esta doctrina.

Otros socialistas creen disipar todas las objeciones llamando la atención sobre el crecimiento inaudito de la productividad que resultará de la socialización de los medios de producción. Será necesario examinar si realmente puede contarse en la comunidad socialista con un aumento de la productividad. Si se admite que este crecimiento se realiza, ello en nada cambiaría el hecho de que a cada situación dada de la productividad corresponda un máximo ideal de población, más allá del cual todo crecimiento de ésta forzosamente acarrea al individuo una disminución de su parte del ingreso procedente del trabajo. Si quiere refutarse la validez de la ley de la población y la del rendimiento decreciente en la comunidad socialista, sería necesario probar que cada niño que nace en exceso del máximo ideal de población trae con él un mejoramiento tal de la productividad, que la parte individual del ingreso no disminuirá por tal causa.

Un tercer grupo afirma que se padecería indebida alarma, en vista de que la realidad demuestra que con el desarrollo de la civilización, con la racionalización siempre más avanzada de la existencia, con las exigencias acumuladas de las necesidades, el crecimiento de la población se retrasa. Pero se olvida que la cifra de nacimientos no baja porque aumente el bienestar, sino que la causa es el *moral restraint*. Para el individuo acaba todo pretexto de no procrear hijos desde el momento en que la fundación de una familia puede realizarse sin sacrificios personales, porque el sostenimiento de ellos incumbe a la sociedad. En el fondo, ésta

es la misma conclusión errónea de Godwin cuando demostraba que existe *a principle in human society* que confina siempre a la población dentro de los límites establecidos por las posibilidades en medios de subsistencia. Malthus descubrió la esencia de este misterioso principio[87].

No es posible la existencia de una comunidad socialista si no se regula el crecimiento de la población por medio de la fuerza. La sociedad socialista debe estar suficientemente capacitada para impedir que el número de habitantes exceda de cierto máximo o de cierto mínimo. Necesita tratar de mantener siempre una cifra ideal, que permita dar a cada quien la mayor parte posible del ingreso común. Como cualquier otra organización de la sociedad, debe considerar como un mal tanto la despoblación como la sobrepoblación. Pero como le faltan los móviles que en una sociedad basada en la propiedad privada de los medios de producción armonizan el número de nacimientos con la cantidad de medios de subsistencia, la comunidad socialista deberá tomar a su cuidado la regulación de estas cuestiones.

No tenemos necesidad de examinar aquí las medidas concretas que hayan de tomarse para realizar una política demográfica. Tampoco nos interesa saber si, junto con estas medidas, la comunidad socialista tratará o no de poner en práctica un programa de eugenesia y de mejoramiento de la raza. Lo seguro es que una comunidad socialista puede instaurar «el amor libre», pero no el nacimiento libre. No hay discusión respecto al derecho a la existencia para cada recién nacido, mientras se puedan evitar los nacimientos indeseables. En la comunidad socialista habrá nacimientos de esta clase; nacerán niños para quienes «no estará puesto el cubierto en el gran banquete de la naturaleza», y a los cuales se ordenará desaparecer lo más pronto posible. No obstante la indignación suscitada por estas palabras de Malthus, las cosas no cambiarán.

3. Variaciones de la demanda

De los principios a que debe conformarse el socialismo en la distribución de los bienes de consumo se desprende que no puede dejarse curso libre al desarrollo de las necesidades. Si en la comunidad socialista existiera el cálculo económico, y si fuese posible una estimación, aunque aproximada, del coste de la producción, se podría dejar a cada asociado la facultad de decidir libremente según sus necesidades, con

sujeción al número de unidades que le concedan para su consumo. De este modo cada uno escogería de acuerdo con sus preferencias. Sin duda podría ocurrir que la mala voluntad del director de la producción, como consecuencia de un falso cálculo que exagerara los gastos debido a una fabricación defectuosa, los bienes de consumo se encarecieran demasiado. No quedaría entonces a los asociados que de este modo reciben perjuicio otra defensa que la lucha política contra el gobierno. Mientras estuviesen en minoría, sería imposible corregir y rectificar las cuentas o mejorar la producción. Pero sus demandas encontrarían ya algún apoyo en el hecho de que al menos la mayor parte de los factores en juego se podrían expresar en cifras y de esta manera el problema quedaría relativamente aclarado.

Pero como en la comunidad socialista no existe cálculo económico, la consecuencia forzosa será que sobre el gobierno recaigan todos los problemas que se relacionan con la determinación de las necesidades. Los asociados, vistos en su conjunto, ejercerán sobre esta determinación la misma influencia que sobre cualquier otro acto del gobierno. El individuo tendrá en ello la misma parte que tiene en la formación de la voluntad general. La minoría deberá inclinarse ante la mayoría y no encontrará protección alguna en el sistema de representación proporcional que, por su propia naturaleza, sólo tiene ventajas en los casos de elecciones y no cuando se trata de votar sobre tales o cuales actos.

La voluntad general, es decir, la voluntad de los amos del momento, asumirá en tal caso las funciones que corresponden a la demanda en la economía de cambio. ¿Cuáles son las necesidades más importantes que, consecuentemente, deben satisfacerse ante todo? No corresponderá decidirlo al individuo, sino al gobierno.

La demanda se volverá así mucho menos variada, mucho menos variable también que en la economía capitalista, donde las fuerzas que tienden a hacerla variar están incesantemente en acción, mientras que se hallan ausentes en la economía socialista. ¿Cómo podrían los innovadores imponer sus ideas a la mayoría, si se apartan de los procedimientos tradicionales? ¿Cómo podría un jefe sacudir la inercia de las masas indolentes? ¿Cómo convencer a esas masas de que abandonen sus viejas costumbres, que la edad les ha hecho tan caras, para cambiarlas por algo nuevo y mejor? En la economía capitalista, en la que cada uno puede regular el consumo conforme a sus medios, basta persuadir a uno o más individuos de que sus necesidades estarán mejor satisfechas con nuevos métodos. Los demás seguirán el ejemplo gradualmente. La aclimatación progresiva de una manera nueva de satisfacer las necesidades se verá acelerada por el hecho de que los ingresos son desiguales. Quienes disponen de mayores elementos de riqueza son los que primero acogen las novedades y se habitúan a servirse de ellas, y de este modo ponen un ejemplo que los otros se afanan en seguir. Una vez que las clases superiores han adoptado cierta costumbre de vida, la producción recibe un impulso, trata de mejorar la fabricación con objeto de que las

clases pobres tengan pronto la posibilidad de caminar tras los pasos de los ricos. La función del lujo es promover el progreso. La novedad «es el capricho de un grupo selecto antes de convertirse en necesidad pública. El lujo de hoy es la necesidad de mañana»[88]. El lujo abre brechas al progreso, porque desarrolla las necesidades latentes y vuelve insatisfechas a las personas. Los moralistas que condenan el lujo llegan a considerar, por poco consecuentes que sean, que la ausencia relativa de necesidades entre los animales errantes de la selva es el ideal de una existencia moral.

4. Cambios en la magnitud del capital

Los bienes de capital que entran en la producción se gastan más o menos rápidamente en ella. Y esto es válido no solamente para el caso de los bienes de que se compone el capital circulante, sino también para aquéllos de que se compone el capital fijo. Éstos, igualmente, los consume la producción más o menos pronto. A fin de que el capital no disminuya o para que aumente, es preciso que haya siempre nuevos esfuerzos de parte de quienes dirigen la producción. Es necesario velar con el fin de que los capitales que se consumen en la producción se reconstituyan y de que se cree, además, un capital nuevo; el capital no se reproduce por generación espontánea.

En una economía por completo inmóvil, estas operaciones no requieren una previsión de carácter especial. Cuando todo permanece inmutable en la economía es fácil comprobar lo que se ha consumido y decidir las medidas que se han de tomar para asegurar su substitución. Sucede totalmente lo contrario en el caso de una economía sujeta a transformaciones. La dirección de la producción y los procedimientos de fabricación están en perpetuo cambio. No se trata aquí de reemplazar solamente las instalaciones fuera de servicio y los productos semielaborados en la condición en que se hallaban anteriormente, sino de substituirlos con algo mejor o que al menos corresponda con más eficacia a las nuevas tendencias de la demanda; o bien la substitución de capitales consumidos en una rama de producción que tiene que restringirse se hace mediante la inversión de nuevos capitales en otras ramas de producción que deban crearse o aumentarse. Para emprender operaciones tan complicadas es preciso calcular. Sin cálculo económico es irrealizable la determinación de los capitales. La economía socialista, que no puede calcular económicamente, se ve así completamente desarmada en presencia de uno de

los problemas fundamentales de la economía. Ni con la mejor voluntad le será posible efectuar las operaciones intelectuales que le permitan poner en armonía producción y consumo, de tal manera que, cuando menos, se mantenga el valor global del capital y sólo quede afecto al consumo el excedente.

Pero fuera de estas dificultades, que por sí mismas son ya infranqueables, existen todavía otros obstáculos que se oponen a una economía racional de los capitales en la comunidad socialista.

La conservación y la acumulación de capital requieren gastos. Imponen la renuncia a los goces del presente para con ello obtener, en cambio, goces más abundantes en el porvenir. En la economía que se apoya en la propiedad privada de los medios de producción hacen estos sacrificios los propietarios de los medios de producción, así como quienes al reducir su propio consumo se colocan en condiciones de convertirse en propietarios de iguales medios. Giran una letra de cambio sobre el porvenir, cuyos beneficios no solamente ellos recogerán. Deberán compartirlos con los obreros, dado que con el crecimiento del capital, *caeteris paribus*, aumenta la productividad marginal y, por tanto, el salario. Pero la sola condición de no malgastar (es decir, no agotar el capital) y de economizar (es decir, acrecentar el capital) es ventajosa para ellos y basta para incitarlos a conservar e incrementar el capital. El estímulo en este sentido es tanto más fuerte cuanto más abundantemente satisfechas se vean sus necesidades. Porque la decisión en favor de la satisfacción futura de las necesidades es tanto más fácil cuanto que las necesidades actuales que no pueden cubrirse parecen las menos apremiantes. En la sociedad capitalista, la desigualdad en la distribución de los ingresos y de la fortuna es la que cumple la función de conservar y aumentar el capital.

En la economía socialista, la conservación y el crecimiento del capital son tarea de la colectividad organizada, es decir, del Estado. La utilidad de un empleo racional del capital es la misma que en la economía capitalista. La ventaja de la conservación y de la nueva formación de capital aprovecha igualmente a todos los miembros de la colectividad y los gastos correspondientes quedan también a cargo de todos. La decisión en cuanto a la administración del capital se pone en manos de la comunidad, ante todo en manos de la dirección económica e indirectamente de todos los asociados. Deberán decidir si es necesario producir más bienes de consumo o más bienes de producción; si es necesario escoger procesos más rápidos para la producción, pero que procuren un beneficio pequeño, o bien procesos más lentos, pero que arrojen las más altas utilidades. No se puede saber cuáles serán estas decisiones de la mayoría. Las hipótesis con relación a este asunto carecen de sentido. El punto de partida de dichas decisiones es diferente al de la economía capitalista, pues en esta última el ahorro interesa a los más industriosos y a los más ricos. En la economía de la colectividad socialista la decisión que zanja definitivamente el punto

de si debe o no ahorrarse deberán tomarla todos sin distinción, comprendiendo lo mismo a los más perezosos como a los más pródigos. Además, es preciso recordar que la holgura incita al ahorro, aliciente que en el caso que nos ocupa fracasa por completo. Es necesario también hacer notar que se dejará vía libre a la demagogia. La oposición estará siempre lista a demostrar que debería dedicarse más a cubrir las necesidades actuales y el gobierno estará demasiado inclinado a derrochar a fin de mantenerse mayor tiempo en el poder. «Después de nosotros, el diluvio», es una vieja máxima de los gobiernos.

Las experiencias que hasta ahora se han efectuado con la administración del capital por medio de organismos oficiales no permiten esperar que los futuros gobiernos socialistas puedan dar prueba de una gran capacidad para el ahorro. En general, no se han hecho las nuevas obras sino cuando las sumas de dinero necesarias habían sido suministradas por vía de empréstito, es decir, mediante el espíritu de ahorro de los ciudadanos. Con el producto de los impuestos y de otros ingresos públicos rara vez se ha reunido capital. Al contrario, se podrían citar numerosos ejemplos que demuestran que el valor global de los medios de producción que pertenecen a organismos oficiales habían disminuido, porque para aligerar lo más posible el presupuesto de gastos se había descuidado conservar aquéllos en buen estado.

El Gobierno soviético ha proclamado su intención de realizar un gran programa de inversiones, el plan quinquenal. La credulidad con que se acogen en el mundo entero las noticias que difunden los bolcheviques ha hecho creer a muchos que en Rusia el capital estaba en vías de formación.

El plan quinquenal es un plan destinado a llevar a la práctica las medidas que exige la guerra abierta contra todas las naciones. Alos bolcheviques les parece insoportable el hecho de no ser todavía suficientemente autárquicos para transformar las hostilidades disimuladas en hostilidades declaradas. De este modo quieren proseguir armándose en grande. Fundan fábricas para liberarse del extranjero en lo que toca a los armamentos, materiales de guerra y artículos industriales más indispensables. Los créditos otorgados por las empresas industriales de Europa y América les facilitan los medios para ello. Es totalmente característico de la ceguera probolchevique el hecho de ver que países como Alemania y Austria, cuyas finanzas son tan débiles, sean fiadoras de estos créditos. La formación del capital en Rusia se realiza de la manera más paradójica: el extranjero concede créditos a Rusia, que los rusos tienen la intención de jamás reembolsar. La supresión de la propiedad privada figura en su programa y uno de sus artículos establece la caducidad de todo contrato de deudas[89]. La formación del capital no es, pues, el ahorro que se realiza en Rusia, sino el ahorro que se acumula en países capitalistas. La circunstancia de que los rusos mueran de hambre no es prueba de que ahorren y formen capital. Mueren de hambre

porque la producción socialista es insuficiente. El comunismo ruso no forma capital; ha devorado la mayor parte del que se había amasado en Rusia antes del bolchevismo y continúa confiscando el capital que otros han acumulado en los países de economía capitalista.

5. Los cambios característicos de la economía colectiva

Todo lo que acabamos de exponer demuestra suficientemente que incluso en la economía socialista no puede haber en estado puro una situación estabilizada. A ello se oponen no sólo los cambios continuos en las condiciones naturales de la economía, sino que los cambios en el número de habitantes, en la contextura de las necesidades, en la importancia del capital, son también fuerzas en acción permanente que no pueden eliminarse de la economía socialista. ¿Traerán todos estos trastornos igualmente cambios en la organización social del trabajo y en los procedimientos de producción? Este interrogante, dadas las circunstancias, puede quedar sin respuesta, porque si la economía ha dejado alguna vez el estado estacionario, carece de interés saber si los hombres meditan alguna novedad o si pretenden realizarla en la economía. Desde que por todas partes el movimiento ha sucedido a la estabilidad, todo lo que se produce en la economía es innovación. Incluso si se trata de algo antiguo que se repite en un medio nuevo, produce efectos distintos que lo convierten también en una novedad.

Esto no quiere decir que la economía socialista progrese. Cambio económico y progreso económico no son de ningún modo la misma cosa. El hecho de que una economía no sea estática no prueba por eso que progrese. Un cambio en la economía resulta ya un cambio en las condiciones que la rigen. Si las condiciones cambian, también el sistema económico cambia. Sólo constituyen un progreso económico los cambios que se operan en una dirección precisa, la que nos acerca al objetivo económico, esto es, a dar al hombre bienes tan abundantes como sea posible. La idea de progreso se toma aquí sin acepción de valor. Si se provee a las necesidades de un mayor número de hombres, o del mismo número de hombres, pero en mayor abundancia, puede decirse entonces que la economía progresa. El valor del progreso económico no puede medirse con exactitud. No está probado que este progreso haga más «felices» a los hombres, pero esto nada tiene que ver con el problema que nos

ocupa.

Son muchos los caminos que puede seguir el progreso. Cabe mejorar la organización económica y la técnica de la producción; también puede aumentarse la cantidad de capital. En una palabra, hay muchos caminos que conducen al mismo fin[90]. ¿Se resolverá la sociedad socialista a seguirlos?

Admitamos que dicha sociedad consigue confiar la dirección de la economía a las personas más competentes. ¿Cómo podrían obrar racionalmente estas personas, por geniales que fuesen, si no es posible hacer cálculos y cuentas? Esto sería suficiente para hacer fracasar todos los intentos del socialismo.

6. La especulación

En la economía dinámica toda acción económica se realiza en vistas a una situación futura todavía incierta; incluye un riesgo, es especulación.

La especulación tiene muy mala prensa entre las masas, incapaces de especular con éxito, y entre los escritores socialistas de todos los matices. El literato y el burócrata, personajes extraños a los negocios, se hinchan de celo y cólera cuando se trata de los especuladores y de los empresarios que triunfan. A estos resentimientos se deben los esfuerzos de numerosos economistas para descubrir sutiles diferencias entre la especulación y la producción creadora de los verdaderos valores, el llamado comercio «legítimo»[91]. En realidad, toda economía que se aparta de la economía estática es pura especulación. Entre el humilde artesano que se compromete a entregar dentro de ocho días un par de zapatos a un determinado precio y una hullera que cede la venta de sus productos durante varios años, sólo hay diferencia de grado. Quien coloca su dinero en valores de renta fija de primerísima clase, al margen totalmente del riesgo de insolvencia del deudor, se entrega también a una especulación. Compra dinero a plazo como el especulador en algodón lo hace con esta mercancía. La economía es necesariamente especulación, porque está organizada en función de un futuro incierto. La especulación es el nexo intelectual que une los diversos actos económicos en este conjunto inteligente que es la economía.

Generalmente se atribuye el escaso —y muy conocido rendimiento— de las empresas económicas colectivas al hecho de que con tal sistema los intereses del individuo no están suficientemente ligados al resultado del trabajo. Si se llegara a

convencer a cada ciudadano de que su propio empeño está íntimamente ligado al rendimiento del trabajo colectivo, del cual le corresponde una parte proporcional, si se le infundiera la fuerza moral necesaria para resistir a las tentaciones de pereza y de descuido, entonces la explotación colectiva experimentaría un rendimiento tan abundante como las empresas privadas. El problema de la socialización sería, pues, un problema moral y bastaría elevar el nivel intelectual y moral de los individuos, que la horrenda época capitalista ha rebajado, para asegurar a la economía colectiva socialista una posibilidad de existencia. Pero mientras no se haya alcanzado este punto, será necesario estimular el celo de los individuos en el trabajo por medio de primas o de incentivos de otra índole.

Ya hemos dicho que la productividad en la comunidad socialista se reduce fatalmente al mínimo, porque falta a cada individuo un aliciente eficaz que le permita sobreponerse a la pena del trabajo. Pero a este obstáculo, que ya existe en la actividad económica colectiva en estado estático, se agrega otro, propio de la economía dinámica. Es la dificultad que la especulación encuentra en la comunidad socialista.

En la economía que se basa en la propiedad privada de los medios de producción, el especulador se halla interesado, en el más alto grado, en el buen resultado de la especulación. En tal caso el especulador obtiene, antes que nadie, su ventaja, y en caso contrario es el primero en perder. El especulador está al servicio de la comunidad, pero experimenta el éxito o el fracaso de su acción tanto más intensamente cuanto más importantes son sus ganancias o pérdidas por comparación a la riqueza colectiva de la sociedad. Cuanto más acertado es en sus especulaciones y cuanto más dispone de medios de producción, más crece su influencia en la dirección de los negocios de la sociedad. Cuanto menos acertado es en sus especulaciones, su fortuna se reduce, al mismo tiempo que su influencia sobre los negocios. Si sus malas especulaciones la arruinan, desaparece entonces de las filas de los llamados a dirigir la economía.

En la economía colectiva sucede de otro modo. En ella el director de la economía no está interesado en las ganancias o pérdidas sino como ciudadano —uno entre millones—. Su acción decide del porvenir de todos. Puede conducir al pueblo a la riqueza y puede también precipitarlo en la necesidad y la miseria. Su genio puede llevar la salvación a la humanidad y su incapacidad o su descuido puede traer la ruina o el aniquilamiento. La felicidad o la desdicha está en sus manos como en las manos de la divinidad. Para realizar su tarea sería necesario que este director de la economía socialista fuese un dios. Su mirada debería abarcar todo la que es importante para la economía y le sería preciso un juicio infalible, capaz de englobar la situación de los países más distantes y las necesidades del futuro.

Es indiscutible que el socialismo sería realizable inmediatamente si un dios omnisciente y todopoderoso se dignase descender a este bajo mundo para regir los

asuntos humanos. Pero mientras no pueda contarse con este milagro, es poco verosímil que los hombres concedan a un hombre igual a ellos semejante poder y que le confíen el desempeño de un papel tan importante. Los hombres tienen sus pensamientos propios, su voluntad propia, y esto es uno de los hechos fundamentales de toda vida en sociedad, que deben tener en cuenta forzosamente los reformadores sociales. ¿Cómo puede admitirse que repentinamente y para siempre consientan los hombres en convertirse en el juguete de otro hombre como ellos, por mucho que este último fuese el más sabio y el mejor?

Si se renuncia a poner en manos de *uno solo* la dirección de la economía, será necesario que ésta dependa de las decisiones que tome una mayoría en comisiones, oficinas, asambleas y, en último lugar, de una mayoría de toda la población. Pero se suscita entonces el peligro que infaliblemente conduce a la ruina de cualquier economía colectiva: la parálisis de la iniciativa y de la responsabilidad. Se hace entonces imposible introducir innovaciones, porque no se logra para ellas el conocimiento de los miembros que componen los consejos competentes. La situación no mejorará mucho si, dada la imposibilidad existente de que un solo hombre o un solo cuerpo de consejeros tome las decisiones, se empiezan a crear numerosas instancias cada una de las cuales tomará su propia decisión. Todas ellas no serán más que subdivisiones de la dirección única, que el socialismo exige en su carácter de economía centralizada y que dirige conforme a un plan también único. No puede dejárseles libertad alguna, porque es incompatible con la unidad de dirección. Estas instancias, sujetas necesariamente a las instrucciones de la autoridad suprema, acaban por perder el sentido de responsabilidad.

Todo el mundo conoce el aspecto que presenta el aparato de la economía socialista: una multitud incontable de funcionarios, celosos de sus atribuciones, que se ingenian para impedir que cualquiera penetre en el círculo de sus atribuciones y que se esfuerzan, sin embargo, en hacer que otros desempeñen la parte más dura de su trabajo. Esta burocracia tan atareada ofrece un ejemplo notable de pereza. Nada se mueve, a menos que haya un acicate exterior. En las empresas estatizadas de una comunidad en la que aún existe la propiedad privada de los medios de producción, el impulso para introducir reformas o mejoras en el proceso de producción lo dan los jefes de empresa, quienes en cuanto abastecedores de piezas y máquinas, esperan obtener un beneficio. Las direcciones de las empresas públicas jamás procederían por su cuenta a introducir innovaciones; se contentarían con imitar lo que hubieran ya realizado las empresas privadas. El día en que todas las empresas se hallasen estatizadas, apenas se volvería a pensar en reformas o mejoras.

7. La economía socialista y las sociedades anónimas

Una de las afirmaciones corrientes, y erróneas, del socialismo dice que las sociedades anónimas representan una especie de anticipación de la explotación socialista. El razonamiento es el siguiente: los directores de las sociedades anónimas no son propietarios de los medios de producción y, sin embargo, bajo su dirección prosperan las empresas. Si en lugar de los accionistas entra la sociedad (el Estado) en posesión de los medios de producción, no se operará cambio alguno. Los directores no trabajarían peor para el Estado de como lo hacen en favor del interés de los accionistas.

Se ha creído que en las sociedades anónimas la función de los empresarios corresponde a los accionistas y que todos los órganos de la sociedad sólo ejercen su actividad como empleados de aquéllos. Esta concepción ha penetrado en la doctrina jurídica y sobre esta base se ha tratado de construir también el derecho de las sociedades anónimas. Se ha falseado así la concepción comercial en que se basa la organización de estas sociedades y aún no se ha logrado hallar una forma jurídica que les permita funcionar sin conflictos; por esta razón el sistema de sociedades anónimas adolece en todas partes de graves vicios.

Jamás y en ninguna parte han existido sociedades anónimas florecientes que hayan respondido al ideal de los juristas estatistas. Las sociedades anónimas no han conseguido resultados halagüeños sino cuando sus directores comerciales tenían un interés personal, primordial, en la prosperidad de la sociedad. La vitalidad y las posibilidades de crecimiento de las sociedades anónimas tienen su origen en la asociación que une, por un lado, a los directores de la sociedad —que por lo general disponen de una parte, si no ya de la mayoría de las acciones— y por el otro lado a los demás accionistas. Únicamente cuando los directores del negocio tienen igual afán en la prosperidad de la empresa que cualquiera de los propietarios, únicamente cuando sus intereses coinciden con los de los accionistas, es cuando el negocio se administra en provecho de la sociedad anónima. Cuando los directores del negocio tienen intereses diferentes de los de una parte, de la mayoría o del conjunto de accionistas, el negocio se administra en contra de la conveniencia de la sociedad. Porque en todas las sociedades anónimas, no esterilizadas por el burocratismo, los verdaderos amos dirigen siempre el negocio en su propio beneficio, coincida éste o no con el de los accionistas. Les corresponde una parte importante de las utilidades que realiza la empresa, y sus fracasos les afectan en primera línea: existe así, para la prosperidad de la empresa, una condición previa esencial. En todas las sociedades anónimas florecientes son estos hombres —poco importa su situación desde el punto de vista jurídico— quienes ejercen una influencia decisiva. El director general, especie de pseudo-funcionario, salido demasiado frecuentemente de los cuadros de la

administración oficial y cuya cualidad principal es mantener buenas relaciones con los directores políticos, no es el tipo de hombre a quien las sociedades anónimas sean deudoras de su éxito. El verdadero animador, el verdadero promotor es quien desde la dirección está interesado en el negocio y posee acciones del mismo.

Sin duda la doctrina socialista-estatista no quiere admitir este hecho; se esfuerza en plegar a las sociedades anónimas a una forma jurídica en la cual aquéllas deben por fuerza perecer. Dicha doctrina no quiere ver en los directores de las sociedades otra cosa que funcionarios, pues el estatista desea poblar el mundo entero de sus congéneres. El estatista combate hombro con hombro con los empleados y obreros organizados corporativamente, cuya cólera se despierta debido a los altos honorarios de los directores; el estatista cree sin duda que las ganancias de las sociedades surgen por generación espontánea y que se menoscaban debido a estos honorarios. Y, finalmente, se vuelve también contra los accionistas. La más reciente doctrina exige que, «dado el desarrollo de las ideas morales, no sea ya el interés particular de los accionistas el que decida, sino el interés y la prosperidad de la empresa, su valor económico, jurídico y sociológico permanente, independiente de los intereses de una mayoría cambiante de accionistas que también cambian». Se quiere dar a la administración de las sociedades una posición de mucho poder, que las haga independientes de la voluntad de aquéllos que han aportado la mayor parte del capital de las acciones[92].

Es una pura invención el hecho de que «móviles altruistas» hayan nunca prevalecido en la administración de las sociedades anónimas prósperas. Los ensayos para transformar el derecho de estas sociedades conforme al ideal irreal de los economistas estatistas nunca han llegado a hacer de tales sociedades una sección de la «economía administrativa» en la cual se soñaba. Han arruinado, simplemente, su estructura económica.

Capítulo XI
LA INVIABILIDAD DEL SOCIALISMO

1. Los problemas de la economía socialista dinámica

Las investigaciones realizadas en los capítulos anteriores han demostrado las dificultades con que tropezaría la edificación de una economía socialista. En la comunidad socialista es imposible la existencia de una contabilidad económica, de manera que no se puede determinar el coste ni el rendimiento de una acción económica ni tomar el resultado del cálculo como norma de la acción. Este solo motivo bastaría para demostrar que el socialismo es impracticable. Pero, además, un segundo motivo, muy arduo de vencer, se opone también a su realización. No es posible hallar una forma de organización que haga independiente la actividad económica del individuo respecto a la colaboración de los demás ciudadanos, sin hacer de esta actividad un juego de azar, de donde estaría excluida toda responsabilidad. Mientras no estén resueltos estos dos problemas, el socialismo se presentará como algo irrealizable en una economía que no se encuentre en un estado completamente estático.

Hasta ahora se ha prestado muy poca atención a estos dos problemas capitales. El primero de ellos ha sido casi ignorado, porque no se desechaba la idea de que el tiempo de trabajo podría servir de escala para medir el valor. Pero muchos de aquéllos que han reconocido que la teoría del valor-trabajo es insostenible persisten en creer que se puede medir el valor. Son prueba de ello los numerosos ensayos hechos para descubrir un patrón del valor. Era necesario reconocer la imposibilidad de medir el valor y captar el verdadero carácter de las relaciones de cambio que se expresan en los precios del mercado para poder penetrar en el problema de la contabilidad económica. Para descubrir este problema —que es uno de los más importantes— era preciso emplear los medios que proporciona la actual teoría del valor marginal. En la vida diaria de una economía nacional en marcha hacia el socialismo, pero aún no enteramente socialista, este problema no era todavía de una actualidad tan apremiante que fuera necesario advertirlo.

No sucede lo mismo en el caso del segundo problema. Cuanto más se extendía la explotación socialista, más se atraía la atención pública sobre los malos resultados comerciales de las empresas estatizadas o municipalizadas. Y era preciso descubrir el origen del mal, pues hasta un niño lo habría advertido. No puede decirse que se haya descuidado este problema, si bien no se le ha prestado la debida atención. Se ha desconocido su carácter orgánico; se ha creído que se resolvería favorablemente eligiendo mejor a las personas y la calidad de éstas. No se ha querido observar que aun hombres brillantemente dotados de un alto valor moral se verían en la imposibilidad de responder a las tareas que impone la dirección económica socialista.

2. Intentos para resolver estos problemas

Los adeptos de la mayor parte de las corrientes socialistas no pueden abordar estos problemas. Primero, porque continúan creyendo con extraordinaria firmeza en la teoría del valor-trabajo, y después, debido a la concepción que tienen de la actividad económica. Carecen del sentimiento de que la economía debe estar perpetuamente en movimiento. Su imagen de la comunidad socialista implica siempre para ellos una situación estática. En tanto que critican la economía capitalista, se mantienen dentro del marco de los fenómenos de una economía que progresa y describen con vivos colores los conflictos resultantes de las transformaciones económicas. Por lo demás, tienden a considerar todos los cambios, y no sólo los conflictos que éstos provocan, como una particularidad de la sociedad capitalista. En el Estado feliz del futuro, todo acaecerá sin movimiento ni tropiezos.

Se perciben claramente estas tendencias si se considera el perfil del jefe de empresa, tal como ordinariamente lo traza el socialismo. Un solo rasgo caracteriza al empresario a los ojos del socialismo, y es que recibe una renta. En un análisis de la economía capitalista, no es el capital ni el capitalista, sino el empresario quien constituye la figura central. Y, sin embargo, el socialismo, incluido el marxismo en esta expresión, ve en el empresario a un hombre extraño a la producción social, cuya actividad se limita al acaparamiento de los beneficios; piensa que basta expropiar a estos parásitos para instaurar el socialismo. Marx, y de manera todavía más marcada muchos otros socialistas, tienen ante los ojos el recuerdo histórico de la liberación de los siervos y la abolición de la esclavitud. Pero las circunstancias en que se hallaba el señor feudal eran muy diferentes de las del empresario. El señor feudal no ejercía influencia alguna sobre la producción, pues estaba al margen de este proceso. Hacía valer sus derechos y reclamaba su parte solamente cuando la producción estaba hecha. El terrateniente y el dueño de esclavos, al contrario, siguieron como directores de la producción aun después de la abolición de la prestación personal y de la esclavitud. Apartir de este momento se vieron obligados a remunerar íntegramente a sus obreros, lo cual en nada cambió su función económica. Pero el empresario desempeña una tarea que alguien, aun en la comunidad socialista, debe tener a su cargo. Y esto es lo que el socialismo no ve o finge no ver.

La falta de comprensión que revela el socialismo en lo que respecta al papel que desempeña el empresario degenera en idiosincrasia desde que se pronuncia la palabra especulador. En este punto Marx, no obstante estar animado de buenas intenciones, se muestra por completo «un pequeño burgués» y sus discípulos van todavía más lejos. Los socialistas olvidan que también en la comunidad socialista cualquier acción económica debe ajustarse a un futuro indeterminado y que su éxito económico permanece incierto, aun cuando esta acción sea acertada técnicamente. En la

inseguridad que conduce a la especulación ven una consecuencia de la anarquía de la producción, cuando en realidad es resultado de la variabilidad de las condiciones económicas.

La gran masa es incapaz de reconocer que en lo económico sólo el cambio es un fenómeno constante. Considera como eterno el estado actual de cosas; así ha sido siempre y así también seguirá siendo en el futuro. Pero aunque la gran masa fuera capaz de darse cuenta de que *todo fluye*, no por ello estaría menos desorientada frente a los problemas que plantea a la acción este incesante fluir de todas las cosas. Prever, obrar oportunamente, abrir caminos nuevos, nunca fue la preocupación sino de unos cuantos, los jefes. El socialismo es la política económica de las masas, para quienes el carácter de la economía es enteramente desconocido. Las teorías socialistas son el precipitado de sus opiniones sobre la vida económica. Sus creadores y sus partidarios son hombres totalmente ajenos a la economía, y podría decirse que carente de sentido económico.

Entre todos los socialistas, Saint-Simon es casi el único que ha reconocido, en cierta medida, el papel del jefe de empresa. Incluso se le niega muchas veces el nombre de socialista. Los demás no advierten que las funciones que el jefe de empresa desempeña en la sociedad capitalista también deberán ser desempeñadas en la comunidad socialista. Los escritos de Lenin son por completo característicos en esta materia. Según él, cualquier actividad que desarrollan en la economía capitalista aquéllos a quienes rehúsa el nombre de «trabajadores», se limita a ejercer «un control sobre la producción y la distribución» y a llevar «un registro del trabajo y de los productos». Esto podrían hacerlo «obreros armados, el conjunto del pueblo armado»[93]. Lenin distingue muy justamente en este caso entre dichas funciones de los «capitalistas y empleados» y el trabajo del personal que haya recibido una instrucción técnica superior. Naturalmente, aprovecha la ocasión para arrojar piedras al tejado de este personal capaz, formado científicamente, para el que no desperdicia la oportunidad de proclamar el desprecio que el esnobismo proletario de los marxistas siente por cualquier trabajo experto. «El capitalismo —dice Lenin— ha reducido al mínimo estricto este registro, este ejercicio de un control; son ya sólo operaciones muy sencillas de vigilancia y anotación, accesibles a quienes saben leer y escribir, hacer las cuatro operaciones de la aritmética y dar recibos»[94]. Así, pues, no hay dificultad para lograr que los miembros de la sociedad sean capaces de liberarse de esta tarea[95]. Esto es todo, absolutamente todo lo que Lenin tiene que decir sobre el problema y ningún otro socialista tiene una palabra más que agregar. No poseen mayor conocimiento de la economía que el que tiene el escribano que sólo observa en la actividad del jefe de empresa una cosa: que escribe sobre el papel letras y cifras.

Por tal motivo, era completamente imposible que Lenin reconociera la causa del fracaso de su política. Su vida y sus lecturas lo habían alejado de tal modo del mundo

económico, que resultaba tan ajeno al comportamiento de la «burguesía» como puede serlo un cafre frente al explorador que se dedica a tomar mediciones geográficas. Cuando Lenin tuvo la evidencia de que era imposible continuar en la forma en que había comenzado, decidió hacer un llamamiento a los «burgueses» especialistas, ya no bajo la amenaza de los «obreros armados», sino mediante la concesión de «altos honorarios», para un corto periodo de transición, pues cuando hubiesen puesto en marcha la economía socialista podría prescindirse de ellos. Pensaba lograr esta meta en el curso de un año[96].

Aquellos socialistas que no piensan que la comunidad socialista es una organización tan centralizada como la entienden sus partidarios más fieles —forma que es, igualmente, la única concebible— suponen que gracias a medidas democráticas que se introduzcan en las empresas, podrán resolverse las dificultades con que tropieza la dirección de la economía. Creen posible dejar cierta autonomía a las diferentes empresas sin perjudicar la homogeneidad de la economía y la exacta cooperación de todos. Si la dirección se pone bajo el control de un comité de obreros, en cada una de ellas, no podrá haber ya dificultades. Estos razonamientos son especiosos y erróneos. Los problemas de la dirección económica que aquí nos ocupan casi no se plantean en el interior de las diferentes empresas; conciernen sobre todo al acuerdo, a la cohesión que debe establecerse entre los rendimientos de las diferentes explotaciones, para armonizar el conjunto de la economía nacional. Se trata de problemas tales como crecimiento, transformación, reducción y supresión de empresas o creación de otras nuevas; problemas todos ellos que jamás podrán ser resueltos de un golpe por los obreros de algunas de esas empresas. Los problemas que debe resolver la dirección económica se salen de los límites de una explotación particular.

Las muchas y desfavorables experiencias que ha hecho el socialismo estatista o municipal obligan a estudiar muy de cerca el problema de la dirección económica. Sin embargo, este problema ha sido tratado en ciertos países con tan poca prudencia como lo ha sido, a su vez, en el caso de los bolcheviques rusos. El vicio cardinal que la opinión pública descubre en las empresas de economía socialista es el hecho de que en ellas no se trabaja «comercialmente». Se podría, conforme a esta frase, contar con un juicioso parecer sobre la situación. En efecto, falta el espíritu comercial en la empresa socialista, por lo que el socialismo procura llenar esta laguna. Pero no debe entenderse de esta manera dicha frase, que nació en el cerebro de «empleados públicos», es decir, de personas para quienes la actividad humana consiste en cumplir obligaciones puramente profesionales y de forma. La burocracia clasifica la actividad según los exámenes y los años de servicio que se requieren para habilitar a tal o cual individuo para el ejercicio de este o de aquel empleo. «Instrucción» y «Antigüedad» es el equipo que lleva el empleado público a su «cargo». Si se acusa como

insuficiente el rendimiento de un cuerpo de empleados públicos, sólo puede haber para ello una razón: que no hayan recibido la instrucción preparatoria que les era necesaria. Se propondrá entonces darles, cuando todavía son candidatos, una instrucción preparatoria de nuevo género en el porvenir. Cuando los empleados y funcionarios de las empresas socialistas hayan recibido una instrucción comercial, la explotación revestirá también un carácter comercial. Pero el empleado que no ha podido percatarse del espíritu de la economía capitalista, no tiene presentes más que ciertos aspectos exteriores de la técnica comercial, tales como la expedición rápida del correo y de los negocios cotidianos, el empleo de ciertos medios auxiliares técnicos, que no han entrado suficientemente todavía en las oficinas gubernamentales, por ejemplo, llevar libros conforme a métodos modernos, disminuir el papeleo, etc. Dentro de estas circunstancias, el «espíritu comercial» penetra en las oficinas de las empresas socialistas, y mucho se sorprende uno de que fracasen estos hombres, procedentes de la actividad privada, ya que fracasan en forma más completa que los tan vilipendiados empleados civiles, que revelan superioridad, al menos, por la disciplina externa.

Es fácil demostrar los errores que contiene este razonamiento. No puede separarse la calidad de comerciantes de la posición de empresario en la economía capitalista. El sentido comercial no es una cualidad innata de la persona y solamente las cualidades intelectuales de que tiene necesidad un comerciante pueden ser innatas. Tampoco es una facultad que pueda adquirirse mediante el estudio, pues sólo los conocimientos y habilidades de que precisa se pueden enseñar y aprender. No se llega a ser comerciante porque se haya desempeñado un cargo en los negocios o porque se haya estudiado en una escuela de comercio, porque entonces tendrán algunas nociones de contabilidad, se conocerá la jerga comercial, se aprenderán lenguas extranjeras y podrá conocerse la escritura a máquina y la taquigrafía. De todas estas cosas tiene necesidad el empleado de oficina, pero éste no es un comerciante, a pesar del uso corriente que le da el nombre de «comerciante profesional».

Por último, se ha tratado de colocar como directores de empresas socialistas a jefes de negocios privados que, durante muchos años, habían dado pruebas de una celosa actividad. No han desempeñado este cargo con mayor éxito que otras personas, sin contar que les ha faltado ese orden en la forma que distingue a los burócratas de carrera, y la razón es obvia. El empresario a quien se priva de la posición característica que tenía en la vida económica, deja de ser hombre de negocios. Por mucha que sea la experiencia y la práctica que la iniciativa particular aporte a su nuevo empleo, no dejará de ser más que un alto empleado.

No se conseguirá mejor éxito si se intenta resolver el problema gracias a una reforma en la remuneración. Se supone que al pagar mejor a los directores de las empresas socialistas, se provocaría una competencia para la obtención de tales

empleos que permitiría escoger a los más capaces. Otros van más lejos y creen que si pudiera asegurarse a los directores una participación en las ganancias se vencerían todas las dificultades. Es significativo que, hasta el presente, apenas se haya aplicado esta propuesta, y, sin embargo, parece que podría llevarse a la práctica, ya que, mientras junto a las empresas socialistas existan empresas privadas, será posible determinar, gracias a la contabilidad económica, los resultados que se obtienen por medio de la explotación socialista, cosa que sería imposible en la comunidad totalmente socialista. El problema no radica tanto en la participación del director en las utilidades cuanto en su participación en las pérdidas que ocasione su gestión. Excepto en un sentido puramente moral, no se puede hacer responsable de las pérdidas al director sin fortuna de una empresa socialista, sino en una mínima parte. Si por un lado se encuentra materialmente interesado en las ganancias y por el otro se halla apenas interesado en las pérdidas, esto último parece casi un incentivo que se ofrece a su apatía. Por lo demás, la experiencia se ha hecho no sólo en las explotaciones socialistas, sino también en las privadas, en todas partes en que empleados sin fortuna, colocados en puestos de dirección, tenían derecho a participar proporcionalmente en los beneficios.

Tratar de consolarse con la idea de que el ennoblecimiento moral de los hombres, esperada consecuencia de la realización de los planes socialistas, sea suficiente para poner las cosas en orden, equivale a renunciar a la solución de los problemas que nos ocupan. ¿Tendrá o no tendrá el socialismo las consecuencias morales que de él se esperan? La pregunta puede quedar pendiente, porque los problemas que aquí se tratan no han surgido de la imperfección moral de los hombres. Son problemas que tienen por objeto la lógica de la voluntad y de la acción, valederos en cualquier acción humana sin limitación de tiempo o de lugar.

3. La economía capitalista, única solución posible

Así pues, hemos podido constatar cómo todos los esfuerzos socialistas han fracasado a la hora de resolver estos problemas. Veamos ahora qué medios podrían emplearse para resolverlos. Y ante todo, ¿pueden resolverse dentro del marco de un régimen socialista?

El primer paso que debiera darse sería formar, en la comunidad socialista,

secciones cuya misión fuese encargarse de ciertas ramas en los negocios. Mientras que la dirección de la economía socialista provenga de una autoridad única, que toma ella sola todas las decisiones y carga, ella sola también, con toda la responsabilidad, el problema no se podrá resolver, pues los demás hombres activos son simples instrumentos de ejecución, sin campo de trabajo libremente delimitado y, por tanto, sin responsabilidad especial. Debemos precisamente empeñarnos en que sea posible no sólo abarcar y controlar la actividad en su conjunto, sino también considerar y juzgar por separado las diversas actividades que se ejercen en esferas más restringidas.

Al proceder de esta manera, estamos de acuerdo con los ensayos que se han venido haciendo un poco a tientas para resolver estos problemas. Todo el mundo se da cuenta de que no se llegará a la meta si no se introduce la responsabilidad en todos los escalones, partiendo de los más bajos. Se comenzará, pues, con una sola empresa o con una rama aislada de negocios. Poco importa la unidad que se tome como base o como punto de partida, o que esta unidad sea más o menos grande. El principio que hemos empleado para descomponer el todo en unidades puede siempre emplearse de nuevo, cuando es necesario descomponer todavía una unidad demasiado grande. Mucho más importante que la cuestión de saber dónde y cómo es preciso practicar el corte es la de saber cómo, a pesar de la descomposición de la economía en diferentes partes, puede mantenerse la unidad de cooperación, indispensable a la economía social.

Nos representamos la economía de la comunidad socialista descompuesta, primeramente, en cierto número de secciones, cada una de las cuales está subordinada a un director particular. Cada director de sección asume la responsabilidad completa de sus actos, esto es, que le corresponde el beneficio o una parte considerable de él; por otro lado, los quebrantos quedan a su cargo, en el sentido de que los medios de producción que ha perdido, por malas medidas de economía, no llega a reemplazarlos la sociedad. Si la gestión económica que desarrolla es deficitaria, deja de ser director de sección e ingresa en la masa de los demás compañeros. Para que no sea ilusoria esta responsabilidad del director de sección, es preciso que su actuación se distinga claramente de la de los otros directores de su categoría. Lo que pida a estos últimos, en lo tocante a materias primas o piezas semielaboradas, a herramientas que deban emplearse en su sección, o cualquier trabajo que en ella mande ejecutar, deben igualmente inscribirse a su cargo. Cuanto entregue a otras secciones o al consumo, se apuntará en su haber. Debido a esto es necesario que tenga libre elección para decidir qué máquinas, qué materias primas, qué piezas semielaboradas, qué obreros cree que debe emplear y qué cosas opina que debe producir en su sección. Si no fuese así, no podría imputársele responsabilidad alguna, porque no sería culpable si, por orden de la dirección superior, produjese cosas que, en las circunstancias dadas, no

respondiesen a una necesidad; o cuando su sección se viese perjudicada por haber recibido de otras secciones materiales de producción poco utilizables o, lo que es igual, demasiado costosos. En el primer caso, la falta de éxito de su sección correspondería a las decisiones de la dirección superior; en el segundo, al fallo de las otras secciones que fabrican material de producción. Por otro lado, es necesario que la sociedad pueda reivindicar para sí el mismo derecho que concede al director de sección, es decir, que la sociedad tome únicamente, en proporción a sus necesidades, los productos que él ha fabricado y únicamente también cuando pueda obtenerlos al precio menos alto. La sociedad le carga el trabajo que le suministra a los precios más altos que pueda obtener. Lo da, en cualquier forma, al mejor postor.

La sociedad, en cuanto colectividad productora, se divide en tres grupos. El primero es la dirección. Únicamente debe vigilar la marcha ordinaria del conjunto del proceso de producción, tarea que se confía por entero a los directores de sección. El tercer grupo comprende a los individuos que no están al servicio de la dirección superior ni son directores de sección. Entre estos dos, los directores de sección forman un grupo aparte. Estos últimos, en el momento de la introducción del régimen, recibieron de la sociedad una dotación gratuita y no renovable de medios de producción. Los directores de sección continuamente reciben de la sociedad la mano de obra que se toma del tercer grupo y se concede a los mejores postores de entre ellos. La dirección, que debe inscribir en el haber de cada miembro del tercer grupo todo lo que por virtud de su trabajo haya recibido de los jefes de sección, o en caso de que ella lo emplee en su propio radio de acción, todo lo que haya podido recibir, por su trabajo, de los jefes de sección, reparte en seguida los bienes de consumo, siempre por adjudicación, a los mejores postores y éstos pertenecen a cualquiera de los tres grupos.

El monto de la adjudicación se anota en el activo de los jefes de sección que han proporcionado la mano de obra.

Gracias a esta articulación de la sociedad, los directores de sección pueden ser plenamente responsables de sus actos y faltas. El campo de su responsabilidad queda claramente separado de los otros. Aquí no se trata ya del resultado general y del conjunto de la actividad económica de la colectividad, en que no se llegan a distinguir ya las contribuciones que proporciona el trabajo individual. La «contribución productiva» de cada director de sección puede ser objeto de una estimación particular, igual que la «contribución productiva» de cada miembro del tercer grupo. Pero los jefes de sección deben tener la posibilidad de transformar, de ampliar o de restringir su sección, según «la demanda» de los compañeros, demanda cuya tendencia cambiante se manifiesta con claridad en el momento de la adjudicación de los bienes de consumo. Es preciso que los directores de sección tengan la posibilidad de ceder los medios de producción a sus órdenes a otras secciones que tuvieran

necesidad más urgente de ellos. Y deben poder exigir, a cambio de esta cesión, el máximo que las circunstancias del momento permitan alcanzar.

Es inútil llevar más lejos la demostración de este sistema. Aparece claramente que no es otra cosa que el sistema del orden social capitalista. Y, efectivamente, esta forma de economía social es la única que permite aplicar rigurosamente el principio de la responsabilidad personal a cada individuo. El capitalismo es la realización de una economía social sin los fallos y defectos del sistema socialista que arriba hemos expuesto. El capitalismo es la única forma posible y concebible de una economía social con división del trabajo.

SECCIÓN II
RELACIONES EXTERNAS DE LA COMUNIDAD SOCIALISTA

Capítulo XII
SOCIALISMO MUNDIAL Y SOCIALISMO NACIONAL

1. Extensión en el espacio de la comunidad socialista

La característica del viejo socialismo es la de preconizar el retorno a la producción muy simple de antaño. Su ideal es la aldea autárquica, o a lo sumo el distrito autárquico; una ciudad con algunas aldeas agrupadas a su alrededor. Los defensores de este viejo socialismo son contrarios tanto al comercio como a las relaciones comerciales; con mayor razón les parece cosa perjudicial el comercio exterior que, en consecuencia, conviene suprimir. El comercio internacional, dicen ellos, importa al país mercancías inútiles, de las cuales anteriormente podía prescindirse. Está probado, pues, que no se tiene necesidad de ellas y solamente la facilidad de que se dispone para obtenerlas es el motivo que provoca este gasto innecesario. El comercio exterior pervierte las costumbres y acarrea concepciones y usos extranjeros. Desde los primeros tiempos los utopistas han interpretado que el estoico principio vital de la autarquía significa bastarse a sí mismo económicamente. Plutarco ensalza la Esparta de Licurgo, idealizada de manera romántica, cuando escribe que ningún barco cargado de mercancías entraba en sus puertos[1].

Aferrados a este deseo de la autarquía económica y desconociendo totalmente el carácter del comercio y de las relaciones comerciales, los utopistas pierden de vista el

problema de la extensión de su Estado ideal. No desempeña papel alguno en sus razonamientos el hecho de que las fronteras de sus países fabulosos sean vastas o estrechas, pues el más pequeño poblado ofrece lugar suficiente para realizar sus planes. De esta manera nace la idea de realizar, a título de ensayo, la utopía en pequeña escala. Owen funda la Nueva Armonía en Indiana; Cabet, en Texas, una pequeña Icaria, e igualmente Considérant funda, en Texas, un falansterio moderno, «reducción liliputiense de la nueva Jerusalén», como se dice con menosprecio en el *Manifiesto comunista*.

Poco a poco los socialistas advirtieron que no se podía tomar como principio del socialismo la autarquía de un espacio restringido. Thompson, un discípulo de Owens, hace notar que la igualdad entre los miembros de una comunidad no demuestra que pudiera llevarse adelante el plan igualitario entre miembros de diferentes comunidades. Así, pues, como consecuencia lógica de esta observación, su ideal reviste la forma de un socialismo centralizador. Saint-Simon y su escuela eran claramente centralistas[2]. Pecqueur decía que sus planes de reforma eran nacionales y universales[3].

De este modo se le plantea al socialismo un problema particular. ¿Puede haber en la tierra un socialismo limitado en el espacio, o bien toda la tierra habitada debe formar una comunidad socialista homogénea?

2. El problema de las fronteras físicas de la comunidad socialista y el marxismo

Para el marxismo sólo puede haber una solución a este problema: la solución ecuménica.

El marxista parte del principio de que ya el capitalismo, por una necesidad interna, ha impreso su marca al mundo entero. El capitalismo no está limitado sólo a un pueblo o sólo a ciertos pueblos. Está por encima de las naciones, es cosmopolita. «En lugar de la antigua simplicidad de necesidades, en lugar del aislamiento local y nacional, se han establecido relaciones comerciales por todos lados, que han desarrollado la dependencia de unas naciones respecto a otras». Con los bajos precios de las mercancías —su arma más poderosa— la burguesía obliga a que todas las naciones adopten su manera de producir, si aquéllas no quieren ir a la ruina. «La

burguesía obliga a las naciones a introducir en su medio la llamada civilización, es decir, el aburguesamiento. En una palabra, la burguesía se crea un mundo a su propia imagen». Y esto es válido no sólo para la producción material, sino igualmente para la producción intelectual. «Los productos intelectuales de las diversas naciones se vuelven un bien general de todas. La parcialidad y la mezquindad nacionales se hacen día a día menos posibles y las numerosas literaturas locales y nacionales acaban por formar una literatura mundial»[4].

Se sigue de esto que, conforme al concepto materialista de la historia, el socialismo tampoco es un fenómeno nacional, sino internacional. Representa una fase histórica de toda la humanidad y no de un solo pueblo. La cuestión de saber si tal o cual nación está ya «madura» para el socialismo no tiene siquiera necesidad de plantearse, según el marxismo. El capitalismo hace que el mundo entero esté maduro para el socialismo y no solamente un país aislado, ni siquiera una industria aislada. No es posible imaginarse a los expropiadores, cuya expropiación marcará algún día el último paso hacia la realización del socialismo, sino como grandes capitalistas, cuyos capitales se colocan o invierten en todo el mundo. Las experiencias socialistas de los utopistas son tan necias a los ojos del marxista como la proposición que hizo Bismarck, evidentemente irónica, de introducir el socialismo, a título de ensayo, en uno de los distritos polacos de Prusia[5]. El socialismo es una etapa histórica que no puede elaborarse artificialmente en una retorta, como un experimento reducido. Para el marxismo no puede siquiera plantearse el problema de la autarquía de una comunidad socialista. La única comunidad socialista que el marxismo puede concebir abarca a la humanidad entera y a todo el universo. La dirección económica es única para todo el mundo.

Los marxistas de épocas más recientes han reconocido, ciertamente, que al menos por determinado tiempo sería preciso considerar la existencia yuxtapuesta de varias comunidades socialistas independientes[6]. Si lo anterior se concede, será preciso ir hasta el fin y considerar el caso en que una o varias comunidades socialistas existieran en medio de un mundo que se apoya, casi en todas partes, sobre una base capitalista.

3. El liberalismo y el problema de las fronteras

Cuando Marx y la mayor parte de los escritores socialistas modernos después de él se imaginan la realización del socialismo en la forma de un Estado exclusivamente socialista, mundial y homogéneo, olvidan que fuerzas poderosas se oponen a esta generalización ecuménica.

¿De dónde proviene tal ligereza, que escamotea sencillamente estos problemas? No creemos engañarnos si decimos que es la consecuencia de la injustificada aceptación de ciertas opiniones reinantes en la época de la formación del marxismo sobre la estructura política futura del mundo, según tendremos ocasión de demostrar. En esa época la doctrina liberal creía tener fundamento para considerar los particularismos regionales o estatistas como la supervivencia de un atavismo político. El liberalismo había expuesto, de manera irrefutable y definitiva, su doctrina sobre los efectos del proteccionismo y del libre cambio. Había demostrado que todo lo que estorba los intercambios comerciales resulta en detrimento de quienes están interesados en ellos. Se había dedicado, con éxito, a limitar las funciones del Estado a las de mero productor de seguridad. El liberalismo desconoce el problema de las fronteras del Estado. Éste no tiene para él más misión que proteger la vida y la propiedad de los ciudadanos frente a los asesinos y los ladrones. Es de poca importancia para el liberalismo, por tanto, que tal o cual región forme o no parte de un país. El hecho de que el Estado se extienda más o menos en el espacio parece indiferente a una época que ha suprimido las barreras aduaneras y que busca uniformar los sistemas jurídicos y administrativos de los diversos Estados. Hacia mediados del siglo XIX podía parecer realizable, a los liberales más optimistas, la idea de una sociedad de naciones, de un verdadero Estado mundial, en un futuro muy cercano.

En esos tiempos los liberales no habían prestado suficiente atención al problema nacional, que era el mayor obstáculo que se oponía al desarrollo del libre intercambio mundial. Los socialistas mismos no advierten que para su forma de sociedad este obstáculo es todavía mucho más importante. La incapacidad, que impide a los marxistas ir más lejos que Ricardo en materia de economía política, y su incomprensión de las cuestiones de política nacional, hacen imposible que entrevean siquiera los problemas que ellas suscitan.

Capítulo XIII
EL PROBLEMA DE LAS MIGRACIONES Y EL SOCIALISMO

1. Las oposiciones nacionales y las migraciones

Si las relaciones comerciales gozaran de entera libertad, sólo se utilizarían las condiciones de producción más favorables. Las materias primas se producirían en aquellos lugares en que, en igualdad de condiciones, pudieran dar el mayor rendimiento. La industria de transformación se situaría allí donde para fabricar una unidad de mercancía (totalmente lista para su consumo) fuese necesario el mínimo de gastos de transporte. Para que los obreros se establecieran en la vecindad de los lugares de producción, debería adaptarse la distribución de los habitantes a las condiciones naturales de la producción.

Las condiciones naturales de la producción sólo son inmutables cuando lo es también la economía misma. Las fuerzas que imprimen su movimiento a la economía no dejan de transformarlas. En la economía que se transforma emigran los hombres de las zonas menos favorecidas, desde el punto de vista de la producción, hacia las regiones que ofrecen más ventajas. En la organización económica capitalista emigran capital y trabajo a las comarcas en que las condiciones son más favorables, como resultado de la presión que ejerce la competencia. En la comunidad socialista se produce el mismo hecho, según las decisiones de quienes dirigen la economía. Siempre acontece el mismo fenómeno: los hombres emigran hacia los lugares en que hallan los medios de vida más favorables[7].

Estas migraciones tienen consecuencias muy importantes en la organización de las relaciones internacionales. Inducen a los habitantes de un país que ofrece posibilidades menos ventajosas de producción en su suelo a trasladarse al de otras naciones más favorecidas por la naturaleza. Las condiciones en que se producen estas inmigraciones pueden provocar resultados opuestos. O bien los inmigrantes son asimilados por el nuevo medio, y entonces la nación de los emigrados se debilita proporcionalmente al número de personas emigradas; o bien éstos conservan en la nueva patria su carácter nacional, e incluso asimilan a los habitantes del país, y

entonces es la nación que los recibe la que puede sufrir por esta inmigración un perjuicio en su posición nacional.

El hecho de pertenecer a una minoría nacional crea muchas desventajas políticas a quienes forman parte de ella[8]. Estas desventajas son tanto más fuertes y sensibles cuanto más extenso es el radio de acción del poder político. En un Estado claramente liberal tales desventajas se hacen sentir en el menor grado posible, y lo contrario sucede en un Estado socialista. Cuanto más se sienten estas desventajas, mayor es el deseo, en cada pueblo, de proteger a sus conciudadanos del destino que afecta a las minorías nacionales. Crecer en número, constituir la mayoría en vastas y ricas regiones, se convierte en un fin político digno de un gran esfuerzo; en eso consiste el imperialismo[9]. En los últimos treinta años del siglo XIX y en los primeros del XX, el imperialismo empleaba, como medios que servían a sus fines, las ofensivas de política comercial: tarifas proteccionistas, prohibiciones de importación, primas a la exportación, ventajas en los fletes y otras semejantes. Se ha prestado menos atención a otro medio importante de la política imperialista, que cada día reviste mayor significación: las barreras creadas contra la inmigración y la emigración. Pero la *ultima ratio* de la política imperialista es la guerra. Los demás medios que emplea sólo le parecen recursos insuficientes.

Nada nos autoriza a creer que en el Estado socialista sería menos desventajoso pertenecer a una minoría nacional. Más bien sería lo contrario. Cuanto más dependa el hombre de la autoridad en todas las cosas, más importancia alcanzarán las decisiones de los cuerpos políticos para la vida de cada individuo, y más fuertemente se sentirá la impotencia política a que están condenadas las minorías nacionales.

No obstante, si estudiamos el problema de la migración en la sociedad socialista, podemos prescindir de examinar especialmente las dificultades que surgen entre las naciones debido a las migraciones. Porque en una comunidad socialista tienen que producirse ya entre miembros de una misma nación dificultades causadas por el problema del reparto del suelo —problema que carece de interés para el liberalismo, pero que es capital para el socialismo.

2. La tendencia descentralizadora del socialismo

En la economía capitalista el capital y el trabajo se mueven hasta que el beneficio

alcanza en todas partes el mismo nivel. El estado de equilibrio se logra cuando el capital y el trabajo llegan a la misma productividad marginal en todos los casos en que se emplean.

Consideremos primero las migraciones de trabajadores, omitiendo de momento las migraciones de capital. Los trabajadores que acuden en masa a determinado lugar influyen sobre la productividad marginal. Baja la renta del trabajo, el salario, y por este motivo son perjudicados los obreros que ya trabajaban en dicho lugar antes de la inmigración. Estos trabajadores ven en los emigrantes la causa de la reducción de sus salarios. Su interés particular exige que se prohíba la inmigración. Impedir la afluencia de inmigrantes se convierte en punto importante del programa de la política particular de los grupos de trabajadores.

El liberalismo ha puesto de relieve quiénes son los que corren con el coste de esta política. Ante todo, los obreros afectados, que tienen que contentarse con un salario bajo en aquellos lugares en que las condiciones de producción son menos favorables y donde la productividad marginal es menor. En segundo lugar, los propietarios de los medios de producción que aseguran condiciones más favorables, los cuales no pueden alcanzar el resultado que podrían obtener si emplearan un mayor número de obreros. Esta política produce aún otros efectos. Un sistema que protege los intereses particulares inmediatos de diferentes grupos dificulta la producción general y en definitiva perjudica a todos, incluso a los que originariamente pretendía favorecer. ¿Cuál será el resultado final para el individuo? ¿Ganará o perderá con el sistema de protección, si se compara con el beneficio que le procuraría la plena libertad de movimiento económico? Esto depende del grado de protección que se conceda, a él y a los demás. Sin duda, el resultado total de la producción con el sistema proteccionista es inferior al que se obtiene con la economía libre, y el promedio de ingreso es también menor en este caso. Pero también es posible que con el sistema proteccionista algunas personas obtengan mayores ventajas que con la economía libre. Cuanto más rigurosamente se aplique la protección a los intereses particulares, mayor será la pérdida general para la colectividad y tanto menos verosímil que pueda haber individuos que en este régimen ganen más de lo que pierden.

Por lo demás, desde que existe, en principio, la posibilidad de salvaguardar intereses particulares y privilegios, se entabla una lucha entre los interesados para saber quién tendrá preeminencia sobre el otro. Cada uno trata de aventajar a su vecino y de adquirir más privilegios que los demás, a fin de lograr más beneficios. La idea de una protección igual para todos los intereses, sin excepción alguna, es un espejismo nacido únicamente de una teoría superficial.

Porque si todos los intereses particulares estuviesen protegidos en el mismo grado, nadie sacaría provecho de esta protección. Todos sentirían por igual los inconvenientes de una menor productividad. Cada individuo abriga la esperanza de

obtener para sí una protección más alta, que le dé ventajas sobre aquéllos que estén menos protegidos, y esto es lo único que inclina hacia los sistemas proteccionistas. Cada uno pide a quienes tienen el poder que le concedan y mantengan privilegios particulares.

Al descubrir los efectos de la política proteccionista, el liberalismo quebrantó las fuerzas que luchaban por la obtención de privilegios. Por fin se había llegado al convencimiento de que, en el mejor de los casos, habría muy pocas personas que pudieran obtener un auténtico beneficio con el sistema proteccionista y de que, por el contrario, la gran mayoría perdería con él. Esta comprobación privó a los defensores del sistema proteccionista del apoyo de las masas; los privilegios desaparecieron porque habían perdido popularidad.

Para resucitar el sistema proteccionista era primero necesario aniquilar al liberalismo. El ataque se lanzó por dos flancos. Desde el punto de vista nacionalista y desde el punto de vista de los intereses de los trabajadores y de la clase media, amenazados por el capitalismo. El punto de vista nacionalista cristalizó en un esfuerzo para cerrar las fronteras; y el segundo punto de vista, al conceder privilegios a los empresarios y obreros que no eran suficientemente fuertes para sostener la competencia. Pero una vez que el liberalismo se vio completamente vencido, y que el sistema proteccionista no tenía que temer ataque alguno de su parte, nada se oponía ya a la ampliación del dominio de los privilegios particulares. Se creyó por mucho tiempo que las medidas de protección territorial quedaban limitadas a las fronteras nacionales y políticas, de modo que no se pudiera pensar nuevamente en el restablecimiento de aduanas interiores, en la supresión de la libertad de circulación y en otras medidas por el estilo. Sin duda no se podían concebir estas medidas durante el tiempo en que todavía pesaba sobre el ánimo general lo que sobrevivía de las ideas liberales. Cuando Alemania y Austria se desembarazaron por completo de ellas, en la economía de los años de guerra, vieron cómo se introducían, de la noche a la mañana, toda clase de medidas locales de aislamiento. A fin de asegurar a su población alimentos baratos, los distritos de producción agrícola superabundante se agruparon para aislarse de los distritos que no podían alimentar a su población sino mediante la importación de víveres. Las ciudades y las regiones industriales hicieron más difícil la inmigración, para impedir el alza de los comestibles y de los alojamientos. Los intereses particulares de las diferentes regiones rompieron la unidad del territorio económico sobre la cual el neomercantilismo de Estado había fundado sus planes.

Aun admitiendo que el socialismo pueda alguna vez realizarse, hay que reconocer que surgirían grandes dificultades para la realización homogénea del socialismo mundial. Es posible —eventualidad que no puede descartarse— que los obreros de los diferentes países, distritos, comunas, empresas e industrias, estimasen que los medios de producción que se hallan en su dominio les pertenecen en propiedad, de la

cual ningún «extraño» debe sacar ventaja. Así, pues, el socialismo se descompondría en numerosas comunidades socialistas independientes, en caso de que no quedara reducido a mero sindicalismo. El sindicalismo no es sino la realización lógica del principio descentralizador.

Capítulo XIV
EL COMERCIO EXTERIOR BAJO EL SOCIALISMO

1. Autarquía y socialismo

Una comunidad socialista que no abarcara a toda la humanidad no tendría razón para aislarse de los demás países extranjeros y para vivir de sus propios recursos. Puede ser desagradable para los jefes de un Estado que pasen la frontera ideas extranjeras junto con los productos de la misma procedencia. Pueden temer por la duración del sistema socialista, si los ciudadanos tienen posibilidad de comparar su situación con la de los extranjeros que no pertenecen a la comunidad socialista. Pero éstas son consideraciones de orden político. No tienen razón de ser si los Estados extranjeros se hallan organizados también sobre una base socialista. Por lo demás, un estadista persuadido de las excelencias del socialismo debiera esperar del contacto con los súbditos de un Estado no socialista una conversión de esos extranjeros al socialismo. Y no debería temer que éstos debilitaran la convicción socialista de sus compatriotas.

El cierre de las fronteras, que impide la importación de mercancías extranjeras, trae como consecuencia muchas desventajas para el abastecimiento de los ciudadanos de una comunidad socialista. Esto lo enseña la teoría del libre cambio. Como el capital y el trabajo tendrían que emplearse en condiciones de producción relativamente menos favorables, su rendimiento sería menor. Para ilustrar este hecho tomemos un ejemplo visible. Una Alemania socialista podría cultivar café en

invernaderos, aunque con gran esfuerzo de capital y de trabajo. Pero sería mucho más ventajoso que en lugar de cultivar café, con tan altos gastos, se hiciera venir del Brasil y que se exportaran, en cambio, productos que la situación de Alemania permitiese producir en condiciones más ventajosas que el café[10].

2. El comercio exterior en el régimen socialista

De este modo quedan establecidos los principios que la política comercial de una comunidad socialista debería seguir. Si ésta quiere proceder de manera puramente económica, no debiera tratar de alcanzar otra cosa que lo que se lograría con absoluta libertad de comercio, mediante el libre juego de las fuerzas económicas. La comunidad socialista limitaría su producción a los bienes para los cuales el país presentara condiciones relativamente más favorables que el extranjero. No desarrollaría cada una de sus producciones sino en la medida relativa en que éstas fuesen superiores a las del extranjero. Por lo que respecta a las otras mercancías, las adquiriría mediante cambio con los demás países.

Para la cuestión de principio importa poco que este comercio con el exterior se haga o no con un medio de cambio universalmente empleado, como la moneda. Para el comercio exterior, lo mismo que para el interior, pues no hay diferencia entre ellos, no podrá haber producción racional si no existe cálculo y evaluación de precios en dinero para los medios de producción. Nada hay que añadir a lo ya dicho sobre el tema. Sin embargo, queremos imaginarnos una comunidad socialista en medio de un mundo no socialista. Una comunidad de este género podría computar y evaluar en dinero, exactamente como una compañía de ferrocarriles de Estado, o un servicio municipal de aguas, de la misma clase de los que existen en las sociedades que, por lo demás, se basan en la propiedad privada de los medios de producción.

3. La inversión de capitales en el extranjero

Para nadie es indiferente saber cómo van los negocios de su vecino. La productividad del trabajo aumenta por la división del trabajo; es interés de todos, por tanto, que la división del trabajo se realice tan plenamente como lo permitan las circunstancias. Resulta perjudicial que haya todavía gentes aferradas a bastarse a sí mismas en su economía doméstica. Si participaran en el comercio general, la división del trabajo podría asegurarse de una manera más amplia. Si los medios de producción se encuentran en manos de empresarios poco capaces, el daño que hacen alcanza a todo el mundo. Este interés, es decir, el interés de todos y el de la colectividad quedan cumplidos eficazmente, en la sociedad capitalista, por la ambición que anima a los empresarios. Por un lado, éstos buscan siempre nuevos mercados; con sus mercancías mejores y más baratas desalojan las de los productores que trabajan menos racionalmente, que son más caras y menos buenas. Por otro lado, buscan siempre fuentes más abundantes y más baratas donde obtener las materias primas, y procuran así condiciones más favorables a la producción. Éste es el fondo verdadero de la tendencia expansionista del capitalismo, tendencia que el neomarxismo desconoce cuando la califica con una frase alambicada: el *Verwertungsstreben des Kapitals* («la tendencia del capital al aprovechamiento») y cuando, con gran asombro nuestro, quiere servirse de esta fórmula para explicar el imperialismo moderno.

La vieja política colonial de las potencias europeas era enteramente mercantilista, materialista e imperialista. Después de que el liberalismo hubo prevalecido sobre el mercantilismo, cambió por completo el carácter de la política colonial. Entre las antiguas potencias coloniales, algunas —España, Portugal y Francia— habían perdido la mayor parte de sus posesiones. Inglaterra, que se había convertido en la primera potencia colonial, se impuso la obligación de administrar las suyas conforme a las doctrinas del libre cambio. Cuando los librecambistas ingleses hablaban de la misión que tenía Inglaterra de hacer entrar a los pueblos atrasados al seno de la civilización, no decían palabras huecas. Inglaterra ha probado que había entendido su posición en la India, en las colonias de la corona y en los protectorados, como un mandato de la civilización europea. No es hipocresía de parte del liberalismo inglés declarar que la dominación inglesa en las colonias ha sido tan útil para aquéllos a quienes había sometido, como para los demás pueblos del mundo y para Inglaterra misma. El solo hecho de que haya mantenido el libre cambio en la India demuestra que consideró la política colonial desde un punto de vista diferente al de los Estados que en la última mitad del siglo XIX iniciaron o reanudaron una política colonial: Francia, Alemania, Estados Unidos, Japón, Bélgica e Italia. Las guerras emprendidas por Inglaterra en la época del liberalismo, para extender su dominio colonial y para abrir al comercio exterior territorios que le estaban vedados hasta entonces, echaron

los cimientos de la economía mundial. Para comprender su importancia sólo hay que imaginarse las consecuencias de una China o una India cuyo territorio interno permaneciese fuera del tráfico mundial. Cada chino, cada hindú, pero también cada europeo y cada americano, estarían menos bien provistos de las mercancías necesarias. Si Gran Bretaña perdiera hoy día la India y si este país, rico en tesoros naturales, cayera en la anarquía y entregara al mercado universal menos mercancías que hasta el presente, o nada en total, ello representaría una catástrofe económica de primerísima importancia.

El liberalismo quiere abrir todas las puertas al comercio. De ninguna manera está en su ánimo forzar a nadie a comprar o vender. Lo que desea es eliminar a los gobiernos que mediante prohibiciones y por vía de otras restricciones en los intercambios comerciales tratan de privar a sus gobernados de las ventajas que ofrece la participación en el comercio mundial y que, por ello mismo, perjudican el abastecimiento de todos los hombres. La política liberal nada tiene en común con el imperialismo, que desea conquistar territorios para aislarlos del comercio internacional.

Las comunidades socialistas no podrán obrar de modo diferente del que pone en práctica la política liberal; no podrán tolerar que territorios hacia los cuales la naturaleza se ha mostrado pródiga en riquezas queden excluidos del tráfico, y que pueblos enteros se vean impedidos de tomar parte en el intercambio de bienes. Pero el socialismo tropezará con un problema que sólo puede resolver la sociedad capitalista: el problema de la propiedad de los bienes extranjeros de producción.

En el mundo capitalista, tal como proponían los librecambistas, las fronteras de los Estados no tienen importancia. Las corrientes del comercio pasan por encima, sin que nada las detenga; no estorban al encauzamiento de los medios inmobiliarios de producción hacia el mejor empresario, y no perjudican tampoco el establecimiento de medios mobiliarios de producción en los lugares que ofrecen condiciones de producción más favorables. La propiedad de los medios de producción es independiente de la nacionalidad. La inversión de capitales hecha en países extranjeros resulta tan fácil como la inversión que se hace en el propio país.

La situación es diferente con el socialismo. Una comunidad socialista no puede poseer medios de producción que se encuentren fuera de sus fronteras. Tampoco puede hacer inversión de capitales en el extranjero para obtener el más alto rendimiento posible. Una Europa socialista, por ejemplo, asistiría impotente al hecho de que una India socialista explotara deficientemente las riquezas de su suelo, de manera que aportara menos bienes al mercado mundial que si estuviese regida por una economía más racional. Como consecuencia, los europeos tendrían que hacer en Europa nuevas inversiones de capital, en condiciones menos ventajosas, mientras en la India las más favorables condiciones de producción no podrían ser explotadas a

fondo por ausencia de capital. Una yuxtaposición de comunidades socialistas independientes, que sólo estuvieran ligadas entre sí por intercambio de bienes, se estimaría insensata. Esto generaría unas circunstancias que, aparte de otras consideraciones, bastarían para reducir considerablemente la productividad.

Estas dificultades no podrían vencerse mientras se dejasen subsistir comunidades socialistas independientes, unas junto a las otras. Para vencerlas sería necesario que las comunidades socialistas aisladas quedasen fundidas en una comunidad única, que abarcara al mundo entero.

SECCIÓN III
DIVERSAS FORMAS DE SOCIALISMO Y PSEUDO-SOCIALISMO

Capítulo XV
DIVERSAS CONCEPCIONES DEL IDEAL SOCIALISTA

1. La naturaleza del socialismo

La naturaleza del socialismo se resume como sigue: todos los medios de producción se encuentran a disposición exclusiva de la comunidad organizada; el socialismo es esto y nada más que esto. Son falsas las otras definiciones. Se puede pensar que no es posible la realización del socialismo sino en condiciones políticas y morales muy precisas; pero esto no autoriza a calificar de socialismo a una forma determinada de socialismo y a negar este nombre a las otras realizaciones posibles del ideal socialista. Se ha esforzado mucho el socialismo marxista por enaltecer su ideal, como si fuese el único socialismo verdadero, y por insistir en que los otros ideales socialistas y los medios que emplean para realizar su doctrina nada tienen que ver con el auténtico socialismo. Ha sido muy hábil esta conducta de la socialdemocracia desde el punto de vista político. Si se hubiese visto obligada a reconocer que en determinados puntos su ideal coincidía con el de otros partidos políticos, tal condición habría hecho más difícil su propaganda. Jamás habría podido agrupar alrededor de su bandera a millones de alemanes descontentos, si la socialdemocracia hubiese tenido que confesar públicamente que sus aspiraciones no diferían esencialmente del objetivo que las clases rectoras del Estado prusiano trataban de

lograr. Si antes del mes de octubre de 1917 se hubiese preguntado a un marxista en qué difería su socialismo del de otras tendencias y en particular del socialismo de los países conservadores, habría contestado que en su doctrina se habían fundido indisolublemente la democracia y el socialismo. Además, el socialismo marxista era antiestatista, ya que hacía desaparecer al Estado. Hemos demostrado antes qué debe pensarse de estos argumentos. Por lo demás, desde la victoria bolchevique han desaparecido ya de la colección de lugares comunes marxistas. Por lo menos las ideas que los marxistas tienen actualmente de la democracia y del antiestatismo son por completo diferentes de las que antes sostenían.

Se podía también obtener de los marxistas la respuesta siguiente a estas cuestiones: su socialismo era revolucionario, por oposición al socialismo reaccionario o conservador de los otros. Esta respuesta sirve más bien para explicar la diferencia entre la socialdemocracia marxista y las otras tendencias socialistas. Revolución, para el marxista, no significa simplemente el cambio violento de un estado de cosas existente, sino, en el sentido del milenarismo marxista, una acción que aproxima a la humanidad a la perfección de su destino[1]. La futura revolución social, que el socialismo debe realizar, constituirá el último acto que dará eterna felicidad a la humanidad. Son revolucionarios aquéllos a quienes la historia ha elegido como instrumentos que habrán de realizar su plan. El espíritu revolucionario es el fuego sagrado que ha descendido sobre ellos y los hace capaces de dar cumplimiento a todas estas grandes cosas. En este sentido el socialista marxista reconoce que la cualidad más alta de su partido es el hecho de ser un partido revolucionario. Considera a los demás partidos, asimismo, como una masa reaccionaria homogénea, porque se oponen a su concepción de una felicidad eterna.

Es evidente que nada tiene que ver todo esto con el concepto sociológico de la comunidad socialista. Que un grupo de personas, por virtud de una predestinación particular, se arrogue el monopolio de traernos la salvación, es, ciertamente, digno de nota. Pero si estas personas no conocen otro camino que conduzca a la salvación que el que siguen muchos otros hombres, no basta contemplar una predestinación particular para crear una oposición radical entre el fin que ellas se proponen y aquél al que tienden los demás hombres.

2. El socialismo de Estado

Para comprender el *socialismo de Estado* no es suficiente explicar etimológicamente la expresión. La historia de esta locución enseña simplemente que el socialismo estatista era un socialismo que habían adoptado los hombres adueñados del poder en Prusia y otros Estados alemanes. Como estos hombres se identificaban con el Estado, con la forma de su Estado y con la concepción del Estado en general, estaba suficientemente indicado llamar socialismo de Estado a su socialismo. Este uso lingüístico se aclimató tanto más fácilmente cuanto que el marxismo había oscurecido la noción de Estado con su doctrina del Estado caracterizado por la división en clases y condenado a la desaparición progresiva.

El socialismo marxista demostraba gran interés en distinguir la estatización de la socialización de los medios de producción. Los eslóganes de la socialdemocracia jamás se habrían hecho populares si hubiesen indicado, como fin supremo del esfuerzo socialista, la estatización de los medios de producción. Porque el Estado que tenían a la vista los pueblos en que más se había difundido el marxismo no era el más indicado para que pudiese esperarse gran cosa precisamente de su intervención en materia económica. Los discípulos del marxismo en Alemania, Austria y Rusia vivían en pie de guerra contra los hombres en el poder, en quienes, a sus ojos, se encarnaba el Estado. Por otro lado, no les faltaba ocasión para criticar los resultados de la estatización y de la municipalización. Aun con la mejor buena voluntad, no se podían ignorar los graves defectos de la administración estatal y municipal. Era verdaderamente imposible entusiasmarse con un programa que tenía por fin la estatización. Un partido de oposición debía combatir, ante todo, al odioso Estado autoritario. Era el único medio de atraerse a los descontentos. La doctrina marxista de la desaparición del Estado debe también su nacimiento a fines de agitación política. Los liberales pedían la limitación del poder del Estado y la entrega del gobierno a los representantes del pueblo. Pedían el Estado libre. Marx y Engels querían superarlos, y sin reflexionar demasiado, tomaron por su cuenta la doctrina anarquista de la supresión de todo poder del Estado, sin preocuparse de saber si el socialismo significaba, no la supresión, sino, por el contrario, el refuerzo incesante del Estado.

La doctrina de la desaparición del Estado es, en el socialismo, tan poco defendible y necia como la idea, muy cercana a dicha doctrina, de la diferencia escolástica entre estatización y socialización. Los marxistas se dan muy bien cuenta de la debilidad de sus argumentos. También, en general, se cuidan de insistir sobre este punto. Se contentan con hablar siempre de socialización de los medios de producción, sin definir exactamente este concepto, de manera que parece ser una cosa por completo diferente de la estatización, con la cual toda la gente está familiarizada. Cuando no pueden evitar este espinoso asunto, deben reconocer que la estatización de empresas es «el primer paso hacia la toma de posesión de todas las fuerzas productivas, por parte de la sociedad misma»[2], o bien «el punto de partida natural de la evolución que

conduce a la asociación comunista»[3]. Finalmente, Engels se cuida de aceptar que *cualquier* estatización sea *«ipso facto* socialista». Ante todo, no quería que se calificasen de socialistas las estatizaciones hechas para satisfacer necesidades financieras del Estado y que tienen por objeto únicamente «procurar al Estado una fuente de ingresos independiente de los acuerdos del Parlamento». Sin embargo, traducido al lenguaje marxista, los actos de estatización realizados por semejantes motivos significarían que, para una parte de la producción, quedaría suprimida la obtención del beneficio por los capitalistas. Lo mismo ocurre en el caso de las estatizaciones que se hacen por razones de política pura o de política militar, que Engels califica igualmente de no socialistas. Para él, el criterio sobre las estatizaciones socialistas es el siguiente: cuando los medios de producción y de transporte estatizados «se desarrollan al extremo de sobrepasar *verdaderamente* el marco de las sociedades anónimas, la estatización resulta, desde el punto de vista económico, inevitable». Esta necesidad, piensa Engels, aparece primero «en los grandes organismos de comunicaciones, como correos, telégrafos, ferrocarriles»[4]. Ahora bien, son precisamente las mayores líneas de ferrocarriles en el mundo —las americanas—, las líneas telegráficas más importantes —los cables submarinos— las que no están estatizadas. Por el contrario, en los países estatistas, hace tiempo que fueron nacionalizadas algunas pequeñas líneas insignificantes. Pero ¿qué es lo que provocó la estatización del correo? Motivos puramente políticos. ¿Qué es lo que provocó la estatización de los ferrocarriles? Razones militares. ¿Puede pretenderse que estas estatizaciones eran «inevitables desde el punto de vista económico»? Por lo demás, ¿qué quiere decir «inevitables desde el punto de vista económico»?

Kautsky se contenta igualmente con desechar la opinión de que «cualquier estatización de una función económica o de una empresa económica sea un paso hacia el socialismo y que éste pueda surgir de una estatización general del conjunto de las empresas económicas, sin que haya necesidad de cambiar nada en la estructura del Estado»[5]. Pero jamás persona alguna ha querido discutir que la estructura del Estado sufriría un cambio profundo si mediante la estatización del conjunto de las empresas económicas el Estado se transformase en una comunidad socialista. Kautsky se contenta con agregar que «mientras las clases poseedoras sean también las clases dominantes» no podrá lograrse una socialización completa. Esto no se alcanzará sino «cuando las clases obreras se hayan convertido en las clases dominantes del Estado». Está reservado a los proletarios, una vez que hayan conquistado el poder político, «transformar el Estado en una gran asociación económica que podrá, en lo esencial, bastarse por completo a sí misma»[6]. Kautsky evade responder a la pregunta capital: ¿es cierto que una estatización completa, realizada por otro partido que no sea el socialista, provocaría la fundación del socialismo? Sin duda existe una diferencia radical muy importante entre la

estatización y la municipalización de ciertas empresas, en medio de una sociedad que, por otros motivos, mantiene el principio de la propiedad privada de los medios de producción, y la realización integral del socialismo, que no tolera propiedad privada alguna de los medios de producción junto a la propiedad de la comunidad. Mientras el Estado explote solamente algunas empresas, el mercado fijará todavía los precios para los medios de producción. De esta manera se da a las empresas estatizadas la posibilidad de calcular. Que quieran o puedan tomar los resultados del cálculo como líneas directivas de su gestión, es ya problema diferente. Sin embargo, el solo hecho de que, en cierta medida, el éxito de una empresa pueda evaluarse en cifras proporciona un punto de apoyo a la dirección comercial de esas empresas que, forzosamente, falta en la dirección de una comunidad puramente socialista. La manera como se dirige una empresa estatizada se puede calificar, con razón, como mala gestión, pero cuando menos es una gestión. En la comunidad socialista no puede haber, según ya hemos visto, verdadera gestión económica[7].

La estatización de todos los medios de producción de la economía nacional acarrea el socialismo integral. La estatización de algunos de los medios de producción es un paso hacia la socialización completa. El hecho de que se detenga uno en este punto o que vaya más lejos en nada cambia el carácter de estas primeras estatizaciones. Si se quiere que todas las empresas pasen a formar parte de la propiedad de la sociedad organizada, se podrá conseguir sólo mediante la estatización de cada una de ellas, ya sea una después de la otra, o bien de todas de una sola vez.

La imprecisión que el marxismo había creado en torno al concepto de estatización se hizo sentir muy vivamente en Alemania y Austria en noviembre de 1918, después de que los socialdemócratas conquistaron el poder. De la noche a la mañana se hizo popular un eslogan que antes casi no se oía: socialización. Sin duda era una especie de perífrasis destinada a reemplazar la palabra alemana *estatización* con otra palabra extranjera que producía más efecto. Que el socialismo no fuese más que la estatización o la municipalización, era algo que casi a nadie podía ocurrírsele. Quien tenía la desgracia de expresarlo era considerado como persona que no entendía nada de nada, supuesto que existía una diferencia enorme entre la estatización y la socialización. Después de que el partido socialdemócrata tomó el poder, se instituyeron comisiones de socialización, las cuales tenían por objeto hallar modalidades para llevarla a cabo, a fin de que, cuando menos exteriormente, la distinguiesen de las estatizaciones y de las municipalizaciones.

El primer informe que presentó la comisión de socialización de las minas de carbón desecha la idea de realizarla mediante la estatización, al demostrar los defectos inherentes a la gestión gubernamental de las minas. Pero el informe nada dice al abordar el problema de saber en qué difiere la socialización de la estatización. Dicho documento reconoce que «mientras subsista la economía capitalista en otras

ramas de la economía, la estatización aislada de las minas no podría considerarse como una socialización, sino como la simple sustitución de un patrón por otro». Pero una socialización aislada, tal como este informe la ve y la propone, dadas las mismas circunstancias, ¿habría podido tener un significado diferente[8]? Es ésta una pregunta que permanece sin respuesta. Se habría comprendido que la comisión indicase que para provocar los efectos bienhechores de la sociedad socialista no era suficiente estatizar algunas ramas de la producción, sino que era indispensable que el Estado tomara a su cargo todas las empresas de golpe, tal como lo hicieron los bolcheviques en Rusia y en Hungría, y como quisieron intentarlo los espartaquistas en Alemania. La comisión no lo hizo. Al contrario, elaboró planes de socialización que preveían la estatización aislada de algunas ramas de la producción, primero de las minas de carbón y del comercio de los productos que el carbón proporciona. La comisión evita emplear la palabra *estatización*, pero esto en nada cambia el fondo del problema. Es únicamente una sutileza jurídica si, conforme a las propuestas de la comisión, no es el Estado alemán el que debe convertirse en propietario de las minas alemanas socializadas, sino una «Asociación alemana de carbones». Cuando el informe de la mayoría de la comisión expone que esta propiedad «se concibe sólo en un sentido jurídico y formal», pero que a esta sociedad le está prohibido «ocupar el lugar material del propietario privado y que por esto mismo le quita la posibilidad de explotar a los obreros y a los consumidores», la comisión no hace otra cosa que emplear los eslóganes más vacíos del lenguaje de la calle. Por otro lado, el informe sólo es un revoltillo de todos los errores populares referentes al sistema económico capitalista. El único punto en que, conforme a las propuestas de la mayoría de la comisión, se diferenciaría la gestión socializada de las minas de carbón de la de las otras empresas públicas sería en lo referente a la composición de la dirección superior. A la cabeza de esta empresa no debía ponerse un funcionario único, sino un consejo integrado de manera particular. ¡El parto de los montes!

No es signo característico del socialismo de Estado el hecho de que sobre éste descanse toda la organización de la economía, puesto que el socialismo es inconcebible de otra manera. Para reconocer su verdadero carácter, no es necesario agarrarse al nombre mismo. Esto no podría adelantarnos más de lo que haría quien, deseando captar el concepto metafísico, creyese encontrarlo en el sentido literal de las partes que forman esta palabra compuesta. Lo que necesitamos preguntarnos es qué ideas nuevas encerraba la palabra para los partidarios de la tendencia del socialismo de Estado, a quienes comúnmente se llama estatistas radicales.

El socialismo estatista difiere en dos puntos de los otros sistemas socialistas. Se opone a muchas otras tendencias socialistas que pretenden la mayor suma de igualdad posible en la distribución de la renta de la sociedad socialista entre cada uno de sus miembros. El socialismo estatista postula una distribución proporcionada al mérito de

cada individuo. Es inútil hacer notar que esta estimación del mérito es totalmente subjetiva, y no la consecuencia de un examen desinteresado de las relaciones entre los hombres. El estatismo tiene concepciones muy definidas acerca de la estimación moral de las diferentes capas sociales. Estima mucho a la realeza, a la nobleza, a los grandes terratenientes, al clero, al militarismo profesional, en particular al cuerpo de oficiales, y a los funcionarios y empleados públicos. Bajo ciertas condiciones, confiere a los sabios y a los artistas una situación de privilegio. No concede a los campesinos y a los pequeños industriales sino un lugar modesto. Los simples artesanos quedan colocados todavía más desfavorablemente. Pero los peor tratados de todos ellos son los elementos poco dignos de confianza, que no están contentos ni del papel ni del ingreso que debe tocarles según el plan estatista y que tratan de mejorar su situación material. El estatista clasifica en su mente a todos los miembros de su Estado futuro, pero en peldaños diferentes. El más noble debe gozar de una influencia mayor y recibir más honores e ingresos que el menos noble. ¿Quién es noble, quién no es noble? Corresponde decirlo a la tradición. El mayor reproche que dirige el estatismo a la sociedad capitalista es no distribuir los ingresos de acuerdo con las estimaciones que él hace. Le parece intolerable que un comerciante en leche o un fabricante de botones pueda gozar de más alto ingreso que el descendiente de una antigua familia de la aristocracia, o que un consejero privado o un subteniente. Para remediar tales anomalías considera necesario, sobre todo, reemplazar la sociedad capitalista por el estatismo.

Deseoso de conservar la escala de los rangos sociales tradicionales y la estimación moral de las diferentes capas de la sociedad, el estatismo no piensa en subvertir a fondo el orden jurídico, convertido en histórico mediante la transformación expresa de la propiedad privada en propiedad del Estado. Sólo deben estatizarse las grandes empresas, quedando bien entendido que habrá excepción para las grandes explotaciones agrícolas, en particular para los grandes propietarios hereditarios. En la agricultura, en la mediana y pequeña industria, la propiedad debe conservarse, cuando menos, en su forma. No obstante determinadas restricciones, las profesiones liberales deben gozar de cierta libertad. Pero, en el fondo, todas las empresas deben convertirse en explotaciones del Estado. El agricultor conservará los honores y el nombre de propietario, pero le estará prohibido «pensar sólo de manera egoísta en ganancias mercantiles». Tiene el deber «de anticiparse al objetivo que persigue el Estado»[9]. Porque, en opinión de los estatistas, la agricultura es una función pública. «El agricultor es un funcionario del Estado y debe cultivar lo que es necesario al país, ya sea por iniciativa propia o conforme a las disposiciones del Estado. Si recibe de sus explotaciones los intereses y un sueldo suficientes, obtiene todo lo que es necesario pedir en derecho»[10]. Para el comerciante y el artesano no puede ser de otro modo. Para el empresario independiente, que dispone con libertad

de los medios de producción, hay tan poco lugar en el socialismo estatista como en cualquiera otra forma de socialismo. Los precios están regulados por la autoridad, que decide del objeto, de la forma y de la cantidad de la producción. No hay sitio para la especulación con ganancias excesivas. Las autoridades velan para que cada ciudadano obtenga un beneficio conveniente, es decir, que le permita vivir conforme a su rango. El impuesto se encargará de suprimir los beneficios exagerados.

No deben transferirse inmediatamente las pequeñas empresas a propiedad del Estado, pues esto no es siquiera posible. El propietario de la empresa quedará, en principio, con tal carácter, pero subordinado a un control del Estado, que decide en lo esencial. Ésta es la única manera en que puede efectuarse la socialización, incluso según la opinión de escritores marxistas. Kautsky opina que «ningún socialista serio ha pedido nunca que se expropie a los campesinos o que se confisquen sus bienes»[11]. Kautsky tampoco quiere expropiar formalmente a la pequeña industria[12]. El campesino y el obrero deben incorporarse al mecanismo de la comunidad socialista, a la vez que su producción y la valoración de sus productos se someten a las órdenes de la dirección económica; conservarán la propiedad, al menos de nombre. La supresión del mercado libre los convierte de propietarios y empresarios que trabajan por su cuenta en empleados de la comunidad socialista, y sólo se distinguen del resto de los compañeros de la comunidad por la forma de su remuneración[13]. No se puede considerar, pues, como peculiaridad del plan social estatista el hecho de que restos de la propiedad privada de los medios de producción subsistan de nombre. Sólo constituye una peculiaridad característica la amplitud con la cual se aplica el ordenamiento de las condiciones sociales de producción. Ya hemos mencionado que el estatismo, de manera general, tiene la intención de dejar a la gran propiedad agraria, con excepción quizás de los latifundios, el carácter de propiedad privada, con las restricciones indicadas. Lo que reviste más importancia es que el estatismo arranca de la creencia de que la mayoría de la población se refugiará en la explotación de la agricultura y de la pequeña industria, y que el número de empleados en las grandes empresas que entren al servicio inmediato del Estado será relativamente bajo. Al contrario de lo que piensan los marxistas ortodoxos tipo Kautsky, el estatismo sostiene que la pequeña empresa rural no es inferior en productividad a la gran explotación, y cree que todavía se abre un gran campo de actividad a la pequeña, junto a la gran industria. Ésa es la segunda peculiaridad que diferencia el socialismo de Estado de todas las otras formas de socialismo, y especialmente de la socialdemocracia.

Es inútil considerar por más tiempo todavía la imagen que se hace el socialismo estatista de la forma del Estado ideal. En vastas extensiones de Europa es, desde hace años, el ideal a que aspiran en secreto millones y millones de hombres. Es conocido por todos, aunque jamás se le haya definido con claridad. Es el socialismo del

apacible y leal empleado público, del pequeño propietario agrícola, del campesino y del pequeño industrial, y de numerosos obreros y empleados. Es el socialismo de los profesores, el famoso socialismo de la cátedra universitaria; es el socialismo de los artistas, poetas y escritores de una época que representa, en verdad, los caracteres de una decadencia en el arte. Es el socialismo al que prestan su apoyo las iglesias de todas las confesiones. Es el socialismo del cesarismo y del imperialismo; es el ideal de la realeza social. Es el punto de mira lejano de la política de la mayor parte de los Estados europeos y en primera línea de los estados alemanes. Es la aspiración social de la época que preparó la guerra mundial y que se hundió con ella.

Un socialismo que según el rango del individuo gradúa la parte de dividendo social que se le concede sólo es imaginable bajo la forma de socialismo de Estado. La jerarquía social en que éste quiere basar la distribución es la única que puede ser relativamente popular, en el sentido de que no despertaría oposición demasiado violenta. Menos todavía que otras muchas clasificaciones que pudieran considerarse, no resistiría a una crítica racional, aunque su valor está consagrado por el tiempo. El socialismo de Estado justifica el nombre de socialismo conservador que a menudo se le da, porque trata de conservar eternamente la jerarquía social y procura evitar todo cambio en ella[14].

Más que ninguna otra forma de socialismo, el socialismo de Estado cree posible que la vida económica se inmovilice sin progresar. Sus partidarios juzgan superflua e incluso perjudicial cualquier innovación económica. Corresponden a tales concepciones los medios que los estatistas quieren emplear para llegar a sus fines. En el socialismo marxista hallamos el ideal social de hombres que esperan todo de una subversión a fondo de lo existente y de revoluciones sangrientas, mientras que el socialismo de Estado es el ideal de quienes llaman en su auxilio a la policía para remediar todos los males. El marxismo se funda en el juicio infalible de los proletarios, animados del espíritu revolucionario; el estatismo, en la infalibilidad de las autoridades tradicionales. El socialismo y el estatismo confluyen cuando menos en un punto: ambos admiten un absolutismo político que excluye toda posibilidad de error.

En oposición al socialismo de Estado, el socialismo municipal no representa una forma particular del ideal de la comunidad socialista. La municipalización de empresas no se concibe como un principio general conforme al cual pueda realizarse una nueva estructura de la vida económica. La municipalización no debe extenderse sino a empresas cuyos mercados sean restringidos y locales. En un riguroso socialismo de Estado las empresas municipales, subordinadas a la dirección general de la economía, no cuentan con mayor libertad para desarrollarse que las empresas agrícolas e industriales que son todavía, de nombre, propiedad privada.

3. El socialismo militarista

El socialismo militarista es el socialismo de un Estado en el que todas las instituciones tienden a prepararse para la guerra. Es un socialismo de Estado en el sentido de que el rango que decide del valor social y del ingreso que toca a cada ciudadano se estima, exclusiva o principalmente, conforme al lugar que el individuo ocupa en el ejército. Cuanto más alto es el rango militar, más elevadas son también la estimación social y la parte del dividendo social.

El Estado militar, Estado de gentes de guerra, en donde todo está subordinado a fines bélicos únicamente, no podría admitir la propiedad privada de los medios de producción. La organización en que el Estado está listo para la guerra en todo momento es irrealizable, si la vida de cada uno, junto a este ideal militar, se siente a la vez atraída hacia otros fines. Todas las castas guerreras que han atribuido como medios de subsistencia a sus miembros unos ingresos señoriales o provenientes de la tierra, explotaciones rurales independientes o empresas industriales que trabajan con siervos, se han ido despojando a lo largo de los años de su carácter guerrero. El señor feudal se consagraba por completo a su actividad económica y se interesaba en cosas distintas de la práctica de la guerra y de la acumulación de honores militares. En el mundo entero el feudalismo provocó la desmilitarización de los guerreros. Los descendientes de los caballeros se convertían en hidalgos del campo, pues el propietario se interesa por la economía y se desinteresa de la guerra. El Estado conservará su carácter militar únicamente al excluir la propiedad privada. Sólo el guerrero, que fuera de la guerra no conoce otro campo de acción que la preparación para la guerra, se encuentra siempre presto a hacerla. Con hombres que piensan ante todo en su explotación agrícola, se pueden hacer guerras defensivas, pero no guerras prolongadas de conquista.

Un Estado militar es un Estado de bandidos. Vive, sobre todo, de los botines y de los tributos. Junto a estos recursos, el producto de la actividad económica individual desempeña un papel secundario; a menudo esta clase de actividad falta por completo. Es evidente que el botín y los tributos procedentes del extranjero no puedan tocarles directamente a los individuos, sino al fisco, que sólo podría repartirlos conforme al rango militar de cada uno. El ejército, que es el único que asegura la continuidad de esta fuente de ingresos, no podría concebir otra forma de reparto. Está, por tanto, muy indicado aplicar las mismas reglas para la distribución de la renta que procede de la producción interior del país, renta que corresponde a los tributos y censos impuestos a los súbditos. De esta manera puede explicarse el «comunismo» de los piratas griegos de Lipara y de todos los demás estados de piratas[15]. Es un «comunismo de bandidos y guerreros», producido por la mentalidad militar aplicada a todas las relaciones sociales[16]. César nos informa respecto a los suevos, a quienes llama la

gens longe bellicosissima Germanorum omnium, que cada año envía tropas más allá de la frontera para traer botín. Aquéllos que permanecen en el país se dedican a trabajos agrícolas, cuyo producto se destina también a quienes marcharon a la guerra. Al año siguiente los dos grupos cambian sus funciones. No hay tierra que pertenezca en propiedad personal a los individuos[17]. Cada uno participa en los beneficios de la actividad guerrera y agrícola, que se ejerce por cuenta y riesgo de todos. Sólo de este modo puede el Estado guerrero hacer de cada ciudadano un combatiente y de cada combatiente un ciudadano. Si el Estado permitiese a unos ser guerreros todo el tiempo, y siempre agricultores en su propio pedazo de tierra a los otros, pronto habría conflicto entre las dos castas. En tal caso, o bien los guerreros subyugarían a los ciudadanos, y entonces sería dudoso que emprendieran sus pillajes, porque tras ellos dejarían al país una masa popular oprimida, o bien los ciudadanos obtendrían la situación más ventajosa. En tales condiciones los guerreros quedarían rebajados al rango de mercenarios, a los que se prohibirían los saqueos, porque constituyen un peligro permanente y habría el temor de que adquiriesen demasiada riqueza y orgullo. En ambos casos el Estado se vería obligado a despojarse de su carácter puramente militar. Por tanto, el debilitamiento de las instituciones «comunistas» significa el debilitamiento del carácter guerrero del Estado. El tipo de sociedad belicosa lentamente se transforma en tipo industrial[18].

Durante la guerra mundial se han podido observar claramente las fuerzas que empujan a un Estado militar hacia el socialismo. Cuanto más se prolongaba la guerra, más transformaba a los Estados europeos en grandes campos bélicos, y más inadmisible parecía el contraste entre el soldado que soportaba todas las penas y los peligros del combate y el hombre que, dentro de su casa, sacaba provecho de las oportunidades de la guerra. Eran suertes realmente demasiado desiguales. Si con una guerra más larga todavía se hubiesen mantenido estas diferencias, los Estados se habrían infaliblemente escindido en dos campos y las armas de los ejércitos se habrían vuelto finalmente en contra de su propio país. El socialismo de los ejércitos del servicio militar obligatorio pide, como complemento, el socialismo del servicio del trabajo obligatorio.

Si desean conservar su carácter, los Estados guerreros no pueden tener sino una organización comunista. El comunismo es para ellos un mal que están obligados a aceptar con el resto del sistema, y esto no los fortifica para el combate. El comunismo los debilita y causa, al fin, su pérdida. Desde los primeros años de la guerra se comenzó a caminar en Alemania por el sendero del socialismo, porque el espíritu militarista-estatista, que condujo la política de los Estados europeos a la guerra, empujaba hacia el socialismo de Estado. Al cabo de la guerra se activó la socialización, siempre con mayor energía, porque por las razones que acabamos de indicar era necesario igualar el régimen del interior con el frente de combate. Sin

embargo, en vez de que el socialismo guerrero hiciera la situación del Estado alemán más fácil, la hizo más difícil; no aumentó sino que obstaculizó la producción; no mejoró sino que empeoró el abastecimiento del ejército[19]. No hablemos de que el espíritu estatista es el causante de que no haya salido de las filas del pueblo alemán ninguna fuerte personalidad después de las formidables convulsiones del tiempo de guerra y de la revolución que la siguió.

La débil productividad de la economía comunista resulta desventajosa para el Estado guerrero comunista, cuando surge un conflicto con pueblos ricos, que por lo mismo están mejor armados y alimentados, y en los que existe la propiedad privada. El socialismo paraliza inevitablemente la iniciativa del individuo, de modo que a la hora decisiva del combate faltan los jefes para indicar el camino que conduce a la victoria y los subalternos capaces de ejecutar las instrucciones de los superiores. El gran imperio comunista-militarista de los Incas fue destruido sin dificultad por un puñado de españoles[20].

Si el enemigo que el Estado guerrero debe combatir reside en el interior mismo del país, puede decirse que se trata de un comunismo de conquistadores. Max Weber, refiriéndose a las organizaciones sociales de los dorios en Esparta para tomar los alimentos, habla de «comunismo de rancho»[21]. Cuando la casta gobernante, en vez de aplicar medidas comunistas, concede propiedades territoriales como bien particular a algunos de sus miembros, comprendiendo en ellas a los habitantes que las pueblan, al cabo de un corto o largo periodo de tiempo termina por fundirse, desde el punto de vista étnico, con la población sometida. Se transforma en nobleza de la tierra, que finalmente llama a los súbditos al oficio de las armas. De esta manera el Estado pierde su carácter guerrero. Esta evolución se produjo en los reinos de los lombardos, los visigodos y los francos y en todas partes en donde los normandos aparecieron como conquistadores.

4. El socialismo de Iglesia

La forma teocrática del Estado requiere la economía familiar autárquica o la organización socialista de la economía. Es incompatible con una vida económica que deje al individuo amplia libertad para desplegar sus fuerzas. No pueden convivir la simplicidad de la fe y el racionalismo económico. No es posible figurarse a un grupo

de sacerdotes que mandan sobre un grupo de empresarios.

El socialismo eclesiástico, tal como ha arraigado en las últimas décadas entre numerosos fieles de todas las confesiones cristianas, es sólo una variedad del socialismo de Estado. El socialismo de Estado y el socialismo eclesiástico están vinculados de tal manera entre sí, que es difícil trazar una línea divisoria entre ellos y decir a cuál de los dos matices pertenecen tales o cuales políticas sociales. El socialismo cristiano, más todavía que el estatismo, está dominado por la idea de que la economía nacional permanecería inmutable si el deseo de ganancias y el egoísmo de los hombres, que sólo busca satisfacer sus intereses materiales, no viniesen a perturbar su curso pacífico. La ventaja de una mejora progresiva de los medios de producción no se discute, al menos en cierta medida. Pero el fallo está en desconocer que son precisamente estas modificaciones las que hacen imposible la inmovilidad de la economía de un país. El socialismo eclesiástico, que ha reconocido este hecho, prefiere la inmovilidad en las posiciones ya adquiridas a cualquier nuevo cambio. Las únicas ocupaciones que puede admitir son las de agricultor, artesano y, en rigor, la de tendero. El comercio y la especulación se consideran superfluos y condenables desde el punto de vista moral. Las fábricas y la gran industria son nefastas invenciones del «espíritu judío». Sólo producen mercancías de mala calidad, que los grandes almacenes y otros monstruos del comercio moderno imponen a los compradores engañados. El deber de los legisladores sería suprimir estos excesos del espíritu mercantil y devolver al artesanado su lugar en la producción, de donde fue expulsado por las maquinaciones de los grandes capitalistas. Por lo que atañe a las grandes empresas de transportes y de comunicaciones, cuya eliminación es impensable, habría que estatizarlas.

El ideal social del socialismo cristiano, tal como se desprende de todas las demostraciones de sus representantes, es un ideal «estacionario». El sistema de economía nacional en que piensan no tiene empresarios ni especulación ni ganancias «exageradas». Los precios y los salarios que se piden y conceden son «justos». Cada uno está contento con su suerte, porque el descontento se consideraría como una rebelión contra las leyes divinas y humanas. En cuanto a los incapaces para ganarse la vida, las obras cristianas de beneficencia se encargarán de atender a sus necesidades. Este ideal se había realizado ya, según se afirma, en la Edad Media, y únicamente la falta de creencias ha podido expulsar a los hombres de este paraíso terrenal. Si de nuevo se quiere encontrarlo, hay que tomar otra vez, ante todo, el camino de la Iglesia. La divulgación de la ciencia y el liberalismo son los verdaderos autores de los males que hoy afligen al mundo.

En general, los paladines de la reforma social cristiana de ninguna manera consideran como socialista al ideal social del socialismo cristiano. En esto se equivocan. Su socialismo parece conservador, porque quiere mantener el orden

establecido en lo que concierne a la propiedad; o más bien parece reaccionario, porque primero desea restablecer y conservar una concepción de la propiedad que, según parece, había existido ya en alguna parte anteriormente. También es cierto que se opone con energía a los planes de los otros socialismos, que tienden a suprimir radicalmente la propiedad privada y que, en contraste con tales partidos, pretende tener como objetivo, no el socialismo, sino la reforma social. Sin embargo, los planes conservadores no pueden realizarse por otra vía que no sea el socialismo. En los países en que no sólo en la forma sino también de hecho existe la propiedad privada de los medios de producción, la renta no se puede dividir conforme a reglas precisas, históricas o de otra clase. Donde existe la propiedad privada únicamente los precios del mercado pueden decidir sobre la distribución de la renta. En la medida en que se verifica esta constatación, los reformistas que se apoyan en la Iglesia se ven impelidos poco a poco hacia el socialismo, que para ellos no puede ser otro que el socialismo de Estado. Se ven constreñidos a rendirse a la evidencia: atenerse completa e inmutablemente a la tradición histórica, según lo exige su ideal, es algo imposible. Reconocen que no puede pensarse en mantener precios y salarios fijos sin la intervención de una autoridad todopoderosa que dicte órdenes, bajo la amenaza de castigos, para impedir que precios y salarios excedan del nivel fijado autoritariamente. Pero también deben comprender que esos salarios y esos precios no pueden fijarse arbitrariamente y conforme a las ideas de quienes pretenden mejorar el mundo, porque al desviarse de las condiciones del mercado, se destruye el equilibrio de la vida económica. De este modo se ven forzados gradualmente a exigir regulación de los precios primero y, luego, dirección autoritaria de la producción y de la distribución. Es el camino que ha seguido siempre el estatismo práctico. Finalmente, hay que enfrentarse en ambos casos con un socialismo riguroso, que sólo de nombre deja subsistir la propiedad privada, pero que en realidad hace pasar a manos del Estado todo el control para disponer de los medios de producción.

Sólo una parte de los socialistas cristianos acepta abiertamente este programa radical. Los demás han temido hablar con franqueza. Han evitado, con sumo cuidado, sacar las consecuencias de sus premisas y pretenden no querer combatir sino los abusos y los excesos del orden social capitalista. Dicen y repiten que no quieren suprimir la propiedad privada, y no dejan de afirmar que son contrarios al socialismo marxista. Pero tal oposición la manifiestan, ante todo, en diferencias de opinión sobre el camino que debe conducir al estado social óptimo. No son revolucionarios y su esperanza se basa en que se reconocerá cada vez más la necesidad de hacer reformas. Pero, por más que repitan que no quieren tocar la propiedad privada, lo único que desean conservar de ella es el nombre. Cuando la dirección de la producción haya pasado al Estado, el propietario de los medios de producción sólo será un funcionario, un empleado de la dirección económica.

Sin insistir más en este punto, se pueden ver las estrechas relaciones que unen al socialismo actual de la Iglesia con el ideal económico de la escolástica medieval. Ambos tienen un punto común de partida, la reivindicación de la «justicia» de los salarios y de los precios, esto es, los establecidos conforme a un reparto de la renta que fija una tradición histórica. Pero esta reivindicación es irrealizable si se deja subsistir una economía nacional que se basa en la propiedad privada de los medios de producción, y esta evidencia es la que empuja al socialismo cristiano moderno hacia el socialismo. Si quiere alcanzar sus fines —aun manteniendo la apariencia de propiedad privada—, le será preciso recomendar determinado número de medidas que desembocan nada menos que en la completa socialización de la sociedad.

Sería todavía necesario mostrar que el socialismo cristiano de nuestros días nada tiene que ver con el llamado comunismo —sobre el que tanto se ha hablado— del cristianismo primitivo. La idea socialista en la Iglesia es cosa nueva. Sobre esto no hay que hacerse ilusiones so pretexto de que en su evolución más reciente la teoría social de la Iglesia ha admitido, como principio, el derecho de la propiedad privada de los medios de producción[22], mientras que sus antiguas doctrinas, teniendo en cuenta las prohibiciones de los evangelios, que reprobaban toda actividad económica, tenían reparo de hallar un acomodo sin restricciones con el solo nombre de propiedad privada. Pero este reconocimiento del derecho de propiedad privada significa simplemente que la Iglesia condena las aspiraciones de la socialdemocracia, tendientes a la subversión violenta del estado actual de cosas. Lo que en realidad desea la Iglesia es un socialismo de Estado de matiz especial.

Las condiciones de la producción socialista son por esencia independientes de la forma concreta en que se pretende realizarlas. El esfuerzo socialista, de cualquier manera que se intente, está destinado al fracaso, en razón de la imposibilidad que existe de mantener en pie una economía puramente socialista. Es esto, y no la influencia del carácter moral de los hombres, lo que debe provocar la ruina del socialismo. Es preciso reconocer que la Iglesia posee especial aptitud para desarrollar las cualidades morales que se requieren en los miembros de la comunidad socialista. El espíritu que debería prevalecer en ésta se parece mucho al espíritu de una comunidad cristiana. En todo caso sería necesario cambiar la naturaleza humana o las leyes de la naturaleza que nos rodea para obviar las dificultades que se oponen al establecimiento de un orden socialista. Ni siquiera la fe podría llevar a cabo esta transformación.

5. La economía planificada

La economía planificada es un matiz reciente del socialismo de Estado. Cualquier intento para realizar los planes socialistas tropieza rápidamente con dificultades insuperables. Se ha visto así en el caso del socialismo de Estado prusiano. El fracaso de la estatización saltaba a los ojos de todos y las condiciones reinantes en las empresas estatizadas no eran para alentar nuevos ensayos de administración estatal o municipal. Se hizo recaer la responsabilidad de ello sobre los empleados y funcionarios públicos. Se había cometido un error al eliminar a los técnicos, y era absolutamente necesario poner la idoneidad de los empresarios al servicio del socialismo. De esta idea nació, desde luego, la organización de las empresas de economía mixta. En vez de una estatización o de una municipalización completa, se vio surgir una empresa privada con la participación del Estado o del municipio. De este modo se satisface a quienes estiman injusto que el Estado y el municipio no participen en los beneficios de las empresas establecidas en los territorios sometidos a su autoridad. Sin duda se obtendría una participación más eficaz mediante los impuestos, sin que las finanzas públicas corriesen el riesgo de una pérdida siempre posible. Por otro lado, con este sistema se cree poner al servicio de la explotación común todas las fuerzas de las empresas particulares. Es, sin embargo, un craso error. Porque desde el momento en que los representantes de la administración pública participan en la dirección, se dejan sentir los métodos coactivos que paralizan la capacidad de los empleados públicos para tomar decisiones. Las empresas de economía mixta permiten, al menos en la forma, eximir a sus empleados y obreros de los reglamentos vigentes que se aplican a los funcionarios y empleados públicos, y atenuar un poco el efecto perjudicial que ocasiona el espíritu burocrático en la producción. La explotación económica mixta ha dado resultados más satisfactorios que la registrada bajo la dirección puramente oficial. Como posibilidad para realizar el socialismo, esto no tiene más importancia que la que ofrecen los resultados favorables que se obtienen a veces en tal o cual empresa pública. Nada prueba, respecto a la viabilidad de un socialismo completo de la economía nacional, el hecho de que en circunstancias favorables sea posible dirigir casi racionalmente una empresa estatizada inserta en una organización económica que se basa en la propiedad privada de los medios de producción.

Durante la guerra mundial se intentó, en Alemania y Austria, un ensayo de socialismo de guerra que dejó la dirección de las empresas estatizadas en manos de los empresarios. La prisa con que se procedió a tomar medidas de socialización, durante las circunstancias más difíciles de la guerra, y el hecho de que antes de lanzarse por este camino nadie se hubiese percatado con claridad ni del alcance de esta nueva política ni de los extremos a que podía llegar, impidieron que se obrase de

otro modo. Se confió la dirección de las diferentes ramas de la producción a las asociaciones obligatorias de empresarios, puestas bajo el control del Gobierno. Fijación de precios, por un lado, y pesados impuestos sobre los beneficios, por otro, tuvieron como resultado rebajar a los empresarios a la categoría de empleados con participación en los beneficios[23]. Este sistema produjo muy malos resultados. No obstante, a menos de abandonar cualquier intento de socialización, había que atenerse a él, a falta de algo mejor. La memoria del Ministerio de la Economía del Reich alemán, de 7 de mayo de 1919, redactada por Wissell y Moellendorff, dice muy claramente que para un gobierno socialista no hay otra cosa que hacer sino conservar lo que durante las hostilidades se llamó socialismo de guerra. Se lee en dicha memoria: «Un gobierno socialista no puede presenciar con indiferencia el envenenamiento del espíritu público, que prejuicios interesados provocan contra una economía dirigida. El gobierno socialista puede mejorar la economía dirigida, dar vida nueva al viejo burocratismo. Puede, bajo la forma de una administración autónoma, hacer recaer la responsabilidad sobre el pueblo mismo, encargado de la explotación, pero el gobierno debe proclamarse resuelto partidario de la economía dirigida, esto es, partidario de dos ideas muy impopulares: obligación moral y coacción»[24].

La economía dirigida es el plan de una comunidad socialista que trata de resolver, de cierto modo, el problema insoluble de la responsabilidad de los órganos que dirigen la sociedad. No solamente la idea en que se basa el intento de solución es falsa; la solución misma no es más que un simulacro. El hecho de que no hayan advertido este plan quienes lo han descubierto y preconizado caracteriza muy bien la mentalidad de los empleados públicos. La administración autónoma que se debe conceder a las diferentes regiones y a las diversas ramas de producción tiene interés únicamente en las cosas de orden secundario. Lo que más importa en la economía de un país es el equilibrio entre las diferentes regiones y las diversas ramas de producción. Ahora bien, este equilibrio sólo puede obtenerse con medidas generales y homogéneas, pues de lo contrario todo el plan no es otra cosa que sindicalismo. En efecto, Wissel y Moellendorff prevén igualmente un Consejo económico del Estado, que tiene «la dirección superior de la economía alemana, en cooperación con los órganos competentes supremos del Reich»[25]. De tal modo, todas estas proposiciones se resuelven en hacer compartir, con una segunda autoridad, la responsabilidad de las medidas que tomen los ministerios respecto a la dirección de la economía.

La diferencia principal entre el socialismo de Estado de la Prusia de los Hohenzollern y el socialismo de la economía dirigida es que en aquél el partido de los *Junkers* y la burocracia tenían la preeminencia en la dirección de los negocios y en la distribución de la renta, funciones que se reservan en el segundo a quienes hasta entonces eran los jefes de empresa. Y ello es una innovación que se debe al cambio

de las condiciones políticas que sufrieron los príncipes, la nobleza, la burocracia y el cuerpo de oficiales militares después del desastre. Por lo demás, carece de importancia en el caso de los problemas del socialismo.

En los últimos años se ha inventado una frase nueva para designar lo que de ordinario se entendía por economía dirigida: «capitalismo de Estado». Se verán aparecer todavía muchas propuestas para salvar al socialismo. Todos aprenderemos muchos términos nuevos para designar una cosa vieja, pero los nombres no es lo que importa, sino el fondo. Ahora bien, estos proyectos nada pueden cambiar en cuanto a la esencia del socialismo.

6. El socialismo corporativo

En los años que siguieron a la Gran Guerra se consideraba el socialismo corporativo como una panacea, tanto en Inglaterra como en el continente europeo. En la actualidad está olvidado desde hace mucho tiempo. No obstante, en un estudio de los diferentes ensayos socialistas no se podría ignorarlo, aunque sólo fuera porque representa la única contribución a los planes socialistas modernos aportada por los anglosajones, quienes marchan a la cabeza de todas las naciones en materia económica.

El socialismo corporativo es también un intento para resolver el insoluble problema de la dirección socialista de la economía. El pueblo inglés, acostumbrado a la prolongada soberanía de las ideas liberales, se ha cuidado de aceptar el excesivo valor que se concedía al Estado, particularmente en Alemania. No necesitaban los británicos que les abrieran los ojos las tentativas fracasadas del socialismo de Estado, pues el socialismo en Inglaterra jamás creyó que el Estado fuera capaz de dirigir todo lo que interesa al hombre para servirlo mejor. Mientras que en años anteriores a 1914 los europeos apenas entreveían el problema, ya los ingleses habían captado toda su importancia mucho tiempo antes.

Deben distinguirse tres elementos diferentes en el socialismo corporativo. Ante todo, la necesidad de reemplazar el sistema capitalista por el socialista, teoría ecléctica de la cual no vamos a ocuparnos. En segundo lugar, indica el camino que debe conducir al socialismo. Esto es importante porque este camino podría muy bien desembocar en el sindicalismo. Y, por último, esboza el programa de una futura

organización socialista de la sociedad, punto del cual debemos ocuparnos.

El propósito del socialismo corporativo es la socialización de los medios de producción y, por tanto, hay razón para llamarlo socialismo. Su rasgo característico es la estructura especial que pretende dar a la organización administrativa del futuro Estado socialista. Los trabajadores de las diferentes ramas de la producción deben dirigir éstas. Ellos deben nombrar a los jefes de equipo, a los capataces y demás directores de la empresa. Deben regular directa o indirectamente las condiciones del trabajo y fijar a la producción su proceso y su fin[26]. Frente a las corporaciones, organizaciones de quienes trabajan en las diferentes ramas de la industria, está el Estado, que representa la organización de los consumidores y tiene la facultad de gravar con impuestos a las corporaciones y, por consiguiente, de controlar su política de precios y de salarios[27].

Este género de socialismo se forja muchas ilusiones cuando supone que de este modo sería posible crear un orden socialista de la sociedad que respetase la libertad individual y evitase los males que causa el socialismo centralizado, al que los ingleses califican como prototipo de las «ideas prusianas»[28] y al cual detestan. En el socialismo corporativo todo el peso de la dirección de la producción recae también sobre el Estado. Es éste el único que asigna su objetivo a la producción e indica los derroteros para lograrla. Por sus medidas de política fiscal decide directa o indirectamente las condiciones del trabajo, desplaza al capital y a los obreros al hacerlos pasar de una industria a otra, busca arreglos y allana las dificultades entre los diversas corporaciones y entre productores y consumidores. Estas tareas, que corresponden al Estado, son lo único que importa, constituyen la esencia misma de la dirección económica[29]. La sola tarea que se deja a las corporaciones, y dentro de ellas a las asociaciones locales, así como a las empresas particulares, es la de ejecutar los trabajos que les encarga el Estado. Todo el sistema es una translación de la constitución política del Estado inglés al campo de la producción de bienes; se modela conforme a las relaciones existentes entre la administración local y la del Estado. Por otra parte, este socialismo tiene interés expreso en que se le considere como un federalismo económico. Sin embargo, dentro de la constitución política de un Estado liberal no es difícil conceder cierta independencia a las diferentes administraciones locales. La integración necesaria de las partes en el todo queda suficientemente asegurada por la coerción bajo la que se halla, para ajustar sus negocios, cada una de las administraciones locales, de sujetarse a las leyes del Estado. No acontece lo mismo en el caso de la producción. La sociedad no puede dejar a quienes ejercen su actividad en las diferentes ramas de la producción el cuidado de que ellos mismos decidan la cantidad y género de trabajo que deben ejecutar ni el gasto que consideran hacer en medios materiales de producción[30].

Cuando los obreros de un gremio trabajan con poco empeño, o cuando en su trabajo derrochan los medios de producción, no interesa este hecho únicamente a los obreros, sino a la sociedad entera. Por tal motivo el Estado, que dirige la producción, no puede desinteresarse totalmente de lo que acontece en la vida interna de las corporaciones. Si le está prohibido ejercer un control directo a través del nombramiento de los capataces y directores de los trabajos, debe esforzarse, no obstante, para reducir, con los medios que tiene a mano (facultad impositiva, influencia sobre la distribución de los bienes de consumo), la autonomía administrativa de las corporaciones, no dejándola subsistir sino en una falsa apariencia. El obrero detesta, sobre todo, a sus jefes; los encuentra todos los días y a toda hora, y dirigen y vigilan su trabajo. Los reformadores sociales, influidos por el estado de ánimo de los obreros, creen que estos jefes podrían ser reemplazados por hombres de confianza, a quienes elegirían libremente los mismos obreros. Esta idea es un poco menos absurda que la de los anarquistas, que suponen que sin coacción se hallarían dispuestos los hombres a observar las reglas indispensables a la vida social, aunque dicha idea no sea mucho más sensata. La producción social es un todo homogéneo, donde cada parte debe ocupar exactamente el lugar que le asigna su función en el conjunto de la producción. No puede dejarse a las partes escoger a su gusto la forma en que se adaptarán a la actividad general. Si el jefe elegido libremente no desarrolla su actividad para vigilar con el mismo celo y tenacidad con que lo haría un jefe no elegido por los obreros, disminuirá la productividad del trabajo.

Es, pues, claro que el socialismo corporativo no resuelve ninguna de las dificultades que se oponen al establecimiento de un orden socialista de la sociedad. Hace más aceptable el socialismo al espíritu inglés, porque reemplaza la palabra *estatización*, que les resulta antipática, por la frase *self-government in industry*. El socialismo corporativo nada nuevo aporta en el fondo, pues propone lo mismo que los socialistas del continente europeo: hacer que comités compuestos por representantes de los obreros y empleados, por una parte, y de los consumidores, por otra, dirijan la producción. Hemos dicho antes que de esta manera no se adelantaría un solo paso en la solución de los problemas del socialismo.

Por lo demás, el socialismo corporativo debía buena parte de su popularidad a los elementos sindicalistas, que pensaban encontrar en él a muchos de sus colegas. Este socialismo no es por cierto sindicalista, tal como lo conciben los escritores que de él se ocupan. Sin embargo, es verdad que la vía que sigue para alcanzar sus objetivos conduce primero al sindicalismo. Si, entre tanto, se crearan corporaciones nacionales en ciertas ramas importantes de la producción, en medio de un sistema económico todavía capitalista, ello equivaldría a la sindicalización de algunos sectores de la industria. Aquí también se ve, como en todas partes, que la ruta de los socialistas puede fácilmente desviarse hacia el camino sindical.

Capítulo XVI
LAS CONCEPCIONES PSEUDO-SOCIALISTAS

1. El solidarismo

Habrá habido pocas personas que desde comienzos del siglo XX no hayan sufrido la influencia del éxito que obtenía el socialismo por su crítica de la organización social capitalista. Incluso quienes no querían por ningún concepto afiliarse al socialismo han tenido que tomar en cuenta, más o menos, su crítica de la propiedad privada de los medios de producción. De esta manera tuvieron nacimiento algunos sistemas demasiado superficiales, eclécticos en la teoría, débiles en la política, que deseaban conciliar los extremos. Uno solo de estos sistemas, pronto caído en el olvido, tuvo una difusión relativamente importante: el solidarismo, que nació en Francia. Con mucha razón se le ha calificado como filosofía social de la Tercera República, y fuera de Francia el nombre de solidarismo es menos conocido. Sin embargo, las doctrinas que constituyen el solidarismo inspiran, un poco en todas partes, la opinión político-social de los círculos conservadores o afiliados a las creencias cristianas, que no se adhieren ni al socialismo cristiano ni al socialismo de Estado. El solidarismo no se distingue por la profundidad de su teoría, ni por el número de sus partidarios, y lo que le confiere cierta importancia, no obstante, es el hecho de haber ejercido influencia sobre muchos y muy distinguidos hombres y mujeres de nuestra época.

El solidarismo parte del principio de que concuerdan los intereses de todos los miembros de la sociedad. La propiedad privada de los medios de producción es una institución social que debe conservarse no sólo en interés de los poseedores, sino en interés general. Perjudicaría a todos que fuese reemplazada por la propiedad común, porque se pondría en peligro la abundancia de la producción. Hasta ahí el solidarismo y el liberalismo marchan paralelamente. Luego sus caminos se sepaan. La teoría solidarista estima que en la organización social que se funda en la propiedad privada de los medios de producción, el principio de la solidaridad social no se ha realizado todavía plenamente. Sin entrar en detalles ni enunciar ideas que, por otra parte, no hayan sido anticipadas ya por los socialistas, particularmente por los no marxistas, la teoría solidarista niega que baste sólo la conciencia de los intereses individuales capitalistas, en el marco de un orden jurídico que garantice la libertad y la propiedad,

para asegurar la colaboración armoniosa de las diferentes actividades, de acuerdo con los fines de la cooperación social. Por razón de la naturaleza misma de la vida común en sociedad, que es la única vida en que pueden existir los miembros de la sociedad, éstos están interesados recíprocamente en el bienestar de sus semejantes. Sus intereses son solidarios, y sus acciones también deben serlo. Ahora bien, debido a la organización de la propiedad privada de los medios de producción, la solidaridad todavía no se alcanza en una sociedad con división del trabajo; y para llegar a una actividad solidaria deben tomarse medidas especiales. El ala del solidarismo que se inclina hacia el estatismo piensa llegar a dicha actividad solidaria mediante la compulsión del Estado: las leyes deben imponer a los propietarios ciertas cargas que resulten en beneficio de las clases pobres y de la colectividad. El sector del solidarismo que ofrece un matiz más confesional cree llegar a su fin obrando sobre las conciencias. No las leyes, sino las prescripciones morales, el amor al prójimo, deben decidir a los individuos a cumplir con su deber social.

Los representantes del solidarismo han expuesto sus concepciones filosóficas y sociales en brillantes ensayos, donde se manifiestan las cualidades del espíritu francés, y nadie ha demostrado mejor la dependencia recíproca que existe entre los hombres que componen la sociedad. A la cabeza de ellos se encuentra Sully-Prudhomme en su célebre soneto. El poeta despierta; en un mal sueño se veía dentro de una sociedad donde no existía ya la división del trabajo, ya nadie quería trabajar para él. Se veía «solo, abandonado de todo el género humano», y comprendió

qu'au siècle ou nous sommes,
Nul ne peut se vanter de se passer des hommes;
Et depuis ce jour-là, je les ai tous aimés.

Los escritores del solidarismo han poseído el arte de motivar sus postulados con notable agudeza, ya sea mediante una argumentación teológica[31] o mediante una argumentación jurídica[32]. Pero esto no disimula la debilidad interna de su doctrina.

La teoría del solidarismo es un eclecticismo confuso. Es superfluo discutirla. Lo que nos interesa en ella es el ideal social que sustenta: «evitar los fallos del sistema individualista y del sistema socialista. Conservar sólo lo que es justo en los dos sistemas»[33].

El solidarismo desea conservar la propiedad privada de los medios de producción. Sin embargo, coloca por encima del propietario una autoridad —ya sea al Estado, representado por la ley, o bien la conciencia, aconsejada por la Iglesia— que debe incitar al propietario a que dé un empleo justo a su propiedad. Se debe impedir al individuo que explote desmesuradamente su posición en el proceso económico. Es necesario imponer ciertos límites a la propiedad. El Estado o la Iglesia, la ley o la conciencia, se convierten de este modo en el factor decisivo dentro de la sociedad. La

propiedad debe someterse a sus normas y deja de ser el elemento fundamental del orden social. No subsiste sino en la medida en que la ley o la moral le permiten una libertad. En efecto, la propiedad se suprime, puesto que para administrar sus bienes el propietario debe someterse a otros principios que los que le guiaban en la defensa de sus intereses pecuniarios. Que no se objete que en cualesquiera circunstancias el propietario está obligado a observar las prescripciones del derecho y de la moral, y que cualquier organización que se funda en el derecho no reconoce la propiedad sino en cuanto se mantiene dentro de los límites legales. Si las reglas públicas no tienen otra finalidad que la de conservar la libre propiedad y la de asegurar al propietario la disposición de ella, durante todo el tiempo que no pase a terceros por un contrato firmado por él, estas reglas sólo tienen por objeto el reconocimiento de la propiedad privada de los bienes de producción. El solidarismo, sin embargo, no estima que las solas reglas basten para realizar una armonía fecunda del trabajo de los miembros de la sociedad. Por encima de ellas desea establecer otras, y estas nuevas reglas se convertirán en la ley fundamental de la sociedad. El solidarismo reemplaza la propiedad por un derecho más elevado; en otras palabras: la suprime.

En realidad, los solidaristas no desean ir muy lejos. Únicamente quieren, según dicen, limitar la propiedad, pero, en principio, mantenerla. No obstante, cuando se llega a fijar otros límites a la propiedad que los que se desprenden de su esencia misma, de hecho se la ha suprimido ya. Si el propietario no puede hacer de su propiedad sino lo que le prescriben, entonces no es él quien dirige la economía, sino el poder que dicta las disposiciones.

Por ejemplo, el solidarismo quiere regular la competencia. Ésta no debe conducir «a la ruina de la clase media» o a «la opresión de los débiles»[34]. Ello significa que debe mantenerse cierto estado de la producción social, aunque bajo el dominio de la propiedad privada se habría visto obligado a desaparecer. Se prescribe al propietario producir tal cosa, de tal manera, en tal cantidad, vender a tal o cual precio, a tal o cual comprador. Con estas prescripciones deja de ser propietario y se convierte en socio privilegiado de una organización económica dirigida, en empleado que recibe un honorario especial.

¿Quién decidirá, en cada caso particular, hasta dónde pueden ir la ley o la moral en la delimitación de los derechos del propietario? Solamente quizás la ley o la moral mismas.

Si el solidarismo se diese cabal cuenta de las consecuencias de sus postulados, lo que por ningún motivo es el caso, se vería obligado a reconocer en él un matiz del socialismo. Pero se cree por completo diferente del socialismo de Estado[35], aunque la mayor parte de sus partidarios se quedarían estupefactos si percibieran cuál es realmente su ideal. Por esta razón puede clasificarse todavía su ideal social entre las concepciones pseudosocialistas, si bien no debe olvidarse que solamente un paso lo

separa del socialismo. La atmósfera espiritual de Francia, tan favorable generalmente al liberalismo y al capitalismo, ha impedido a los solidaristas franceses y al jesuita Pesch, influido por el espíritu francés, trasponer la línea divisoria entre el solidarismo y el socialismo. Lo que no impide que más de uno, que se proclama solidarista, deba contarse entre el número de los estatistas, como, por ejemplo, Charles Gide.

2. Algunos proyectos de expropiación

Los ensayos de reforma de la propiedad, durante la época precapitalista, buscaban ante todo igualar las fortunas. Todos deben ser igualmente ricos, ninguno debe poseer más ni menos que los otros. Esta igualdad se realizará mediante una nueva distribución de las tierras y se mantendrá por medio de la prohibición de enajenarlas o hipotecarlas. Es evidente que esto no es socialismo, aunque a veces se le llame socialismo agrario.

El socialismo no pretende en absoluto repartir los medios de producción; pretende hacer algo más que expropiar: producir, teniendo como base la propiedad social de los medios de producción. Por lo mismo, los proyectos que tienden a expropiar los medios de producción no deben considerarse socialistas. Son, a lo sumo, proyectos que siguen las vías que conducen al socialismo.

Si se propone, por ejemplo, fijar un máximo como límite de la propiedad privada de un solo y mismo individuo, y confiscar cualquier parte excedente, se calificará la medida de socialista solamente si se tiene la intención de emplear esta riqueza, correspondiente ahora al Estado, como base de la producción socialista. Se tendría así un proyecto en el camino de la socialización. No es difícil reconocer su inutilidad. La cantidad de medios de producción que puedan socializarse con esta operación dependerá del máximo que se fije a la propiedad privada. Si este máximo se fija demasiado bajo, la diferencia es poco importante, comparada con la socialización inmediata. Si se fija demasiado alto, el resultado para la socialización de los medios de producción es muy raquítico. En los dos casos, por lo demás, se presentarían algunas consecuencias inesperadas. Porque precisamente los empresarios más enérgicos y más activos serían prematuramente eliminados del campo del trabajo económico. Por lo que atañe a los ricos cuya fortuna se aproxime al máximo permitido, se verían tentados a vivir con prodigalidad. La limitación de las fortunas

particulares tendría por efecto retardar la formación del capital.

El mismo fenómeno acontece en el caso de la supresión del derecho de herencia, por la que claman desde diferentes lados. La abolición del derecho hereditario y de hacer donaciones, para evadir la prohibición de heredar, no conduciría al socialismo integral, pero al cabo de una generación parte muy considerable de los medios de producción sí habría pasado a manos de la sociedad. Esta medida tendría como consecuencia, sobre todo, hacer desaparecer una parte del capital existente.

3. Participación en los beneficios

Una escuela de escritores y de empresarios preconiza cierta forma de salario que permitiría a los trabajadores participar en los beneficios (*Industrial Partnership*). Los beneficios de las empresas no deben ya corresponder exclusivamente a los empresarios, sino distribuirse entre éstos y los obreros, para de este modo aumentar el salario del trabajador con parte de las ganancias de la empresa que lo emplea. De la ejecución de este proyecto Engels esperaba nada menos que «un armisticio que pondrá fin a la lucha y satisfará a las dos partes, y que al mismo tiempo significará la solución del problema social»[36]. La mayor parte de quienes preconizan la participación en los beneficios no son menos optimistas.

La propuesta de conceder a los obreros una parte de las ganancias de las empresas arranca del principio de que en la sociedad capitalista los obreros se ven privados por el empresario de la parte de beneficios que les corresponden. Lo que inspira más o menos abiertamente la idea de participar en los beneficios es el obscuro concepto que se tiene de un derecho inalienable al producto íntegro del trabajo y la teoría de la explotación capitalista, en su forma más popular y más ingenua. En el ánimo de sus partidarios el problema social aparece como una lucha cuyo triunfo es la ganancia que realizan los empresarios. Los socialistas quieren transferirla enteramente a favor de los obreros, pero los empresarios la reclaman toda para ellos. En tales condiciones, se recomienda dar fin a la contienda mediante una transacción. Se propone que cada lado se contente con obtener parcialmente sus pretensiones, y de esta forma ambos quedarán satisfechos. Los empresarios, porque en verdad sus pretensiones son injustas; los obreros, porque sin luchar obtendrán un incremento considerable de su ingreso. Este razonamiento, que pretende tratar como asunto de derecho el problema

de la organización social del trabajo, y que desea resolver un debate histórico mundial como si fuese la discusión entre dos comerciantes, que finalmente dividen la diferencia en litigio; este razonamiento, repetimos, es tan falso que no merece casi que se detenga uno a considerarlo. O la propiedad privada de los medios de producción es una institución necesaria a la sociedad humana, o no lo es. En este caso se la puede o debe suprimir, y no hay razón para tener miramientos hacia el interés personal de los empresarios y pararse a medio camino. Pero si la propiedad privada es una necesidad, no requiere entonces justificación alguna para existir y no hay motivo para debilitar su eficacia social suprimiéndola en parte.

Los amigos de la participación en los beneficios creen que estimularía a los obreros y que éstos cumplirían sus obligaciones con mayor celo que los obreros que no participan. En esto se equivocan. Donde la intensidad del trabajo no se aminora por sabotajes destructivos, donde el obrero puede ser despedido sin dificultad, donde su salario, sin la zozobra del contrato colectivo, se encuentra proporcionado al valor del trabajo que suministra, allí no hay necesidad de estimular el celo del obrero. Este trabaja con la sensación muy clara de que dicho salario depende del valor del trabajo que rinda. Si las cosas suceden de otra manera, no es la perspectiva de obtener parte de las ganancias líquidas de la empresa lo que impulsará al trabajador a producir mayor tarea de la que está obligado estrictamente a desempeñar. Es, en menor escala, el mismo problema del que nos hemos ocupado al estudiar los estímulos que en la comunidad socialista se destinan a vencer la pena que ocasiona el trabajo: del producto del trabajo suplementario cuyo peso recae en él solamente, el obrero sólo recibe una pequeña parte, que no es suficientemente importante para compensarle por el esfuerzo extra que ha debido hacer.

Si la participación de los obreros en los beneficios se aplica individualmente, de manera que cada uno participe en las ganancias de la empresa donde precisamente acontece que trabaja, se crean entonces sin motivo diferencias en los ingresos, diferencias que no desempeñan ninguna función económica, que nada justifican y que parecen injustas a todos. «No es admisible que un tornero gane en una empresa 20 marcos y 10 marcos como participación en los beneficios, mientras que en otra empresa competidora, que camina con menor éxito, que está peor dirigida, sólo gane 20 marcos. O bien este sistema implica la creación de una renta o bien este obrero declara a su empresario: no me importa de dónde me pagues los 30 marcos. Puesto que mi compañero los gana en la empresa competidora, yo también los pido para mí»[37]. La participación individual en los beneficios debe necesariamente conducir al sindicalismo, a un sindicalismo en el que el jefe de empresa, sin duda, todavía conserva parte de su beneficio como empresario.

Pero también puede seguirse otro camino. No es el obrero quien individualmente participa en las utilidades, sino el conjunto de los trabajadores. Todos reciben sin

distinción parte de las utilidades de todas las empresas. Esto se ha realizado ya por medio del impuesto. Mucho antes de la primera guerra las sociedades anónimas en Austria debían pagar al Estado y a otras autoridades fiscales del 20% al 40% de sus beneficios brutos. En los primeros años que siguieron a la guerra estos impuestos ascendieron al 60, 90 y más por ciento. La empresa de economía mixta representa un ensayo para dar a la participación de la comunidad una forma legal que asegure influencia a esta última sobre la dirección de las empresas, a cambio de que la comunidad deba suministrar la mitad del capital. Pero no se ve por qué haya que contentase con suprimir únicamente la propiedad privada a medias, si la supresión completa pudiera lograrse sin dañar a la productividad del trabajo. Pero si la supresión de la propiedad privada es desventajosa, lo es también hacerlo a medias, y acaso apenas inferior a la supresión total. Suele aducirse en favor de la explotación económica mixta el hecho de que ésta dejaría cierta libertad a la actividad del empresario. Sin embargo, como ya hemos demostrado, la influencia que ejercen el Estado o la municipalidad paralizaría la libertad del empresario en sus decisiones. Una empresa ligada a la cooperación de funcionarios públicos es incapaz de emplear los medios de producción del modo más ventajoso para sus intereses y un buen rendimiento[38].

4. El sindicalismo

Como táctica política, el sindicalismo representa una de las formas de combate que emplea la clase obrera organizada para alcanzar sus fines políticos. Uno de estos fines puede ser también el establecimiento del verdadero socialismo y, en consecuencia, la socialización de los medios de producción. Sin embargo, se emplea igualmente la palabra sindicalismo en otro sentido, cuando designa un fin político-social particular. Es la tendencia que trata de lograr un estado social en el que los obreros sean los dueños de los medios de producción. Aquí nos ocupamos únicamente de la tendencia que tiene por finalidad el sindicalismo. La otra, para la cual el sindicalismo sólo es un movimiento político, una táctica política, carece de interés para nosotros.

El sindicalismo como fin y el sindicalismo como movimiento político no siempre marchan de acuerdo. Numerosos grupos, que han hecho de la acción directa sindicalista la base de su conducta, tratan de realizar una comunidad realmente

socialista. De manera inversa, puede pensarse en realizar el sindicalismo como fin, en forma diferente de los métodos de combate preconizados por Sorel.

En la conciencia de las masas obreras, que se proclaman socialistas o comunistas, el sindicalismo como finalidad de la gran subversión social aparece tan vigoroso como el socialismo. Las ideas de «pequeños burgueses», que Marx creía haber superado, están muy extendidas también entre los socialistas marxistas. La gran masa no desea el verdadero socialismo, es decir, el socialismo centralizado, sino el sindicalismo. El obrero quiere ser el amo de los medios de producción que se emplean en la empresa donde trabaja. El movimiento social muestra más claramente día tras día que esto es lo único que el obrero desea. Mientras que el socialismo es un producto intelectual de gabinete, las ideas sindicalistas salen directamente del cerebro del hombre común, que ve siempre con malos ojos los ingresos que se obtienen sin trabajo, mientras el beneficiario es otro y no él mismo. El sindicalismo, como el socialismo, se esfuerza por borrar la distancia existente entre el obrero y los medios de producción. La diferencia estriba en que sigue un camino distinto para llegar a esa meta. No es la masa de los obreros la que debe convertirse en propietaria del conjunto de los medios de producción; son los obreros que trabajan en cierta actividad o empresa, o en una rama completa de la producción, los que deben llegar a poseer los medios de producción que esa empresa emplea. Los ferrocarriles, para los ferroviarios; las minas, para los mineros; las fábricas, para los trabajadores de fábrica, tal es el lema.

Prescindamos de toda forma «brutal» de realizar sin método las ideas sindicalistas, y tomemos como punto de partida de nuestro estudio la aplicación absolutamente fiel del principio sindicalista a la economía nacional en su conjunto. Podemos figurarnos fácilmente cómo podría producirse esta aplicación. Cualquier medida que retire la propiedad de los medios de producción de manos de los empresarios, capitalistas y terratenientes, sin entregarla al conjunto de todos los ciudadanos del país, debe considerarse como una sindicalización. No tiene importancia que en la sociedad se forme un número mayor o menor de asociaciones. Poco significa que se constituyan ramas enteras de la producción en organismos separados, o bien sólo ciertas empresas individualmente, como en el curso de su desarrollo histórico, o bien explotaciones, e incluso talleres aislados. El fondo de la cuestión no cambia por el hecho de haber trazado más o menos líneas a través de la sociedad, horizontales o verticales. Lo importante es que el ciudadano de una comunidad como ésta ve que posee parte de ciertos medios de producción y que no posee otros; que incluso puede suceder —si, por ejemplo, es incapaz de trabajar— que nada posea. Es una cuestión secundaria el hecho de que los obreros, con este método, gocen o no de un incremento real en sus ingresos. La mayor parte de los obreros se forjan imágenes fantásticas sobre el incremento de riqueza que les

procuraría la solución sindicalista de las condiciones de la propiedad. Se figuran que nada le proporcionaría a cada obrero un aumento considerable de sus ingresos, si no es la distribución de lo que, bajo el régimen de economía capitalista, ganan los terratenientes, capitalistas y empresarios. Además, creen que las empresas producirían mucho más cuando ellos las dirigiesen, porque se atribuyen una competencia técnica muy especial, y porque cada obrero tendría un interés personal en la prosperidad de aquéllas. Entonces el obrero no trabajaría ya para otros, sino para sí mismo. En este punto los liberales sostienen una opinión contraria. Demuestran que una distribución de las ganancias de los propietarios y jefes de empresa no proporcionaría a los obreros más que un insignificante incremento de sus emolumentos. Los liberales creen, además, que las empresas que no fuesen ya dirigidas por los empresarios, quienes las explotarían en su propio interés y por cuenta propia, sino por los jefes obreros, no preparados para esa tarea, pronto verían disminuir sus utilidades, y que el obrero no sólo no ganaría más que en el régimen de economía libre, sino que ganaría mucho menos.

Si la reforma sindicalista se limitase a confiar a los diferentes grupos obreros la propiedad de los medios de producción que ellos emplean en su trabajo y si, por otro lado, dejase subsistir sin modificación la propiedad de la sociedad capitalista, el resultado equivaldría a una división primitiva de los bienes. Un reparto de los bienes, para establecer la igualdad de la propiedad y de la fortuna, es el sueño de los hombres ingenuos que piensan en la reforma de las relaciones sociales. Tal es el fundamento popular de todos los proyectos de «socialización». Se comprende muy bien este deseo con respecto al trabajador agrícola, que sólo ve un fin en las actividades económicas: adquirir un hogar y un campo muy grande para alimentar a su familia. En la aldea es concebible que el «reparto» sea la solución popular del problema social. Mas en la industria, las minas, el tráfico ferroviario u otros, en el comercio, la banca, en dondequiera que la distribución física no es siquiera imaginable, se sustituye con el deseo de repartir los derechos de propiedad, al mismo tiempo que se mantiene la unidad de explotación y de empresa. Realizado de esta simple manera, el reparto podría, al mejorar la situación, suprimir provisionalmente la desigualdad en la distribución de los ingresos y de la fortuna. Al cabo de poco tiempo algunos habrían despilfarrado su parte y los otros, al adquirir la de quienes hubiesen administrado mal la suya, se habrían enriquecido. Sería necesario, pues, conservar un procedimiento de distribuciones constantes y de este modo recompensar la prodigalidad y la ligereza; en pocas palabras, premiar la conducta antieconómica. Ningún interés habría ya en administrar los bienes propios de manera racional y económica, puesto que las personas trabajadoras y ahorrativas se verían siempre despojadas del fruto de su celo y de su previsión en beneficio de los perezosos y de los pródigos.

Sin embargo, el sindicalismo no podría siquiera alcanzar esta igualdad provisional

del ingreso y de la fortuna, porque no reviste la misma importancia para todos los obreros. El valor de los medios de producción que se emplean en las diferentes ramas de la producción no está proporcionado al número de obreros que en ellas trabajan. No es necesario explicarlo detalladamente; hay productos en los que se emplea en mayor grado el factor de producción trabajo y en menor grado el factor de producción naturaleza. Incluso en los comienzos históricos de la producción humana, una distribución de los factores de producción habría traído ya desigualdades; con mayor razón, en una época en la que la sindicalización se produce cuando la formación del capital ha hecho ya grandes progresos, y se comparten no sólo los factores de producción naturales, sino los medios de producción, producidos a su vez. Por lo tanto, habrá grandes diferencias en el valor de la parte que corresponda a cada obrero en una distribución como ésta. Unos recibirán más, otros menos y, consecuentemente, unos obtendrán de la propiedad un ingreso más alto que otros. El sindicalismo no es en absoluto el medio apropiado para realizar la igualdad de rentas. Elimina la desigualdad existente en el reparto de la renta y de la propiedad para sustituirla por otra desigualdad. Puede que esta desigualdad sindicalista se considere más justa que la de la organización capitalista. En este terreno la ciencia no puede emitir juicios de valor.

Si la reforma sindicalista se propone algo más que la sola distribución de los bienes de producción, entonces no puede dejar subsistir las reglas capitalistas de la propiedad que se refieren a los medios de producción. Debe retirar de la circulación los bienes productivos. Los asociados no tienen derecho a enajenar las partes de los medios de producción que se les han concedido. Estas partes se ven más estrechamente ligadas a la persona del propietario que la propiedad en la sociedad liberal. De qué modo, en determinadas circunstancias, pueden dichas partes separarse de la persona a quien se han concedido, es cosa que podrá arreglarse de diferentes maneras.

Los ingenuos razonamientos de quienes preconizan el sindicalismo presuponen *a priori* un estado inmutable de la sociedad y no se preocupan por los cambios de los datos económicos, que pondrán al sistema frente a nuevos problemas. Si admitimos que no se produce cambio alguno en los medios de producción, en las relaciones de oferta y demanda, en la técnica y en la población, todo parece ser entonces perfecto. Cada obrero tiene sólo un hijo y desaparece del mundo en el instante en que su descendiente y único heredero es capaz de trabajar y de tomar su lugar[39]. Se puede admitir todavía como posible y permitido un cambio de ocupación, el paso de un sector de la producción a otro, o de una empresa independiente a otra, gracias a un cambio voluntario y simultáneo del lugar en que se trabaja y de la parte que corresponde a los medios de producción. Para el resto de las cosas la organización social sindicalista incluye un sistema riguroso de castas y un paro total de la vida

económica y, en suma, de la vida toda en general. La sola muerte de un asociado sin hijos desarregla todo el sistema y suscita problemas insolubles.

En la comunidad sindicalista los ingresos del asociado se componen del rendimiento de su porción de propiedad y del salario que recibe. Por poco que las porciones de propiedad de los medios de producción sean heredables libremente, surgirían en breve plazo diferencias en la propiedad, aunque los cambios entre personas vivientes se prohíban. Si al comenzar la era sindicalista se suprime la separación entre el obrero y los medios de producción, de manera que cada individuo sea obrero y empresario a la vez, en la empresa donde trabaja, puede suceder que en poco tiempo algunos asociados que no trabajan en ella hereden porciones en la misma empresa. Esto debe conducir rápidamente a la comunidad sindicalista por el camino de la separación del trabajo y la propiedad, sin que, en compensación, se encuentre ninguna de las ventajas del orden social capitalista[40].

Cualquier cambio en la economía nacional suscita inmediatamente problemas que el sindicalismo no podría abordar con éxito. Si por los cambios en la orientación o importancia de la demanda, o en la técnica de producción, se requieren modificaciones en la organización de la explotación, y se hace preciso transferir obreros de una empresa a otra, de una rama de la producción a otra, se plantea inmediatamente la cuestión de cómo arreglar el problema de la participación de los trabajadores en los medios de producción. ¿Conservarán éstos y sus herederos su parte en las empresas a las que pertenecían cuando se efectuó la sindicalización, y deberán ingresar en nuevas empresas como simples obreros, que trabajen por salario sin poder obtener participación alguna en los beneficios? O bien, al dejar una empresa, ¿deben abandonar su parte y al ingresar en otra nueva empresa recibir una participación individual como los obreros que en ella trabajaban antes? En el primer caso, quedaría en breve reducido a nada el principio de sindicalización. Si además se permitiese enajenar las porciones, pronto se vería reaparecer la situación existente antes de la reforma. Pero si, al abandonar una empresa, el trabajador pierde su parte y recibe otra al ingresar en empresa diferente, entonces los obreros que sufrieran un perjuicio por este motivo se opondrían enérgicamente a cualquier cambio en la producción. La organización que condujera a un rendimiento mayor del proceso del trabajo sería combatida por los obreros si tiene por objeto desplazarlos de sus empleos. Por otro lado, los trabajadores de una empresa o de una rama de producción se negarían a que se ampliaran más las empresas mediante el ingreso de nuevos obreros, si temiesen que ello pudiera reducir sus ingresos en la propiedad. En pocas palabras, el sindicalismo haría prácticamente imposible una transformación de la producción. No cabe duda alguna de que, allí donde el sindicalismo fuera amo y señor, cesaría el progreso.

Es de tal modo absurdo el sindicalismo como fin, que nunca ha contado entre sus

representantes con escritores que hubiesen tenido el valor de recomendarlo clara y abiertamente. Quienes se convirtieron en defensores de lo que llamaban el «socialismo sindical» jamás estudiaron a fondo sus problemas. El sindicalismo ha sido el ideal de una horda predatoria.

5. El socialismo parcial

La propiedad natural de los medios de producción puede dividirse, como se divide generalmente en la sociedad capitalista[41]. Sin embargo, el poder de libre disposición, que corresponde a quien dirige el proceso de producción, y que es el único al cual designamos como propiedad, es indivisible e ilimitable. Puede fácilmente corresponder a varias personas en común, pero no puede dividirse de tal manera que se convierta en infinidad de poderes de libre disposición. No se puede disponer del uso de un bien en la producción sino de manera única y homogénea, y no puede descomponerse este uso en sus elementos. La propiedad, en el sentido natural, no puede limitarse. Cuando se habla de limitación, o bien se trata de precisar, por poco que sea, una definición jurídica demasiado lata, o bien de corroborar un hecho, esto es, que la propiedad en el sentido natural pertenece en un caso concreto a cualquier otra persona y no al propietario reconocido por la ley.

De este modo, todos los intentos que se han hecho para encontrar una transacción a medias entre la propiedad común y la privada de los medios de producción están destinados al fracaso. La propiedad siempre existe donde está el derecho de disposición[42]. A esto se debe que sean sistemas socialistas, en el verdadero sentido de la palabra, el socialismo de Estado y la economía dirigida, que si bien desean conservar el nombre y la forma jurídica de la propiedad privada, en realidad la socializan al subordinar el ejercicio del poder de disposición a las órdenes del Estado. La propiedad privada sólo existe donde el individuo puede emplear su propiedad de los medios de producción en la forma que juzgue más ventajosa. Si al hacer esto sirve a los intereses de los otros miembros de la sociedad, porque en una sociedad donde existe la división del trabajo el individuo es servidor de todos y todos son amos suyos, en nada cambia el hecho de que él mismo busque el camino en que podrá servir mejor.

No se podría llegar tampoco a una transacción poniendo una parte de los medios

de producción a disposición de la sociedad y dejando el resto a la de los individuos. Los dos sistemas se colocan entonces uno junto al otro, sin relación entre sí, y amplían su actividad tanto cuanto se lo permite el espacio que ocupan: esta mezcla de los principios de organización social parecerá a todos insensata y dañosa. Nadie puede creer que el principio que él considera más justo no deba realizarse hasta su completo fin. Nadie puede tampoco afirmar que cualquiera de los dos principios no se muestre como el mejor ante la prueba, sino para tal o cual grupo de los medios de producción. Cuando parece que se expresa esta idea se quiere afirmar, en realidad, que tal sistema debe aplicarse, cuando menos, a un grupo de medios de producción, o que no puede concederse sino a un solo grupo cuando mucho. La transacción nunca es otra cosa que la tregua momentánea de la lucha entre los dos principios, y no el resultado que proviene de un estudio a fondo del problema. Consideradas desde el punto de vista de cada lado, estas medidas parciales representan un éxito provisional, a medias, en el camino que conduce al éxito completo.

Es cierto que el más conocido y respetado de los sistemas de transacción cree poder recomendar esta semi-reforma como organización duradera. Los reformistas agrarios pretenden socializar los factores naturales de producción, pero, por otra parte, dejan subsistir la propiedad privada de los medios de producción. Parten de la idea, evidente a sus ojos, de que la propiedad común de los medios de producción logra un rendimiento más alto que la propiedad privada. Como consideran que el medio de producción más importante es la tierra, quieren transferir su propiedad al Estado. Con el fracaso de la tesis que sostiene que la propiedad común consigue mejores resultados que la propiedad privada, cae por el suelo, a la vez, la idea de la reforma agraria. Quien considere que la tierra es el factor más importante de producción debe luchar justamente por que reine en ella el sistema de la propiedad privada, si cree que esta última es la forma superior de la economía.

Las mismas observaciones son válidas en el caso de un sistema que se propuso con una presunción enorme, pero que es muy poco conocido fuera de un pequeño círculo vienés: la idea del derecho a la subsistencia, de Popper-Lynkeus. Popper quiere asegurar a cada uno cierto mínimo que le permita cubrir sus necesidades mediante la producción socialista. En los demás casos debe subsistir la propiedad privada de los medios de producción. Después de haber desempeñado su servicio en «el ejército encargado del abastecimiento» del organismo socialista de la producción, el individuo goza de libertad personal y puede a su gusto ejercer actividades como obrero o como empresario, en el sector no socialista del Estado, pero recibirá el «mínimo de víveres» durante su vida[43]. Popper también parte de la idea de que la producción socialista ofrece un mejor rendimiento que cualquiera otra. Si puede comprobarse que esta idea es indefendible, todos los cálculos de Popper deben considerarse fantasías carentes de fundamento real.

TERCERA PARTE
LA DOCTRINA DE LA INEVITABILIDAD DEL SOCIALISMO

SECCIÓN I
LA EVOLUCIÓN SOCIAL

Capítulo XVII
EL MILENARISMO SOCIALISTA

1. Origen del milenarismo

El socialismo deriva su fuerza de dos fuentes distintas. Por un lado es una exigencia ética, política y económico-política: la economía «inmoral» del capitalismo se debe reemplazar por la organización socialista de la sociedad, que responde a las necesidades más altas de moralidad; la «dictadura económica» que sobre las masas ejerce una minoría debe ceder su lugar a un orden cooperativo, único que puede hacer posible el advenimiento de la verdadera democracia; el sistema irracional de la economía privada, la economía anárquica que se funda en el lucro, debe desaparecer ante la economía planificada, que es la única racional, porque se basa en principios uniformes. De esta manera el socialismo aparece como un fin hacia el cual debemos tender, porque es a la vez moral y racional. Se trata, por tanto, de vencer las resistencias que le oponen la incomprensión y la mala voluntad. Tal es la idea fundamental del socialismo que Marx y su escuela llaman utópico.

Por otro lado, vemos cómo el socialismo se presenta como el final necesario de la evolución histórica. Una fuerza oscura, a la cual es imposible sustraerse, conduce por grados a la humanidad a formas más altas de existencia social y moral. La historia es un movimiento progresivo de purificación, al término del cual el socialismo representa la perfección. Esta concepción no contradice las ideas del socialismo utópico. Las contiene todas, en cuanto postula que la organización socialista es mejor, más noble y más bella que la no socialista. Pero las excede en la medida en que

considera que la evolución hacia el socialismo —evolución que le parece un progreso, una marcha hacia una etapa más elevada— es independiente de la voluntad humana. El socialismo es una necesidad natural, el resultado inevitable hacia el que tienden las fuerzas de la vida social; ésta es la idea básica del socialismo evolucionista que, en su forma marxista, se ha dado a sí mismo el pomposo nombre de socialismo «científico».

Se ha desplegado un gran esfuerzo recientemente para demostrar que las ideas que dominan la concepción materialista o económica de la historia habían sido ya expresadas por otros pensadores anteriores a Marx, y entre ellos algunos de aquéllos a quienes él y sus discípulos se complacían en calificar desdeñosamente de utópicos. Pero esta investigación y la crítica de la concepción materialista de la historia que la acompaña tienden a limitar mucho la amplitud del problema al no ocuparse sino de las particularidades de la teoría marxista de la evolución, de su carácter específicamente económico y de la importancia que atribuye a la lucha de clases, sin tener en cuenta que el marxismo es también una teoría de la perfección, del progreso y de la evolución.

La concepción materialista de la historia contiene tres elementos que se combinan para formar un sistema cerrado, pero en la que cada uno tiene un significado particular dentro de la teoría marxista. Esta concepción es, primeramente, un método especial de investigación histórica y sociológica, y trata, como tal, de explicar la relación existente entre la «estructura» económica y la vida entera de un periodo determinado. La concepción materialista de la historia es, después, una teoría sociológica, en cuanto erige en elemento sociológico un concepto definido de clase y de lucha de clases. Y, finalmente, es una teoría del progreso, una doctrina referente al destino de la humanidad, al sentido y naturaleza, al propósito y fin de la vida humana. Ahora bien, este aspecto de la concepción materialista de la historia, que ha despertado menos la atención que los dos primeros, es precisamente el único que interesa a la doctrina socialista como tal. Es evidente que mientras la concepción materialista de la historia es simplemente un método de investigación, un mero principio heurístico para el conocimiento de la evolución social, se halla incapacitada para afirmar nada en lo que concierne a la necesidad del advenimiento de una sociedad socialista. Del estudio de la historia económica no surge de modo necesario la conclusión de que la sociedad tiende hacia el socialismo. Sucede otro tanto con respecto a la teoría de la lucha de clases. Si se admite que toda la historia de la sociedad anterior se confunde con la historia de las luchas de clases, se hace difícil comprender por qué la lucha de clases dejaría bruscamente de existir. ¿No se podría suponer que lo que siempre ha constituido la esencia de la historia continuará desempeñando este papel hasta el fin de los siglos? Solamente en la medida en que es una teoría del progreso puede ocuparse la concepción materialista de la historia del

fin hacia el cual tiende la evolución histórica y afirmar que la ruina del capitalismo y la victoria del proletariado son igualmente inevitables. Nada ha contribuido más a la difusión de las ideas socialistas que esta creencia en la ineluctabilidad del socialismo. No hay —incluso entre la mayor parte de los adversarios del socialismo— quienes no se hallen bajo el hechizo de esta teoría y no se sientan paralizados por ella en su resistencia. El hombre culto temería parecer retrógrado si no se muestra impregnado de espíritu social, porque la era del socialismo, el día histórico del cuarto Estado, se supone que ha nacido ya, y quienquiera que todavía permanezca como partidario del liberalismo es, por tal razón, un reaccionario. Cualquier triunfo de la idea socialista que nos acerque al sistema de producción de esa doctrina se considera como un progreso. Cualquier medida que proteja la propiedad privada es un retroceso. Unos con melancolía o con tristeza aún más profunda; otros, en fin, con alegría, asisten a la desaparición progresiva de la propiedad privada en el curso de los tiempos, mas todos están convencidos de que está destinada irrevocablemente por la historia a desaparecer.

Mientras es teoría del progreso, que trasciende a la vez a la experiencia real y a cualquier experiencia posible, el *materialismo histórico* no es ciencia, sino metafísica. La esencia de toda metafísica de la evolución y de la historia reside en una teoría del principio y del término, del origen y el fin de las cosas. O bien es cósmica, caso en el cual trata de explicar el universo entero, o bien es antropocéntrica, y entonces se ocupa únicamente del hombre. Puede ser religiosa y filosófica. Las teorías antropocéntricas de la evolución, que tienen un carácter filosófico, se conocen bajo el nombre de filosofía de la historia. Las teorías de la evolución que tienen un carácter religioso —teorías que necesariamente siempre son antropocéntricas, porque sólo una doctrina antropocéntrica es capaz de justificar la elevada significación que da la religión a la humanidad— admiten en su base generalmente la idea de un paraíso original, de una edad de oro, de la cual la humanidad se aleja más y más para volver, finalmente, a una edad de perfección igual o más alta aún. Todo esto implica, como regla general, la idea de salvación. La humanidad será liberada, por el retorno de la edad de oro, de todas las desventuras que se hayan abatido sobre ella en la edad del mal. La doctrina en su conjunto aparece así como una promesa de salvación en la tierra, y no debe confundirse con el refinamiento supremo de la idea religiosa de la salvación, que encontramos en las doctrinas que la trasladan de la vida terrestre del hombre a un más allá mejor. En estas doctrinas jamás aparece como fin en sí mismo el paso del individuo por la tierra; sólo es la preparación a una existencia de otro orden, mejor y sin sufrimientos, existencia que asimismo puede consistir en el no ser, en la disolución en el todo o en el aniquilamiento.

Para nuestra civilización fue de singular importancia la promesa de la salvación

de los profetas judíos. Los profetas no anunciaban la salvación para un más allá mejor; anunciaban el reino de Dios en la tierra. «He aquí que viene el día, dijo el Señor, en que se podrá laborar y cosechar simultáneamente, plantar la vid e ir a los lagares; y las montañas destilarán mosto y los collados serán fértiles»[1]. «Morarán los lobos con los corderos, y los tigres reposarán junto a los cabritos; los becerros y los cachorros de león y el ganado irán juntos y un niño los pastoreará. Y las vacas y los osos se unirán para pacer, y sus crías se echarán a dormir juntas, y los leones, como los bueyes, comerán el heno. Y el bebé jugará cerca del nido del áspid; y el recién destetado pondrá su mano en la cueva del basilisco. No se podrá destruir ni causar daño en todo el recinto de mi monte sagrado; porque la tierra estará llena del conocimiento del Señor, como las aguas cubren el mar»[2]. Una promesa de salvación como ésta no puede acogerse con alegría si no se refiere al futuro inmediato. Y, en efecto, Isaías dice que el hombre no está separado de la hora prometida sino «por corto tiempo»[3]. Pero cuanto más se hace esperar el cumplimiento de la profecía, más impacientes se tornan los creyentes. ¿Qué les importa un reino de salvación cuya advenimiento no podrán ver? De esta guisa la promesa de salvación se debe alargar necesariamente para convertirse en una doctrina de la resurrección de los muertos, resurrección que hará comparecer a cada individuo ante el tribunal del Señor, quien apartará a los buenos de los malos.

El judaísmo está lleno de estas ideas en el momento en que Jesús aparece en medio de su pueblo como el Mesías. No sólo llega para anunciar la salvación inminente; se presenta también como el realizador de la profecía, trae consigo el reino de Dios[4]. Camina entre el pueblo y predica, pero el mundo prosigue su marcha como antes. Muere en la cruz y todo continúa como en el pasado. Al principio esto quebranta profundamente la fe de sus discípulos. Por de pronto se encuentran desamparados, y la pequeña comunidad se dispersa. Únicamente los reanima la creencia en la resurrección del Crucificado, que les llena de nuevo entusiasmo y les da fuerza para ganar nuevos adeptos a su doctrina de salvación[5]. El evangelio de salvación que predican continúa siendo el mismo que había predicado Cristo: el Señor está cerca y con él está el gran día del juicio final y de la renovación del mundo, de la fundación del reino de Dios en lugar de los reinos del mundo. Pero a medida que la espera de un retorno inminente de Cristo se desvanece, a medida que comenzaban a establecerse las comunidades crecientes, con motivo de un más largo periodo de espera, la creencia en la salvación debía igualmente transformarse. Ninguna religión perdurable habría podido fundarse en la creencia del advenimiento inminente del reino de Dios, pues cada día que hubiese transcurrido sin que la profecía se cumpliera habría constituido una peligrosa amenaza para la estabilidad de la Iglesia. La idea cardinal del Cristianismo primitivo, de que el reino de Dios estaba

cerca, tuvo que transformarse en el culto a Cristo, en la creencia de la presencia divina del Señor resucitado, y en la redención del mundo pecador por él. Solamente así pudo fundarse la Iglesia cristiana. De entonces data en su doctrina la desaparición de la espera del reino de Dios en la tierra. La idea de salvación se idealiza: por el bautismo, el creyente se vuelve parte del cuerpo de Jesús. «Desde la época apostólica el reino de Dios se identifica con la Iglesia, y no subsiste del advenimiento de este reino sino la glorificación de la Iglesia, la destrucción de la envoltura terrestre y la liberación del tesoro refulgente de su prisión mortal. Además, el reino de Dios queda reemplazado por la escatología de cielo, infierno y purgatorio, la inmortalidad y el más allá, todo lo cual representa un contraste de la más alta significación con el Evangelio. Pero este término mismo queda rebasado y, al final, el reino milenario se realiza en la Iglesia misma»[6].

Sin embargo, había aún otro medio de abordar las dificultades que surgieron del hecho de que la realización de la profecía se pospusiera mucho más de lo que primitivamente se había creído. Podía encontrarse refugio en la creencia que habían sostenido antes los profetas. Conforme a tal doctrina, Cristo debe volver para fundar en la tierra un reino de salvación que durará mil años. Condenada por la Iglesia como herética, esta doctrina revive continuamente no sólo como creencia religiosa y política, sino, sobre todo, como idea de revolución social y económica.

Del milenarismo cristiano, que se desarrolla a través de los siglos con fuerza constantemente renovada, una línea continua conduce al milenarismo filosófico, que en el siglo XVIII representa la interpretación racionalista del Cristianismo, y de ahí a Marx y a Lenin, pasando por Saint-Simon, Hegel y Weitling[7]. Resulta bastante curioso notar que es precisamente el socialismo así derivado de ideas místicas, cuyo origen se pierde en la noche de los tiempos, el que se califica a sí mismo de socialismo científico, mientras que trata de desacreditar, calificándolo de utópico, el socialismo nacido de las consideraciones racionales de los filósofos.

Las metafísicas antropocéntricas de la evolución, de carácter filosófico, se asemejan en todos sus rasgos esenciales a las metafísicas religiosas. En su evangelio de salvación se descubre la misma curiosa mezcolanza de imaginación desbordante y extática, de vulgaridad prosaica y de grosero materialismo, que se advierten ya en las más viejas profecías mesiánicas. Igual que la literatura cristiana, que trata de interpretar los escritos apocalípticos, tales profecías intentan probar su validez, con respecto a la vida, mediante la interpretación de los acontecimientos históricos concretos. En esto es en lo que a veces se muestran ridículas, al hacer intervenir en toda ocasión importante una teoría que no solamente da cuenta del acontecimiento en cuestión, sino que abarca al mismo tiempo toda la historia del universo. ¡A cuántas de estas filosofías de la historia no ha dado vida la guerra mundial!

2. El milenarismo y la teoría de la sociedad

La filosofía metafísica de la historia se debe distinguir rigurosamente de la filosofía racional. Esta última está construida sobre la experiencia únicamente y trata de obtener resultados que tengan fundamento lógico y empírico. Cuando se ve obligada a ir más lejos, intenta hacerlo mediante hipótesis. Pero siempre permanece claramente consciente del punto preciso en que se detiene la experiencia y comienza la interpretación hipotética. Cuando la experiencia es posible, evita hacer intervenir ficciones conceptuales, pero nunca pretende suplantar a la ciencia experimental. Su objetivo único consiste en unificar nuestra concepción de los acontecimientos sociales y del curso de la evolución histórica. De esta manera logra determinar solamente la ley que rige los cambios de las condiciones sociales. Al indicar o querer indicar la fuerza bajo la acción de la cual se forma la sociedad, se esmera en revelar el principio que gobierna la evolución social. Este principio está admitido como válido eternamente, es decir, que se considera que actuará por todo el tiempo que exista la sociedad. Si las cosas fueran de otro modo, sería necesario establecer un segundo principio yuxtapuesto al primero, y demostrar en qué condiciones actúan uno y otro. Pero sucedería entonces que la ley que gobierna la alternancia de los dos principios sería la última ley de la vida social.

La determinación del principio conforme al cual se constituye la sociedad y se realizan los cambios de las condiciones sociales es cosa diferente de la determinación del camino que ha seguido la evolución social. Este camino es por necesidad limitado. Tiene un comienzo y un final. El reino de una ley, al contrario, es necesariamente ilimitado; no tiene ni comienzo ni fin. Es la continuidad y no el incidente. La ley es imperfecta si no permite definir más que una parte de la evolución social y nos deja perplejos más allá de cierto punto. Por esto mismo dejaría de ser una ley. La evolución social no puede acabar sino con la sociedad misma.

La concepción teleológica describe el camino que ha seguido la evolución en todos sus rodeos y en todos sus meandros. Es, de igual manera, típicamente, una teoría *de grados*. Nos muestra las etapas sucesivas que recorre la civilización hasta el momento en que alcanza la que, necesariamente, es la última, dado que ninguna otra la sigue. Cuando se alcanza este punto, resulta imposible comprender cómo puede proseguirse el desenvolvimiento de la historia[8].

La filosofía milenarista de la historia se coloca en el «punto de vista de la Providencia, punto de vista que se sitúa más allá de toda sabiduría humana»; quiere profetizar como únicamente lo podría hacer «el ojo divino»[9]. Lo que enseña puede llamarse Poesía, Profecía, Fe, Esperanza; en ningún caso sería conocimiento ni ciencia. Ni se podría llamar a esto una hipótesis, de igual modo que tampoco se puede dar este nombre a las predicciones de un vidente o de una echadora de cartas. La gran

habilidad de los marxistas consistió en presentar su doctrina milenarista como una ciencia. El éxito era infalible en una época en que sólo se tenía confianza en la ciencia y en que se rechazaba toda metafísica —con el solo fin, indudablemente, de poderse entregar con los ojos cerrados a la metafísica ingenua de Büchner y Moleschott.

La ley de la evolución social nos dice mucho menos que la metafísica de la evolución. Limita *a priori* sus afirmaciones, al reconocer que su propia acción puede verse contrariada por la intervención de otros principios. Pero, por otro lado, no se admite límite alguno a su validez. Aspira a una validez eterna. No tiene principio ni fin. No se abate sobre nosotros como un destino ciego del que somos las «víctimas desprovistas de voluntad e incapaces de resistencia». No hace sino descubrirnos la fuerza profunda que dirige nuestra propia voluntad, al revelarnos la conformidad de esta última con las leyes naturales y su necesidad. En este sentido no aclara los destinos del hombre, sino sus acciones.

En la medida en que el socialismo «científico» es una metafísica, un milenarismo y una promesa de salvación, sería inútil y superfluo oponerle argumentos de orden científico. Recurrir a la razón para luchar contra dogmas místicos es vana empresa. No se ilustra a fanáticos; es preciso que se estrellen la cabeza contra la pared.

Pero el marxismo no es únicamente un milenarismo. A pesar de todo, ha sufrido suficientemente la influencia del espíritu científico del siglo XIX para intentar transmitir a su doctrina un cimiento racional. En los siguientes capítulos vamos a ocuparnos de este intento, y sólo de él.

Capítulo XVIII
LA SOCIEDAD

1. Naturaleza de la sociedad

La idea del destino del hombre y de la humanidad domina todas las antiguas concepciones de la vida social. La sociedad progresa hacia un fin que le ha fijado la divinidad. Quienquiera que adopte este punto de vista razona con lógica, si al hablar de progreso y de regresión, de revolución y de contrarrevolución, de acción y de reacción, toma estos términos en el sentido en que los han tomado tanto historiadores como políticos. La historia se juzga según que aproxime o aleje la humanidad de su finalidad.

Pero la ciencia social no empieza a existir como tal sino cuando se supera un juicio semejante y, de manera general, cualquier juicio de valor. Es ciertamente teleológica en la medida en que todo estudio causal de la voluntad debe necesariamente serlo. Pero su finalismo se resuelve completamente en la explicación causal. La causalidad es el principio fundamental del conocimiento, y la existencia de este último no debe verse obstaculizada ni siquiera por la teleología[10]. No valora los fines; no puede, pues, hablar tampoco de evolución hacia una etapa superior en el sentido en que lo hacen, por ejemplo, Hegel y Marx. A sus ojos no se encuentra establecido de manera alguna que toda evolución esté orientada hacia lo alto y que toda etapa nueva sea una etapa más elevada. Y, naturalmente, en la evolución histórica no le es posible ver en mayor grado, como lo hacen las filosofías pesimistas de la historia, una decadencia continua, un movimiento progresivo hacia un mal fin. Buscar las fuerzas que gobiernan la evolución histórica es buscar la naturaleza de la sociedad, así como el origen y las causas de los cambios que se producen en las condiciones sociales. Los únicos problemas que puede plantearse la ciencia sociológica consisten en saber qué es la sociedad, cómo nace y cómo se transforma.

Es una observación muy antigua que la vida de los hombres en sociedad es comparable al proceso biológico. La encontramos en la base de la famosa leyenda de Menenio Agripa, relatada por Tito Livio. La ciencia social no hizo una gran conquista cuando en el siglo XIX, bajo la influencia de los inmensos progresos realizados por la biología, se publicaron voluminosos libros que desarrollaron hasta el absurdo esta analogía. ¿Qué interés podía haber en llamar «sustancia social intercelular» a los productos de la actividad humana[11], o en discutir sobre el problema de saber qué órgano del cuerpo social corresponde al sistema nervioso central? El mejor juicio sobre esta manera de entender la sociología es la observación de un economista, que decía que al comparar la moneda con la sangre y la circulación de la moneda con la circulación de la sangre, se hacía tanto en favor de la biología como podría hacerse en favor de la economía al comparar la sangre con la moneda y la circulación de la sangre con la circulación monetaria. La biología moderna ha tomado algunos de sus conceptos más importantes de la ciencia social, como los de evolución, división del trabajo y lucha por la vida. Pero no ha querido atenerse a metáforas y a razonamientos por analogía; yendo más lejos, ha pasado a la explotación de los

materiales acumulados, mientras que la sociología biológica se limitaba a un juego estéril mediante el uso de conceptos ajenos. La tendencia romántica ha contribuido todavía menos al conocimiento de las relaciones sociales con su teoría «orgánica» del Estado. Al ignorar deliberadamente el resultado más importante que hasta hoy ha logrado la ciencia social —la economía clásica— no ha sabido sacar partido, para el desarrollo ulterior de la ciencia, de la teoría de la división del trabajo, que debe constituir la base de cualquier sociología, de igual manera que constituye la base de la biología moderna[12].

La comparación con el organismo vivo habría debido enseñar a la sociología, cuando menos, que el organismo no se puede concebir sino como un sistema de órganos. Pero esto únicamente significa que la división del trabajo constituye el principio mismo del organismo. Sólo por ella se convierten las partes en miembros, en cuya colaboración se reconoce la utilidad que caracteriza al organismo. Este hecho es igualmente cierto con relación a las plantas, a los animales y a la sociedad. En la medida en que se aplica el principio de la división del trabajo, puede compararse el cuerpo social al cuerpo vivo. La división del trabajo es el *tertium comparationis* de la antigua comparación.

La división del trabajo es el principio fundamental de todas las formas de vida. Fueron los economistas quienes primero la descubrieron en el campo de la vida social; y solamente después fue cuando la adoptó la biología, siendo Milne Edwards quien primero lo hizo en 1827. Pero el hecho de que podamos considerar como una ley general a la división del trabajo no debe impedirnos ver las diferencias esenciales que existen entre el papel que desempeña en la organización animal y en la vegetal, por una parte, y en la sociedad humana, por la otra. Sea cual fuere la idea que nos forjemos del origen de la evolución y del sentido de la división del trabajo en el campo de la fisiología, es evidente que esto nada nos da a conocer todavía de la naturaleza de la división del trabajo en el terreno de la sociología. El proceso que diferencia e integra las células orgánicas es totalmente diferente de aquel por medio del cual se han agrupado en sociedad individuos autónomos. La razón y la voluntad intervienen en este segundo proceso, en el que se reúnen las unidades constituyentes para formar una unidad superior y convertirse así en las partes de un todo: estas fuerzas no desempeñan papel alguno en el proceso biológico. Pero donde animales como las hormigas y las abejas se reúnen en «sociedades animales», preside el instinto sobre toda la actividad del grupo. Puede ser que el instinto haya presidido también el nacimiento y las primeras edades de la sociedad humana. En tanto que es un ser pensante y con voluntad, el hombre aparece ya como miembro de un cuerpo social, porque no es concebible un ser pensante que viviera aislado. «El hombre no se convierte en hombre sino entre los hombres» (Fichte). El desarrollo del pensamiento humano y de la sociedad humana forman uno solo. Todo proceso de la sociedad

humana es cuestión de voluntad. La sociedad es un producto del pensamiento y de la voluntad. No tiene existencia alguna fuera de ellos. Su principio reside en el hombre, no en el mundo exterior; su acción se ejerce del interior hacia el exterior.

Quien dice sociedad dice colaboración, cooperación en la acción.

Expresar que la sociedad es un organismo es como decir que está fundada en la división del trabajo[13]. Para comprender el total alcance de esta idea es preciso tener en cuenta todos los objetos que se propone la actividad humana y los medios que emplea para lograrlos. Parece entonces que la división del trabajo domina todas las relaciones entre hombres pensantes y con voluntad. El hombre moderno es un ser social, no sólo porque es impensable que pueda satisfacer sus necesidades materiales aisladamente, sino también porque únicamente la sociedad ha hecho posible el desarrollo de sus facultades intelectuales y de percepción. El hombre es inconcebible como ser aislado, porque la humanidad no existe sino en cuanto es un fenómeno social, y el hombre ha pasado la etapa de la animalidad en la medida en que la acción en común ha estrechado lazos sociales entre los individuos. El paso del animal humano a la persona humana sólo ha podido efectuarse mediante la formación de grupos sociales y en el seno de ellos. El hombre se eleva por encima del animal en la medida en que se hace social. Éste es el sentido de la famosa frase de Aristóteles: El hombre es un animal político.

2. La división del trabajo, principio de la sociedad

Estamos todavía muy lejos de captar el secreto de la vida, el principio del origen de los organismos. ¿Quién sabe si alguna vez lo descubriremos? Todo lo que sabemos es que la formación de organismos mediante la reunión de individuos crea algo nuevo, algo que antes no existía. Los organismos vegetales y animales son algo más que simples conglomerados de células aisladas; de igual modo, la sociedad es algo más que los individuos que la componen. Todavía no hemos penetrado el sentido completo de este hecho. Nuestro pensamiento aún no se libera de la teoría mecánica de la conservación de la energía y de la materia, teoría que es impotente para explicarnos cómo de una sola cosa nacen dos. Más aún, si queremos ampliar el conocimiento que tenemos sobre la naturaleza de la vida, nuestras investigaciones debieran llevarnos primero a la organización social.

Históricamente, la división social del trabajo tiene su origen en dos hechos naturales: la desigualdad de la capacidad individual y la variedad de condiciones externas de la vida humana en la tierra. Estos dos hechos constituyen en realidad uno solo; la diversidad de la naturaleza, que nunca se repite, pero que crea un mundo de riquezas inagotables[14]. Sin embargo, el carácter particular de nuestras investigaciones, orientadas hacia el conocimiento de los fenómenos sociales, nos autoriza a estudiarlas separadamente.

Se comprueba, ante todo, que estos dos hechos ejercen necesariamente influencia sobre la actividad humana en el momento en que ésta se hace consciente y lógica. En cierta forma, tales hechos imponen a los hombres la división del trabajo[15]. Jóvenes y viejos, hombres y mujeres, cooperan mediante la utilización de sus aptitudes respectivas en la forma apropiada. La división geográfica del trabajo también encuentra su explicación: el hombre va a la caza, la mujer al manantial a buscar agua. Si la capacidad y fuerza de todos los individuos, al igual que las condiciones exteriores de la producción, hubiesen sido siempre idénticas en todas partes, no habría podido nacer la idea misma de la división del trabajo. Nunca habría pensado el hombre en hacer más fácil la lucha por la existencia mediante la cooperación con sus semejantes gracias a la división del trabajo. No habría podido surgir vida social alguna entre hombres con idénticas aptitudes naturales en un mundo geográficamente uniforme[16]. Quizá los hombres se hubieran reunido para efectuar trabajos que excedieran la fuerza de los individuos aisladamente considerados. Pero asociaciones semejantes no bastan para constituir una sociedad. Las relaciones que crean son efímeras, no duran más allá de su causa. La única importancia que tienen, en el origen de la vida social, es el hecho de procurar entre los hombres un acercamiento que los conduce a reconocer la diferencia de sus aptitudes naturales, y esto da lugar a la división del trabajo.

Pero desde el momento en que aparece la división del trabajo, ejerce una influencia sobre las aptitudes de los hombres agrupados en sociedad y contribuye también a diferenciarlos. Hace posible el perfeccionamiento de las dotes individuales, por lo que ella misma se hace más fecunda. Gracias a la cooperación social, los hombres son capaces de realizar trabajos que sobrepasan las fuerzas de los individuos aisladamente, y se mejora el resultado de los trabajos que ellos hubiesen podido llevar a cabo solos. Pero no se detiene ahí la importancia de la cooperación. Para comprender su alcance es preciso determinar ante todo las condiciones exactas del aumento de la producción que provoca.

La teoría de la división internacional del trabajo es una de las conquistas más importantes de la economía política clásica. Muestra que durante todo el tiempo en que por cualesquiera motivos las migraciones de capital y de mano de obra de un país a otro tropiezan con obstáculos, no es el coste absoluto de la producción, sino el coste

relativo, lo que determina la división del trabajo[17]. Si se aplica el mismo principio a la división del trabajo entre los hombres, se descubre que el individuo tiene interés en cooperar no sólo con el que es superior a él desde tal o cual punto de vista, sino también con el que es inferior a él en todo. Supongamos, por ejemplo, que A y B fabrican los objetos *p* y *q*; A tarda tres horas para hacer un objeto *p* y B cinco horas; A tarda dos horas para hacer un objeto *q* y B cuatro. En estas condiciones, A tendrá interés en colaborar con B, aunque le sea superior en todo, con la condición de no fabricar sino objetos *q*, para los cuales muestra superioridad sobre B, y de permitir a B fabricar los objetos *p*.

En efecto, suponemos primero que A y B trabajan aisladamente, cada uno consagra sesenta horas a la fabricación de los objetos *p* y otras tantas a la fabricación de los objetos *q*. De este modo *A* habría fabricado 20p + 30q, y B 12p + 15q. En total, 32p + 45q.

Supongamos ahora que A fabrique únicamente objetos *q* y B objetos p, durante el mismo espacio de tiempo, o sea ciento veinte horas. La producción total será de 24p + 60q. Si se comparan los resultados, teniendo en cuenta el valor de equivalencia de *p* y *q* para cada uno de los dos interesados, esto es para A, *p* = 3/2 *q* y para B, 5/4 *q*, se comprueba fácilmente que el resultado en el segundo caso (24*p* + 60*q*) es superior al que arroja el primero (32*p* + 45*q*). De ello resulta claramente que cualquier expansión del trabajo humano es ventajosa para todos los individuos que participan en ella. Quien colabora con los asociados más dotados, más capaces, más activos, no se encuentra solo para obtener un beneficio. Sucede lo mismo a quien se une con asociados menos capaces, más perezosos. La ventaja de la división del trabajo es siempre recíproca: no se limita a los casos en que el trabajo en común no hubiese podido ser realizado igualmente por el individuo aislado.

El incremento del rendimiento debido a la división del trabajo conduce a los hombres a no considerarse ya como adversarios en la lucha por la vida, sino como asociados en una pugna sostenida en común para bien de todos. La división del trabajo transforma a los enemigos en amigos, hace surgir la paz de la guerra y convierte a los individuos en sociedad[18].

3. Organismo y organización

Entre organismo y organización existe la misma diferencia que entre vida y máquina, que entre una flor natural y otra artificial. Cada célula tiene vida en la planta natural, a la vez para sí misma y en las relaciones que mantiene con las demás células. Existir de este modo para sí y conservarse es lo que llamamos vida. En la planta artificial no se juntan los diferentes elementos para formar un todo sino en la medida en que obra la voluntad de quien los ha reunido. Sólo en esta medida están en relación unos con otros los elementos componentes en la organización. Cada uno ocupa el lugar que se le asigna y no lo abandona, por decirlo así, más que como consecuencia de una orden dada. No pueden tener vida, es decir, existir por sí mismos, en el cuadro de la organización, sino en tanto su creador los ha hecho entrar ya vivos en su creación. El caballo que engancha el carretero a su carro vive como caballo. En la organización constituida por el tiro, el caballo es tan extraño al carro como el motor lo es al vehículo que impulsa. Los elementos pueden asimismo manifestar su vida oponiéndose a la organización: en el caso del caballo que se desboca, por ejemplo, o de la flor artificial cuyos tejidos se desintegran bajo la influencia de una acción química. Sucede lo mismo en la organización humana, que es también, como la sociedad, el resultado de un acto de voluntad. Pero la voluntad que la crea no puede dar nacimiento a un organismo social vivo, del mismo modo que el fabricante de flores no puede crear una rosa viva. La organización sólo puede durar el tiempo que se ejerce la voluntad que la ha creado. Los elementos que la componen no forman un todo sino mientras la voluntad del creador se les impone, en la medida en que ella logra integrar su propia vida en la organización misma. En el batallón en ejercicios no existe más que una voluntad, la del jefe; cualquier otra cosa que intervenga en la organización llamada «batallón» sólo es una máquina sin vida. En esta extinción de la voluntad, mantenida viva únicamente en cuanto sirve a los fines del cuerpo organizado de tropa, reside la esencia del ejercicio militar. En la táctica de línea, en la que la tropa debe ser solamente una organización, el soldado está «formado». No subsiste vida alguna en el cuerpo de tropa; el individuo continúa teniendo su propia vida, pero fuera e independientemente del cuerpo a que pertenece, algunas veces en rebelión contra él, nunca en su seno. La táctica moderna, que se basa en la iniciativa del tirador, debería poner necesariamente a su servicio la vida de cada soldado, su pensamiento y su voluntad. Su fin no es ya únicamente ejercitar al soldado, sino educarlo.

La organización es una asociación que se funda en la autoridad; el organismo, una asociación que se funda en la mutualidad. El pensamiento primitivo considera siempre las cosas como si hubiesen sido organizadas desde fuera y nunca como si hubiesen sido formadas por dentro, orgánicamente. El hombre ve la flecha que ha labrado, sabe cómo se ha hecho y cómo se pone en movimiento; de igual manera pregunta quién ha fabricado y quién pone en movimiento todas las cosas. Inquiere

acerca del creador de todo ser viviente, del autor de todo cambio en la naturaleza, y siempre encuentra una explicación animista. De este modo nacen los dioses. El hombre contempla la comunidad organizada, en la cual uno o varios amos se oponen a la masa de los súbditos, y este espectáculo le conduce a comprender la vida como una organización y no como un organismo. De ahí la vieja concepción que ve en el cerebro al amo del cuerpo y que emplea la palabra «cabeza» lo mismo para designar esta parte del cuerpo como al director de una organización.

Al dejar de considerar todas las cosas como organizaciones y al reconocer la naturaleza del organismo, la ciencia ha logrado uno de sus progresos esenciales. Con todo el respeto debido a los viejos pensadores, puede afirmarse que esa fue, ante todo en el campo de la ciencia social, la obra del siglo XVIII; fueron sus principales artífices los creadores de la economía clásica y los precursores inmediatos de éstos. Los biólogos no han hecho otra cosa que seguirlos. Han renunciado a todas las concepciones animistas y vitalistas. Para la biología moderna la cabeza no es ya el «amo» que gobierna el cuerpo. No están ya presentes en el cuerpo vivo el amo y el súbdito, no hay oposición entre la cabeza y los miembros, entre el fin y los medios. No existen ya sino miembros, órganos.

Pretender organizar la sociedad es tan quimérico como querer desmenuzar una planta para obtener de sus partes muertas otra planta nueva. Una organización de la humanidad no sería concebible sino a condición de destruir primero el organismo social existente. Esta sola razón conduce las tentativas colectivistas al fracaso. Podría llegarse a crear una organización que abarcara a la humanidad entera. Pero esto siempre sería una organización al margen de la cual continuaría existiendo la vida social, una organización que pudieran transformar y destruir las fuerzas sociales a cada instante, y que ciertamente destruirían el día en que pretendiera levantarse en contra de ellas. Para hacer del colectivismo una realidad, sería antes preciso aniquilar toda vida social y edificar a continuación el estado colectivista. Los bolcheviques razonan de manera perfectamente lógica cuando consideran necesario desatar primero todos los lazos sociales existentes y demoler el edificio social levantado en el curso de los siglos, para edificar sobre sus ruinas una nueva construcción. Sólo que olvidan que los individuos aislados, entre quienes no existe clase alguna de relación social, no podrían siquiera formar parte de una organización.

Hay organizaciones posibles únicamente cuando no se estrellan contra las realidades orgánicas. Cualquier tentativa para uncir la voluntad humana a una tarea que le repugna está destinada al fracaso. Una organización no puede prosperar sino mientras reposa en la voluntad de sus miembros y sirve a sus fines.

4. El individuo y la sociedad

No basta que existan relaciones recíprocas entre los individuos para que haya sociedad. Relaciones semejantes existen entre los animales: el noble lobo se come al cordero, el lobo y la loba se juntan. Sin embargo, no hablamos de sociedades animales, de sociedades de lobos. El lobo y el cordero, el lobo y la loba son, en verdad, miembros de un organismo: la naturaleza. Pero a este organismo le falta el carácter específico del organismo social: no está regido ni por la voluntad ni por la acción. Debido a esto, las relaciones entre los sexos tampoco son en sí mismas relaciones sociales; al juntarse el hombre y la mujer siguen la ley de la naturaleza, obedecen a un instinto. La sociedad comienza cuando aparece en el individuo la voluntad de obrar en conjunto. Proseguir en común fines que ninguno podría realizar solo o que realizaría menos bien; cooperar, he aquí la esencia de la sociedad[19].

De esta manera la sociedad no es un fin, sino un medio, un medio al servicio de cada uno de los asociados para alcanzar sus propios objetivos. La sociedad es posible porque las voluntades de individuos diferentes pueden unirse en una aspiración común, puesto que la comunidad de la voluntad entraña la comunidad de la acción. Si no puedo obtener lo que deseo sino a condición de que mi compañero obtenga igualmente lo que él quiere, su voluntad y su acción se convierten para mí en un medio al servicio de mis propias finalidades. De esta manera, al convertirse mi voluntad en inseparable de la suya, no puedo querer ya frustrar su voluntad. Tal es el hecho fundamental sobre el que descansa toda la vida social[20].

El principio de la división del trabajo nos revela la esencia del crecimiento social. Una mirada a la teoría kantiana de la sociedad permite captar toda la importancia del progreso que se ha realizado en el conocimiento de los fenómenos sociales, gracias al descubrimiento del papel que desempeña la división del trabajo. En la época de Kant, la teoría de la división del trabajo, en la medida en que había sido dada a luz por los economistas del siglo XVIII, se hallaba lejos de haber alcanzado su forma definitiva; para adquirir toda su significación le faltaba, sobre todo, la teoría del comercio exterior de Ricardo. Sin embargo, en la teoría de la armonía de los intereses estaba ya incluido lo esencial de las consecuencias que su aplicación a las teorías sociales debía hacer aparecer. Estas ideas fueron desconocidas para Kant. Tampoco pudo explicar la sociedad sino admitiendo que entre los hombres hay dos tendencias, de las cuales una lo impulsa a vivir en sociedad y la otra a separarse de ella. La naturaleza haría uso del antagonismo de esas tendencias para guiar a la humanidad a la meta que le ha destinado[21]. Es difícil imaginarse nada más lastimoso que este intento de explicar la sociedad mediante la oposición de dos tendencias, la tendencia social y la tendencia antisocial. Recuerda la teoría que explica los efectos del opio por la virtus dormitiva,

cujus est natura sensus assupire.

Desde el punto y momento en que se ha reconocido que la división del trabajo es el principio mismo de la sociedad, desaparecen la oposición del individuo y de la sociedad, del principio individual y del principio social.

5. La evolución de la división del trabajo

El proceso de socialización no puede ser objeto del estudio sociológico mientras se opera fuera del despertar de la conciencia humana y bajo la influencia del puro instinto. Pero esto no quiere decir que la sociología deba trasladar a otra ciencia el cuidado de explicar el desarrollo de la sociedad, y aceptar como un hecho la existencia de los lazos sociales. En efecto, si admitimos —y ésta es una consecuencia que se impone, dado que se identifican sociedad y división del trabajo— que la evolución social no ha llegado a su fin con la aparición del hombre pensante y dotado de voluntad, sino que dicha evolución prosigue a través de la historia, debemos buscar un principio que nos permita comprenderla. Este nos lo proporciona la teoría económica de la división del trabajo. Se asegura que el nacimiento de la civilización se debe al hecho de que el trabajo dividido es más productivo que el trabajo aislado. La aplicación cada vez más amplia del principio de la división del trabajo se explica por el reconocimiento de que cuanto más a fondo se lleva esta división, más productivo es el trabajo. Tal amplitud constituye realmente un progreso económico, en el sentido de que acerca la economía a su objetivo de satisfacer el mayor número posible de necesidades. Este progreso es igualmente un progreso social, en el sentido de que gracias a él se intensifican las relaciones sociales.

Solamente en este sentido, e independientemente de cualquier juicio de valor teleológico o moral, puede emplearse el término «progreso» en sociología. Creemos poder descubrir en los cambios de las relaciones sociales una orientación determinada y examinamos cada uno por separado a fin de establecer si es compatible con esta orientación y en qué medida. Puede suceder que formulemos diversas hipótesis de esta especie, de las cuales todas estén de acuerdo igualmente con la experiencia. En tal circunstancia, el problema consiste en saber cómo se ligan entre sí estas hipótesis, si son independientes las unas de las otras o si entre ellas existe algún vinculo íntimo y, en este caso, habrá que investigar aún la naturaleza de dicho vínculo. Pero al hacer

esto, no puede tratarse siempre sino de un examen objetivo del curso de los acontecimientos en función de una hipótesis.

Si hacemos abstracción de las teorías de la evolución, que se fundan ingenuamente en los juicios de valor, se advierte que la mayor parte de las que pretenden explicar la evolución social presentan dos defectos principales. El primero reside en la circunstancia de que el principio que le sirve de base no tiene relación alguna con la sociedad, en cuanto tal sociedad. En la ley de los tres estadios de Augusto Comte, en la de los cinco estadios de la evolución social psíquica de Lamprecht, es imposible descubrir la conexión interna y necesaria que liga la evolución psicológica y moral a la evolución social. Se nos muestra cómo se conduce la sociedad cuando entra en una nueva etapa, pero queremos aún más: una ley que pueda hacernos comprender cómo nace y evoluciona la sociedad. Estas teorías estudian las transformaciones, que consideramos como transformaciones de la sociedad, como fenómenos que actúan desde el exterior sobre la sociedad; al contrario, nosotros queremos que aparezcan como los efectos de una ley constante. El segundo defecto proviene del hecho de que todas estas teorías presentan la evolución social como si se desarrollara en fases sucesivas. Para un punto de vista semejante no hay en realidad evolución, es decir, transformación continua en que pudiésemos hallar una orientación determinada. En tal caso, estas teorías no logran sino constatar una sucesión de acontecimientos, sin poder descubrir el vínculo causal que los une. En el mejor de los casos llegan a demostrar la existencia de un paralelismo entre las diversas etapas de la evolución en los diferentes pueblos. Dividir la vida humana en cuatro edades, infancia, adolescencia, madurez y vejez, ¿es acaso algo diferente a descubrir la ley que preside el crecimiento y el declive del organismo? Así, cualquier teoría de esta naturaleza, cualquier «teoría de los estadios» (*Stufentheorie*) encierra un poco de arbitrariedad. La delimitación de las edades es necesariamente indecisa.

La moderna concepción alemana de la historia económica está en lo cierto, sin duda alguna, cuando hace de la división del trabajo el fundamento de su teoría de la evolución, pero no ha sabido librarse por completo de la vieja concepción tradicional de las edades sucesivas. Su teoría continúa siendo una teoría de los estadios. Por esto Bücher distingue la edad de la economía doméstica cerrada (producción limitada a las necesidades propias del productor, sin cambio alguno), la edad de la economía comunal (producción adaptada a una clientela con cambios directos) y la edad de la economía nacional (producción para los mercados, edad de la circulación de los bienes)[22]. Schmoller distingue los periodos de la economía aldeana, urbana, regional y, en fin, nacional[23]. Philippovich distingue la economía doméstica cerrada y la economía comercial, para dividir esta última a su vez en tres periodos: el del comercio limitado a la localidad, el del comercio controlado por el Estado y, finalmente, el del librecambio (economía desarrollada, capitalismo)[24]. Contra estas

tentativas de encerrar la evolución en un plan se han presentado numerosas objeciones. No tenemos para qué investigar la utilidad que pueden significar tales divisiones para entender determinados periodos de la historia, y qué servicios pueden prestar como procedimientos de exposición. En todo caso, no se puede recurrir a ellas sino con la mayor circunspección. La estéril disputa sobre la naturaleza de la economía de los pueblos antiguos ha demostrado claramente, en una clasificación semejante, la facilidad con que se llega a perderse en sutilezas de vocabulario perdiendo de vista la realidad histórica. Nada tiene la sociología que sacar de esas teorías de las edades[25]. Sólo pueden inducir a error en el estudio de un problema esencial, como es el de la continuidad de la evolución histórica.

Suelen darse dos respuestas a este problema: o bien se admite pura y simplemente que la evolución histórica —que a nuestros ojos debe identificarse con la evolución de la división del trabajo— se ha desarrollado siguiendo una línea continua, o se considera que cada pueblo ha debido pasar por las mismas fases sucesivas, por cuenta propia y a su turno. En ambos casos se comete error. Es imposible imaginar la evolución como continua, porque claramente se observan en la historia periodos de decadencia, en que la división del trabajo aparece en regresión. Por otra parte, los progresos de un pueblo que ha logrado una etapa superior de la división social del trabajo nunca son completamente perdidos. Aprovechan a otros pueblos y apresuran su desarrollo. La decadencia del mundo antiguo hizo retroceder de esta manera varios siglos a la evolución económica. Pero las recientes investigaciones históricas han demostrado que los lazos entre la economía del mundo antiguo y la economía de la Edad Media eran mucho más estrechos de lo que antes se quería admitir. Es cierto que el comercio ha sufrido seriamente a causa de las grandes invasiones, pero las ha sobrevivido. Las ciudades, que eran su sostén, nunca perecieron por completo. En lo que restaba de la vida urbana se injertó una evolución nueva del comercio[26]. La civilización ha recogido una parte de las conquistas económicas de la antigüedad y las ha transmitido al mundo moderno.

La división social del trabajo progresa en función del conocimiento que se tiene de las ventajas que presenta, es decir, del rendimiento superior que permite alcanzar. Este conocimiento quedó expuesto por primera vez con entera claridad por las doctrinas librecambistas de los fisiócratas y de la economía clásica en el siglo XVIII. Pero está ya contenido en germen en todas las consideraciones inspiradas por el amor a la paz, en todas las condenas de la guerra. La historia es una lucha entre dos principios: el principio de paz, favorable al desarrollo del comercio, y el principio militarista e imperialista, que hace depender la vida social, no de una colaboración que se funda en la división del trabajo, sino de un dominio que ejercen los fuertes sobre los débiles. El principio imperialista se impone una y otra vez. El principio liberal no puede afirmarse frente a él mientras las masas, en quienes está

profundamente arraigada la tendencia al trabajo pacífico, no hayan adquirido plenamente conciencia del papel que esta tendencia debe desempeñar como principio de la evolución social. Mientras el principio imperialista tenga superioridad, el reinado de la paz estará necesariamente limitado en el tiempo y en el espacio. No durará sino el tiempo que subsistan las condiciones que lo han creado. El estado de ánimo que mantiene el imperialismo es inapropiado para favorecer los progresos sociales dentro de las fronteras; casi les prohíbe por completo propagarse más allá de las barreras políticas y militares que separan a los Estados. La división del trabajo implica la paz y la libertad. Sólo cuando el siglo XVIII encontró una filosofía de paz y de cooperación social en la concepción liberal del mundo se echaron las bases de los sorprendentes progresos económicos de nuestra época, a la que las recientes doctrinas imperialistas y socialistas califican con desprecio como siglo del materialismo sórdido, del egoísmo y del capitalismo.

No se puede desconocer más completamente la verdad de como lo ha hecho el materialismo histórico, al presentar el desarrollo de las concepciones sociales como función de la etapa alcanzada por el progreso técnico. Nada es más falso que el célebre aforismo de Marx: «El molino de viento produce una sociedad feudal; el molino de vapor, una sociedad capitalista»[27]. En los términos en que está concebido, es ya insuficiente. Al querer explicar la evolución histórica por medio del progreso de la técnica no se hace más que desplazar el problema, sin resolverlo en manera alguna, porque entonces es necesario, más que nunca, explicar las fuerzas que determinan la evolución técnica.

Ferguson ha demostrado que el perfeccionamiento de la técnica depende de las condiciones sociales y que los progresos que se han realizado en cada época son función de la etapa alcanzada por la división social del trabajo[28]. Los progresos técnicos son posibles únicamente donde la división del trabajo ha creado las condiciones necesarias a su realización. La fabricación mecánica de calzado supone una sociedad en la cual la producción de zapatos, necesarios a centenas de millares y a millones de hombres, puede concentrarse en un pequeño número de empresas. El molino de vapor no habría tenido utilización en una sociedad de campesinos en la que cada uno viviera para sí mismo. La idea de poner la fuerza motriz del vapor al servicio de la manufactura no pudo nacer sin la división del trabajo[29].

Ligar el hecho social a los progresos de la división del trabajo es una concepción que nada tiene en común con el grosero e ingenuo materialismo que se expresa en las construcciones tecnológicas y de otra clase del marxismo histórico. Contrariamente a lo que los epígonos de la filosofía idealista se complacen en afirmar, ésa no es una concepción estrecha e insuficiente de las relaciones sociales. Es falso que reduzca el concepto de sociedad a sus elementos específicamente materiales. Más allá de la economía, en la vida social, están los fines últimos. Los caminos que a ellos

conducen están sometidos a la ley de toda acción racional; en la medida en que entran en cuenta hay economía.

6. Los efectos de la división del trabajo en el individuo

El efecto más notable de la división del trabajo es que hace del individuo independiente un ser social dependiente. El hombre social se transforma por la división del trabajo de la misma manera que la célula se integra en un organismo. Se adapta a nuevas condiciones de existencia, deja que se atrofien algunas de sus fuerzas y algunos de sus órganos, a la vez que desarrolla otros. El hombre se especializa. Es lo que siempre han deplorado los románticos, impenitentes *laudatores temporis acti*. Para ellos, el hombre del pasado, que desarrolla armoniosamente sus fuerzas, representa el ideal; ideal que, por desgracia, no encuentra eco en nuestro degenerado siglo. De este modo desean un retroceso de la división del trabajo, lo cual igualmente explica que preconicen la actividad agrícola, pensando solamente en el campesino que casi se basta a sí mismo[30]. También aquí son los socialistas quienes van más lejos. En la etapa superior de la sociedad socialista desaparecerá, según Marx, «la sumisión servil de los individuos a la ley de la división del trabajo y, por consiguiente, la oposición entre el trabajo manual y el trabajo intelectual»[31]. «La necesidad de cambio», innata en el hombre, quedará satisfecha. «La alternancia del trabajo manual y del trabajo intelectual» asegurará «el desarrollo armonioso del hombre»[32].

El juicio que haya que hacer sobre estas ilusiones ya lo indicamos arriba[33]. Si fuese posible limitar la cantidad de trabajo de tal manera que el hombre no solamente no experimentara sentimiento penoso alguno, sino que incluso fuese liberado de la molestia que engendra la ociosidad, a la vez que se asegurara la satisfacción de todas las necesidades humanas, la economía no tendría ya por qué ocuparse del trabajo. El hombre conseguiría sus fines simplemente jugando como los niños. Pero esto no es posible. Incluso el trabajador autárquico, en la mayor parte de los trabajos que debe desempeñar, tiene que ir más allá de los límites en los que el trabajo es un placer. Puede admitirse que el trabajo despierta en él menos sentimientos penosos que en el hombre cuya actividad está limitada a un objeto determinado, dado que cada vez que emprende un trabajo nuevo su actividad le procura una satisfacción nueva también. Si

a pesar de esto los hombres han adoptado la división del trabajo y no han dejado de hacerla progresar, la razón es que han reconocido que la superioridad del rendimiento que de ella se obtiene ofrece ventajas sobre la disminución de agrado que por lo mismo resulta. No se podría restringir la división del trabajo sin disminuir su productividad. Esto es válido en todas las formas del trabajo, y creer lo contrario es ilusión.

Si no se quiere detener el progreso social, no debe buscarse el remedio a los inconvenientes que presenta el trabajo especializado, para el espíritu y el cuerpo del individuo, en la supresión de la división del trabajo, sino en el esfuerzo mediante el cual cada individuo tiende a volverse un hombre completo. La solución no reside en una reforma de las condiciones del trabajo, sino en un mejoramiento del consumo. El medio de lograr este fin se encuentra en los juegos y los deportes, el arte y la lectura.

No es en el origen de la evolución económica donde hay que buscar al hombre armoniosamente desarrollado en todas sus facultades. El hombre que casi por sí solo satisface a todas sus necesidades, que nos representamos bajo el aspecto del campesino de los valles apartados, no ofrece en absoluto este desarrollo noble y armonioso del cuerpo, de la inteligencia y del corazón que se complacen en atribuirle los románticos. La cultura intelectual es el producto de las horas de recreo, de la tranquila comodidad que solamente proporciona la división del trabajo. Nada es más falso que suponer que el individuo aislado apareció en la historia como una individualidad autónoma y que, en el curso de la evolución histórica que ha conducido a la formación de la gran comunidad humana, ha perdido su independencia al mismo tiempo que su autonomía interior. La experiencia histórica y el estudio de los pueblos primitivos contradicen por completo una suposición semejante. El hombre primitivo carece de individualidad en el sentido que damos a esta palabra. Dos indígenas de la Polinesia se parecen más entre sí que dos londinenses del siglo XX. La personalidad no se le ha dado al hombre desde su origen. Es un producto de la evolución social[34].

7. La regresión social

Considerada bajo el aspecto de la evolución de la división del trabajo, la evolución social es un fenómeno de voluntad; depende por completo de la voluntad del hombre.

Sin querer abordar el problema de saber si se puede considerar como progreso cualquier desarrollo de la división del trabajo y por ello mismo cualquier estrechamiento de los vínculos sociales, debemos preguntarnos si tal estrechamiento no es una necesidad para el hombre. ¿No es el desarrollo continuo de los vínculos sociales el contenido mismo de la historia? ¿Es posible un alto o un retroceso?

Si nos resulta imposible admitir *a priori* que la historia tiende hacia un fin determinado de antemano por algún «designio» o «plan oculto» de la naturaleza, como Kant y también Hegel y Marx imaginan, debemos investigar, sin embargo, si no existe un principio capaz de mostrar la necesidad de un estrechamiento progresivo de los vínculos sociales. El primer principio que se nos ofrece es el de la selección natural. Las sociedades más desarrolladas alcanzan un grado más alto de riquezas materiales que las menos evolucionadas. Les resulta más fácil, por tanto, preservar a sus miembros de la miseria. También se encuentran mejor armadas para rechazar los ataques enemigos. El hecho de que pueblos más ricos y más civilizados hayan sido vencidos por otros menos ricos y menos civilizados no debe inducirnos al error. Los pueblos que han alcanzado un alto grado de crecimiento social han sido siempre menos capaces para defenderse que los pueblos menos evolucionados pero superiores en número. Únicamente los pueblos decadentes, cuya civilización estaba minada por dentro, han sido presa de los que se hallaban en pleno desenvolvimiento. Cada vez que una sociedad más desarrollada ha sucumbido bajo el asalto de otra que lo era menos, los vencedores han adoptado la civilización de los vencidos, y también su organización económica y social y hasta su lengua y sus creencias.

La superioridad de las sociedades más evolucionadas no sólo reside en su mayor riqueza material; tiene su origen también en el hecho de que cuentan con un mayor número de miembros y en que su organización interna es más sólida. Efectivamente, el grado de la evolución social tiene como medida el desarrollo del grupo social, el hecho de que la división del trabajo abarque un mayor número de hombres y se imponga más fuertemente a cada uno. La sociedad más evolucionada se distingue por el vinculo más estrecho que une a sus miembros, que impide la solución violenta de los conflictos que estallan en su seno y le permite oponer un frente unido al enemigo que amenaza su existencia. En las sociedades menos evolucionadas, en las que el vínculo social es todavía flojo y cuyos miembros se han unido a causa de las necesidades de la guerra, más que por una solidaridad verdadera basada en la cooperación, la desunión surge más fácil y rápidamente, porque la simple asociación para fines militares no es un lazo sólido y duradero. Esta asociación es por su naturaleza misma un lazo efímero, que se mantiene sólo en vista de la perspectiva de una ventaja momentánea y se desata cuando, vencido el enemigo, se inicia la lucha por el reparto del botín. En la lucha contra las sociedades menos evolucionadas, las sociedades superiores han encontrado siempre ayuda poderosa en la discordia que

reinaba en las filas de sus adversarios. Pueblos de una organización inferior sólo excepcionalmente han hallado la energía necesaria para emprender vastas empresas militares. Sus ejércitos se han disgregado siempre bajo el efecto de divisiones internas. Recuérdense las expediciones mongólicas del siglo XIII contra la civilización de la Europa Central o las tentativas turcas para penetrar en Occidente. La superioridad de las sociedades de tipo industrial sobre las de tipo militar, para emplear la expresión de Herbert Spencer, se explica en gran parte por el hecho de que las asociaciones puramente militares se ven constantemente destruidas por las divisiones intestinas[35].

Hay otra circunstancia que contribuye al desarrollo de la sociedad. Como ya hemos demostrado, es de interés para todos sus miembros extender el radio de acción del grupo social. No es indiferente para un organismo social que haya alcanzado un alto grado de evolución el hecho de que pueblos vecinos continúen llevando a su lado una vida autárquica en un estadio inferior de desarrollo. Le interesa atraerlos al círculo de su vida económica y social, aunque para él no exista peligro político o militar en el hecho de que estos pueblos permanezcan en su estado atrasado, y aunque no pueda obtener ventaja inmediata de la ocupación de sus territorios, porque las condiciones naturales de la producción no sean en ellos favorables. Hemos visto que siempre es ventajoso aumentar el número de los miembros de una comunidad en la que reina la división del trabajo, de manera que el pueblo mejor dotado tenga interés en colaborar con el pueblo menos favorecido. Por esta razón, las naciones que han llegado a disfrutar de un alto grado de civilización se empeñaron en ampliar su campo de actividad a regiones hasta entonces inaccesibles. La apertura de las comarcas atrasadas del cercano y lejano Oriente, de África y América preparó el camino en favor de una comunidad económica universal, hasta el punto de que en vísperas de la guerra mundial el sueño de una sociedad ecuménica estuvo a punto de realizarse. ¿Suspendió la guerra esta evolución simplemente por poco tiempo, o la paralizó para siempre? ¿Es concebible un alto siquiera en esta evolución? ¿Puede nunca la sociedad retroceder?

No podemos tratar aquí este problema sin abordar igualmente otro: el de la muerte de los pueblos. Se ha discutido constantemente sobre el envejecimiento y la muerte de los pueblos; de pueblos jóvenes y de pueblos viejos. Esta comparación —como todas las comparaciones— es coja y parece preferible renunciar a las metáforas al proseguir este estudio. ¿Cuál es, pues, la dificultad esencial del problema así planteado?

Ante todo, no debemos confundirlo con otro problema igualmente difícil, como es el de las transformaciones nacionales. Hace mil o mil quinientos años, los alemanes se expresaban en una lengua diferente de la que hoy hablan. Pero no podemos por ello afirmar que la cultura medieval alemana esté «muerta». Más bien la cultura

alemana nos parece una cadena ininterrumpida que, abstracción hecha de los monumentos literarios que no se han conservado, se extiende desde la *Helianda* y los *Evangelios* de Odofredo hasta nuestros días. Ciertamente que decimos pomeranios y prusianos, quienes, en el decurso de los siglos, fueron asimilados por los colonos alemanes; que su raza se ha extinguido, pero no tendríamos manera de atrevernos a decir que hayan podido, como pueblos, ser considerados como «viejos» en una época determinada. Si quisiera aplicarse aquí la comparación, sería necesario hablar de pueblos que han muerto jóvenes. Las transformaciones nacionales no intervienen en el problema que nos ocupa, como tampoco la decadencia de los Estados, que ora aparece como consecuencia de la edad, ora como un fenómeno independiente. La ruina del antiguo Estado polaco nada tiene que ver con la decadencia de la cultura o de la nación polaca. De ninguna manera ha detenido la evolución social de Polonia.

Los fenómenos comunes a todos los casos que se aducen, cuando se habla del envejecimiento de una civilización, son el agostamiento de la población, la disminución de la riqueza y la decadencia de las ciudades. El significado de estos fenómenos surge inmediatamente en su necesidad histórica si en el envejecimiento de los pueblos vemos un retroceso en la división del trabajo, una regresión social. La decadencia del mundo antiguo, por ejemplo, presenta claramente este carácter. La disolución del imperio Romano es la consecuencia del retroceso de la sociedad antigua, que había logrado ya un grado apreciable de división del trabajo y que volvió a caer en condiciones próximas a la economía primitiva. De esta manera se explica la despoblación no solamente de las ciudades, sino de los campos, con aumento de la miseria: una economía en la que la división del trabajo está menos avanzada es, efectivamente, menos productiva. igualmente se explica así la regresión de la técnica, de las artes, de la ciencia. La palabra que mejor caracteriza a este fenómeno es la palabra *descomposición*. La civilización antigua murió porque retrocedió, porque se disgregó[36].

Lo que se entiende por muerte de los pueblos no es otra cosa que un retroceso de la sociedad, un retroceso de la división del trabajo. Sea cual fuere el motivo ocasional, en casos particulares, la razón profunda de ello es siempre la desaparición de la voluntad de vivir en sociedad entre los miembros del grupo. Un fenómeno de esta clase nos pudo parecer antes inexplicable; pero hoy, cuando se desarrolla bajo nuestra mirada, comprendemos mejor su esencia, aunque las razones profundas de tales cambios se nos oculten.

Lo que preside la constitución de las sociedades, su conservación y desarrollo, es el espíritu social, el espíritu de cooperación social. Si se pierde, entonces desaparece la sociedad. La muerte de un pueblo es la regresión social, el retorno de la división del trabajo a la autarquía. El organismo social se desintegra en sus células constitutivas. Los hombres quedan, la sociedad muere[37].

Nada prueba que la evolución social deba proseguirse de acuerdo con una línea recta ascendente. Ha habido periodos de estancamiento y periodos de decadencia en la evolución social: son fenómenos históricos que no podemos ignorar. La historia universal es un cementerio de civilizaciones muertas. La India y el Extremo Oriente nos presentan el formidable espectáculo de civilizaciones inmóviles.

Aquellos literatos y artistas que tienden a exagerar el valor de sus ensueños, diferentes en esto de los verdaderos artistas, estiman que poco importa que la evolución social prosiga su camino siempre que continúe el progreso de la cultura interior. Pero cualquier desarrollo de la cultura interior necesita condiciones externas que sólo pueden realizarse mediante la economía. El retroceso de la productividad del trabajo, debido al retroceso de la cooperación social, entraña también la decadencia de la cultura.

Las civilizaciones antiguas nacieron y crecieron sin tener conciencia de las leyes internas que presiden el progreso de la cultura, sin haber reconocido la naturaleza y el sentido de la división del trabajo, de la cooperación social. Tuvieron que luchar durante su desenvolvimiento contra tendencias hostiles, que vencieron, pero tarde o temprano el destino las hirió de muerte. El espíritu de descomposición ha dado cuenta de ellas. Por primera vez, con la filosofía social del liberalismo, la humanidad tuvo conciencia de las leyes de la evolución social y distinguió claramente las bases del progreso de la civilización. En esa época la humanidad pudo ver el porvenir con una inmensa esperanza, pues se abrían ante ella perspectivas increíbles. Pero estas esperanzas fueron una desilusión, porque el liberalismo tropezó con el nacionalismo militarista y, sobre todo, con la doctrina social-comunista, que tiende a la disolución social. La doctrina nacionalista se cree orgánica; la socialista, social. En realidad, una y otra desorganizan y arruinan a la sociedad.

Ninguna de las acusaciones que se hacen al sistema de libre cambio y de la propiedad privada es más insensata que la que le reprocha ser antisocial e individualista y reducir a verdaderos átomos el cuerpo social. El comercio no ejerce acción disolvente como afirman los románticos, extasiados ante los sistemas autárquicos limitados a pequeños territorios; contribuye, al contrario, a la unión. Sólo gracias a la división del trabajo se anuda el vinculo social; esta división es el principio mismo de la sociedad. Quienquiera que se pronuncie en favor de la autarquía económica de los diferentes países trata de destruir la sociedad ecuménica. Quienquiera que por la lucha de clases se esfuerce en destruir la división del trabajo dentro de un país, es antisocial.

La sociedad ecuménica se ha formado lentamente desde hace dos siglos, bajo la influencia de las ideas liberales. Su ruina significaría una catástrofe tan grande para el hombre, que la historia no registra otro ejemplo parecido. Ningún pueblo podría salvarse. ¿Y quién reconstruiría después el mundo destruido?

8. La propiedad privada en la evolución económica

La división de los hombres en poseedores y no poseedores es el resultado de la división social del trabajo.

El descubrimiento de la función social de la propiedad privada es la segunda gran contribución que dieron la economía política clásica y la sociología individualista del siglo XVIII a la sociología. Anteriormente la propiedad se consideraba más o menos como privilegio de una minoría, como el acaparamiento de una parte del bien general, una institución que, en suma, constituía un daño desde el punto de vista moral, aunque quizás un daño inevitable. El primero en descubrir la función social de la propiedad privada de los medios de producción fue el liberalismo. Gracias a esta función, los bienes se ponen en manos de quienes revelan ser más capaces para sacarles partido, de quienes los explotarán mejor. igualmente, nada es tan contrario a la esencia de la propiedad como los privilegios que se conceden a los poseedores y la protección que se establece en favor de los productores. Cualquier violencia que se imponga a la propiedad, cualquier monopolio u otro privilegio en favor de los productores, constituyen obstáculos a la función social de la propiedad. El liberalismo los combate con la misma energía que la que despliega en contra de cualquier restricción a la libertad del trabajador.

El poseedor nada le quita a nadie. Nadie puede decir que se vea privado de algo porque algún otro lo posea. Se halagan las pasiones de la envidia en las masas cuando se calcula lo que podrían recibir de más los pobres si los bienes se repartiesen en partes iguales. Pero, al hacer esto, se olvida que la importancia de la producción y de la renta de la sociedad no es una constante, sino que depende, en primer lugar, de la distribución de la propiedad. Si esta distribución fuese diferente, surgiría el peligro de que cayera en poder de los menos capaces, cuya acción sería menos eficaz, y por tener ellos el dominio sobre una parte de la producción, resultaría una disminución de la cantidad de bienes producidos[38]. Las concepciones del comunismo «distribuidor» son supervivencias de una época en que todavía no existía la sociedad, o no había alcanzado su grado actual de desarrollo, y en la que el rendimiento de la producción, consecuentemente, era mucho más débil. El hombre privado de tierras, que sin intercambios ha de vivir en una organización económica que se funda en la agricultura, procede lógicamente cuando reclama la distribución de la tierra. El proletario moderno desconoce la naturaleza de la producción social cuando alimenta ideas análogas.

El liberalismo combate la idea socialista que preconiza la transferencia íntegra de los medios de producción a la sociedad, al Estado, denunciando la disminución del rendimiento que de ello resultaría. El socialismo de la escuela de Hegel se esfuerza, para contestar esta objeción, en probar que la evolución histórica conduce de manera

inevitable a la supresión de la propiedad privada de los medios de producción.

Para Lassalle, «toda la evolución histórica del derecho consiste, de manera general, en que el dominio de la propiedad privada se restringe gradualmente y en que siempre se le sustraen nuevas porciones de la economía». La tendencia hacia una libertad cada vez mayor de la propiedad, tendencia que se pretende deducir de la evolución histórica, sólo es una apariencia. «Por paradójica que pueda parecer la idea de una restricción continua sobre el dominio de la propiedad privada, como si constituyese una ley real de la evolución histórica del derecho», no por ello deja de ser una verdad cuando se consideran las cosas más de cerca. A decir verdad, Lassalle no procedió a efectuar este examen detallado; se limitó, según su propia expresión, «a poner sobre el papel algunas observaciones superficiales»[39]. Y después de él no se ha encontrado persona que intente esta demostración. Pero aunque alguien lo hubiese intentado, no habría probado la necesidad de esta evolución. Las teorías jurídicas inspiradas en las construcciones especulativas hegelianas permiten, a lo sumo, descubrir ciertas tendencias de la evolución histórica en el pasado; pero es totalmente arbitrario admitir que la tendencia así descubierta se mantenga en el futuro. Las cosas no serían así, si no se pudiese igualmente probar que la fuerza que ha determinado esta evolución continuará funcionando. El hegeliano Lassalle ignoraba esta dificultad. Para él estaba resuelto el problema por la comprobación que cree hacer de que «esta restricción progresiva sobre el dominio de la propiedad privada no tiene otro fundamento que el desarrollo positivo de la libertad humana»[40]. De este modo integró su ley de la evolución en el gran esquema de la evolución histórica de Hegel y realizó todo lo que su escuela puede pedir.

Marx reconoció los errores de la doctrina evolucionista de Hegel. Es cierto que admite como verdad irrefutable que la evolución histórica conduce de la propiedad privada a la propiedad colectiva. Pero, a diferencia de Hegel y Lassalle, no habla del concepto jurídico de la propiedad. La propiedad privada «en su movimiento económico» camina hacia su destrucción, «pero sólo en virtud de una evolución autónoma, inconsciente, en donde no tiene parte alguna la voluntad, cuyo origen arranca de la naturaleza misma de las cosas, por el solo hecho de que engendra al proletariado en cuanto proletariado, es decir, la miseria consciente de su miseria física y moral, la deshumanización consciente de su deshumanización»[41]. De esta manera hizo su aparición la doctrina de la lucha de clases como elemento motor de la evolución histórica.

Capítulo XIX
LA LUCHA COMO FACTOR DE LA EVOLUCIÓN SOCIAL

1. El curso de la evolución social

La manera más simple de representarse la evolución de la sociedad consiste en distinguir dos movimientos que se relacionan el uno con el otro como la extensión en profundidad y la extensión en superficie. El proceso de socialización se opera subjetiva y objetivamente a la vez: subjetivamente, por la ampliación del grupo social; objetivamente, por la extensión de las tareas sociales. Limitada primitivamente al círculo más estrecho, a los vecinos inmediatos, la división del trabajo se ensancha progresivamente para abarcar finalmente a la población entera de la tierra. Este proceso, que se halla lejos todavía de haber llegado a su fin, y que nunca en la historia ha conocido término, no es, sin embargo, infinito. Acabará cuando todos los hombres de la tierra se encuentren reunidos en un sistema social único de división del trabajo. Paralelamente a este proceso de extensión del grupo social, la socialización continúa en profundidad. La actividad social comprende tareas cada vez más numerosas; el campo de la autosuficiencia individual se restringe sin cesar. No tiene interés preguntarse si este proceso puede o no conducir a una absorción completa de la actividad individual por parte de la actividad social.

La socialización suele consistir en una colaboración con fines de acción común; la sociedad siempre descansa en la paz, nunca en la guerra. Las luchas destructivas y la guerra conducen a la regresión social[42]. Es lo que desconocen todas las teorías que suponen que el progreso social resulta de la lucha de los grupos humanos entre ellos.

2. El darwinismo

El destino del individuo está determinado por su ser. Todo lo que es procede de manera necesaria de la evolución anterior, y todo lo que será dimana con la misma necesidad de lo que es. El presente es resultado del pasado[43]. Quien comprenda la historia entera podría prever también todo el porvenir. Por largo tiempo se creyó que había que exceptuar a la voluntad y a la actividad humanas del determinismo, porque no se había comprendido el sentido particular de la imputación, esa manera de pensar que es propia de cualquier acción racional. Se pensó que existía incompatibilidad entre la explicación causal y la causalidad libre. Hoy día esta dificultad está vencida. La economía política, la filosofía del derecho y la moral han aclarado suficientemente el problema de la imputación para disipar las viejas equivocaciones.

Si para facilitar nuestro estudio dividimos la unidad que llamamos individuo en complejos determinados, no debemos olvidar que este procedimiento sólo se justifica por el valor heurístico del análisis. Dividir lo que es homogéneo en su esencia, según caracteres externos, es un método que no resiste una crítica rigurosa del conocimiento. Únicamente con estas reservas se puede emprender la separación, agrupándolos, de los factores determinantes de la vida individual.

Lo que el hombre aporta al venir al mundo, sus disposiciones innatas, es lo que constituye la raza[44]. Estas disposiciones innatas del hombre son el depósito en él de la historia de sus antepasados, de las condiciones en las cuales estos últimos vivieron. La existencia y el destino del hombre no comienzan con el nacimiento; se pierden en un pasado remoto e indeterminado. El descendiente es el heredero de sus antepasados. Éste es un hecho innegable, que nada tiene que ver con el debate de que ha sido objeto la herencia de los caracteres adquiridos.

Con el nacimiento se inicia la experiencia directa. Se deja sentir la influencia del mundo exterior, del medio. A cada momento de la vida el ser del individuo queda determinado por la acción conjunta de esta influencia y de las disposiciones innatas. El medio se llama natural en cuanto está constituido por el suelo, el clima, la alimentación, la fauna, la flora; en resumen, por la naturaleza circundante. Se llama social en cuanto está constituido por la sociedad. Las fuerzas sociales que obran sobre el individuo son la lengua, la posición que ocupa en el proceso del trabajo y de los cambios, la ideología y las compulsiones externas: compulsiones sin regla y compulsiones ordenadas. La organización que ejerce la compulsión ordenada se llama Estado.

A partir de Darwin tenemos la costumbre de imaginarnos la dependencia del hombre, con relación a su medio natural, bajo la forma metafórica de una lucha contra potencias hostiles. Esta imagen no provocó objeción alguna mientras no se transportó a un campo en que estaba fuera de lugar o en que podía conducir a errores graves. La biología había tomado las fórmulas del darwinismo de las ideas que había desarrollado la sociología; cuando por un proceso inverso se quiso trasladarlas al

campo de la ciencia social, se olvidó su primera significación. De este modo nació este monstruo, el darwinismo sociológico, que, desembocando en una glorificación romántica de la guerra y del asesinato, ha contribuido en gran parte a eclipsar las ideas liberales en el espíritu de los contemporáneos y a crear así la atmósfera espiritual en la que han podido nacer la guerra universal y las luchas sociales de nuestro tiempo.

Darwin había sufrido la influencia del libro de Malthus, *Essay on the principle of population*. Pero Malthus se hallaba muy lejos de considerar la lucha como una institución social necesaria. Cuando Darwin mismo habla de lucha por la existencia, no siempre piensa en los cruentos combates cuando el alimento o la hembra está en disputa. También emplea la expresión en sentido figurado para designar la dependencia en que los seres vivos se hallan los unos con relación a los otros y con relación al mundo exterior[45]. Se comete un error cuando se toma a la letra la expresión «lucha por la existencia» y no en su sentido metafórico. Es más considerable el error todavía cuando se asimila la lucha por la existencia a la lucha de exterminio entre los hombres y cuando se intenta construir una teoría de la sociedad que se funda en la inevitabilidad de la lucha.

La teoría de la población de Malthus —y es la que sus adversarios, ajenos a la sociología, olvidan generalmente— es meramente una parte de la doctrina social del liberalismo. Para comprenderla es preciso situarla en sus límites. La médula de la doctrina liberal es la teoría de la división del trabajo y únicamente con relación a ella se puede aplicar dicha ley a los fenómenos sociales. La sociedad es la unión de los hombres con objeto de una explotación mejor de las condiciones naturales de vida. Por el hecho mismo de su existencia, elimina la lucha entre los hombres, para sustituirla por la ayuda mutua, que constituye la esencia verdadera de un organismo. Dentro de la sociedad reina la paz, no la lucha. Cualquier lucha interior suprime parcialmente la cooperación social. La sociedad como un todo, como un organismo, afronta la lucha por la existencia contra las fuerzas enemigas. Pero en la medida en que el nexo social es una realidad, no puede haber sino colaboración. La guerra misma no desata, dentro de la sociedad moderna, todos los vínculos sociales; entre los estados que constituyen la comunidad del derecho internacional subsiste un gran número de estos lazos, aunque flojos, y en esta medida un fragmento de la paz sobrevive aun en la guerra.

El principio regulador que asegura el equilibrio dentro de la sociedad, entre la cantidad limitada de bienes existentes y el crecimiento más rápido del número de consumidores, es la propiedad privada de los medios de producción. Al hacer depender la parte de los bienes sociales que se reserva a cada asociado del producto de su trabajo y de sus propios bienes, la propiedad privada asegura, por la restricción de nacimientos debido a razones sociales, la exclusión de los individuos en número

excedente, que en el reino animal y en el vegetal es resultado de la lucha por la vida. Esta última da lugar a una restricción voluntaria mediante la limitación del número de descendientes impuesta por la posición social.

En la sociedad no hay lucha por la vida. Se equivoca uno redondamente si cree que el desarrollo lógico de la teoría liberal puede conducir a otra conclusión. Ciertas fórmulas de Malthus, que podrían permitir una interpretación diferente, se explican por la redacción incompleta de su primera obra, escrita cuando Malthus todavía no había asimilado completamente el espíritu de la economía política clásica. La mejor prueba de que las cosas eran de ese modo es que nadie antes de Spencer y Darwin se había preocupado de considerar la lucha por la vida, en el sentido moderno de esta expresión, como principio que ejerce su acción dentro de la sociedad humana. Fue el darwinismo el que permitió el desarrollo de las teorías que hacen de la lucha entre los individuos, las razas, los pueblos y las clases, el factor fundamental de la vida social. Se toman del darwinismo, que sin embargo es producto de las ideas de la sociología liberal, armas para combatir al execrado liberalismo. El marxismo[46], la teoría de la lucha de razas[47], el nacionalismo, creyeron hallar en la hipótesis darwiniana, por mucho tiempo considerada como verdad científica irrefutable, una base inconmovible para sus doctrinas. El imperialismo moderno se apoya de manera muy especial en las frases hechas que la ciencia popular ha sacado del darwinismo.

Las teorías darwinistas o, más exactamente, pseudodarwinistas, de la sociedad desconocen las dificultades que se oponen a la aplicación en las relaciones sociales de la fórmula de la lucha por la existencia. La lucha por la existencia se encona en la naturaleza entre los individuos. Sólo excepcionalmente se encuentran en la naturaleza fenómenos que podamos considerar como luchas entre grupos animales. Es el caso, por ejemplo, de los combates entre «grupos de hormigas» —del que se dará quizás algún día una explicación muy diferente de la que se admite en la actualidad[48]. Una teoría social fundada en el darwinismo debería conducir a demostrar que la lucha de todos los individuos entre sí es la forma natural y necesaria de las relaciones entre los hombres, y por lo mismo a negar la posibilidad de vínculos sociales; o bien debería demostrar el motivo de que la paz pueda reinar dentro de ciertos grupos sociales y la razón de que el principio de unión pacífica, que conduce a la formación de estos grupos, no ejerce su influencia fuera de ellos, de manera que la lucha entre los grupos permanece como una necesidad. Tal es el escollo contra el que tropiezan todas las teorías sociales, con excepción de la teoría liberal. Suponiendo que se descubre un principio que conduce a unir a todos los alemanes, a todos los dolicocéfalos o a todos los proletarios, sería imposible probar que la acción de este principio no se ejerce sino dentro de los grupos colectivos. Las teorías antiliberales de la sociedad eluden este problema, limitándose a plantear la solidaridad de los intereses dentro de los grupos como cosa natural y a demostrar que la oposición de los intereses y la lucha entre los

grupos constituyen por necesidad el único motor de la evolución histórica. Pero si la guerra se halla en el origen de todas las cosas, si es ella la causa del progreso histórico, no se comprende ya entonces por qué la eficacia bienhechora de este principio deba restringirse por la paz entre los estados, los pueblos, las razas y las clases. Si la naturaleza exige la guerra, ¿por qué no existe la guerra de todos contra todos, sino simplemente de todos los grupos contra todos los grupos? Únicamente la teoría liberal de la división del trabajo explica que la paz puede reinar entre los individuos y que éstos pueden reunirse en sociedad, y una vez admitida esta teoría no es ya posible considerar una fatalidad el antagonismo entre los grupos sociales. Si los brandenburgueses y los hanoverianos pueden vivir pacíficamente en sociedad, ¿por qué no podrían hacerlo los franceses y los alemanes?

El darwinismo sociológico es absolutamente incapaz de explicar el fenómeno social. No es una teoría de la sociedad, sino una «teoría de la insociabilidad»[49].

Un hecho que para nada nos hace honor y que prueba el declive de la sociología en el curso de las últimas décadas, es que tengamos que recurrir a fenómenos de ayuda mutua, a simbiosis, descubierta recientemente por la biología, a fin de combatir la sociología darwiniana. Un adversario arrogante de la doctrina liberal, que la combatía sin conocerla, Kropotkin, descubrió en los animales rudimentos de relaciones sociales y opuso al principio nefasto de la lucha sangrienta el principio bienhechor de la ayuda recíproca[50]. Un biólogo afiliado por completo al socialismo marxista, Kammerer, demostró que en la naturaleza reina, junto con el principio de la lucha, el de la ayuda mutua[51]. El descubrimiento de este principio lleva nuevamente la biología al punto de donde había partido; apoyándose en la sociología, reintegra a la sociología el principio de la división del trabajo que de ella había tomado. Nada nuevo le enseña, nada que no estuviese ya en potencia en la teoría de la división del trabajo, elaborada por la economía liberal tan difamada.

3. Lucha y competencia

Las teorías sociales que se fundan en el derecho natural plantean como postulado la igualdad de todos los seres humanos. Esta igualdad confiere a cada uno un derecho natural para recibir de la sociedad tratamiento de asociado, con los mismos derechos que los demás. Sería contrario a la justicia atentar contra la vida de cualquier hombre

que tenga igual derecho natural a la existencia. De esta manera se plantean los postulados de la universalidad de la sociedad, de la igualdad entre sus miembros y de la paz. Por su parte, la teoría liberal deduce estos principios de la utilidad; para ella, los conceptos de hombre y de hombre social son los mismos. Quienquiera que pueda reconocer las ventajas de la paz y de la colaboración social queda admitido como miembro de la sociedad. El interés propio de cada uno de los asociados aconseja tratarle como ciudadano en goce de iguales derechos. Sólo el individuo que sin consideración a las ventajas que ofrece la cooperación pacífica prefiera la lucha destructora a la colaboración y rehúse incorporarse al orden social, debe ser combatido como animal peligroso. Ésta es la actitud que debe adoptarse con respecto al criminal antisocial y a los pueblos salvajes. La guerra no es admisible para el liberalismo sino como medio de defensa. Fuera de este concepto, considera la lucha como principio antisocial que destruye la cooperación entre los asociados.

Las teorías antiliberales de la sociedad han tratado de crear confusión entre dos órdenes de ideas radicalmente diferentes, a fin de arrojar sospechas sobre el principio de paz del liberalismo: la lucha y la competencia.

La lucha, en el sentido original de la palabra, es un combate de hombres y animales en el que cada adversario tiende a destruir al otro. La vida social del hombre comienza cuando son vencidos los instintos y motivos que lo impulsan a este combate. La historia nos ofrece como forma de las relaciones humanas el espectáculo de un retroceso continuo de la lucha: ésta se vuelve más rara cada vez y al mismo tiempo pierde su violencia. El adversario vencido no es ya destruido; por poco que sea posible acogerlo en el seno de la sociedad, su vida se salva de todos modos. La lucha misma se ve sometida a reglas que atenúan su rigor. Sin embargo, la guerra y la revolución son igualmente destructoras y aniquilantes, y por esto el liberalismo persiste en poner de relieve su carácter antisocial.

Llamar a la competencia rivalidad o lucha es una metáfora. La función de la lucha es la destrucción; la función de la competencia, la construcción. En la economía, la competencia asegura una producción racional. Aquí, como en todas partes, funciona como principio de selección. Es un principio fundamental de la cooperación social que nada permite eliminar. Ni siquiera la comunidad socialista podría subsistir sin competencia. Debería esforzarse, de una o de otra manera, en restablecerla, por ejemplo, mediante exámenes. La eficacia de una organización socialista dependería de su capacidad para hacer suficientemente ruda la competencia, a fin de que ésta pudiera cumplir su papel de selección.

El empleo metafórico de la palabra *lucha* para designar la competencia se funda en tres puntos de comparación. En la lucha, como en la competencia, existen hostilidad y oposición de intereses entre los adversarios. El rencor que un tendero profesa a su competidor inmediato no es a menudo menor que el rencor que un

montenegrino alberga con respecto a un musulmán. Pero los sentimientos de que acompañan sus acciones los hombres carecen de importancia para la función social de la acción. Poco importa lo que experimente el individuo mientras sus actos se mantengan dentro de las fronteras trazadas por la organización social.

Vemos el segundo punto de comparación en la selección que originan la lucha y la competencia. No investigaremos en qué grado la lucha contribuye a seleccionar a los mejores; podría demostrarse que en mucha parte las guerras y las revoluciones tienen efectos contrarios a la selección.[11] De todos modos, el hecho de que la competencia y la lucha cumplan una función selectiva no autoriza a olvidar la diferencia de su naturaleza.

El tercer punto de comparación radicaría en las consecuencias que para el vencido acarrea la derrota. El vencido, se dice, es aniquilado; pero se olvida que en uno de los dos casos el aniquilamiento debe entenderse en sentido figurado. El que pierde en la lucha muere. En las guerras modernas, aun cuando se salvan los supervivientes, corre la sangre. Se afirma que en la competencia se destruyen existencias económicas. Pero esto significa únicamente que quienes sucumben se ven constreñidos a buscar en la organización social del trabajo otro lugar que aquél que habrían querido ocupar. Esto no quiere decir, por ejemplo, que estén condenados a morir de hambre. En la sociedad capitalista hay pan y lugar para todos. Su capacidad de expansión permite ganarse la vida a cualquier trabajador. Cuando nada viene a perturbar su funcionamiento, la sociedad capitalista ignora la desocupación de tiempo ilimitado.

La lucha, en el sentido propio y original de la palabra, es antisocial; hace imposible la cooperación entre los combatientes, elemento que es fundamental para la unión social. Destruye la comunidad de trabajo donde ya existe. La competencia, al contrario, es un elemento de la cooperación social. Constituye el principio ordenador de la sociedad. Desde el punto de vista social, la lucha y la competencia son diametralmente opuestas.

Cuando esto se comprende bien, se está preparado para formular un juicio sobre las teorías que ven en la lucha de grupos adversos la esencia de la evolución social. La lucha de clases, la lucha de razas, la lucha de las nacionalidades, no pueden ser el principio constructor de la sociedad. La destrucción y el aniquilamiento son incapaces de construir algo.

4. La lucha entre las naciones

El instrumento más eficaz de la cooperación social es el lenguaje. Este tiende un puente entre los individuos. El hombre puede comunicar a sus semejantes, gracias a él, sus sentimientos y sus opiniones, al menos en parte. No tenemos que estudiar aquí el papel que desempeña el lenguaje en el pensamiento y la voluntad, cómo los condiciona y cómo, sin él, el pensamiento y la voluntad permanecerían en el estado de instintos[52]. El pensamiento mismo es un fenómeno social; no es el producto de la inteligencia aislada; resulta de la acción recíproca de hombres que persiguen iguales fines mediante el uso de sus fuerzas. El trabajo del pensador aislado, que reflexiona en su retiro sobre los problemas de que pocos hombres se preocupan, nace también del lenguaje: es una conversación con el tesoro de ideas acumulado por el pensamiento de innumerables generaciones en el lenguaje, en los conceptos cotidianos y en la tradición escrita. El pensamiento está ligado con el lenguaje; sobre él se edifican las construcciones intelectuales del pensador.

El espíritu humano no vive sino en el lenguaje. Por la palabra, se aparta de la oscuridad e imprecisión del instinto, para elevarse a toda la claridad que es capaz de alcanzar. El pensamiento y lo que de él procede no pueden separarse del lenguaje, al que deben su nacimiento. Puede ser que un día lleguemos a crear una lengua universal. Ciertamente esto no se conseguirá por los medios puestos en marcha por los inventores del volapuk o del esperanto. Las dificultades que se oponen a la adopción de una lengua universal no se pueden vencer fabricando sílabas idénticas para designar los objetos de la vida corriente y todo lo que desean expresar aquéllos que hablan sin reflexionar mucho. El carácter intraducible que acompaña a los conceptos, y que tiene su eco en las palabras, levanta una barrera entre las lenguas, que no consiste sólo en la diferencia de los sonidos, la cual siempre es posible traducir por completo. Si la misma palabra se empleara en toda la superficie de la tierra, para designar a un sirviente o una puerta, aún se estaría lejos de haber suprimido las diferencias entre las lenguas y las naciones. Pero si se lograra traducir íntegramente a una lengua todo lo que las demás pueden expresar, la unidad del idioma se realizaría sin que para ello hubiese necesidad de recurrir a un lenguaje universal. Entonces no se diferenciarían las diversas lenguas sino por el sonido, y los intercambios de pensamiento de pueblo a pueblo no se verían entorpecidos por el carácter intraducible del vocabulario.

Mientras no se logre este resultado, y quizás nunca se llegue a lograr, se producirán fricciones que conducirán a conflictos políticos agudos, por la vecindad de individuos pertenecientes a pueblos distintos en las regiones donde las nacionalidades están mezcladas[53]. El odio entre los pueblos ha nacido de estos conflictos directa o indirectamente, odio sobre el cual se funda el imperialismo

moderno. La teoría imperialista hace fácil la tarea limitándose a demostrar que existen conflictos entre las naciones. Para probar la exactitud de su argumentación, sería preciso todavía que mostrase que dentro de las naciones existe una solidaridad de intereses. La doctrina nacionalista e imperialista apareció como una reacción contra el solidarismo ecuménico del libre cambio. El estado de espíritu del mundo, en el momento de su aparición, se centraba en la idea cosmopolita de la sociedad universal y de la fraternidad de los pueblos. También pensaba que era suficiente demostrar la existencia de conflictos de intereses entre las diversas naciones, y no se dio cuenta de que los argumentos que empleaba para demostrar la incompatibilidad de los intereses nacionales podían, de igual manera, servir para demostrar la incompatibilidad de los intereses regionales y, en fin, de los intereses individuales. Si es malo para el alemán comprar telas inglesas o cereales rusos, es igualmente malo que el berlinés tome cerveza bávara y vino del Palatinado. Si no es bueno dejar que la división del trabajo se extienda más allá de las fronteras del Estado, lo mejor sería regresar, en fin de cuentas, a la autosuficiencia de la economía doméstica cerrada. La divisa «¡abajo las mercancías extranjeras!» desemboca, en último término, en la supresión de toda división del trabajo, si se toma a la letra, porque el principio que hace apreciar la división del trabajo como ventajosa es igual al que justifica, como regla general, la división del trabajo en cualesquiera circunstancias.

No es una casualidad que, entre todos los pueblos, el que menos comprende la cohesión nacional sea el pueblo alemán y que haya sido el último en Europa en adherirse a la idea de una unión política que incluyera a todos los miembros de un mismo pueblo. La idea de la unidad nacional es un producto del liberalismo, del libre cambio y del *laissez faire*. Por el hecho de que engloba importantes minorías, que viven en regiones de lenguajes mezclados, la nación alemana ha sido la primera en experimentar los inconvenientes de la opresión nacionalista y por esta misma razón ha rechazado el liberalismo. No disponía de la madurez intelectual necesaria para dejar atrás la etapa del regionalismo y salvar las tendencias particularistas de los diferentes grupos que la componen. Y tampoco es un casualidad que exista tan desarrollado en parte alguna el sentimiento de la unidad nacional como entre los anglosajones, pueblos clásicos del liberalismo.

Es un error cargado de consecuencias, por parte de los imperialistas, creer que refuerzan la unidad en el interior de los países mediante la condena del cosmopolitismo. Olvidan que el elemento fundamental de su doctrina es antisocial y que lógicamente conduce a la destrucción de toda comunidad social.

5. La lucha entre las razas

La ciencia de las cualidades innatas del hombre se encuentra todavía en pañales. En lo que respecta a las características hereditarias que cada individuo trae al nacer, casi no podemos hacer otra cosa que dar fe de que existen hombres mejor o peor dotados. Pero lo ignoramos todo acerca de la naturaleza de la diferencia que existe entre los buenos y los malos. Sabemos que hay diferencias físicas e intelectuales entre los hombres, que ciertas familias, razas o grupos de razas presentan caracteres comunes; sabemos que se pueden, justificadamente, distinguir razas diversas y hablar de cualidades raciales de los individuos. Pero las tentativas que se han hecho para descubrir los caracteres corporales de esas razas han fracasado por completo hasta ahora. Se ha creído hallar un carácter específico de la raza en el índice craneano. Pero poco a poco se ha debido reconocer que no existe relación alguna entre el índice craneano y las cualidades morales e intelectuales de los individuos, contrariamente a lo que enseña la escuela antroposociológica de Lapouge. Medidas recientes han demostrado que los dolicocéfalos no siempre son hombres rubios, buenos, nobles y cultivados, y que tampoco los braquicéfalos son siempre hombres morenos, malos, toscos e incultos. Los negros de Australia, los esquimales y los cafres forman parte de las razas dolicocéfalas. Entre los grandes genios se cuentan numerosos braquicéfalos; el índice craneano de Kant era 88[54]. Parece muy verosímil que puedan producirse modificaciones del índice craneano bajo la influencia de las condiciones existentes del medio geográfico, sin mezclas de razas[55]. Toda severidad sería poca para condenar a esos teóricos del racismo que, con desdén de las exigencias del pensamiento científico, establecen superficialmente y sin espíritu crítico una distinción entre las razas y los caracteres raciales. Es incontestable que al proceder así aplican más atención a fabricar eslóganes para la lucha política que en hacer progresar la ciencia. Pero los adversarios del diletantismo racial simplifican fuera de medida su tarea al poner su atención únicamente en la forma concreta que los diferentes escritores dan a la doctrina racista y en los estudios consagrados a las diferentes razas, a sus caracteres físicos y a sus cualidades intelectuales. Pero aunque se han refutado como pura fantasía las hipótesis arbitrarias, carentes de base y contradictorias, de Gobineau y Chamberlain, subsiste en la teoría de las razas un nudo independiente de la diferenciación concreta entre razas nobles y razas despreciables.

En la teoría de Gobineau la raza es un comienzo; producto de una creación particular que está dotada de cualidades particulares[56]. Concede poca importancia a la influencia del medio. El cruce de razas engendra bastardos en quienes se hallan disminuidas las buenas cualidades hereditarias de la raza más noble, e incluso desaparecen por completo. Pero para refutar el valor sociológico de la teoría de las

razas no basta demostrar lo absurdo de esta tesis y probar que la raza es el producto de una evolución que se efectúa bajo las influencias más diversas. A una refutación como ésta siempre podría objetarse que ciertas influencias, ejercidas durante un largo periodo, han podido llegar a dotar a una o a varias razas de cualidades particulares y que estas cualidades confieren a los miembros de ellas un adelanto tal, sobre otras razas, que prácticamente estas últimas jamás podrían superar este retraso. Y de hecho la teoría de las razas, en sus formas más modernas, no ha dejado de hacerlo. Es preciso considerar la teoría racial bajo este aspecto y estudiar su comportamiento frente a la teoría sociológica de la cooperación social.

Ante todo, parece que la teoría racista nada tiene que contradiga la doctrina de la división social del trabajo. Las dos teorías se concilian con facilidad. Puede perfectamente admitirse que las razas difieren entre ellas por la inteligencia y la voluntad y que están, en consecuencia, desigualmente dotadas para la vida en sociedad, y que las razas superiores se distinguen precisamente por su aptitud particular para constituir sociedades homogéneas. Esta hipótesis aclara muchos aspectos de la evolución social que no sería fácil comprender de otra manera. Se la puede utilizar para explicar el progreso y la regresión de la división social del trabajo y, por tanto, el florecimiento y la decadencia de la civilización. No debemos preguntarnos si son defendibles la hipótesis misma y las hipótesis que ésta permite edificar. Éste no es por el momento el problema. Nos basta constatar que la teoría racista es perfectamente compatible con nuestra teoría sociológica de la cooperación social.

La teoría racista no afecta al argumento librecambista de la escuela liberal cuando combate el postulado de la igualdad natural y, por ende, de la igualdad de derechos de todos los hombres. Porque el liberalismo se pronuncia en favor de la libertad de los trabajadores no en nombre del derecho natural, sino porque considera el trabajo servil como menos productivo que el trabajo libre, pues priva al obrero de una parte de su trabajo y no hace depender su remuneración del rendimiento. La teoría racista nada tiene que oponer a la teoría del libre cambio en lo que respecta a los efectos de la extensión de la división social del trabajo. Admitamos que las razas estén desigualmente dotadas y que no exista esperanza alguna de ver nunca desaparecer las diferencias que las separan. Todavía más, la teoría liberal prueba que los mejor dotados tienen interés en colaborar con los menos dotados y que la cooperación social les asegura las ventajas de un rendimiento más elevado del trabajo que se produzca en común[57].

La teoría racista sólo se encuentra en conflicto con la teoría liberal cuando se pone a predicar la lucha entre las razas. Pero no aporta en favor de la afirmación de Heráclito, quien hace de «la guerra fuente de todas las cosas», nada más que las teorías sociales militaristas. Tampoco obtiene mayor éxito al demostrar cómo puede

salir la sociedad de la destrucción. Se ve obligada, por el contrario —en todas partes en que no se aparta de su propia lógica y donde no se deja llevar por razones sentimentales para adoptar la ideología militarista y aristocrática—, a condenar la guerra precisamente en nombre del principio de la selección racial. Lapouge ha demostrado que la guerra no conduce a la selección de los más fuertes y de los mejor dotados sino en los pueblos primitivos; entre los pueblos civilizados, por el contrario, esta selección opera en detrimento de la raza[58]. Los mejores están más expuestos al peligro de morir, porque los demás permanecen en la retaguardia. Los diversos daños que la guerra causa a la salud de los supervivientes disminuyen su capacidad para engendrar una descendencia sana.

Los resultados que ha obtenido la ciencia de las razas no permiten contradecir de manera alguna la teoría liberal de la evolución social. Más bien la confirman. Las teorías racistas de Gobineau y de varios otros se originan en el resentimiento de la casta militar y aristocrática contra la democracia burguesa y la economía capitalista. Para las necesidades de la política diaria del imperialismo moderno han revestido una forma que las hace aparecer como la resurrección de antiguas teorías de violencia y guerra. Pero no se puede oponerlas útilmente sino a los viejos eslóganes del derecho natural. No son impotentes sino frente a la teoría liberal de la economía y de la sociedad. En grado no mayor que las otras, la teoría de las razas es incapaz de negar el hecho de que toda la civilización es fruto de la cooperación pacífica de los hombres.

Capítulo XX
OPOSICIÓN Y LUCHA DE CLASES

1. El concepto de clase y de oposición de clases

En la comunidad social del trabajo cada individuo ocupa en cada instante una posición determinada que resulta de las relaciones que mantiene con los demás miembros de la sociedad. Estas relaciones se presentan en la forma de intercambios. El individuo pertenece a la sociedad mientras da y recibe, vende y compra. Al proceder así, su posición no es necesariamente unilateral. Puede ser al mismo tiempo terrateniente, asalariado, capitalista; o bien empresario, empleado, terrateniente; o también empresario, capitalista, terrateniente, etc. Puede producir a la vez quesos y cestos y ocuparse ocasionalmente como jornalero. Pero la situación de aquéllos que ocupan una posición análoga se diferencia por las condiciones particulares en que se presentan en el mercado. Como comprador para consumo personal el individuo ocupa también una posición diferente, según sus necesidades particulares. En el mercado sólo hay individuos aislados, y en una economía liberal el mercado permite que se manifiesten las diferencias individuales: «atomiza», conforme se ha dicho algunas veces, no sin atribuirle un matiz de reprobación y pena. Marx mismo tuvo que reconocerlo: «Dado que las compras y ventas no pueden llevarse a cabo sino entre individuos aislados, no es posible buscar en este hecho relación de clases sociales tomadas en su conjunto»[59].

Cuando se reúne a todos los hombres que ocupan en la sociedad una posición análoga bajo la designación de clases sociales, debe siempre recordarse que nada se ha hecho aún para resolver el problema de saber si debe concederse una importancia particular a las clases en la vida social. La esquematización y la clasificación no constituyen en sí mismas más que un conocimiento. Únicamente la función que los conceptos cumplen en las teorías en las que están integrados les da un valor científico; tomados aisladamente y fuera de sus relaciones con estas teorías, son un estéril juego de ideas. Está lejos de quedar demostrado el valor práctico de la teoría de clases por el simple hecho de constatar como un hecho evidente que los hombres ocupan posiciones diferentes y que por esto resulta innegable la existencia de las clases sociales. No importa el hecho de que los individuos ocupen posición social diferente, sino el papel que tal posición desempeña en la vida social.

En todo tiempo se ha reconocido que el contraste entre pobres y ricos, como sucede, por lo demás, en todos los contrastes de intereses económicos, ha desempeñado un papel considerable en la política. También es bien conocida la importancia histórica de la diferencia de rango o casta, es decir, la diferencia de posición jurídica, la desigualdad ante la ley. La economía liberal jamás lo ha negado. Pero ha intentado demostrar que todos estos contrastes tienen origen en instituciones contrarias a la razón. Según esta doctrina, no existe incompatibilidad alguna entre los intereses individuales bien entendidos. Los pretendidos antagonismos de intereses, que antaño desempeñaron un papel importante, deben atribuirse al desconocimiento de las leyes naturales que rigen la vida social. Ahora que se ha reconocido la

identidad de todos los intereses bien entendidos, no hay ya razón para servirse de los viejos argumentos en la discusión política.

Al proclamar la doctrina de la solidaridad de los intereses, la economía liberal echa las bases de una nueva teoría del antagonismo de clases. Los mercantilistas habían colocado los bienes en el centro de la economía política, considerada como la teoría de la riqueza material. El gran mérito de los economistas clásicos fue haber colocado junto a los bienes la actividad del hombre y haber abierto así el camino a la economía política moderna, que sitúa en el centro de su sistema al hombre y a sus juicios de valor. El sistema en el cual el hombre y los bienes materiales están colocados en la misma categoría se divide, a su vez, a primera vista, en dos partes: una que trata de la formación de la riqueza y la otra de su distribución. A medida que la economía política se transforma en ciencia, en el sentido riguroso del término, y llega a ser un sistema de *cataláctica*, esta distinción se borra paulatinamente; pero al comienzo subsiste la idea de distribución. Involuntariamente entraña la idea de que existe una separación entre los procesos de producción y de distribución. Parece que los bienes hayan sido primero producidos, para distribuirse después. Por más claramente que nos representemos el nexo indisoluble que existe entre la producción y la distribución en la economía capitalista, se impone siempre al ánimo de alguna manera esta malhadada distinción[60].

Ahora bien, desde el momento en que se conserva el término «reparto» y se considera el problema económico de la atribución de los bienes como un problema de reparto, la confusión resulta inevitable. En efecto, la *teoría de la imputación*, o para emplear una expresión que responde mejor al concepto que los economistas clásicos tenían de este problema, la teoría de la renta, debe distinguir entre las diferentes categorías de factores de la producción, aunque aplique igualmente a todos el mismo principio fundamental de la formación del valor. La distinción entre trabajo, capital y tierra es para ella un dato. De ahí a representarse a los trabajadores, a los capitalistas y a los terratenientes como si formaran clases separadas sólo hay un paso, paso que Ricardo fue el primero en dar en el prefacio de sus *Principios*. Esta concepción se ve corroborada por el hecho de que los economistas clásicos no distinguen los elementos constitutivos del beneficio, de tal manera que nada se opone a la idea de la división de la sociedad en tres grandes clases.

Pero Ricardo va más lejos. Al mostrar cómo en las diferentes etapas de la evolución social, *in different stages of society*[61], las partes respectivas del conjunto de la producción que corresponden a cada una de las tres clases son diferentes, confiere al antagonismo de clases un carácter dinámico. Sus sucesores le siguieron por este camino. Y esta idea es la que sirve de punto de partida a Marx para su teoría económica expuesta de *El Capital*. En sus escritos anteriores, particularmente en la introducción del *Manifiesto Comunista*, usa todavía la idea de clases y de

antagonismo de clases en su antiguo sentido de oposición resultante del rango social o de la importancia patrimonial. El paso de una concepción a la otra lo da la idea que ve en las relaciones del trabajo de la economía capitalista la dominación de los poseedores sobre los asalariados. Marx se ha abstenido de ofrecer una definición precisa del concepto de clase, a pesar del fundamental valor que tiene en su sistema. No dice en qué consiste la clase, sino que se limita a indicar las grandes clases en las que se divide la sociedad capitalista[62]. Para ello, adopta simplemente la división de Ricardo, sin percatarse de que para su autor la división en clases no tenía valor sino en la cataláctica.

La teoría marxista de clases y de lucha de clases tuvo un éxito extraordinario. En nuestros días se admite, de manera casi general, que la sociedad se divide en clases separadas por abismos infranqueables. Aun quienes desean la paz entre las clases no rechazan, por regla general, la existencia de los antagonismos de clase y la lucha a que dan lugar. Sin embargo, el concepto de clase ha permanecido siempre oscuro. Como sucede en Marx mismo, se presenta en los aspectos más variados entre tus seguidores.

Si el concepto de clase se deduce de los factores de producción del sistema clásico —en perfecta consonancia con el espíritu de *El Capital*—, la distinción imaginada para las necesidades de la cataláctica y que no está justificada sino dentro de esta última, se convierte entonces en el fundamento de una teoría general de la sociedad. Se olvida que la división de los factores de la producción en dos, tres o cuatro grandes grupos es un problema de sistema económico que sólo vale en relación con un sistema determinado. A efectos de razonamiento, podemos —desde el punto de vista del problema de la asignación de los bienes— reunir estos factores en diferentes grupos; pero de ello no resulta que exista un parentesco más estrecho entre estos factores. La razón que preside a este agrupamiento o a esta oposición de los diferentes factores radica únicamente en el sistema considerado y en los fines que éste se propone. La posición particular atribuida a la tierra por la teoría clásica proviene de la idea de la renta de la tierra. De acuerdo con esta teoría, la tierra es el único bien capaz, bajo ciertas condiciones, de producir una renta. De igual modo, la tesis que ve en el capital la fuente de las ganancias y en el trabajo el origen del salario, resulta de las peculiaridades del sistema clásico. En las concepciones posteriores del problema de la distribución, que distingue en las ganancias de la escuela clásica el beneficio del empresario y el interés del capital, el agrupamiento de los factores de la producción es totalmente diferente. En la economía política moderna, el agrupamiento de los factores de la producción según el esquema de la teoría clásica, ha perdido su anterior importancia. El viejo problema de la distribución de la riqueza se ha convertido en el problema de la formación de precios de los factores de la producción. Únicamente el reacio conservadurismo propio de la

clasificación científica explica que se haya mantenido la antigua terminología. Una clasificación más en consonancia con la naturaleza del problema de la imputación debería descansar sobre una base enteramente diferente y apoyarse, por ejemplo, en la distinción de los elementos estáticos y dinámicos de la renta.

Pero en ningún sistema encuentra el agrupamiento de los factores de la producción su razón en los caracteres naturales que le son propios o en el parentesco de sus funciones. Éste es el error fundamental de la teoría de clases. Ingenuamente parte de la afirmación de que existe una conexión íntima, creada por las condiciones económicas naturales, entre los factores de la producción que habían sido agrupados previamente para comodidad del análisis. Con este fin, se imagina una tierra uniforme, que se presta cuando menos a todas las formas de cultivo, y un trabajo uniforme, capaz de aplicarse a cualquier objeto. Hace ya una concesión, una tentativa para acercarse a la realidad, cuando establece una distinción entre las tierras agrícolas, los terrenos mineros y los urbanos, y entre el trabajo cualificado y el no cualificado. Pero esta concesión no mejora las cosas. El trabajo cualificado es una abstracción con igual título que el trabajo puro y simple y la idea del terreno agrícola con el mismo titulo que la idea del terreno sin más. Pero —lo que para nosotros es decisivo— son abstracciones que no toman en cuenta precisamente los caracteres determinantes desde el punto de vista sociológico. Cuando se trata de particularidades en la formación de los precios, se puede, en determinadas circunstancias, admitir la distinción de los tres grupos: tierra, capital, trabajo. Pero esto no prueba que dicha distinción esté ya justificada cuando otros problemas siguen sin resolverse.

2. Órdenes sociales y clases sociales

La teoría de la lucha de clases confunde continuamente los conceptos de rango social y de clase[<>][63].

Los rangos u órdenes sociales son instituciones jurídicas, no hechos determinados por la economía. Se nace en cierto rango y por lo general se permanece en él hasta la muerte. Durante toda la vida el hombre conserva su cualidad de miembro de cierto rango. No se es amo o siervo, hombre libre o esclavo, dueño de la tierra o siervo de ella, patricio o plebeyo, porque se ocupe una posición determinada en la economía. Pero no se ocupa una posición determinada en la economía porque se pertenezca a un

rango particular. Sin duda, en su origen, los rangos eran la expresión de las condiciones económicas en la medida en que, como en cualquier orden social, nacieron de la necesidad de asegurar la cooperación social. Pero la teoría social que está en la base de esta institución difiere totalmente de la teoría liberal; para ella la cooperación humana consiste en que los unos no hacen más que dar, los otros recibir. No puede concebir que todos den y reciban a la vez y que este cambio aproveche a todos. Por consiguiente, cuando a la luz de las ideas liberales nacientes se comenzó a considerar como antisocial y como injusto tal estado de cosas, fundado en la opresión unilateral de los débiles, se pretendió justificarlo mediante la introducción artificial de la idea de reciprocidad en este sistema: los miembros de los órdenes superiores asegurarían la protección, la conservación, el goce de la tierra, etc., a los demás. Pero en esta doctrina ya aparece el fallo de la ideología de los órdenes sociales. Tales ideas eran ajenas a esta institución en la época de su esplendor. Entonces consideraban las relaciones sociales francamente como relaciones de fuerza, según se ve claramente en la forma primitiva de la distinción entre los órdenes —la distinción entre hombres libres y esclavos. Si el esclavo mismo considera la esclavitud como natural, si se conforma con su suerte en vez de rebelarse y de querer liberarse continuamente, no es que vea en ella una institución equitativa y ventajosa a la vez para el amo y el esclavo; es porque simplemente cualquier rebeldía haría peligrar su vida.

Se ha intentado refutar la teoría liberal sobre la institución de la esclavitud, y en consecuencia, en la medida en que la oposición entre hombres libres y esclavos constituye la forma primitiva de todas las diferencias sociales, la teoría liberal de los órdenes sociales en toda su generalidad, insistiendo sobre el papel histórico de la esclavitud. El sustituir la matanza de los vencidos por la esclavitud marca un progreso de la civilización. Sin la esclavitud nunca habría podido desarrollarse una sociedad fundada en la división del trabajo, porque todos los individuos habrían preferido ser amos en sus propias tierras más bien que obreros dedicados a trabajar en la transformación de materias primas producidas por otros o siquiera jornaleros en las tierras de otro. Ninguna civilización superior es posible sin esta división del trabajo, que asegura a una parte de la población, liberada de la preocupación del diario sustento, la posibilidad de una vida de descanso y comodidad: ésa sería la justificación de la esclavitud[64].

Pero para el filósofo que considera la evolución histórica, la cuestión no consiste en saber si una institución está o no justificada. Su aparición en la historia demuestra que determinadas fuerzas han participado en su realización. Sólo podemos preguntarnos si ha cumplido efectivamente la función que tenía asignada. En el presente caso, la respuesta es por completo negativa. La esclavitud no preparó el camino para la producción que se funda en la división social del trabajo; al contrario, obstaculizó su desarrollo. La abolición de la esclavitud es la única que ha permitido a

la industria moderna realizar la producción en toda su amplitud. El hecho de que hayan seguido existiendo tierras libres para la colonización no ha impedido ni la creación de una industria particular ni la aparición de una clase de trabajadores libres. Su explotación no requiere trabajos de mejoramiento y exploración y, en definitiva, estas tierras pueden ser inferiores, por su situación y su rendimiento natural, a las tierras que ya están bajo explotación[65]. La propiedad privada de los medios de producción es la condición necesaria de la división del trabajo. No exige la esclavitud.

La oposición entre los órdenes sociales reviste dos formas características. La primera se expresa en las relaciones que existen entre el amo y el siervo. El amo, poseedor de la tierra, permanece por completo ajeno al proceso de la producción. Sólo interviene al final, cuando se recoge la cosecha, para tomar su parte. La esencia de esta relación continúa siendo la misma, ya haya sido creada por la servidumbre de los campesinos, anteriormente libres, o por el establecimiento de otros campesinos en las tierras señoriales. El hecho característico es que esta relación nada tiene que ver con el proceso de la producción y que no existe medio económico alguno de disolverla, como, por ejemplo, el rescate de la renta por el campesino tributario. Si pudiera disolverse, dejaría de ser una relación de dependencia, que resulta del rango social, para convertirse en relación de propiedad. La segunda forma de esta oposición es la que existe entre señor y esclavo. En este caso, lo que el señor tiene derecho a exigir no son productos determinados, sino trabajo. Y también puede exigir en ese caso, sin tener que dar contraprestación alguna. Porque la concesión de alimentos, vestido y alojamiento no constituye una verdadera contraprestación; es únicamente la condición indispensable para la conservación del trabajo del esclavo. Cuando la institución funciona en toda su pureza, el esclavo sólo recibe alimentos durante el tiempo en que el producto de su trabajo es superior al coste de su manutención.

Nada es tan absurdo como comparar esta relación con la vigente entre el obrero y el empresario de la economía liberal. El trabajo libre, que se compensa con salario, es parcialmente producto histórico del trabajo servil, y ha requerido largo tiempo para despojarse de las huellas de su origen y revestirse de la forma que adquiere en la economía capitalista. Se desconoce la naturaleza de esta última cuando se ponen en el mismo plano el trabajo libre asalariado y el trabajo del esclavo. Se puede, desde el punto de vista sociológico, establecer entre los dos una comparación. Ambos se presentan bajo la forma de una división social del trabajo, y constituyen sistemas de cooperación social y, por consiguiente, presentan rasgos comunes. Pero la sociología no debe olvidar que el carácter económico de dichos sistemas es bastante desigual. Es un error palmario tratar de hacer la defensa del trabajo libre asalariado, desde el punto de vista económico, sirviéndose de argumentos tomados del estudio del trabajo servil. El trabajador libre recibe como salario la parte que se atribuye a su trabajo en la

producción. El amo que hace trabajar esclavos gasta la misma suma, por un lado, para su manutención y, por otro, para su compra, cuyo precio está en función de la diferencia que existe entre la remuneración del trabajador libre y los gastos de manutención del esclavo. El excedente de salario libre sobre los gastos de manutención del trabajador corresponde, de este modo, a quien transforma al hombre libre en esclavo, al cazador de esclavos, no al mercader o al propietario de ellos. En la economía servil, estos dos últimos no tienen ingreso específico. Querer de aquí apuntalar la teoría de la explotación del hombre por el hombre refiriéndose a la economía servil es desconocer por completo la naturaleza del problema planteado[66].

En la sociedad dividida en órdenes, todos los miembros de los órdenes que no gozan de la plena capacidad jurídica tienen un interés común: aspiran a mejorar la situación jurídica de su orden. Todos los terratenientes aspiran a tener un aligeramiento de los censos que pesan sobre ellos. Todos los esclavos, a la libertad, es decir, a una condición que les permita explotar su capacidad de trabajo en provecho propio. Este interés, común a todos los miembros del mismo orden social, es tanto más fuerte cuanto más difícil le resulta al individuo elevarse por sí mismo por encima del nivel asignado a su rango por la ley. El hecho de que en casos excepcionales ciertos individuos, particularmente dotados de prendas personales, lleguen a elevarse a un rango superior por virtud de azares favorables, casi no tiene importancia. Las esperanzas y los deseos insatisfechos de individuos aislados no pueden engendrar movimientos de masas. Lo que impulsa a los órdenes privilegiados a no poner obstáculos en el ascenso de los individuos más capacitados es menos el deseo de refrenar el descontento social que la necesidad de renovar su propia fuerza. Los individuos mejor dotados de prendas personales a quienes se les niega la posibilidad de elevarse no pueden hacerse peligrosos sino cuando su llamamiento a la acción violenta halla eco en extensas capas de descontentos.

3. La lucha de clases

El cese de todas las luchas entre los diferentes órdenes sociales no suprimiría la oposición existente entre ellos mientras no fuese abolida la idea de una división de la sociedad en órdenes. Aun cuando los oprimidos lograsen sacudir el yugo, las diferencias entre los órdenes no quedarían suprimidas. Únicamente el liberalismo

podría acabar con la oposición fundamental de los rangos sociales. Combatiendo cualquier ataque a la libertad de la persona, considerando que el trabajo libre es más productivo que el trabajo servil, haciendo de la libertad de movimiento y de la libre elección de profesión las bases de una política racional, dio el golpe de gracia a los órdenes sociales. Nada caracteriza mejor la incapacidad de la crítica antiliberal para comprender el significado histórico del liberalismo como las tentativas que se han hecho para denigrarlo, representándolo como la expresión de intereses de grupos particulares.

En la lucha entre los órdenes sociales, todos los miembros de un mismo orden están unidos por la comunidad del fin que persiguen. Sus intereses pueden diferir tanto como se quiera, pero confluyen por lo menos en un punto: mejorar la situación jurídica de su orden. Una mejora como ésta permite, en general, ciertas ventajas económicas, pues el objeto de la diferencia jurídica de los órdenes consiste precisamente en establecer una ventaja económica de unos sobre otros.

El concepto de clase, tal como lo entiende la teoría antagonista, se presenta bajo un aspecto por completo distinto. Esta teoría, que supone que existen abismos infranqueables entre las clases, no va hasta el fin de su propia lógica cuando se limita a dividir la sociedad en tres o cuatro grandes clases. Para ser consecuente consigo misma, debería perseguir la división de la sociedad en grupos de interés mientras encuentre grupos en los que todos sus miembros cumplen exactamente la misma función. No basta con dividir a los poseedores en terratenientes y capitalistas. Es necesario ir más lejos, y llegar, por ejemplo, a grupos tales como los hilanderos de algodón que producen el mismo número de hilo, los fabricantes de cabritilla negra, los productores de cerveza rubia. Estos grupos tienen realmente un interés común que los enfrenta con todos los demás grupos: el de que la salida de sus productos funcione en las condiciones más favorables. Pero este común interés se ve singularmente restringido. En la economía libre ninguna rama de la producción puede asegurarse duraderamente una ganancia superior a la media, de igual manera que tampoco puede trabajar mucho tiempo con pérdida. De este modo, la comunidad de intereses de los miembros de una misma rama de la producción no se extiende más allá de la constitución de un mercado favorable por un periodo limitado de tiempo. Por lo demás, no es la solidaridad de intereses lo que domina la relación de sus miembros, sino la competencia. Ésta no sufre restricciones en nombre de los intereses de grupo sino donde la libertad económica se encuentra ya limitada en cualquier forma. Pero para que el plan pueda aplicarse a la critica de la doctrina de la solidaridad de los intereses particulares de clase, sería necesario aportar la prueba de que permanece válido dentro de una economía libre. No es prueba a favor de la teoría de la lucha de clases demostrar, por ejemplo, que un interés común liga a los terratenientes entre sí y los opone a la población urbana en la política aduanera, o establecer que existe un

conflicto entre los terratenientes y los habitantes de la ciudad por la posesión del poder político. La teoría liberal no niega en absoluto que las intervenciones del Estado en el libre juego de la economía creen intereses particulares; no niega en modo alguno que ciertos grupos se esfuercen en obtener por este procedimiento ventajas particulares. Solamente dice que estas ventajas particulares provocan luchas políticas, violentas rebeliones de la mayoría no privilegiada contra la minoría privilegiada, mientras constituyan privilegios en favor de pequeños grupos, y que la evolución de la sociedad entera se ve obstaculizada por la perturbación de la paz a que conduce todo ello. La teoría liberal únicamente dice que estos privilegios perjudican a todos cuando se convierten en regla general, porque lo que unos obtienen es siempre a costa de otros, y no traen como resultado definitivo más que una disminución de la productividad del trabajo. La comunidad de intereses de los miembros de los diversos grupos y su oposición de intereses a los otros grupos son siempre consecuencia de restricciones impuestas al derecho de propiedad, a la libertad de los cambios o de la elección de profesión; o bien proceden de la comunidad o de la oposición de los intereses en un corto periodo transitorio.

Pero si entre los grupos cuyos miembros ocupan la misma posición en la economía no existe comunidad alguna de intereses que los opongan a los otros grupos, con mayor razón tampoco puede existir en el interior de grupos más importantes cuyos miembros ocupan una posición no idéntica, sino simplemente análoga. Si ninguna comunidad particular de intereses liga a los hilanderos de algodón entre sí, no puede haberla, con más motivo, entre los hilanderos y los fabricantes de máquinas. La oposición de intereses es tan marcada cuanto es posible entre los hilanderos y los tejedores, entre los constructores de máquinas y quienes las utilizan. La comunidad de intereses no existe sino donde la competencia ha sido eliminada, por ejemplo, entre los propietarios de tierras cuya calidad y situación son idénticas.

La teoría que divide a la población en tres o cuatro grandes grupos cada uno de los cuales tiene un interés común se engaña cuando considera que los terratenientes constituyen una clase con intereses idénticos. Ninguna comunidad particular de intereses liga a propietarios de tierras de labor, bosques, viñedos, minas o terrenos edificables, si no es porque defienden el derecho de propiedad privada de la tierra. Pero ése no es un interés particular de los propietarios. Quienquiera que haya reconocido el significado que tiene la propiedad privada de los medios de producción en el rendimiento del trabajo social, ya se trate o no de un propietario, debe convertirse en defensor de ella por su propia conveniencia, con igual título que si fuese propietario. Este último no tiene, en verdad, interés particular sino cuando la libertad de la propiedad y del comercio se ha limitado de alguna manera.

Tampoco hay intereses comunes a todos los trabajadores asalariados. La idea de

un trabajo homogéneo es tan quimérica como la idea de un trabajo universal. El trabajo del hilandero es diferente del trabajo del minero y del médico. Los teóricos del socialismo, para quienes la oposición de clases es infranqueable, se expresan, en general, como si existiera una especie de trabajo abstracto que cada uno estaría capacitado para desempeñar y como si el trabajo cualificado no se tomara en cuenta. En realidad no existe «trabajo en sí mismo». El trabajo no cualificado tampoco es homogéneo. La ocupación de barrendero y la de cargador son muy diferentes. Además, el papel que desempeña el trabajo no cualificado, si se le considera desde el punto de vista puramente cuantitativo, es mucho más restringido de lo que la teoría ortodoxa de clases suele admitir.

La teoría de la imputación tiene derecho, en la deducción de sus leyes, a hablar de «tierra» y de «trabajo» en sí mismos. En efecto, para esta teoría sólo tienen sentido los bienes de orden superior, en tanto que son objetos para la economía. Cuando al simplificar la variedad infinita de los bienes de orden superior dicha teoría los clasifica en un pequeño número de grandes grupos, lo hace sencillamente porque facilita la elaboración de una doctrina orientada hacia un fin bien determinado. A menudo se les reprocha a los economistas que se mueven en abstracciones. Pero quienes les hacen esta crítica olvidan que los conceptos «trabajo», «trabajador», «capital» y «capitalista», etc., son abstracciones y no temen trasladar pura y simplemente al «trabajador» teórico de la economía política a la vida económica concreta de la sociedad.

Los miembros de una misma clase son competidores unos con relación a otros. Si el número de trabajadores disminuye y aumenta a la vez el rendimiento marginal del trabajo, el salario se incrementa y con él también el ingreso y el nivel de vida del trabajador. Éste es un hecho contra el cual nada pueden hacer los sindicatos. Implícitamente reconocen que es así cuando se constituyen, ellos que declaraban querer luchar contra los empresarios, en corporaciones cerradas.

Pero la competencia se expresa también en el interior de las clases por el hecho de que los trabajadores compitan con el fin de mejorar su situación y de elevarse a un rango social superior. Ya sea que tal o cual individuo alcance el primer rango en el taller y que se una a la minoría relativa que se eleva de las capas inferiores a las superiores, poco importa a los demás miembros de las otras clases, siempre que sea el más capaz. Pero para los trabajadores mismos ésa es una cuestión importante. En este punto cada uno se encuentra en competencia con su vecino. Indudablemente todos los trabajadores tienen interés —y esto resulta de la solidaridad social— en que los otros puestos superiores queden ocupados por los individuos mejores y más capacitados. Pero cada uno está ansioso de ver que se le conceda el cargo para el cual es candidato, aun cuando no sea el más cualificado para ocuparlo, porque el beneficio directo que obtendrá será mucho más considerable que la parte del daño general que

indirectamente recaiga sobre él.

Si se abandona la teoría de la solidaridad de los intereses de todos los miembros de la sociedad, que es la única teoría capaz de explicar la posibilidad de la sociedad, entonces no se puede siquiera decir que esta última se disuelve en clases; es preciso afirmar que no quedan ya sino individuos que se enfrentan como adversarios. No es en la clase, sino sólo en la sociedad, donde la oposición de intereses individuales se puede vencer. En la sociedad no se encuentran otros elementos componentes que los individuos. La idea de una clase cuya unidad estuviera fundada en una comunidad particular de intereses es puramente quimérica; es la invención de una teoría insuficientemente elaborada. Cuanto más compleja es la sociedad y cuanto más lejos se lleva la especialización, más numerosos son los grupos de personas que ocupan una situación análoga dentro del organismo, y también disminuye más, naturalmente, el número de miembros de cada grupo, a medida que aumenta el número de grupos. El hecho de que los miembros de cada grupo tengan en común ciertos intereses inmediatos no basta para crear entre ellos una igualdad de intereses. La similitud de sus situaciones hace de ellos competidores y no personas con aspiraciones idénticas. Y el hecho de que grupos afines entre sí no ocupen una situación absolutamente similar tampoco crea entre ellos una comunidad completa de intereses. En la medida en que sus situaciones son parecidas, funcionará necesariamente la competencia entre ellos.

Los intereses de los propietarios de hilaturas de algodón pueden tener, desde ciertos puntos de vista, orientaciones paralelas; pero en este caso los hilanderos son competidores los unos con relación a los otros. Desde otro punto de vista, solamente los hilanderos que producen el mismo número de algodón ocupan situaciones exactamente análogas, y aquí vuelve a reinar entre ellos la competencia, igualmente, en el mismo grado. Desde un tercer punto de vista, el paralelismo de los intereses se extiende más lejos todavía: puede englobar a todos los que trabajan en la industria del algodón, luego a todos los que producen algodón, incluidos los dueños de plantaciones y los asalariados; luego aún a todos los industriales quienesquiera que sean, etc.; el agrupamiento es con frecuencia diferente según los intereses que se consideren. Pero apenas es posible una similitud completa y, en la medida en que esta existe, no conduce solamente a una comunidad de intereses respecto a terceros; conduce también, incluso dentro del grupo, al establecimiento de la competencia.

Una teoría que busca en la lucha de clases la fuente de toda la evolución social debiera mostrar que la posición de cada individuo en la organización social está determinada únicamente por su situación de clase, es decir, porque pertenece a cierta clase y por la relación que une esta clase con las otras. El hecho de que en las luchas políticas algunos grupos sociales entren en conflicto con otros no es una prueba que apoye esa teoría. Para probar su validez sería necesario que mostrase que el agruparse

con vistas a la lucha se orienta necesariamente en una dirección determinada y que no puede ser influido por las ideologías independientes de la situación de clase. Sería preciso que demostrase que la manera en que los grupos más pequeños se unen para formar grupos más grandes, que a su vez constituyen las clases en las que se divide la totalidad de la sociedad, no se apoya en compromisos y alianzas realizados con objeto de una acción común efímera, sino en hechos que resultan de necesidades sociales, en una comunidad indiscutible de intereses.

Consideremos, por ejemplo, los elementos diversos que componen un partido agrario. Cuando en Austria se agrupan los productores de vino, de cereales y los ganaderos para formar un partido único, no se puede decir que sea la identidad de intereses la que los ha unido. Efectivamente, cada uno de estos tres grupos tiene intereses diferentes. Su fusión con objeto de lograr ciertas medidas aduaneras es una transacción entre los intereses en pugna; pero una transacción de esta naturaleza no es posible si no se funda en una ideología que sobrepasa los intereses de clase. El interés de clase de cada uno de dichos grupos se opone al de los otros. No pueden unirse si no renuncian, total o parcialmente, a ciertos intereses particulares, aunque no obren así más que para defender con mayor eficacia otros intereses particulares.

Algo parecido sucede en lo referente a la oposición de los trabajadores o de los propietarios de los medios de producción. Los intereses particulares de los diferentes grupos de trabajadores no son idénticos. Cada grupo tiene intereses diferentes, según la capacidad y conocimientos de sus miembros. El proletariado no es, en virtud de su posición de clase, un conjunto homogéneo, como pretende el partido socialista; se convierte en tal sólo por la intervención de la ideología socialista, que obliga a los individuos a que abandonen sus intereses particulares. La tarea de los sindicatos es buscar, precisamente, transacciones capaces de salvar estos conflictos[67].

Pueden siempre formarse coaliciones y alianzas diferentes de las que ya existen entre los grupos de intereses. El que unas y otras se lleven a cabo efectivamente depende de la ideología y no de la posición de clase de los grupos. La coalición de las clases no está determinada por la identidad de los intereses de clase, sino por fines políticos. Cualquier comunidad particular de intereses es extremadamente limitada; se ve anulada y contrarrestada por la oposición de otros intereses particulares, a menos que una ideología determinada haga aparecer a la comunidad de intereses como más fuerte que su oposición.

La comunidad de los intereses de clase no es algo que exista independientemente de la conciencia de clase, y esta última no viene a sumarse a una comunidad particular ya dada de intereses; es ella la que crea esta comunidad. El proletariado no constituye, en el marco de la sociedad moderna, un grupo particular cuya actitud estuviese determinada, sin duda, por su posición de clase. Los individuos no se reúnen con fines de una acción política común sino cuando aparece la ideología

socialista; la unidad del proletariado no resulta de su posición de clase, sino de la ideología de la lucha de clases. El proletariado no existía como clase antes de la aparición del socialismo, y el socialismo tampoco es la concepción política que corresponde a la clase del proletariado; quien ha creado la clase proletaria al unir a ciertos individuos para alcanzar un fin político determinado es el pensamiento socialista.

Ocurre con la ideología de clases como con la ideología nacionalista. En realidad, tampoco existe oposición entre los intereses de los diferentes pueblos y las diversas razas. La ideología nacionalista es la que da nacimiento a la creencia de que existe esta oposición y la que transforma a la nación en grupos particulares que se combaten entre sí. La ideología nacionalista divide a la sociedad verticalmente, la ideología socialista horizontalmente. En este sentido dichas ideologías se excluyen recíprocamente. A veces es una y a veces otra la que saca ventaja. En 1914 la ideología nacionalista desplazó en Alemania a la idea socialista a la retaguardia. De esta manera se creó bruscamente un frente único nacionalista. Pero en 1918 triunfó de nuevo la ideología socialista sobre la idea nacionalista.

En una sociedad libre no existen clases que se encuentren separadas por intereses irreconciliables. La sociedad es la solidaridad de los intereses. La constitución de grupos particulares tiene como fin la destrucción de la cohesión social. Por sus fines y naturaleza, es antisocial. No hay comunidad de intereses entre los proletarios sino en la medida en que se proponen un mismo objetivo: subvertir la sociedad; y lo mismo sucede en la particular comunidad de intereses de los miembros de un mismo pueblo.

El hecho de que la teoría marxista no haya definido de manera más precisa el concepto de clase ha permitido el uso de esta palabra en los sentidos más diferentes. Cuando se presenta unas veces el conflicto entre poseedores y no poseedores, otras el conflicto entre la ciudad y el campo, o bien entre burgueses, campesinos y trabajadores como el conflicto esencial, cuando se habla de los intereses del capitalismo de los armamentos, del capitalismo del alcohol y del capitalismo de las finanzas[68]; cuando se habla de la internacional del oro e inmediatamente después se explica que el imperialismo se debe a los conflictos del capital, es fácil ver que se trata de formas verbales adecuadas para los demagogos y desprovistas de interés para la sociología. El marxismo, en este punto fundamental de su doctrina, jamás se ha elevado por encima del nivel de una doctrina callejera de partido[69].

4. Las formas de la lucha de clases

La distribución del conjunto de la producción nacional en salarios, renta de la tierra, intereses del capital y beneficios del empresario se realiza en función de la imputación del rendimiento. En esta distinción no es la posición de fuerza que ocupan las diferentes clases fuera de la economía la que desempeña el papel decisivo; es la importancia relativa que la economía atribuye a los diferentes factores de la producción. Éste es un hecho admitido por todas las teorías de la economía política, y en este punto la economía clásica está de acuerdo con la doctrina moderna de la utilidad marginal. Ni siquiera la teoría marxista, cuya doctrina de la distribución de la riqueza se inspira en la teoría posclásica, constituye una excepción a esta regla. En su deducción de las leyes conforme a las cuales establece el valor del trabajo —salario del trabajador y plusvalía— construye una teoría de la distribución en la que intervienen sólo factores puramente económicos. La teoría marxista de la distribución nos parece llena de contradicciones y absurdos. Sin embargo, es una tentativa para explicar la formación de los precios de los diferentes factores de la producción por medio de razones puramente económicas. Sin duda Marx fue arrastrado a ceder en este punto, debido a la necesidad en que se hallaba de reconocer, por razones políticas, las ventajas del movimiento sindicalista para los trabajadores. Pero el hecho de que defendiera su sistema económico demuestra que no era para él sino una concesión que dejaba subsistir sus concepciones fundamentales sin cambio alguno.

Si se quiere aplicar el término de lucha a los esfuerzos que hacen las personas que se enfrentan en el mercado para asegurarse el mejor precio posible en ciertas condiciones, entonces la economía es un teatro de lucha permanente de todos contra todos, y no una lucha de clases. El conflicto no es entre las clases, sino entre los individuos que participan en la economía. Aun cuando se forman grupos de competidores con fines de acción común, no son clases, sino grupos los que se oponen entre sí. Las ventajas que obtiene determinada categoría de trabajadores no benefician al conjunto de ellos; al contrario, los intereses de los trabajadores pertenecientes a las varias ramas de la producción son tan opuestos como los de los empresarios y los obreros.

Al hablar de lucha de clases, la teoría marxista no puede tener presente la oposición que divide en bandos a compradores y vendedores en el mercado[70]. La lucha que designa con el nombre de lucha de clases se libra, sin duda, por motivos económicos, pero se desarrolla fuera de la economía. Cuando asimila la lucha de clases a la lucha entre los órdenes, no se puede referir sino a un conflicto político que se desarrolla fuera del mercado. Nunca ha podido existir conflicto de otro tipo entre amos y esclavos, entre propietarios y pequeños terratenientes. En el mercado no existe relación alguna entre ellos.

El marxismo afirma como hecho evidente que los poseedores sólo tienen interés en mantener la propiedad privada de los medios de producción y que los proletarios manifiestan un interés contrario, y que los unos y los otros son conscientes de tal estado de cosas y obran en consecuencia. Hemos demostrado ya que esta concepción sólo es correcta si se admite la verdad de los teoremas marxistas. La institución de los medios privados de producción no es conforme sólo con el interés de los poseedores, sino también con el de los no poseedores. De ningún modo es necesario que la sociedad esté dividida en estas dos grandes categorías, ambas conscientes de su interés de clase. A los marxistas les ha costado mucho despertar la conciencia de clase de los trabajadores y afiliarlos a su plan de distribución de la propiedad. Lo que ha podido agrupar a los trabajadores con fines de acción común, contra la clase burguesa, es la teoría de la oposición infranqueable de los intereses de clase. Lo que ha hecho una realidad de la lucha de clases es la conciencia de clases creada por la ideología de aquélla. Es la idea la que ha creado la clase y no la clase la que ha creado la idea.

En sus medios de acción, como en su origen y fines, la lucha de clases se sitúa fuera de la economía. Las huelgas, el sabotaje, los actos de violencia y de terror no proceden de la economía. Son medios de destrucción que pretenden interrumpir el curso de la vida económica, son medios de combate que solamente pueden traer la destrucción de la sociedad.

5. La lucha de clases como motor de la evolución social

El marxismo saca de la doctrina de la lucha de clases la consecuencia de que la organización socialista de la sociedad se impondrá a la humanidad, en el porvenir, de manera ineludible. Según él, en toda sociedad que se basa en la propiedad privada existe necesariamente una oposición insalvable entre los intereses de las diferentes clases; los oprimidos se levantan contra los opresores; esta oposición de intereses da a las clases su posición histórica y marca la política que deben seguir. De este modo, la historia se presenta como un encadenamiento de luchas de clases hasta el momento en que, con el proletariado moderno, aparece una clase que se libera de la dominación de clase al suprimir toda oposición entre ellas y toda opresión.

La teoría marxista de la lucha de clases ha ejercido influencia mucho más allá de

los círculos socialistas. El retroceso de la idea liberal sobre la solidaridad final de los intereses de todos los miembros de la sociedad no le es, sin duda, imputable. Se debe igualmente al despertar de las ideas imperialistas y proteccionistas, pues cuanto más fuerza perdía el liberalismo más crecía el poder de atracción del evangelio marxista. Porque al menos tiene la ventaja, sobre las demás teorías antiliberales, de que admite la posibilidad de la vida en sociedad. Las otras doctrinas que niegan la armonía de los intereses niegan a la vida social la posibilidad de existir. Quienes, como los nacionalistas, los racistas o aun simplemente los proteccionistas, estiman que la oposición de intereses entre naciones es infranqueable, niegan la posibilidad de una coexistencia pacífica entre ellas. Los defensores irreductibles de los intereses de los campesinos o de la pequeña burguesía, que adoptan en política una actitud en función únicamente de los intereses de grupo que representan, deberían llegar lógicamente a negar las ventajas de la vida en sociedad. Frente a estas teorías, cuya conclusión lógica es el pesimismo más sombrío en lo que respecta al porvenir de la evolución social, el socialismo se presenta como una doctrina optimista en la medida en que, al menos, deja subsistir la solidaridad entre todos los miembros del cuerpo social en la nueva organización a que aspira. Es tan grande la necesidad de una filosofía social que no niegue el valor de la vida en sociedad, que son numerosos aquéllos que han sido precipitados en brazos del socialismo por esta razón, y que, de otra manera, habrían permanecido alejados de él. El pesimismo desalentador de las otras teorías antiliberales es el que los ha empujado hacia el socialismo.

Pero esta atracción del socialismo olvida que el dogma marxista que predice el advenimiento de una sociedad sin clases descansa por completo en el postulado de la productividad infinita de la organización socialista del trabajo, postulado que se considera como irrefutable. «La posibilidad de asegurar a todos los miembros de la sociedad, gracias a la producción social, una existencia en que les esté garantizada no solamente una riqueza material siempre creciente, sino también el desarrollo de todas sus facultades corporales e intelectuales, existe hoy por primera vez, pero existe»[71]. El único obstáculo que nos separa de esta sociedad, que a todos promete bienestar, es la propiedad privada de los medios de producción que, después de haber sido «una forma de evolución de las fuerzas productivas», se ha convertido en «la cadena»[72]. Liberar estas fuerzas de los lazos que les han impuesto los métodos de producción capitalista «es abrir las vías a un progreso ininterrumpido y sin cesar acelerado de las fuerzas productivas y, por lo mismo, a un aumento de la producción prácticamente sin límites»[73]. «La evolución de la técnica moderna, al crear la posibilidad de satisfacer de manera suficiente y aun más que suficiente las necesidades de la colectividad, a condición de que la producción sea económicamente obra de esta colectividad y que le esté reservada, ha modificado por la primera vez el carácter de la oposición de clases que, al dejar de ser la condición de la evolución social, se convierte, al

contrario, en un estorbo a la organización consciente y racional de la sociedad. A la luz de esta constatación, el interés de clase del proletariado oprimido parece residir en la supresión de todos los intereses de clases y en la constitución de una sociedad sin clases. La vieja ley de la lucha de clases, que parecía eterna, conduce de este modo, por su propia lógica, en nombre de los intereses particulares de la clase social más desfavorecida y más numerosa, al proletariado, a la supresión de todas las oposiciones de clase, a la constitución final de una sociedad en la que reinen la identidad de los intereses y la solidaridad humana»[74].

La argumentación marxista es, por tanto, la siguiente: el advenimiento del socialismo es ineluctable, porque los métodos de producción de esta doctrina son más racionales que los del capitalismo. Sin embargo, el marxismo no pasa de afirmar la existencia de esta superioridad como cosa automática y apenas trata de probarla mediante algunas observaciones lanzadas al azar[75].

Pero si se admite la superioridad de los métodos de producción socialista sobre los demás, ¿por qué limitar el alcance de esta afirmación diciendo que tal superioridad depende de ciertas condiciones históricas y que no ha existido siempre? ¿Por qué es necesario un largo periodo para que llegue el socialismo a su madurez? Ciertamente sería comprensible lo anterior si los marxistas se dignaran explicar la razón de que, antes del siglo XIX, los hombres jamás hayan soñado en adoptar los métodos más productivos de la economía socialista y por qué, si les hubiera venido la idea, no hubiesen podido realizarla. ¿Por qué es necesario que un pueblo, antes de llegar al socialismo, recorra todas las etapas de la evolución, cuando precisamente la idea socialista se le ha hecho familiar? Puede comprenderse que haya podido ser de esta manera si se admite «que un pueblo no está maduro para el socialismo mientras la mayoría de la nación permanezca hostil a esta doctrina y no quiera oír hablar de ella». Pero ¿por qué «no se puede afirmar con certidumbre» que ha sonado la hora del socialismo «cuando la mayoría de la nación, constituida por el proletariado, se afirma en su mayoría favorable al socialismo»[76]? ¿No es una falta total de lógica afirmar que la guerra mundial ha provocado una regresión de la evolución social y ha aplazado la época en que la sociedad estará madura para el socialismo? «El socialismo, es decir, el bienestar general dentro de la civilización moderna, no es posible sino por el desarrollo formidable de las fuerzas productivas del capitalismo, las riquezas enormes que ha creado y concentrado en manos de la clase capitalista. Un estado que ha derrochado estas riquezas mediante una política insensata, por ejemplo, por una guerra sin resultados, no constituye *a priori* terreno favorable a la difusión rápida del bienestar en todas las capas de la sociedad»[77]. Si es cierto que los métodos socialistas de producción multiplican el rendimiento, el hecho de que la guerra nos ha empobrecido sería una razón de más para apresurar el advenimiento del socialismo.

A esto responde Marx: «Una forma de sociedad no desaparece antes de que todas las fuerzas de producción, para las cuales constituye un marco suficiente, hayan alcanzado su pleno desarrollo; y una nueva organización superior de la producción jamás puede instaurarse antes de que las condiciones que la hacen materialmente posible no se hayan realizado dentro de la sociedad anterior»[78]. Pero esta respuesta da por aceptado lo que se trata precisamente de probar, esto es, tanto el hecho de la superior productividad de los métodos socialistas de producción como la categoría más elevada que les atribuye una clasificación que ve en ellas la señal de una etapa más avanzada de la evolución social.

6. La teoría de la lucha de clases y la interpretación de la historia

La mayoría de la opinión admite hoy que la evolución histórica conduce al socialismo. La imaginación se la representa en globo como el paso del feudalismo al capitalismo, después al socialismo; del reinado de la nobleza al de la burguesía y, finalmente, al de la democracia proletaria. El hecho de que el inevitable destino de nuestra sociedad lleve al socialismo alegra a unos y entristece a otros, y son raros quienes ponen en duda su realidad. Este esquema de la evolución social había sido trazado ya antes de la llegada de Marx. Pero fue éste quien le dio su forma definitiva y su popularidad y quien, sobre todo, lo integró en un sistema filosófico.

De todos los grandes sistemas de la filosofía idealista alemana, los de Schelling y de Hegel han ejercido influencia profunda y directa en la formación de las diferentes ciencias. De la filosofía de la naturaleza de Schelling nació una escuela especulativa, cuyas construcciones, puras creaciones de «la intuición intelectual», antes admiradas y elogiadas, se han echado en el olvido desde hace mucho tiempo. La filosofía de la historia de Hegel dominó la ciencia alemana durante una generación; se escribieron historias generales, historias de la filosofía, de la religión, del derecho, del arte y de la literatura, según el modelo hegeliano. Todas estas hipótesis evolucionistas, puramente arbitrarias y a menudo caprichosas, han desaparecido. El descrédito en que precipitaron a la filosofía las escuelas de Schelling y de Hegel condujo a las ciencias de la naturaleza a rechazar todo lo que fuera más allá de la experiencia y el análisis de laboratorio, y a las ciencias del espíritu a desinteresarse de todo aquello que no fuese

investigación y crítica de las fuentes originales. La ciencia se limitó al estudio de los hechos, y se condenó toda síntesis como no científica. El espíritu filosófico no pudo penetrar de nuevo en la ciencia sino en virtud de un impulso procedente de otra parte: de la biología y de la sociología.

De todas las construcciones de la escuela hegeliana no hay más que una que haya conocido una existencia de cierta duración: la teoría marxista de la sociedad. Pero ha permanecido al margen de las diferentes ciencias. Las ideas marxistas han demostrado ser incapaces de proporcionar un hilo conductor a las investigaciones históricas. Las tentativas para escribir una historia de inspiración marxista han fracasado lamentablemente. Los trabajos históricos de los marxistas ortodoxos como Kautsky y Mehring no han alcanzado siquiera la etapa de la explotación personal y de la interpretación filosófica de las fuentes originales. Se han limitado a exposiciones realizadas por investigaciones ajenas, cuya originalidad consiste en un esfuerzo para considerar todos los acontecimientos a la luz del marxismo. La influencia de las ideas marxistas se ha extendido, en verdad, mucho más allá del círculo de los discípulos ortodoxos; un buen número de historiadores, que desde el punto de vista político no podrían considerarse adeptos al socialismo marxista, se aproximan notablemente a él en sus concepciones de la filosofía de la historia. Y precisamente la intervención del marxismo desempeña un papel perturbador en los trabajos de estos investigadores. El empleo de expresiones tan imprecisas como explotación, importancia del capital, proletariado, oscurece la vista e impide un juicio imparcial, y la idea de que la historia transcurrida no constituye sino el prefacio de la sociedad socialista obliga a una interpretación distorsionante de las fuentes.

La idea de que el dominio que ejerce la burguesía debe dar lugar al del proletariado se apoya en gran parte en la costumbre, general desde la Revolución Francesa, de asignar un número de orden a los diferentes estados y clases. La Revolución Francesa y el movimiento que de ella surgió en los estados europeos y americanos han acarreado, se dice, la liberación del tercer estado; la liberación del cuarto estado está actualmente a la orden del día. Hagamos abstracción de que el concepto que ve en el triunfo de las ideas liberales una victoria de la clase burguesa y en el periodo de libre cambio un periodo de dominio de la burguesía dan por demostrados todos los elementos de la teoría marxista de la sociedad. Porque se impone inmediatamente al espíritu otra pregunta: ¿por qué sería precisamente el proletariado el que fuese el cuarto estado cuya hora hubiese sonado ya? ¿No podría sostenerse con razón que es preciso buscar este cuarto estado en la población campesina? Indudablemente, la cuestión no ofrecía a Marx la menor duda. Para él es cosa cierta que en la agricultura, como en todas partes, la gran explotación suplanta la pequeña y que el propietario campesino será reemplazado por el trabajador sin tierra de los latifundios. El hecho de que la tesis conforme a la cual las explotaciones,

grandes y pequeñas, son incapaces de sostener la competencia ha quedado bajo tierra desde hace tiempo plantea aquí una cuestión para la que el marxismo es incapaz de proporcionar una respuesta. La evolución a que asistimos llevaría a conceder que el dominio está pasando a manos de los campesinos más bien que a la de los proletarios[79].

También aquí la cuestión esencial es el juicio que se formula sobre los efectos de las dos organizaciones sociales, capitalismo y socialismo. Si el capitalismo no es el producto del infierno que nos presenta la caricatura que de él hace el socialismo, y si este último no es ese orden ideal de las cosas que pretenden sus partidarios, toda la construcción se desploma. La discusión se reduce siempre al mismo punto: ¿permite la organización socialista una productividad del trabajo social superior a la de la organización capitalista?

7. Conclusión

La raza, la nacionalidad, el rango social ejercen en la vida una influencia directa. Poco importa que una ideología de partido pretenda o no agrupar a todos los miembros de la misma raza o de la misma nación, del mismo estado o del mismo orden social en una acción común. La existencia de razas, naciones, estados, órdenes sociales determina las acciones humanas, aun cuando ninguna ideología invite a los hombres a dejarse conducir en un sentido determinado en razón del grupo al cual pertenecen. El pensamiento y la acción de un alemán se resienten de la formación intelectual que debe al hecho de pertenecer a la comunidad de lengua alemana. Desde este punto de vista no importa que haya o no sufrido la influencia de la ideología de un partido nacionalista. En su condición de alemán, piensa y obra de manera diferente a un rumano, cuyo pensamiento es fruto de la historia de la lengua rumana y no de la lengua alemana.

La ideología de partido del nacionalismo es un factor por completo independiente del hecho de que pertenezca a una nación determinada. Ideologías nacionalistas contradictorias pueden coexistir y disputarse el espíritu de los individuos. También puede no existir ninguna. La ideología de partido es algo que siempre viene a sumarse al hecho de que pertenezca a un grupo social determinado; constituye, pues, una fuente particular de acción. El simple hecho de pertenecer a un grupo no basta

para suscitar en los espíritus una doctrina de partido. La posición de partido de cada individuo siempre resulta de una teoría que distingue entre lo ventajoso y lo que no lo es. Se puede hasta cierto punto inclinar la vida social hacia una ideología determinada; ¿pero no revisten acaso las doctrinas muy a menudo una forma destinada a presentarlas más atractivas para un grupo social determinado? Es preciso distinguir siempre la ideología de lo que es la situación natural y social.

El ser social de cada individuo surge de la ideología en la medida en que la sociedad es un producto de la voluntad y, por consiguiente, también del pensamiento humano. El materialismo histórico se pierde en una inextricable confusión de ideas cuando considera al ser social como independiente del pensamiento.

Si el lugar que ocupa el individuo en el organismo que se funda en la cooperación que constituye la economía se llama posición de clase, entonces lo que acabamos de expresar se aplica igualmente a la clase. Es necesario distinguir entre las influencias que el individuo sufre por su posición social y las que ejercen sobre él las ideologías políticas de los partidos. El empleado bancario recibe las influencias que resultan de su posición en la sociedad. Si por este motivo se resuelve en favor de la política capitalista o de la socialista, ello depende de las ideas cuya influencia haya recibido.

Si se toma el concepto de clase en la acepción marxista de una división tripartita de la sociedad en capitalistas, propietarios de la tierra y asalariados, entonces este concepto pierde toda precisión. No es ya sino una ficción al servicio de una ideología política de partido. De este modo, los conceptos de burguesía, clase obrera, propiedad privada… son ficciones cuya utilidad para la ciencia depende de la teoría que los emplea. Esa teoría es la doctrina marxista, según la cual existen conflictos irreductibles entre las clases. Si se estima que esta teoría no es válida, entonces deja de existir diferencia u oposición de clases en el sentido marxista de estas palabras. Si se prueba que entre los intereses bien entendidos de todos los miembros de la sociedad no existe, en último análisis, oposición alguna, no solamente resulta claramente que la concepción marxista de la oposición de los intereses carece de interés, sino que el concepto de clase, en el sentido en que lo emplea la doctrina socialista, pierde todo su valor. Porque es únicamente en el marco de esta doctrina donde el agrupamiento de capitalistas, terratenientes y obreros, unidos espiritualmente, puede tener sentido. Fuera de esta doctrina, un agrupamiento como ése se halla tan desprovisto de significado como lo estaría, por ejemplo, el agrupamiento de todos los hombres rubios o de todos los hombres morenos en unidades distintas, a no ser que se quiera, según hacen ciertas teorías racistas, dar al color del cabello un valor particular, ya sea como carácter exterior o como elemento constitutivo.

En su vida, pensamiento y filosofía cada individuo sufre, de manera decisiva, la influencia de la posición que ocupa en el proceso social de la producción que se

funda en la división del trabajo. Sucede lo mismo, en muchos respectos, con la diferencia de la situación que se asigna a cada individuo en la producción social. Empresarios y trabajadores piensan de modo diferente, porque los hábitos que resultan de su trabajo cotidiano les hacen ver las cosas bajo una luz distinta. El empresario siempre manifiesta una amplia visión de conjunto, y el trabajador una visión parcial y reducida[80]. El primero se eleva a las generalidades, el segundo permanece atado a los detalles. Sin duda, éstos son hechos importantes para el conocimiento de las relaciones sociales, pero no resulta de ello que se justifique hacer intervenir el concepto de clase en el sentido en que lo entiende la teoría socialista. Porque las diferencias que hemos señalado no son en sí caracteres específicos, propios de las diferentes posiciones que se ocupan en el proceso de la producción. El pequeño empresario está más cerca del obrero, en su manera de pensar, que del gran empresario. El empleado encargado de la dirección de una gran empresa, al contrario, se encuentra más próximo al empresario que al trabajador. En varios respectos es más importante la distinción entre ricos y pobres para el conocimiento de las relaciones sociales aquí consideradas que la distinción entre empresario y trabajador. El nivel de vida y la manera de vivir son en mayor grado función de la renta que del lugar que se ocupa en la producción. Esta última no se toma en cuenta sino en la medida en que interviene en la determinación de la escala de los ingresos.

Capítulo XXI
EL MATERIALISMO HISTÓRICO

1. Ser y pensamiento

Feuerbach había dicho: «El pensamiento procede del ser, y no el ser del pensamiento»[81]. Esta observación, que sólo pretendía expresar el abandono del

idealismo hegeliano, se convirtió, bajo la forma del célebre aforismo, «el hombre es lo que come» (*Der Mensch ist was er isst*)[82], en el santo y seña del materialismo, tal como lo expusieron Büchner y Moleschott. Vogt ofreció la forma más cruda de la tesis materialista al sostener «que las ideas mantienen con el cerebro las mismas relaciones que la bilis con el hígado y la orina con los riñones»[83]. Hallamos en la concepción económica de la historia de Marx y Engels el mismo ingenuo materialismo que, sin percatarse de la dificultad de los problemas, cree poder resolver en forma simple y completa la cuestión fundamental de la filosofía al reducir lo espiritual a lo corporal. La denominación de materialismo histórico que se ha dado a esta concepción de la historia explica perfectamente su naturaleza. Subraya su parecido con el materialismo contemporáneo, como lo habían hecho sus propios fundadores[84].

El materialismo histórico expone la doctrina de la dependencia en que se halla el pensamiento con respecto a las condiciones sociales bajo dos formas que en el fondo son contradictorias. Conforme a una de ellas, el pensamiento estaría determinado simplemente y de manera inmediata por el medio económico y por el régimen de la producción en que viven los hombres. No existe historia de la ciencia ni historia de las ciencias particulares como evolución que presente carácter autónomo alguno, dado que la manera de plantear los problemas y de resolverlos no ha sido el resultado de un movimiento intelectual progresivo, sino el reflejo momentáneo de las condiciones sociales de la producción en cada época. Si Descartes consideraba al animal como una máquina, según Marx, se debía a que «lo miraba con los ojos del periodo de la industria manufacturera, mientras que el hombre de la Edad Media veía en él un auxiliar —como lo hizo más tarde Haller en su *Restauration der Staatwissenschaft*»[85]. En la concepción marxista, las condiciones de producción se presentan como datos completamente independientes del pensamiento humano. «Corresponden» en cada momento «a una etapa determinada de la evolución» de las «fuerzas productoras materiales»[86] o, en otros términos, «a cierta etapa de la evolución de los medios de producción y de cambio»[87]. De la fuerza productora, de los medios de trabajo, «resulta» un orden social determinado[88]. «La tecnología revela la posición activa del hombre con relación a la naturaleza, el proceso productivo inmediato de su vida y por ende también sus condiciones de existencia y las ideas intelectuales que de ellas dimanan.»[89] Marx no pensó en la objeción que se pudo haberle hecho de que las fuerzas de producción son ellas mismas un producto del pensamiento humano y, por consiguiente, se cae en un círculo vicioso cuando se pretende deducir el pensamiento de estas fuerzas. Estaba hechizado por las palabras mágicas «producción material». Material, materialista, materialismo, eran los términos filosóficos de moda en su época y no pudo escapar a su fascinación.

Consideraba que su misión filosófica más alta consistía en remediar los «defectos del materialismo abstracto de las ciencias naturales, que desconocen el proceso histórico», defectos que ya creía descubrir en las «construcciones abstractas e ideológicas de sus representantes, desde el momento en que se aventuran fuera de su especialidad». Y por esto calificaba su procedimiento de «único método realmente materialista y, por tanto, científico»[90].

En su segundo aspecto, el materialismo histórico presenta el interés de clase como determinante del pensamiento. Acerca de Locke dice Marx «que representaba a la nueva burguesía bajo todas sus formas: a los industriales contra las clases obreras y los pobres, a los comerciantes contra los usureros a la antigua, a los aristócratas de las finanzas contra los deudores del Estado, y que incluso presentaba en una de sus obras a la inteligencia burguesa como la inteligencia humana normal»[91]. Según Mehring, el más fecundo de los historiadores marxistas, Schopenhauer es «el filósofo de la pequeña burguesía azorada […]; su manera mezquina, egoísta y denigrante sólo es el reflejo espiritual de la burguesía que, asustada por el ruido de las armas y temblorosa como las hojas, se confina en su retiro para vivir de sus rentas y rechazar como la peste el ideal de su época»[92]. En Nietzsche ve «la filosofía del gran capital»[93].

Esta actitud se presenta bajo su aspecto más brutal en el terreno de la economía política. Marx dividió a los economistas en burgueses y proletarios, y esta división ha sido adoptada nuevamente por el estatismo. Held explica la teoría de la renta de la tierra de Ricardo como «el simple producto del odio de los capitalistas del dinero contra los propietarios de tierras»; para él, toda la teoría del valor de Ricardo no podría considerarse «sino como una tentativa para justificar el dominio y las ganancias del capital, bajo la apariencia de aspiración a una mayor justicia natural»[94]. La mejor refutación de este concepto es el hecho de que la doctrina económica de Marx no es otra cosa que un producto de la escuela de Ricardo. Toma de ella todos sus elementos esenciales, en particular el principio metodológico que separa la teoría de la política y la exclusión del punto de vista ético[95]. El sistema de la economía política clásica ha servido tanto para defender el capitalismo como para combatirlo, para predicar el socialismo a la vez que para condenarlo.

Lo mismo ocurre con el sistema de ideas de la economía subjetivista moderna. Incapaz de oponerle la menor crítica razonable, el marxismo trata de deshacerse de él colgándole el sambenito de «economía burguesa»[96]. Pero el hecho de que ciertos socialistas se coloquen por completo en el campo de la teoría de la utilidad marginal demuestra que la economía política subjetivista no es «una apologética capitalista[97]». La evolución de la economía política como ciencia es un proceso intelectual por completo independiente de supuestos intereses de clase de los economistas y nada tiene que ver con la apología o la condena de instituciones sociales determinadas.

Siempre es posible abusar de una teoría científica para fines políticos, pero el miembro de un partido no tiene necesidad de adaptarla a los fines particulares que se propone[98].

Las ideas del socialismo moderno no han salido del cerebro de proletarios. Son producto de intelectuales, hijos de la burguesía y no de los trabajadores asalariados[99]. El socialismo no se ha apoderado solamente de la clase obrera; también tiene partidarios, declarados o no, entre los poseedores.

2. Ciencia y socialismo

El pensamiento abstracto es independiente de los deseos del que piensa y de los fines a que aspira[100]. Esta independencia es la que le confiere valor como pensamiento. Los deseos y los fines gobiernan la acción, no el pensamiento puro. Si se estima que la economía ejerce influencia sobre el pensamiento, se invierte el orden de los factores. La economía, como acción racional, depende del pensamiento, no el pensamiento de la economía.

Aun cuando se admitiera que el interés de clase orienta el pensamiento en un sentido determinado, tal cosa sólo significaría que la conciencia del interés de clase interviene. Pero esta conciencia es en sí misma un producto del pensamiento. El proceso de este último, ya sea que desemboque en la aceptación de la existencia de intereses particulares de clase o, al contrario, en la conclusión de que los intereses de todas las clases se armonizan definitivamente en la sociedad, este proceso es, en todo caso, anterior al pensamiento en tanto que a éste lo determina la conciencia de clase.

Sin duda el marxismo ha tomado ya para el pensamiento proletario un valor de verdad eterna independiente de la conciencia de clase. Aunque el proletariado constituye todavía una clase, debe necesariamente salvaguardar en su acción los intereses de toda la humanidad y no simplemente los de una clase, puesto que su misión consiste en suprimir la división de la sociedad en clases. De igual modo, puede ya descubrirse en el pensamiento proletario, en lugar de la relatividad del pensamiento que la conciencia de clase determina, la verdad absoluta que le está reservado desarrollar, hablando propiamente, a la ciencia pura de la suciedad socialista del porvenir. En otros términos, sólo el marxismo es una ciencia. Todo lo que ha precedido a Marx es únicamente la prehistoria de la ciencia. En esta

concepción, los filósofos anteriores a Hegel ocupan más o menos el lugar que asigna el Cristianismo a los profetas, y Hegel, el que la misma religión da a San Juan Bautista con respecto al Salvador. Pero después de la aparición de Marx, la verdad sólo existe ya entre los marxistas, pues todo lo demás no es más que engaño, ilusión, apología capitalista.

Es una filosofía simplista y clara, que se vuelve todavía más simplista y más clara bajo la pluma de los sucesores de Marx. El socialismo marxista se identifica con la ciencia. La ciencia no es más que la exégesis de los escritos de Marx y de Engels. Las citas, las interpretaciones de la palabra de los maestros, se consideran como pruebas; se acusan recíprocamente de ignorar «las escrituras». Se practica, a la vez, un verdadero culto del proletariado. «Sólo en la clase obrera —dijo Engels— sobrevive el pensamiento teórico alemán puro. No se le podría extirpar. En este punto no intervienen consideraciones de carrera, de ganancia, ningún cuidado de obtener la protección de los grandes. Al contrario, cuanto más brutal y objetiva se muestra la ciencia, más se pone de acuerdo con los intereses y aspiraciones de los trabajadores»[101]. «Únicamente el proletariado, es decir sus portavoces y jefes —dice Tonnies— profesa una filosofía científica del mundo en todas sus consecuencias lógicas»[102].

Para hacer aparecer bajo su verdadera luz estas afirmaciones temerarias, basta recordar la actitud que ha adoptado el socialismo respecto a las conquistas científicas de los últimos siglos. Cuando algunos escritores marxistas, hace alrededor de veinticinco años, trataron de liberar a la doctrina de su partido de sus más groseros errores, fueron objeto de una verdadera inquisición destinada a conservar la pureza del sistema. La ortodoxia salió vencedora del revisionismo. Dentro del marxismo no hay lugar para el pensamiento libre.

3. Los postulados psicológicos del socialismo

¿Por qué, alguien se preguntará, debe ser socialista por necesidad el pensamiento del proletariado en la sociedad capitalista? Es fácil explicar la razón de que el pensamiento socialista no pudiera surgir antes de la aparición de las grandes explotaciones en la industria, el comercio y la minería. Mientras fue posible pensar en una distribución de los bienes de los ricos, a nadie se le ocurrió tratar de satisfacer por

otro medio las aspiraciones de quienes soñaban en la igualdad de renta. Sólo cuando el desarrollo de la cooperación social hubo creado las grandes empresas, cuya indivisibilidad era evidente, se invocó la solución socialista del problema de la igualdad. Pero esto únicamente explica por qué en la sociedad capitalista no es ya posible hablar de reparto de las riquezas, pero no explica por qué, en esta sociedad, el socialismo debe ser necesariamente la política del proletariado.

Parece muy natural a nuestros contemporáneos que el pensamiento y la acción del trabajador estén inspirados por el socialismo. Ello se debe a que aceptan que la comunidad socialista es la forma de vida en sociedad que mejor responde a los intereses del proletariado o que tal es, cuando menos, la convicción de este último. Hemos discutido suficientemente lo que es preciso pensar de la primera hipótesis. Ante el hecho incontestable de que el socialismo, no obstante contar con numerosos partidarios también en las otras capas sociales, se ha propagado mucho entre todas las clases obreras, queda aún por buscar el motivo de que el espíritu del trabajador, en virtud de la posición particular que ocupa en el proceso social de la producción, constituya un terreno muy abonado para la ideología socialista.

La demagogia de los partidos socialistas exalta al trabajador del capitalismo moderno como un ser que posee todas las cualidades del espíritu y del carácter. Si las cosas se examinaran con un criterio más sobrio y menos prevenido, se llegaría, quizás, a conclusiones muy diferentes. Pero dejaremos a los polemistas de las diversas tendencias políticas el cuidado de proceder a esta investigación, sin interés para el conocimiento de las relaciones sociales, en general, y de la sociología de los partidos, en particular. La única cuestión que nos interesa aquí es saber de qué manera la posición que ocupa el trabajador en el proceso de la producción lo conduce naturalmente a considerar los métodos socialistas de producción no sólo como posibles, sino como más racionales que los del capitalismo.

La respuesta a esta cuestión es fácil. En la grande y mediana explotación capitalista el trabajador ignora los vínculos espirituales que unen a las diferentes partes de la producción para hacer de ellas un conjunto económico dotado de sentido. Su horizonte como trabajador y productor no va más allá de la tarea particular que le incumbe. Se considera como el único miembro productor de la sociedad humana y considera a todos los que no están sobre las máquinas, como él, o que no acarrean fardos, simples parásitos, ya se trate del empresario, o incluso del ingeniero o del capataz. El empleado bancario cree que solamente él tiene actividad productiva en el banco, que las ganancias que obtiene la empresa son obra suya y que el director, que realiza los negocios, no es sino un perezoso inútil, quien sin perjuicio podría ser sustituido por un individuo cualquiera. Por su misma posición, el trabajador no puede apreciar las cosas en su conjunto en sus verdaderas relaciones. Podría lograrlo, sin duda, mediante la reflexión y la lectura, pero los elementos que le proporciona su

actividad personal no se lo permiten. De la misma manera que el hombre de la calle, que se atiene a su experiencia diaria, debe creer que la Tierra permanece inmóvil y que el Sol es el que se traslada todos los días de Este a Oeste, asimismo el trabajador no puede sacar de su propia experiencia el conocimiento de la naturaleza y funcionamiento de la vida económica.

A este hombre que ignora todo lo concerniente a la economía es a quien la ideología socialista le dice:

¡Trabajador! ¡De pie! ¡De pie!
Reconoce tu fuerza.
Todas las máquinas se paran si tu poderoso brazo lo desea.

(Herwegh)

¿Podemos asombrarnos de que el trabajador, embriagado de su propio poder, responda a este llamamiento? El socialismo es la expresión del principio de fuerza que corresponde al alma del trabajador como el imperialismo es la que corresponde al alma del soldado y a la del funcionario.

No se inclinan las masas al socialismo porque sea realmente conforme a sus intereses, sino porque creen que es así.

SECCIÓN II
LA CONCENTRACIÓN DEL CAPITAL Y LA CONSTITUCIÓN DE LOS MONOPOLIOS COMO ETAPA PRELIMINAR DEL SOCIALISMO

Capítulo XXII
PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

1. La teoría marxista de la concentración

Marx ha tratado de dar un fundamento económico a la tesis según la cual la evolución histórica conduce inevitablemente al socialismo demostrando que el capital se concentra progresivamente. El capitalismo ha privado al trabajador de la propiedad de los medios de producción; ha realizado «la expropiación de los productos directos». Cuando este proceso haya alcanzado su término, «la socialización del trabajo y la transformación de la tierra y demás medios de producción en medios de producción explotados socialmente y, por tanto, colectivamente, revestirá una forma nueva, y lo mismo acontecerá con la expropiación de los detentadores de la propiedad privada. Se trata ahora de expropiar, no a los trabajadores independientes, sino a los capitalistas, que explotan a un gran número de trabajadores. Esta expropiación se realiza en virtud del juego de las leyes inmanentes de la producción capitalista misma. Por medio de la concentración de capitales cada capitalista suprime a varios de sus congéneres». Paralelamente se prosigue la socialización de la producción. El número de «magnates del capital» decrece continuamente. «La concentración de los medios de producción y la socialización del trabajo alcanzan un desarrollo tal, que se vuelven incompatibles con el marco capitalista y lo hacen estallar. Suena la hora final

de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores se ven expropiados». Es «la expropiación del pequeño número de usurpadores por la masa del pueblo», gracias a la «transformación en propiedad colectiva de la propiedad capitalista, que en tal momento tiene ya por cimiento una explotación colectiva». Este sistema será, además, infinitamente «menos largo, menos penoso y menos difícil» que el proceso anterior, que transformó la propiedad privada fragmentada, que descansa en el trabajo personal de los individuos, en propiedad capitalista[1].

Marx da a su tesis una forma dialéctica. «La propiedad privada capitalista es la primera negación de la propiedad privada individual que descansa en el trabajo personal. Pero la producción capitalista engendra, como necesidad de un proceso natural, su propia negación. Es la negación de la negación. No se trata de restablecer la propiedad privada, sino la propiedad individual, apoyándose en las conquistas de la era capitalista: la cooperación y la propiedad colectiva del suelo y de los medios de producción, que son fruto del trabajo»[2]. Si se despoja a esta exposición del fárrago dialéctico, queda como inevitable la concentración de los establecimientos, de las empresas y de los capitales, aunque Marx no hace distinción alguna entre los tres procesos y los considera manifiestamente idénticos. Esta concentración conduciría eventualmente al socialismo, por el solo hecho de que transformaría el mundo en una empresa única, gigantesca, de la cual podría apoderarse entonces la sociedad sin dificultad; pero el socialismo se instaurará sin esperar esta hora gracias a «la rebelión de la clase obrera, cada vez más numerosa, instruida, unida y organizada por el mecanismo de la producción capitalista misma»[3].

Para Kautsky, es claro «que los métodos de producción capitalista tienden a concentrar los medios de producción, que se han convertido en monopolio de la clase capitalista, en manos cada vez menos numerosas. El final de esta evolución será que se reúnan todos los medios de producción de un país, y aun de la tierra entera, en poder de una sola persona o de una sola sociedad por acciones, que dispondrá de ellos arbitrariamente. Entonces toda la actividad económica se verá concentrada en una empresa monstruosa, única, en donde todos obedecerán a un solo amo, a quien pertenecerá todo. La propiedad privada de los medios de producción conduce, en la sociedad capitalista, a despojar de su propiedad a la totalidad de los individuos, con excepción de uno solo. Y de este modo lleva a su propia abolición, pues los hombres no poseerán ya nada y quedarán reducidos a la condición de esclavos». Tal es la situación hacia la que nos encaminamos «más rápidamente de lo que en general se piensa». Las cosas no irán, en verdad, tan lejos. «Porque a medida que el mundo se aproxima a esta situación, los sufrimientos, los conflictos y las contradicciones sociales acusan una intensidad que acabará por hacerlos insoportables y por provocar el desplome de una sociedad desquiciada, a no ser que antes se marque otro rumbo a esta evolución»[4].

Importa hacer notar que, según estas concepciones, el tránsito del gran capitalismo al socialismo no podrá operarse sino por la acción consciente de las masas. Estas creen que las imperfecciones de que adolece la sociedad son imputables a la propiedad privada de los medios de producción. Piensan que los métodos socialistas de producción crearían una situación más satisfactoria. Se ven guiadas, pues, por opiniones teóricas. Sin duda, desde el punto de vista del materialismo histórico, esas teorías son el resultado inevitable de cierta forma de las relaciones sociales. Una vez más vemos aquí cómo la argumentación marxista gira en torno a un círculo vicioso. El advenimiento de cierta forma de la sociedad es inevitable, porque a ella conduce la evolución, y ésta conduce a ella porque lo exige el pensamiento; pero el pensamiento mismo está determinado a su vez por las realidades existentes. Ahora bien, estas últimas no pueden ser otra cosa que la sociedad en su estado actual. De esta manera, del pensamiento determinado por el estado de cosas existente dimana la necesidad de un nuevo estado de cosas.

Un razonamiento como éste no resiste dos objeciones. Nada tiene que responder a una argumentación, por lo demás completamente análoga, que, invirtiendo los términos, hace del pensamiento el primer elemento, y de la forma social, la resultante. Y tampoco podría responder a la cuestión que se le plantearía de saber si el pensamiento no puede engañarse en su concepción de un mejor estado de cosas por venir, de tal manera que la evolución tendiera hacia una situación todavía menos soportable. De este modo se abre nuevamente la controversia referente a las ventajas e inconvenientes de las formas sociales en existencia o imaginadas por el pensamiento, controversia a la cual el marxismo presume poner punto final.

Cuando se quiere someter a crítica la doctrina marxista de la tendencia histórica a la concentración del capital, no basta recurrir a la estadística y llevar contabilidad de las empresas, de los ingresos y de los patrimonios. Las estadísticas de los ingresos y de los patrimonios están en contradicción absoluta con la teoría de la concentración. Es un hecho probado, a pesar de la dificultad que se experimenta en apreciar de cerca las realidades y los obstáculos que las variaciones monetarias oponen a la interpretación de los datos recogidos; y también es un hecho que el equivalente contrario de la teoría de la concentración, la famosa teoría de la proletarización creciente, que los marxistas ortodoxos aún se atreven a sostener, es inconciliable con los resultados de la estadística[5]. Incluso la estadística de las propiedades agrícolas contradice la suposición marxista; y, por contraste, la estadística de las empresas industriales, de la minería y del comercio, parece que le dan la razón. Pero una estadística que se refiera sólo a un corto periodo determinado no puede ser concluyente. Pudiera ser que la evolución en el periodo examinado hubiese sido orientada en sentido opuesto al sentido general de la evolución. Pero vale más dejar a un lado la estadística y renunciar a invocarla en un sentido o en otro. Porque es

preciso no olvidar que cualquier argumentación estadística contiene ya una teoría. La recolección de datos estadísticos nada prueba ni refuta por sí misma. Sólo las conclusiones que de ella se obtienen pueden probar o refutar algo, pero estas conclusiones son fruto de la reflexión teórica.

2. La teoría de la política antimonopolio

La teoría de los monopolios penetra más profundamente en la realidad que la teoría marxista de la concentración. Según dicha teoría, la competencia libre, que constituye el elemento vital de la organización social que se funda en la propiedad privada de los medios de producción, se halla constantemente minada por el desarrollo de los monopolios. Los inconvenientes que presenta el dominio ilimitado de los monopolios privados para la economía son tan graves, que no hay otra salida que la transformación de ellos en monopolios de Estado, mediante la socialización. El socialismo puede ser un gran mal, pero en comparación con los peligros que ofrecen los monopolios privados es un mal menor. Si estuviese probado que no es posible oponerse eficazmente a la evolución que conduce a la transformación de las ramas más importantes en monopolios, aun cuando no fueran todas las ramas de la producción, habría sonado la hora en que debiera desaparecer la propiedad privada de los medios de producción[6].

Es claro que para apreciar el valor de esta teoría es indispensable examinar a fondo si la evolución conduce verdaderamente al reino de los monopolios y estudiar, por otra parte, sus efectos económicos. Al hacerlo deberá procederse con suma prudencia. Dicha teoría ha surgido en un momento que no era favorable en general al estudio de tales problemas. El examen objetivo de las cosas había dado lugar a una apreciación sentimental de las apariencias. Aun en las argumentaciones de un economista de la valía de Clark se encuentra la hostilidad popular contra los *trusts*. Lo que en tales condiciones pueden ser las afirmaciones de los políticos podemos apreciarlo leyendo el informe de la Comisión Alemana de Socialización, de 15 de febrero de 1919, que declara «probado» el hecho de que el monopolio alemán de la industria del carbón constituye «una relación de fuerza inconciliable con la naturaleza del Estado moderno y no solamente con la del Estado socialista». Este informe estima «superfluo examinar de nuevo la cuestión de saber si esta relación de fuerza puede

explotarse y en qué medida, en detrimento de los otros miembros de la sociedad, de los que utilizan el carbón como materia prima, de los consumidores, de los obreros; basta constatar la existencia de este monopolio para hacer resaltar la necesidad de su completa abolición»[7].

Capítulo XXIII
LA CONCENTRACIÓN DE FACTORÍAS

1. La concentración de factorías, consecuencia de la división del trabajo

La concentración de factorías surge al mismo tiempo que la división del trabajo. El taller del zapatero concentra ya la fabricación del calzado, que anteriormente producía cada uno individualmente. La aldea de zapateros y la manufactura del calzado concentran la producción para un territorio más extenso. La fábrica de calzado, organizada para la producción en masa, representa una etapa todavía más avanzada de la concentración; en sus diferentes subdivisiones, el agrupamiento de las actividades idénticas, agrupamiento que es la contraimagen de la división del trabajo, constituye el principio fundamental. En pocas palabras, cuanto más se lleva adelante la división del trabajo, más se deben agrupar los procesos idénticos de producción.

Las estadísticas que se han hecho en diferentes países del número de fábricas, con objeto de verificar la exactitud de la teoría de la concentración fabril, y los demás datos estadísticos que poseemos acerca de las variaciones del número de fábricas, no bastan para informarnos de manera completa respecto a su concentración. Porque lo que se considera en estas estadísticas como *fábrica* o *factoría* ya es siempre, en cierto sentido, una empresa y no una fábrica. Las fábricas que se encuentran reunidas en un mismo lugar, dentro de una misma empresa, pero que se explotan

independientemente, no se cuentan en estas estadísticas separadamente sino en casos excepcionales. La delimitación de los establecimientos fabriles debe hacerse sobre bases diferentes de las que sirven para la elaboración de las estadísticas.

La superior productividad que caracteriza a la división del trabajo reconoce como causa principal la posibilidad que proporciona de especializar a los trabajadores que cooperan en la producción. Cuando se requiere la repetición de procesos idénticos en mayor medida, resulta más ventajoso consagrar cada uno de ellos a los obreros especializados, que no convendrían en otras tareas. La división del trabajo va más allá que la especialización de los oficios, cuando menos más lejos que la especialización de las empresas. En la fábrica de calzado los zapatos se producen mediante una serie de procesos parciales de fabricación. Se podría concebir perfectamente que cada uno de esos procesos se efectuara en una fábrica y aun en una empresa diferente; en efecto, existen fábricas que se consagran exclusivamente a la producción de ciertas partes del calzado, de las que proveen a los fabricantes de él. Sin embargo, solemos considerar como una sola unidad a la fábrica de calzado que produce todas las partes de éste. Si todavía se agrega a la fábrica de calzado una tenería o un taller de cajas para empaquetado, se admite entonces que hay reunión de varias fábricas en una sola empresa. Es una distinción puramente histórica que ni las particularidades técnicas ni el carácter especial de la empresa pueden explicar por completo.

Si admitimos como una sola fábrica al conjunto que se consagra a una actividad económica, considerada por el comercio como una sola unidad, no debemos perder de vista que esta unidad realmente no es un todo indivisible. En su interior se desarrollan procesos diversos, que se combinan horizontal y verticalmente entre sí. El concepto de fábrica no es un concepto técnico, sino económico. Su delimitación en cada caso particular se realiza en función de consideraciones económicas y no técnicas.

El tamaño de las fábricas lo determina el carácter complementario de los factores de la producción. Se trata de realizar la combinación óptima de estos factores, es decir, la que permita el mayor rendimiento. La evolución económica impulsa a una mayor división del trabajo, y de este modo conduce al desarrollo constante de las empresas a la vez que les restringe paralelamente su objeto. La acción conjugada de estas dos tendencias es la que determina efectivamente el tamaño de las fábricas.

2. Tamaño óptimo de las fábricas en la industria de materias primas y en los transportes

La ley de la proporcionalidad en el agrupamiento de los factores de la producción se descubrió primero en el terreno agrícola, bajo la forma de la ley del rendimiento decreciente. Se desconoció por largo tiempo su carácter general y creyóse que se trataba de una ley de aplicación a la técnica agrícola únicamente; se contrastaba con la ley del rendimiento creciente que, al contrario, se suponía gobernaba la producción industrial. Pero hoy día se han disipado esos errores[8].

Cuando la ley del agrupamiento óptimo de los factores de producción se aplica a las dimensiones de las fábricas, indica el tamaño que permitirá, en cada caso, el rendimiento más alto. El rendimiento neto de explotación será tanto más elevado cuanto dicho tamaño permita una utilización más completa de todos los factores puestos a trabajar en la producción. En ello reside la superioridad de un establecimiento sobre el otro, en tanto que tiene su origen en el tamaño de dicha empresa, teniendo en cuenta el estado de la técnica en cada etapa de la evolución. Es, pues, un error de Marx y sus sucesores haber creído que el crecimiento indefinido de la magnitud de una explotación industrial permite realizar economías crecientes, abstracción hecha de algunas observaciones ocasionales, que dejan transparentar que conocía el verdadero estado de las cosas. Hay también un límite, fuera del cual no es ya posible obtener un mejor partido de los factores de producción que están funcionando. En el fondo, la situación es la misma en la agricultura y en la industria de transformación; sólo difieren los datos concretos. Las condiciones particulares de la producción agrícola son las únicas que conducen a aplicarle, por excelencia, la ley del rendimiento decreciente.

La concentración fabril es, ante todo, un agrupamiento en el espacio. Dado que el terreno utilizable para la agricultura y el cultivo forestal está repartido en el espacio, cualquier ampliación de la superficie bajo explotación agrava las dificultades que resultan de la distancia. La magnitud de la explotación agrícola queda así limitada por razones superiores. Debido a que la economía agrícola y forestal se desarrolla en el espacio, no es posible su concentración sino hasta cierto punto. Es inútil detenerse ante el problema de saber si en la agricultura es la pequeña o la mediana explotación la que da mejores resultados, aunque este bien conocido problema se halle en relación con el que nos ocupa, pues nada tiene que ver con la ley de la concentración. Aun cuando se admita que el gran cultivo constituye la mejor forma de explotación, no puede negarse que la ley de la concentración no es aplicable a la agricultura y a la explotación forestal. Los latifundios son una forma de la propiedad territorial, pero no de su explotación. Las grandes posesiones se dividen siempre en explotaciones múltiples de cultivo.

Este carácter aparece en forma más sobresaliente todavía en otra rama de la producción, en su primera etapa: la industria minera. Esta industria está vinculada a los yacimientos, y la magnitud de la explotación está en función de la superficie de estos yacimientos. La concentración de las operaciones no es realizable sino en tanto que la situación de los diferentes yacimientos la haga ventajosa.

En resumen, se puede decir que en la primera etapa de la producción no aparece por ninguna parte una tendencia a la concentración. Sucede lo mismo en el campo de los transportes.

3. Tamaño óptimo de las fábricas en las industrias de transformación

La industria de transformación de las materias primas es, en cierta medida, independiente del suelo y por tanto del espacio. No se podría concentrar la explotación de las tierras algodoneras, aunque el agrupamiento fabril sí es posible en la industria hilandera y en la textil. Pero también en este caso sería temerario sacar la consecuencia de que la ley de la concentración es aplicable sin restricciones en este sector, debido a que la explotación en gran escala es generalmente superior a la pequeña.

Porque independientemente del hecho de que en condiciones de absoluta igualdad, es decir, en un determinado nivel de la división del trabajo, la superioridad económica de la gran explotación no existe sino en la medida en que se concilia con la ley del agrupamiento óptimo de los factores de la producción, de manera que tal superioridad desaparece cuando la magnitud de la explotación deja de permitir la mejor utilización de las herramientas, los efectos del espacio se hacen sentir igualmente. Cada industria tiene su región natural que, en último análisis, depende de la distribución geográfica de las materias primas. El hecho de que la concentración no sea posible en la producción de las materias primas, tiene necesariamente su repercusión en las industrias de transformación. La influencia de esta repercusión varía con la importancia del papel que desempeña el transporte de dichas materias y de los productos elaborados en las diferentes ramas de la producción.

La ley de la concentración no se aplica realmente en este caso sino en la medida en que la división del trabajo conduce a una división cada vez más intensa de la

producción en ramas distintas. La concentración no es otra cosa que el reverso de la división del trabajo. Esta última conduce a sustituir una multitud de fábricas similares, en el seno de las cuales se desarrollan procesos diferentes de producción, por una multitud de fábricas diferentes en las cuales se desarrollan procesos semejantes. El número de fábricas similares se reduce gradualmente, mientras que aumenta el círculo de personas para cuyas necesidades trabajan directa o indirectamente. El término lógico de esta evolución sería la existencia de una fábrica única para cada rama de la producción si el vínculo que mantiene con la producción de las materias primas no obrase en sentido contrario[9].

Capítulo XXIV
LA CONCENTRACIÓN DE LAS EMPRESAS

1. Concentración horizontal de las empresas

La reunión de varias empresas autónomas de naturaleza semejante en una empresa única puede designarse con el nombre de concentración horizontal de las empresas, aunque esta expresión, tomada del vocabulario usual en la literatura de los cárteles, no se emplee aquí exactamente en igual sentido. Si las diferentes empresas no conservan su plena autonomía, si la dirección del negocio está, por ejemplo, unificada, o si diferentes sectores del mismo se agrupan, se halla uno en presencia de un fenómeno de concentración. Pero si las diversas empresas conservan su autonomía completa, fuera de las directivas económicas fundamentales, hay solamente concentración de las empresas. El ejemplo más típico nos lo da la constitución de un cártel o de un sindicato. Cuando las cosas permanecen como estaban, sólo aquello que concierne a las compras o a las ventas, según que se trate de compra o de venta o de ambas a la vez, es objeto de decisiones unitarias.

La finalidad de tales agrupamientos, cuando no constituyen simplemente el preludio de la concentración de empresas, es el establecimiento inmediato de un monopolio. Los diferentes empresarios tratan de asegurarse las ventajas que ofrecen los monopolios bajo ciertas condiciones: tal es el origen de la concentración horizontal de las empresas.

2. Concentración vertical de las empresas

El agrupamiento de empresas independientes en una empresa única, en el que unas utilizan los productos de las otras, puede llamarse concentración vertical, para usar nuevamente una expresión de la terminología económica moderna.

Tenemos ejemplos en los casos de la reunión de empresas de tejidos con las de hilados, blanqueado y teñido; de impresión con fábricas de papel o casas editoras, de empresas mixtas de la industria del acero y el carbón.

Cada empresa es una concentración vertical de procesos y de rendimientos parciales. La unidad de la producción se realiza por el hecho de que una parte de los medios de producción es común, por ejemplo, ciertas máquinas, ciertos edificios, la dirección. Esta comunidad falta en la concentración vertical de las empresas. En este caso la unidad se obtiene por la voluntad del empresario de poner una empresa al servicio de las otras. Si esta voluntad llega a faltar, no se establece entonces ninguna relación, por más que dos empresas tengan el mismo propietario. No hay concentración vertical cuando, por ejemplo, un fabricante de chocolate posee al mismo tiempo una fábrica metalúrgica.

Suele señalarse como objetivo de la concentración vertical el deseo de asegurarse la fuente de materias primas o de productos semielaborados. Esta es, al menos, la contestación de los empresarios a quienes se interroga acerca de las ventajas de tales agrupamientos. Numerosos economistas se contentan con tal explicación. No estiman que su tarea consiste en examinar más de cerca las declaraciones de los «patricios» de la economía. Dichos economistas las toman por dinero contante y las someten a un examen desde el punto de vista ético. Pero no les habría sido necesaria mucha reflexión para ponerles en el camino de la verdad. Efectivamente, pueden recogerse muchas lamentaciones de boca de los directores de las diferentes empresas reunidas para formar una concentración vertical. Podría yo, dice el director de la fábrica de

papel, sacar mucho mejor partido de mi papel si no estuviese constreñido a entregarlo a la imprenta de mi grupo. Y el tejedor dice: si no estuviese obligado a comprar el hilo de nuestras hilaturas, podría abastecerme en mejores condiciones. Las quejas de este género están a la orden del día y no es difícil saber por qué forman el acompañamiento necesario de la concentración vertical.

Si cada una de las empresas agrupadas fuese bastante fuerte para no temer la competencia de las demás, la concentración vertical no tendría sentido alguno. Una fábrica de papel que funcione con perfección no tiene necesidad de garantizarse los mercados. Una imprenta cuya capacidad para competir es perfecta no ha menester que se asegure el abastecimiento de su papel. Una empresa con plena vitalidad vende y compra en donde halla los mejores precios. No se requiere que dos empresas pertenecientes a dos etapas de la producción de la misma rama estén reunidas en una misma mano para que se imponga la concentración vertical. Solamente cuando una de ellas se muestra menos capaz para afrontar la competencia aparece la idea de darle un apoyo mediante la asociación con otras. Se busca en las ganancias de la que marcha bien una compensación a las pérdidas de la que funciona mal. Si se hace abstracción del alivio de las cargas fiscales y de otras ventajas particulares, como aquéllas que las fábricas mixtas de la industria alemana del acero podían derivar de los cárteles, el agrupamiento vertical conduce solamente a permitir que una empresa realice un beneficio sólo aparente, mientras que la otra empresa sufre una pérdida igualmente aparente.

Con frecuencia se exagera mucho la importancia de la concentración vertical de las empresas. En la economía capitalista, al contrario, surgen constantemente nuevas categorías de empresas y parte de las existentes no cesan de independizarse para llegar a ser empresas autónomas. La especialización creciente de la industria moderna ofrece el espectáculo de una evolución que de ninguna manera tiende a la concentración vertical. Si se excluyen los casos en que esta última aparece como la consecuencia natural de las condiciones técnicas de la producción, la concentración vertical continúa como un fenómeno de excepción, cuyo origen debe buscarse en las condiciones jurídicas y políticas de la producción. Y constantemente vemos deshacerse las relaciones que se habían establecido y reconquistar su autonomía las empresas que se habían agrupado.

Capítulo XXV
LA CONCENTRACIÓN DE LAS FORTUNAS

1. Planteamiento del problema

La tendencia a la concentración de las explotaciones o la tendencia a la concentración de las empresas en modo alguno se identifica con la tendencia a la concentración de los patrimonios. En la medida en que han crecido las explotaciones y las empresas, la economía moderna ha hecho nacer formas de empresas que ofrecen a los individuos que disponen de reducido capital la posibilidad de emprender negocios importantes. El hecho de que esta forma de empresas haya podido aparecer, que día a día tome mayor expansión y que, frente a ellas, el comerciante independiente haya desaparecido casi por completo en el campo de la gran industria, de las minas y de los transportes, prueba que no existe tendencia a la concentración de las fortunas. La historia entera de las formas que han tomado las empresas sociales —desde la *societas unius acti* hasta la moderna sociedad anónima— contradice la doctrina de la concentración del capital establecida por Marx con tanta ligereza.

Para demostrar que los pobres se vuelven cada día más numerosos y más pobres y los ricos menos numerosos y más ricos, no basta señalar que en un pasado remoto, sobre el que se hacen las mismas ilusiones de Ovidio y Virgilio respecto a la edad de oro, las diferencias de fortuna eran menos irritantes que hoy en día. Lo que habría que demostrar es la existencia de un principio económico que impulse a la concentración de las fortunas. Jamás se ha intentado hacerlo. La teoría marxista conforme a la cual existiría una tendencia a la concentración de las fortunas en la era capitalista es pura invención. La simple tentativa de encontrarle alguna justificación histórica carece *a priori* de esperanza. Lo que se puede demostrar es exactamente lo contrario de la teoría marxista.

2. La formación de las fortunas al margen del mercado

Se puede satisfacer el deseo de acrecentar la propia fortuna, ya sea en el mercado o fuera de él. El primer método es posible solamente en la economía capitalista; el otro caracteriza a la sociedad militarista, donde no existen sino dos medios para adquirir bienes: la fuerza o el ruego. Los poderosos utilizan la fuerza y los débiles el ruego. Aquéllos conservan lo que poseen mientras disponen de fuerza; los segundos lo guardan siempre en forma precaria, porque obtenido de la fuerza de los poderosos, frecuentemente queda en suspenso. Los débiles se hallan sin defensa legal en su heredad. No hay en la sociedad militar, por tanto, más obstáculo a la ampliación de los bienes de los poderosos que la fuerza. Pueden extender sus propiedades hasta que se topan con otros más poderosos que ellos. La gran propiedad territorial y los latifundios jamás y en ninguna parte nacieron del comercio libre, pues han sido el producto de acciones militares y políticas. Los creó la fuerza y sólo ella podrá mantenerlos, porque apenas se enfrentan con el mercado se desmoronan y acaban por desaparecer totalmente. Ninguna fuerza económica ha presidido su nacimiento ni su conservación. Las grandes fortunas de los latifundistas no han tenido origen en la supremacía de la gran propiedad: resultaron de la apropiación por medios violentos, fuera del mercado. «Ambicionan los campos —se lamenta el profeta Miqueas—, y los arrebatan; las casas, y se apoderan de ellas»[10]. En esta forma se constituyó en Palestina la fortuna de quienes, según las palabras de Isaías, «juntan casa con casa y campo con campo, hasta que son los únicos propietarios del país»[11].

El hecho de que, en la mayor parte de los casos, la desposesión de los propietarios primitivos no ha producido cambio alguno en la explotación y que estos últimos, con título jurídico nuevo, han permanecido en sus tierras y han continuado explotándolas, muestra a las claras que les falta carácter económico a los latifundios.

Pero éstos pueden constituirse también por donación. Por tal medio se formó en Francia la gran propiedad de la Iglesia, que por consiguiente y a más tardar en el curso del siglo VIII pasó a manos de la gran nobleza gracias, según la vieja teoría, a las secularizaciones llevadas a cabo por Carlos Martel y sus sucesores o, como parecen mostrarlo investigaciones recientes, por «una ofensiva de la aristocracia laica»[12].

La dificultad que presenta la mera conservación de la propiedad de los latifundios en un régimen de libertad de cambios se aprecia en los motivos que han inducido al legislador a crear instituciones como el fideicomiso o el *entail* inglés, cuyo objeto es permitir la conservación de la gran propiedad territorial que, sin esto, estaría condenada a desaparecer. Se modifica el derecho hereditario; se prohíbe hipotecar o enajenar los bienes, de los que se erige en guardián el Estado al velar sobre su

indivisibilidad y su inenajenabilidad para que el esplendor de la familia no se empañe. Tales leyes serían inútiles si en la naturaleza misma de la gran propiedad territorial existiera una fuerza que impulsase su concentración continua. Habría sido entonces precisa una legislación para impedir el desarrollo de los latifundios, más bien que para asegurar su protección. Las disposiciones que se tomaron contra el *Bauernlegen* y la incorporación de tierras de cultivo, etc., tuvieron por objeto poner término a los fenómenos que se desarrollan fuera del mercado de cambios y que tienden a la formación de grandes dominios territoriales mediante el empleo de la fuerza política o militar. Las restricciones impuestas a los bienes de mano muerta persiguen igual objeto. Estos bienes, que por otro lado obtienen beneficio de una protección semejante a la de los fideicomisos, se incrementan no bajo la influencia de fuerzas económicas, sino por donaciones piadosas.

De este modo, es en el campo de la producción agrícola precisamente donde la concentración de las empresas es imposible, y donde esta concentración carece de sentido desde el punto de vista económico, pues la propiedad gigante aparece inferior a la pequeña y a la mediana y no podría resistirlas bajo un régimen de libre competencia; en este campo es donde la concentración de las fortunas tiene el mayor impulso. Nunca estuvo tan concentrada la posesión de los medios de producción como en la época de Plinio, cuando la mitad de la provincia de África pertenecía a seis personas, o en la época de los merovingios, cuando la Iglesia poseía en Francia la mayor parte del suelo. Y en ninguna parte existe en tan poca medida la gran propiedad territorial como en los Estados Unidos capitalistas.

3. La formación de las fortunas bajo el régimen de cambio

La concepción según la cual de un lado la riqueza no dejaría de acumularse, mientras que del otro la pobreza aumentaría sin cesar, surgió primero sin relación consciente con una teoría económica. Dicha concepción no hace sino traducir la impresión que algunos observadores creen poder recabar del estudio de las relaciones sociales. Pero el juicio que así se obtiene no se compadece con la idea conforme a la cual la suma de las riquezas de una sociedad representa una constante, de tal modo que cuando algunos poseen más, otros deben necesariamente poseer menos[13]. En una sociedad,

la creación constante de nuevas riquezas y de nuevas miserias hiere vivamente la vista, mientras que la disgregación de las viejas fortunas y el acceso lento al bienestar de las capas menos favorecidas escapan fácilmente a una observación superficial. ¿Cómo no habría uno de estar inclinado a sacar esta conclusión apresurada que la teoría socialista resume en la célebre fórmula: el rico más rico, el pobre más pobre?

No se precisan largas explicaciones para demostrar la fragilidad de esta tesis. Es una afirmación carente de base decir que en la sociedad basada en la división del trabajo la riqueza de unos acarrea la pobreza de otros. Sucede así, bajo ciertas reservas, en las relaciones sociales de las sociedades militares en que no hay división del trabajo, pero esto es falso en una sociedad capitalista. Tampoco se puede considerar como prueba suficiente de la teoría de la concentración una opinión basada en la observación superficial de la parte limitada de la sociedad que un individuo puede estudiar mediante sus indagaciones personales.

El extranjero que, provisto de buenas recomendaciones, visita Inglaterra, tiene ocasión de aprender a conocer la vida de las familias inglesas ricas y de buena educación. Si quiere ver otra cosa, o si el estudio que se propone hacer le obliga a ello, se le autoriza a lanzar una rápida mirada furtiva a las factorías de las grandes empresas. Este espectáculo no ofrece al profano sino un interés relativo; el ruido, el ir y venir, la actividad atareada que ahí reinan ensordecen primero al visitante. Si visita dos o tres fábricas, experimenta entonces una impresión de monotonía. Por el contrario, el estudio que se puede hacer de las condiciones sociales favorecido por una incluso corta estancia en Inglaterra, excita todavía más la imaginación. Un paseo por los barrios miserables de Londres o de otras grandes ciudades inglesas ocasiona al viajero sensaciones tanto más vivas y actúa tanto más profundamente sobre él que cuando, por otro lado, va de placer en placer. La visita de los barrios de la miseria y el crimen se ha convertido así en capítulo obligado del programa de estancia de cualquier buen burgués del continente en Inglaterra. Es ahí donde va a buscar sus ideas el futuro ministro o economista sobre los efectos que en las masas ha producido la industria, ideas que durante toda la vida le servirán de apoyo a sus concepciones sociales. Es de ahí de donde obtiene el concepto de que la industria produce un pequeño número de ricos, de un lado, y una multitud de pobres, del otro. Como consecuencia, trata bajo esta luz las relaciones industriales en sus escritos o en sus discursos, y jamás olvida pintar con los detalles más emotivos, y a menudo con exageración más o menos voluntaria, la miseria que ha visto en los bajos fondos, en las zonas de tugurios. Pero todo lo que nos enseñan esas descripciones es que existen ricos y pobres. Ahora bien, esto lo sabemos ya sin necesidad de estos informes de testigos oculares. No se ignoraba que el capitalismo todavía no ha hecho desaparecer toda la miseria del mundo. Lo que haría falta probar es que el número de los ricos disminuye constantemente y que la fortuna de cada uno va engrosando, mientras que

por otra parte el número de pobres aumenta sin cesar y su miseria crece. Una demostración de esta clase exige una teoría económica completa de la evolución social.

Los intentos realizados para demostrar mediante estadísticas la miseria creciente de las masas y el enriquecimiento continuo de los ricos, cada vez menos numerosos, no valen más que los argumentos sentimentales de que acabamos de hablar. No es posible servirse aquí de los términos monetarios usuales porque el poder adquisitivo de la moneda varía. Este hecho por sí mismo quita toda base sólida a los cálculos que se hacen para comparar los ingresos en diferentes épocas; puesto que es imposible encontrar un común denominador al valor de los diferentes bienes y servicios que entran en la composición de las rentas y de los capitales, resulta imposible utilizar las series estadísticas de los ingresos y del capital para hacer comparaciones históricas.

La atención de los sociólogos ha sido ya frecuentemente atraída sobre el hecho de que la fortuna burguesa, es decir, la fortuna que no se basa en la propiedad territorial o minera, rara vez se conserva largo tiempo en una familia. Familias burguesas que han comenzado muy abajo, rápidamente llegan a la riqueza, a veces con celeridad tal que un pobre patán que lucha a brazo partido con la miseria se convierte en pocos años en uno de los hombres más ricos de su época. La historia de las fortunas modernas está llena de narraciones sobre la vida de jóvenes mendigos que se hacen millonarios. Pero se habla poco de la ruina de los ricos a consecuencia de la pérdida de sus capitales. Sin embargo, en la mayor parte de las veces esta pérdida es tan veloz que no debiera escapar siquiera a un examen superficial. El observador cuidadoso la descubre en todas partes. Es muy raro que la riqueza de los burgueses se conserve más allá de dos o tres generaciones en una misma familia, a no ser que haya cambiado de carácter y haya dejado de ser una riqueza burguesa por su inversión en propiedad territorial[14]. Pero en tal caso se convierte en riqueza territorial, y ya hemos visto que esta última no encierra en sí misma factores de crecimiento.

Las fortunas invertidas en capital no son, como se imagina la filosofía económica del hombre de la calle en su ingenuidad, veneros inagotables de ingreso. El capital no produce frutos; más aún, no se conserva mediante una especie de fenómeno natural espontáneo. Los bienes concretos de que se compone desaparecen en la producción; dejan lugar a otros bienes, a bienes de consumo cuyo valor debe servir para reconstituir el valor del capital mismo. Pero esto sólo se produce si el proceso de producción se desarrolla favorablemente, es decir si el rendimiento es superior a la inversión. Y este proceso favorable es necesario no sólo para permitir al capital proporcionar una ganancia, sino para permitirle renovarse. Rendimiento y conservación del capital son siempre el producto de una feliz especulación. Si la especulación resulta mal, no solamente desaparece la ganancia, sino que sufre perjuicio la sustancia misma del capital. Es necesario prestar mucha atención a la

diferencia existente entre los capitales y el factor de producción que la naturaleza constituye. En la especulación agrícola o forestal, las fuerzas naturales que el suelo oculta subsisten, aun en caso de que la explotación fracase. Esto no podría arruinarlas. Pueden perder su valor si la demanda se modifica, pero no es la producción misma la que disminuye este valor. Ocurre de manera por completo distinta en la industria de transformación. Aquí la pérdida puede ser total, englobar a la vez los frutos y el árbol que los produce. En la producción el capital debe ser el objeto continuo de una nueva creación. Los bienes de que se compone tienen una duración limitada. El capital no puede conservarse duraderamente sino cuando se pone a trabajar en la producción por la voluntad del propietario. Quienquiera que desee tener una fortuna constituida por capitales debe ganarla de nuevo todos los días. Un patrimonio así no es fuente de ingresos de la que pueda gozarse por largo tiempo en la inercia.

Sería vano oponer el rendimiento constante que producen «buenas» inversiones a estos hechos. Porque a fin de que el rendimiento sea constante, es necesario que estas inversiones sean precisamente buenas y jamás es otra cosa que el resultado de una especulación feliz. Los estadísticos han calculado el monto que habría alcanzado un centavo invertido a interés compuesto en la época de Jesucristo. Los resultados a que se ha llegado son de tal modo extraordinarios que puede uno preguntarse cómo es que nunca haya nadie tenido la previsión de asegurar por este medio el porvenir de su casa. Pero independientemente de todas las dificultades que se oponen a la elección de este medio para llegar a la riqueza, se tropezaría uno en todo caso con el hecho de que cualquier inversión de capital está amenazada por el peligro de una pérdida total o parcial. Sucede de este modo no sólo en el caso de las inversiones del empresario, sino también en las del capitalista que presta a aquél. Porque la suerte de los capitales prestados está ligada al destino de la empresa. El peligro que corren es menor porque se benefician de la garantía de los capitales que el empresario puede poseer fuera de su negocio. Mas los riesgos del prestamista son de igual naturaleza que los que corre el empresario. El que pone los fondos puede también perder su dinero y a menudo lo pierde efectivamente[15].

No existen inversiones eternas en mayor grado que inversiones seguras para el capital. Toda inversión de capital es una especulación azarosa cuyo resultado no puede preverse con certeza. La idea misma de un rendimiento «eterno y seguro» del capital no habría podido nacer si los conceptos de inversión de capitales se hubieran tomado de la naturaleza misma del capital y de la empresa. Se ha formado una concepción de esta clase por asimilación con el ingreso seguro de la propiedad territorial y de las inversiones en valores del Estado que le son afines. El derecho ha comprendido bien la realidad al no admitir para las inversiones de menores sino las de carácter territorial, hipotecas sobre bienes raíces y colocación en valores del

Estado o de otras entidades públicas. En la empresa capitalista no hay certeza alguna de ingreso, ninguna seguridad para el capital. Sería absurdo pretender construir un mayorazgo o un fideicomiso fuera de la explotación agrícola, forestal o minera, mediante empresas capitalistas.

Pero si los capitales no se incrementan por sí mismos, si su simple conservación y mayormente su fructificación y su incremento exigen la intervención permanente de especulaciones acertadas, carece de fundamento la pretendida tendencia al aumento continuo de las fortunas. Éstas no pueden acrecentarse: hay que acrecentarlas[16]. Para conseguirlo es indispensable la actividad atinada del empresario. El capital no se reproduce, no da frutos, no aumenta sino en tanto que se hacen sentir los efectos de una buena inversión. Cuanto más pronto se modifican las condiciones de la economía, más corta es la duración de una buena inversión. Las inversiones nuevas, las transformaciones de la producción, las innovaciones, exigen siempre capacidad y dones que sólo poseen algunos individuos. Cuando esta cualidad se transmite de una generación a otra, los descendientes pueden conservar y aun aumentar el patrimonio de sus padres a pesar de la división sucesoria. Pero si, como sucede más a menudo, los descendientes no poseen las cualidades que exige la vida en el caso de un empresario, la fortuna heredada se esfuma rápidamente. El empresario que se enriquece y quiere hacer duradera la fortuna de su familia le busca un refugio en la propiedad raíz. Los descendientes de los Fugger y de los Welser gozan todavía de una riqueza apreciable; pero hace tiempo que han dejado de ser comerciantes y que han transformado sus capitales en bienes raíces. Se han convertido en miembros de la nobleza alemana y en nada difieren de las otras familias nobles de la Alemania meridional. La misma evolución ha tenido lugar en otros países en el caso de numerosas familias de comerciantes. Enriquecidas en el comercio y en la industria, han dejado de ser negociantes y empresarios para convertirse en grandes propietarios de bienes raíces, no con el fin de aumentar su patrimonio y de acumular constantemente riquezas nuevas, sino con el más sencillo de conservar su fortuna y transmitirla a sus hijos y nietos. Las familias que han procedido de manera diferente han caído en poco tiempo en la oscuridad de la pobreza. Únicamente algunas cuantas familias de banqueros han podido mantener sus negocios más allá de una centuria; pero si se observan las cosas más de cerca, se nota que aun en este caso la actividad económica de los miembros de estas familias se ha limitado frecuentemente a la administración de los capitales invertidos en la propiedad raíz o minera. No existe patrimonio viejo que haya tenido el poder de aumentar continuamente.

4. La teoría de la pauperización creciente

Como las doctrinas socialistas más antiguas, el marxismo económico tiene su coronamiento en la teoría de la miseria creciente. A la acumulación del capital corresponde la acumulación de la miseria. «El carácter antagónico de la producción capitalista» quiere «que la acumulación de la riqueza en un polo» tenga por contrapartida «la acumulación de la miseria, de los sufrimientos del trabajo, de la esclavitud, de la ignorancia, de los malos tratos y de la degeneración moral en el polo opuesto»[17]. Es la teoría de la pauperización creciente de las masas bajo su forma absoluta. Como no se apoya en otra cosa que en los razonamientos alambicados de un sistema abstruso, esta teoría merece tanto menos retener la atención cuanto que progresivamente ha pasado a la retaguardia en los escritos de los discípulos ortodoxos de Marx y en los programas oficiales de los partidos socialistas. Kautsky mismo, con motivo de la querella del revisionismo, ha tenido que resignarse a convenir en que todos los hechos tienden a probar que en los países en que precisamente está más avanzada la evolución capitalista, la miseria física se halla en regresión, y que el nivel de vida de las clases trabajadoras es superior al que tenían hace cincuenta años[18]. Si el ya caduco partido socialdemócrata permanece tan apegado a esta teoría como en su juventud, se debe únicamente a las necesidades de propaganda en virtud del efecto que produce sobre las masas.

La teoría del empobrecimiento absoluto ha quedado sustituida por la teoría del empobrecimiento relativo, expuesta por Rodbertus. La pobreza, dice éste, es un concepto social y por tanto relativo. Afirmo, pues, que las necesidades legítimas de la clase obrera, desde que ocupa en la sociedad una situación más elevada, se han vuelto mucho más numerosas. Sería tan inexacto, ahora que tiene esta posición más elevada, no hablar, aunque los salarios permanecieran iguales, de un agravamiento de su situación material, como habría sido inexacto no hacerlo antes en caso de baja de salarios, cuando no ocupaba todavía esta situación[19]. Una concepción como ésta se encuentra totalmente de acuerdo con el espíritu del socialismo de Estado, que proclama la «legitimidad» de las reivindicaciones de los trabajadores y les asigna «una posición más elevada» en la organización social.

Los marxistas han adoptado la doctrina del empobrecimiento relativo. «Si el curso de la evolución es de tal naturaleza que el nieto de un tejedor que había vivido con un compañero venga a habitar un palacio magnífico, mientras que el nieto del compañero deba vivir en una habitación de alquiler, que puede ser preferible al desván con el cual debía contentarse su abuelo, en casa del tejedor, no por esto ha dejado de ser infinitamente más considerable la diferencia de las condiciones sociales. El nieto de este compañero sentirá tanto más la miseria en que estará

hundido cuanto más pueda darse cuenta de los goces que disfruta su patrón. Su situación es mejor que la de su antepasado; su nivel de vida, más elevado; pero si nos colocamos en el punto de vista relativo, su situación es peor. La miseria social ha crecido… Hay empobrecimiento relativo de los trabajadores»[20]. Aun admitiendo que así sean las cosas, el sistema capitalista en modo alguno quedaría afectado. Si el capitalismo mejora la situación económica de todos, poco importa que esta mejora no sea igual para todos. Una forma de sociedad no es mala porque sea más útil a ciertos individuos que a otros. Si mi situación va mejorándose continuamente, ¿en qué me puede lesionar que se mejore más la de otros? ¿Es necesario destruir la sociedad capitalista, que permite una satisfacción sin cesar más completa de las necesidades de todos, por la sola razón de que algunos se hagan ricos mientras que otros se vuelven más ricos? Así, pues, es inconcebible que se pueda considerar como «lógicamente irrefutable» que «un empobrecimiento relativo de las masas […] deba terminar definitivamente en catástrofe»[21].

Kautsky quiere que se interprete la teoría marxista del empobrecimiento de manera distinta a como tienen que interpretarla los lectores no prevenidos de *Das Kapital*. «La palabra *miseria* —dice Kautsky— puede significar miseria física, pero también miseria social. En el primer sentido, la miseria se mide según las necesidades fisiológicas de los hombres, necesidades que no son sin duda las mismas siempre y en todas partes, pero que no presentan de cerca diferencias tan grandes como las necesidades sociales en que la no satisfacción de ellas acarrea la miseria social. Si se toma la palabra en sentido fisiológico, la tesis de Marx es sin duda alguna insostenible». Pero, para Kautsky, Marx se refería a la miseria social[22]. Esta interpretación, dada con la claridad y veracidad de las fórmulas marxistas, es, en efecto, una obra maestra de sofística, y ha sido rechazada por los revisionistas. Si las palabras de Marx no se consideran como un evangelio revelado, poco importa saber si la teoría del empobrecimiento social está ya contenida en el primer volumen de *Das Kapital*, si es Engels quien la ha formulado o si dicha teoría es una creación de los neomarxistas. La cuestión decisiva es únicamente saber si es sostenible y qué consecuencias entraña.

Kautsky estima que el crecimiento de la miseria en el sentido social está «reconocido por los burgueses mismos, que no han hecho sino dar nombre a la cosa; la llaman *envidia* […] Lo que importa es el hecho de que el contraste aumenta continuamente entre las necesidades del trabajador asalariado y la posibilidad que tiene de satisfacerlas y, por tanto, entre los asalariados y el capital»[23]. Pero la envidia siempre ha existido y no es un fenómeno nuevo. Se puede convenir también en que ahora es mayor que antes; la aspiración general a una mejora de la situación económica es precisamente un rasgo característico de la sociedad capitalista. Pero no se ve por qué deba concluirse que la sociedad capitalista debe necesariamente ceder

el puesto a la sociedad socialista.

En realidad, la teoría del empobrecimiento social relativo no es otra cosa que un intento para cubrir con un velo económico la política de rencor de las masas. El empobrecimiento social significa un incremento del recelo[24], de la envidia, en el sentido peyorativo de la palabra. Ahora bien, dos de los mejores conocedores del alma humana, Mandeville y Hume, han observado que la intensidad de la envidia depende de la distancia que separa al envidioso del envidiado. Cuando esta distancia es demasiado grande la envidia no aparece ya, porque todo acercamiento se vuelve imposible entre las situaciones consideradas. Cuanto más corta es la separación, la envidia es más fuerte[25]. Y es así como del aumento de los sentimientos de rencor en las masas se puede deducir que la diferencia entre los ingresos disminuye. La «envidia creciente» no es, como piensa Kautsky, una prueba en apoyo de la teoría del empobrecimiento relativo. Al contrario, muestra que la separación entre las diferentes capas sociales es cada vez menor.

Capítulo XXVI
LOS MONOPOLIOS Y SUS EFECTOS

1. La naturaleza de los monopolios y su papel en la formación de los precios

Ninguna parte de la cataláctica ha sido tan mal comprendida como la teoría de los monopolios. El solo enunciado de la palabra *monopolio* provoca ordinariamente sentimientos que hacen imposible cualquier examen objetivo, y sustituye por argumentos éticos —conocidos por la literatura anticapitalista y más especialmente por la estatista— los razonamientos económicos. Incluso en los Estados Unidos, la controversia sobre los *trusts* ha logrado oscurecer el examen razonado del problema

de los monopolios.

Está muy extendida la opinión de que los monopolizadores disfrutan del poder de fijar los precios a su antojo, de «dictarlos», como suele decirse. Pero esta opinión es tan errónea como la conclusión que de ella se saca de que los detentadores de los monopolios tendrían en las manos una facultad que les permitiría hacer todo lo que quisieran. Sólo podría ser así si por su naturaleza los bienes que son objeto del monopolio escaparan a las leyes que rigen para los demás bienes. Quien consiguiera monopolizar el aire o el agua potable podría someter a su voluntad, ciertamente, a todos los hombres. La existencia de un monopolio de esta naturaleza haría imposible cualquier sistema de cambios, cualquier economía. Sus detentadores dispondrían libremente de la vida y de los bienes de los demás hombres. Pero esta clase de monopolios no se cuentan en nuestro caso. El agua y el aire son por lo general bienes libres, y cuando no lo son (como, por ejemplo, el agua que se encuentra en la cima de una montaña) se puede escapar a los efectos del monopolio cambiando de lugar. Es posible que la administración de los sacramentos haya dado un monopolio de este género a la Iglesia de la Edad Media, por relación a los fieles que no temían menos la excomunión y el entredicho que la muerte por la sed o sofocación. En la comunidad socialista habría un monopolio de este género en beneficio de la sociedad organizada, del Estado. Al encontrarse reunidos todos los bienes en las manos del Estado, tendría éste la facultad de imponer su voluntad a todos los ciudadanos. Una orden del Estado colocaría al individuo frente a este dilema: obedecer o morir de hambre.

Los únicos monopolios de que tengamos que ocuparnos aquí proceden del campo de los cambios. No tienen que ver sino con los bienes económicos que, por importantes e indispensables que puedan ser, carecen por sí mismos de un valor decisivo para la existencia humana. Cuando un bien, del cual una cantidad mínima determinada es necesaria para que el individuo viva, es objeto de monopolio, se producen ciertamente todas las consecuencias que la concepción popular atribuye a todos los monopolios sin distinción. No tenemos por qué ocuparnos de tales casos: están fuera del marco de la economía y, por consiguiente, son ajenos a la teoría de los precios —salvo quizás el caso de huelga en ciertas industrias[26]— y no tienen importancia práctica alguna. Es cierto que, cuando se discuten los efectos de los monopolios, se suele establecer una distinción entre los bienes indispensables a la vida y los que no lo son. Pero los bienes que se creen indispensables no lo son efectivamente, porque al apoyarse el razonamiento en el concepto de «indispensabilidad», éste debe tomarse en todo su rigor. En realidad, los bienes de que se trata no son bienes indispensables, ya sea que se pueda renunciar a las satisfacciones que procuran o que se pueda obtenerlas mediante otros bienes. Sin duda el pan es un bien importante; pero también se puede vivir sin pan, por ejemplo, con patatas o tortillas de maíz. El carbón es hoy día tan importante que se le ha

podido llamar el pan de la industria. Pero no es indispensable en el sentido riguroso del término: se puede, sin recurrir al carbón, producir fuerza y calor. Ahora bien, ésa es la clave del razonamiento. El concepto de monopolio en la forma que la teoría de la formación de los precios lo debe estudiar y bajo la única forma que tiene importancia para el conocimiento de las condiciones económicas no supone que el bien que es objeto de él sea indispensable, único en su especie e irreemplazable. Supone únicamente la supresión de la competencia del lado de la oferta[27].

Al partir de esta concepción errónea de la naturaleza de los monopolios, se cree que puede explicarse la formación de los precios por su sola existencia, sin examinar la cuestión más de cerca. Una vez que se ha establecido que quien posee un monopolio «dicta» los precios y que su tendencia a fijarlos a un nivel tan elevado como sea posible no puede encontrar otro obstáculo que una «fuerza» exterior en el mercado de los cambios, se extiende el concepto de monopolio a todos los bienes cuya producción no puede incrementarse, o sólo puede hacerse a costa de mayores gastos, y se va tan lejos que la mayoría de los precios se ven sometidos a sus efectos y así se cree uno excusado de elaborar una teoría de los precios. De esta manera muchos esperan poder hablar de un monopolio de la tierra en beneficio de los terratenientes y piensan haber resuelto el problema de la renta por el solo hecho de la existencia de tal monopolio. Otros van más lejos todavía y pretenden explicar también el interés, el beneficio del empresario, y hasta el salario, como precios o beneficios del monopolio. Sin tomar en cuenta todos los demás puntos débiles inherentes a estas «explicaciones», cometen el error fundamental de creer que el solo hecho de mostrar la existencia de un supuesto monopolio basta para instruirnos sobre la naturaleza de la formación de los precios y que, por tanto, la sola palabra *monopolio* puede sustituir a una teoría razonada de los precios[28].

Las leyes que presiden la formación de los precios de monopolio no son diferentes de las que gobiernan la formación de los otros precios. El monopolista no tiene poder para fijar los precios a su antojo. Los que ofrece en el mercado tropiezan con las reacciones de los compradores; los monopolistas tienen que afrontar una demanda más o menos importante y tienen que tomar en cuenta este hecho de la misma manera que los demás vendedores. El único carácter peculiar de los monopolios es que, en ciertas condiciones, cuando la curva de la demanda se presenta bajo cierto aspecto, el máximo de utilidad líquida se obtiene a un nivel de precios más elevado que el permitido si los precios hubiesen sido determinados por el régimen de la competencia. Esto, y nada más, es lo que constituye el carácter propio de los monopolios[29].

Si se cumplen las condiciones que acabamos de señalar y si al monopolista le resulta imposible vender a precios diferentes, lo que le permitiría explotar el poder adquisitivo desigual de las diversas capas de compradores, la venta al precio más

elevado del monopolio es para él más remunerativo que la venta al precio menos elevado de la competencia, aunque de este modo pierda una parte de las ventas. Los efectos del monopolio, admitiendo siempre que se cumplen las condiciones examinadas, son de tres clases: los precios en el mercado son más elevados, la venta produce un beneficio superior, la venta y por tanto también el consumo son más limitados que bajo el régimen de libre competencia.

Ante todo, importa precisar más la última de estas consecuencias. Cuando los bienes que forman el objeto del monopolio existen en cantidad demasiado grande para poder colocarse al precio de monopolio, los monopolistas se ven precisados a sustraer parte de ellos al mercado, ya sea almacenándolos o destruyéndolos, de tal modo que la cantidad ofrecida a la venta encuentre comprador al precio de monopolio. De esta manera la Compañía Holandesa de las Indias Orientales, que en el siglo XVII monopolizaba el mercado europeo del café, hizo destruir los stocks de este producto, y el gobierno griego hizo destruir los stocks de pasas de Corinto para hacer subir su precio. La opinión sobre el valor económico de tales procedimientos es unánime: disminuyen la cantidad de mercancías destinadas a satisfacer necesidades, acarrean una regresión del bienestar, perjudican el abastecimiento. Destruir bienes que hubieran podido satisfacer necesidades, materias alimenticias que habrían podido apaciguar el hambre de numerosas personas, es un método que no puede dejar de condenarse. Y en este caso la opinión popular, excepcionalmente, coincide con el juicio del economista.

Pero incluso bajo el régimen de monopolio, la destrucción de bienes con un valor económico es una excepción. En la explotación previsora de un monopolio no se producen bienes para luego destruirlos. Se restringe la producción en el momento oportuno, cuando se quiere vender menos cantidad de productos. El problema del monopolio no debe considerarse desde el punto de vista de la destrucción de bienes, sino desde el punto de vista de la limitación de la producción.

2. Los efectos económicos del monopolio aislado

La posibilidad que tiene un monopolio de producir todas las ventajas que comporta depende, por una parte, de la demanda del producto en cuestión y, por otra, del coste de producción de cada unidad de dicho producto en función de la importancia total de

la producción en un determinado momento. El principio específico fundamental del monopolio no puede aplicarse útilmente si no es que estas condiciones son tales que la venta de una cantidad menor a precios más elevados procura un beneficio líquido más alto que la venta de una mayor cantidad a precios más bajos[30]. Sin embargo, aun entonces no encuentra su aplicación si los monopolistas se ven en la imposibilidad de descontar ganancias aún más considerables al adoptar otro método. Si pueden dividir a los consumidores en categorías, según su poder adquisitivo, de manera que puedan obtener los precios más altos compatibles con el poder adquisitivo de cada una de ellas, obtienen entonces el beneficio máximo de su monopolio. Éste es el caso, por ejemplo, de los ferrocarriles y de otros negocios de transporte, que pueden establecer en sus tarifas una graduación que tenga en cuenta la capacidad de las diferentes mercancías para soportar los gastos de transporte más o menos altos. Si, al igual que otros monopolios, impusieran a todos los clientes el mismo tratamiento, las mercancías incapaces de soportar gastos elevados se verían excluidas del transporte, mientras que el de los productos que sí pueden aguantar gastos más elevados se abarataría. Se ven fácilmente las consecuencias que de ello resultarán para la distribución geográfica de las industrias. Entre los factores que determinan esta distribución, el factor transporte ejerce una influencia diferente.

El presente estudio de los efectos económicos de los monopolios se circunscribe a los casos en que interviene una limitación de la producción. La consecuencia de limitar la producción de una determinada mercancía es que, dado que la cantidad que se produce es menor, una parte del capital y del trabajo que sin esto habría estado afecta a la producción se ve liberada y debe buscar empleo en otra parte. Porque en la economía libre no puede haber capital ni fuerzas de trabajo que permanezcan sin empleo de forma duradera. Al disminuir la producción del artículo monopolizado se incrementa, como consecuencia, la producción de otros bienes. Pero hay, en verdad, una diferencia: los bienes sustitutivos son bienes menos importantes, que no se habrían producido y empleado si se hubiesen podido satisfacer en toda su amplitud las necesidades más apremiantes del bien monopolizado. La diferencia entre el valor de estos bienes de sustitución y el valor más alto que habría tenido la cantidad no producida de la mercancía monopolizada mide el daño causado a la economía por el monopolio. En este caso, el interés particular que tiende hacia un ingreso más elevado no coincide con el interés de la economía, tomada en su conjunto, la cual exige una producción más alta. Una organización socialista de la sociedad procedería en este caso de manera diferente a como lo hace la sociedad capitalista.

Se ha observado con frecuencia que si el monopolio es desde ciertos puntos de vista contrario al interés del consumidor, también ofrece ciertas ventajas para él. El monopolio puede producir a precios más bajos porque no tiene que soportar todos los gastos que resultan de la competencia y porque, gracias a una producción

especializada y en gran escala, puede conseguir las ventajas máximas de la división del trabajo. Pero esto nada cambia el hecho de que logra sustituir la producción de bienes importantes por la de aquéllos que lo son menos. Podría suceder —y éste es un argumento que no dejan de destacar los defensores de los *trusts*— que el monopolio aplique sus esfuerzos a la mejora de la técnica de producción, puesto que no puede aumentar ya su beneficio de otra manera, sin que, por lo demás, se vea por qué estaría más inclinado a hacerlo que el productor sometido a un régimen de libre competencia. Estos hechos no aportan elemento alguno para la solución del problema relacionado con los efectos de los monopolios.

3. Los límites de la formación de los monopolios

La posibilidad de monopolizar el mercado varía considerablemente con las diferentes mercancías. No basta que un productor se presente sin competidor en el mercado para que pueda vender a precios y con ganancias de monopolio. Si la salida de mercancías que desea vender disminuye por el alza de los precios con una rapidez tal que el aumento de precio no compensa la disminución de las ventas, el monopolista se ve obligado entonces a contentarse con el precio que se haya formado espontáneamente bajo el régimen de la competencia libre[31].

Si se hace abstracción de los monopolios artificiales que son resultado de ciertas circunstancias sociales como, por ejemplo, los privilegios otorgados por el Estado, un monopolio no puede constituirse en general sino por la disposición exclusiva de todos los factores naturales de la producción de un producto determinado. La disposición exclusiva de medios de producción determinados, que son en sí mismos el resultado de una producción y que pueden reproducirse, no permite en general la constitución de un monopolio duradero en el mercado. Siempre pueden surgir nuevas empresas. Como se ha demostrado, los progresos de la división del trabajo tienden a un estado de cosas en el que, al alcanzar su punto culminante la producción, cada individuo sería el único productor de un solo artículo o de una serie de artículos. Pero esto no significaría que el mercado de todos estos artículos estaría monopolizado. Los intentos de las industrias de transformación para obtener precios de monopolio fracasarían por la sola razón de que aparecerían nuevos competidores.

Las experiencias hechas en la generación precedente con los cárteles y los trusts

confirman plenamente lo que acabamos de decir. Todos los monopolios duraderos se fundan en la disposición exclusiva de recursos naturales o de una ubicación particularmente favorable. Quien deseaba crear un monopolio sin poseer ante todo las bases naturales para ello no podía tener éxito —a menos de que se le ayudase con privilegios legales especiales, como protección aduanera, patentes de invención, etc. — sino recurriendo a artificios de toda clase para no asegurarse, finalmente, más que un monopolio efímero. Las lamentaciones que se han elevado contra los cárteles y contra los trusts y que ocupan innumerables volúmenes de los informes de comisiones de investigación, se refieren casi únicamente a estas prácticas, que tienen por objeto la creación artificial de monopolios donde el mercado no ofrece las condiciones propicias indispensables para esta creación. La mayor parte de los cárteles y los trusts no habrían podido constituirse si los gobiernos no hubiesen intervenido con medidas de protección para crear estas condiciones. Los monopolios de las industrias de transformación y del comercio deben su nacimiento, no a una tendencia inherente a la economía capitalista, sino a la política intervencionista practicada por los gobiernos y dirigida contra el capitalismo.

Cuando no disponían de recursos naturales del suelo o de ubicaciones privilegiadas, los monopolios no pudieron crearse sino en los lugares en que la creación de empresas competidoras no permitía esperar una productividad adecuada de los capitales invertidos. Una empresa ferroviaria sólo puede asegurarse un monopolio de hecho si el establecimiento de una línea competidora aparece como improductivo, porque el tráfico es insuficiente para alimentar dos líneas. Lo mismo puede suceder en otros casos. Pero esto sólo significa que son posibles ciertos monopolios aislados de naturaleza determinada. De ninguna manera quiere decir que exista una tendencia general a la monopolización.

Cuando se cumplen las condiciones requeridas para la creación de un monopolio, por ejemplo, en beneficio de una compañía de ferrocarriles o de una central eléctrica, las consecuencias de la creación de este monopolio se manifiestan en que pueden llegar, según las circunstancias, a atraer hacia sí una parte más o menos grande de la renta territorial de las propiedades limítrofes. Ello puede dar lugar a modificaciones en la distribución de la renta y de los capitales que pueden parecer desagradables al menos a quienes se ven directamente afectados.

4. Los monopolios en la producción de materias primas

El campo abierto a los monopolios en una sociedad basada en la propiedad privada de los medios de producción y en la que el Estado no practica ningún proteccionismo es específicamente el de la producción en su primera etapa. Pueden ser objeto de ello diferentes ramas de esta producción. La industria minera, en el sentido más amplio de la palabra, es el campo propio del monopolio. Los monopolios que hoy conocemos, cuando no tienen origen en la intervención del Estado, y abstracción hecha de los casos particulares de que acabamos de hablar (ferrocarriles, centrales eléctricas), son siempre organizaciones basadas en la disposición exclusiva de recursos naturales del suelo de una determinada especie. Los monopolios no pueden constituirse sino para la explotación de riquezas del suelo que no se pueden encontrar sino en cierto número de lugares relativamente limitado. No es concebible un monopolio mundial de los productores de patatas o de leche[32]. Inversamente, los propietarios de yacimientos raros de petróleo, de mercurio, de zinc, de níquel y de otras materias primas pueden agruparse para formar monopolios: la historia de los últimos años nos ofrece ejemplos de ello.

La creación de un monopolio de este género entraña la sustitución del precio de competencia por el precio de monopolio, necesariamente más elevado. La renta de los propietarios de yacimientos se incrementa; la producción y el consumo disminuyen. Cierta cantidad de capital y de trabajo que, sin el monopolio, habría encontrado empleo en esta rama de la producción, se orienta hacia otros sectores. Si se consideran los efectos del monopolio desde el punto de vista de los diferentes miembros que participan en la economía mundial, se reflejan en un aumento de la renta de los monopolistas y en una correspondiente disminución de los ingresos de todos los demás miembros. Pero si se consideran estos efectos desde el punto de vista de la economía mundial y *sub specie aeternitatis*, se comprueba que entrañan una restricción en el uso de productos naturales irreemplazables. El hecho de que en la industria extractiva los precios de monopolio reemplazan a menudo a los precios de la competencia tiene por resultado una explotación más económica, que economiza más los recursos del suelo. Los monopolios obligan al hombre a consagrarse menos a la extracción de estos tesoros y más a su transformación. Cada empresa extractiva devora una parte que ya no se reconstituirá de estos bienes que la naturaleza ha puesto en cantidad limitada a disposición del hombre. Al explotar estos recursos, los hombres obran según el interés de las generaciones futuras. Apreciamos ahora el sentido de la oposición que se quiere ver a propósito del monopolio entre la productividad económica y la productividad privada. Es cierto que una economía colectiva socialista no tendría razón alguna de limitar la producción de ciertos productos, como hace la organización capitalista bajo la influencia de los monopolios, pero esto sólo significa que la sociedad socialista no tiene para con las riquezas irreemplazables de la naturaleza los mismos miramientos que la sociedad

capitalista y que sacrificaría el porvenir al presente.

De esta manera, cuando constatamos que el monopolio crea un conflicto entre la productividad y la rentabilidad que no se encuentra en ninguna otra parte, no podemos deducir que los monopolios sean perjudiciales. Creer que las prácticas de la economía colectiva socialista representan la perfección absoluta, es una suposición ingenua y puramente arbitraria. No disponemos de criterio alguno que nos permita formular un juicio que tenga valor general sobre lo que en este terreno es bueno o malo.

Si bajo este aspecto se consideran los efectos del monopolio, desechando los prejuicios de la literatura popular respecto a los cárteles y los trusts, nada se encuentra que pueda probar que el desarrollo de los cárteles pueda hacer imposible el sistema capitalista. En la economía libre del capitalismo, donde no existe la intervención del Estado, el campo en que los monopolios pueden constituirse es mucho más restringido de lo que admite generalmente esta literatura y las consecuencias sociales de la monopolización deben apreciarse de manera diferente a como lo hacen los estribillos de «precios impuestos» y de la «dictadura de los magnates de los trusts».

CUARTA PARTE
EL SOCIALISMO COMO EXIGENCIA MORAL

Capítulo XXVII
EL SOCIALISMO Y LA MORAL

1. Planteamiento del problema

A los ojos del marxismo puro, el socialismo no es un programa político. No exige el paso de la sociedad actual al socialismo, ni condena tampoco la organización social liberal. El marxismo se presenta como teoría científica que ha descubierto en las leyes dinámicas que rigen la evolución social una tendencia a la socialización de los medios de producción. No se pronuncia a favor del socialismo; no aspira ni trabaja por su advenimiento: suponerle tales sentimientos equivaldría a creer que la astronomía, que predice un eclipse, se ocupa de efectuarlo y lo considera deseable. Es sabido que la vida de Marx y también un gran número de sus escritos y aforismos se encuentran en absoluta contradicción con esta actitud teórica, y que el socialismo sentimental penetrado de odio se hace presente a cada momento. En todo caso, sus discípulos hace tiempo que han olvidado el rigor del dogma en la política práctica. Las palabras y las acciones de los partidos marxistas van mucho más allá de lo que autoriza la «teoría del alumbramiento». Pero nuestro objeto es la doctrina pura, no sus deformaciones en la política diaria, contradicción que consideramos secundaria.

Si hacemos abstracción de la concepción marxista pura, según la cual el advenimiento del socialismo es una necesidad ineluctable, se descubren dos motivos en la actitud de los defensores de la organización social comunista. Son socialistas porque esperan un rendimiento más alto del trabajo social de la organización socialista, o porque estiman que esta organización se halla más de acuerdo con la justicia. Pero mientras que el marxismo puro rechaza toda conciliación con el socialismo moral, su actitud con respecto al socialismo económico-racionalista es diferente. Se podría interpretar el materialismo histórico en el siguiente sentido: el movimiento espontáneo de la economía conduce a esta forma superior de economía que representa el socialismo. Esta concepción permanece extraña, sin duda, a la mayoría de los marxistas. Éstos son partidarios del socialismo, ante todo, porque su advenimiento es en todo caso inevitable, luego porque tiene un valor moral superior y, finalmente, porque realiza una economía más racional.

Los dos motivos que inspiran al socialismo no marxista se excluyen

recíprocamente. Quien se afilia al socialismo porque espera de él un rendimiento más alto del trabajo social, no tiene necesidad de justificar su convicción mediante el argumento del valor moral superior de la organización socialista; si lo hace, no obstante, la cuestión se plantea entonces en el sentido de saber si su convicción permanecería siendo la misma en caso de que el socialismo no representara a sus ojos un orden social moralmente más perfecto. Inversamente, es claro que quien se adhiere al socialismo por razones de orden moral, deberá hacerlo aun cuando esté convencido de que la sociedad basada en la propiedad privada de los medios de producción permite un rendimiento mejor del trabajo.

2. Eudemonismo y socialismo

Si se consideran los fenómenos sociales desde el punto de vista del eudemonismo racionalista, la posición adoptada por el socialismo no es ya satisfactoria. Desde el momento en que no se ven ya en la moral y en la «economía» dos campos distintos, faltos de puntos comunes, es imposible considerar los juicios de valor morales y económicos como si fuesen independientes unos de otros. Los fines morales no son más que una parte de los fines humanos en general, lo cual quiere decir que por un lado aparecen esos fines como medios al servicio de la aspiración general de la humanidad a la felicidad y, por el otro lado, que están sometidos al mismo proceso de valoración que reúne todos los fines intermedios en una escala única de valores y que en ella establece una jerarquía según su importancia. Por eso no puede mantenerse la idea de valores morales absolutos opuestos a los valores económicos.

En verdad, el apriorismo y el intuicionismo moral se muestran en nuestro caso intransigentes. No se puede discutir con quien ve en la moralidad el hecho final, sustraído al examen científico por su origen trascendente; con tal persona de nada sirve tratar de someter el concepto de justicia al análisis de la ciencia. Al imperativo moral del deber de la conciencia sólo podemos someternos ciegamente[1]. La moral *a priori* aborda los hechos concretos desde el exterior y los pliega a las normas absolutas que establece, sin preocuparse de las consecuencias. *Fiat justitia, pereat mundus*, tal es su divisa. Su indignación es sincera cuando se rebela contra la fórmula en el sentido tan frecuentemente falseado de «el fin justifica los medios».

El hombre aislado fija todos sus fines conforme a su propia ley, y como sólo se ve

a sí mismo, procede en consecuencia. Pero cuando vive en sociedad, debe recordar en todos sus actos que vive en ella y que su comportamiento debe traducirse necesariamente en una adhesión a la sociedad en su estado actual y futuro. De la ley fundamental sobre la vida común en sociedad resulta que no actúa así para alcanzar objetivos ajenos a sus propios fines. Al identificar los fines sociales con los suyos, el hombre no somete su propia personalidad y sus propios deseos a una personalidad diferente de sí mismo y superior a él, y no renuncia a la realización de ninguno de sus propios deseos en beneficio de una entidad mística. Porque los fines sociales, considerados desde su punto de vista, no son fines en sí, sino fines intermedios que se insertan en su propia escala de valores. El hombre debe otorgar su adhesión a la sociedad, porque la vida social le asegura una satisfacción más completa de sus propios deseos. Si negara esta adhesión, no podría obtener sino ventajas pasajeras y, a fin de cuentas, sufriría en sí mismo la destrucción del cuerpo social.

Es imposible defender el dualismo de la motivación, admitido por la mayoría de las teorías morales que distinguen entre móviles egoístas y altruistas. La oposición entre la acción altruista y la egoísta tiene su origen en una concepción que desconoce la verdadera naturaleza del vínculo que la sociedad establece entre los individuos. Las cosas no se presentan —y podemos alegrarnos de ello— como si en mis acciones tuviera yo que escoger entre servir mis propios intereses o los de mis conciudadanos. Si así fuera, no sería posible la sociedad. El hecho fundamental de la vida social, esto es, la armonía de los intereses de todos los miembros de la sociedad basada en la división del trabajo, tiene como consecuencia que no haya, en último análisis, oposición entre obrar por fines personales o hacerlo por fines sociales, de tal manera que, al cabo, coinciden los intereses de todos los individuos. Por eso puede darse por concluida la famosa discusión científica a propósito de la posibilidad de deducir el altruismo del egoísmo.

No hay conflicto entre el deber y el interés, pues lo que el individuo da a la sociedad para permitirle que exista como sociedad no lo da para fines que le serían ajenos sino por su propio interés[2]. El individuo no sólo como ser dotado de pensamiento, voluntad y sentimiento, es decir, como hombre, sino también como ser viviente, es un producto de la sociedad, que no puede negarla sin que se niegue a sí mismo.

El hombre capaz de reconocer por la reflexión sus propios intereses comprende también y aprueba el lugar que ocupan los fines sociales en el sistema de sus propios fines individuales. Pero la sociedad no puede dormirse en la certeza de que cada individuo tendrá siempre este conocimiento exacto. Porque al obrar así, la sociedad permitiría que todos pusieran en duda su propia existencia, se entregaría sin defensa a los tontos, a los enfermos, a los faltos de voluntad, y comprometería de este modo la continuidad del desarrollo social. Son estas consideraciones las que han conducido a

crear las fuerzas de represión social que el individuo percibe como fuerzas externas en cuanto le exigen una obediencia ciega. Éste es el significado social del Estado y de las normas del derecho. Pero no son ajenas al individuo y no exigen de él nada contrario a sus propios intereses. Tampoco le obligan a servir los intereses ajenos; sólo impiden que el hombre extraviado, antisocial, desconozca sus propios intereses, se rebele contra el orden social y perjudique así a los demás hombres.

Por esta razón es absurdo ver en el liberalismo, en el utilitarismo, en el eudemonismo, doctrinas contrarias al Estado. Estas doctrinas rechazan la idea que tiene el estatismo acerca del Estado, al que considera como una entidad misteriosa e inaccesible a la razón humana, al que es preciso adorar cual si fuera una divinidad. Esas doctrinas disienten de Hegel, para quien el Estado se identifica con la «voluntad divina». Se alzan contra el hegelismo de Marx y de su escuela, que sustituye el culto del «Estado» por el culto de la «Sociedad». Luchan contra quienes pretenden asignar al «Estado» o a la «Sociedad» misiones diferentes de las que corresponden a la forma de sociedad que ellos consideran que es la mejor. Partidarios de conservar la propiedad privada de los medios de producción, los defensores de esas doctrinas piden que el aparato de coacción del Estado se organice para ese objetivo, y rechazan las proposiciones tendientes a limitar o a suprimir la propiedad individual. Ni siquiera se les ocurre querer abolir el Estado. La concepción liberal de la sociedad no excluye por completo el aparato del Estado, al que asigna la misión de vigilar por la seguridad de la vida y de la propiedad. Hay que ser prisionero de la concepción realista del Estado en el sentido de la escolástica para calificar de hostilidad respecto al Estado la hostilidad frente a los ferrocarriles de Estado, los teatros de Estado, las lecherías de Estado.

Puede suceder que la sociedad sea capaz de imponer su voluntad a los individuos sin recurrir a la coacción. No todas las normas sociales requieren que se apliquen los medios extremos de la coacción social. Muy a menudo la moral y la costumbre bastan para obtener del individuo el respeto de los fines sociales sin la intervención del gendarme, y van mucho más lejos que la ley del Estado, en el sentido de que protegen fines sociales más numerosos. La moral y la costumbre pueden distinguirse por la extensión de su papel, pero no hay entre ellas incompatibilidad de principio. El orden jurídico y las leyes morales sólo se oponen cuando provienen de concepciones distintas del orden social, cuando son producto de sistemas sociales diferentes. Entonces la oposición es dinámica, no estática.

El juicio de valor —esto es bueno, esto es malo— sólo puede formularse en función de los fines hacia los cuales tiende la acción. «Adikía ou kath’eauten kakon», decía ya Epicuro. Si el mal no tuviera consecuencias perjudiciales, dejaría de ser mal[3]. Dado que la acción no tiene en sí misma su propio fin, que es más bien un medio al servicio de fines determinados, no se puede hacer un juicio de valor sobre

ella, considerarla buena o mala, sino en relación a sus consecuencias. La acción se juzga en función del lugar que ocupa en el sistema de las causas y los efectos. Es apreciada en cuanto medio. La valoración del fin es el motivo determinante para juzgar sobre el valor de un medio. El juicio moral de valor, como cualquier otro juicio de valor, se basa en la apreciación de los fines, de los bienes. El valor de la acción se deduce del valor del fin. Y la intención, a su vez, sólo tiene valor en la medida en que conduce a la acción.

No puede existir unidad en la acción sino a condición de que todos los fines estén ordenados conforme a una escala única de valores. Si no fuese así, el hombre se vería continuamente colocado en situaciones en que estaría incapacitado para obrar, es decir, de aplicar conscientemente sus actos a un fin, y donde debería descargar en unas fuerzas que obraran independientemente de él la preocupación de determinar, sin su participación, el resultado de los acontecimientos. Toda acción humana va precedida de la adopción de cierta jerarquía de valores. Quien actúa para alcanzar el fin A, que implica la renuncia a los fines B, C, D…, debe decidir que, dadas tales circunstancias, es conveniente para él alcanzar el fin A con preferencia a los otros.

La filosofía ha discutido largamente sobre la naturaleza del bien supremo. La filosofía moderna solucionado el debate. El eudemonismo está hoy día fuera de discusión y los argumentos que en su contra han aducido los filósofos, de Kant a Hegel, no han logrado separar, a la larga, los conceptos de moralidad y de felicidad. Nunca ha hecho tantos esfuerzos el espíritu humano, durante el curso de la historia, para defender una posición insostenible. Admiramos la obra grandiosa que ha producido la filosofía. Estaríamos dispuestos a decir que nos inspira más respeto lo que ha realizado la filosofía para probar lo imposible, que los trabajos de los grandes pensadores y los grandes sociólogos, quienes han logrado hacer del eudemonismo y del utilitarismo una conquista imprescriptible del espíritu humano. Es cierto, en todo caso, que los esfuerzos de los filósofos contra el eudemonismo no se han hecho en vano, pues han obligado a reconsiderar el problema en toda su amplitud y, consecuentemente, han hecho posible una solución definitiva. Si se rechazan por principio los métodos de la moral intuicionista, que se hallan en conflicto irreductible con los métodos científicos, y si se reconoce el carácter eudemonista de los juicios morales de valor, se ve uno por esto mismo exento de llevar más lejos la discusión con el socialismo ético. Para quien adopta este punto de vista, el factor moral no se encuentra fuera de la escala de valores de la vida. Para él, no existe hecho moral en sí cuya justificación no tengamos que buscar; no puede admitir que una cosa que ha sido reconocida como aceptable y razonable no pueda existir debido a que una norma impuesta por una potencia mística la hubiese declarado inmoral, sin que apenas estemos autorizados a reflexionar sobre su significado y su objeto[4]. Su divisa no es: *Fiat justitia, pereat mundus*, sino: *Fiat justitia, ne pereat mundus*.

Si, no obstante, no es por completo superfluo el hecho de examinar en sus detalles la argumentación del socialismo moral, la razón no radica únicamente en el número de sus partidarios. Este examen —y esto es mucho más importante— ofrece la ocasión de mostrar cómo detrás de las ideas de la moral intuitiva *a priori* se ocultan por todas partes ideas eudemonistas y cómo cada una de las afirmaciones de esta moral la conduce a puntos de vista enteramente insostenibles sobre la economía y sobre la vida en sociedad. Así como todo sistema ético que se funda en la idea del deber, y aun cuando tenga el rigor que le ha podido imprimir Kant, se ve finalmente obligado a hacer más concesiones al eudemonismo de lo que sus principios le permiten[5], así también todas las reglas de una tal moral tomadas aisladamente tienen en definitiva un carácter eudemonista.

3. Contribución a la doctrina eudemonista

La moral formal toma las cosas con suma ligereza en su lucha contra el eudemonismo, cuando le reprocha que identifique la felicidad con la satisfacción de apetitos sensuales. Más o menos conscientemente, estima que, para el eudemonismo, cualquier acción humana tiene por fin necesariamente llenar el vientre del hombre o procurarle goces de la más baja naturaleza. Difícilmente podría negarse que así sucede en el caso de gran número de hombres; pero cuando la ciencia social constata la existencia de un hecho de tal índole, aquél a quien esto le disgusta no tiene derecho a reprochárselo. El eudemonismo no recomienda la carrera a la felicidad; simplemente constata que, de hecho, todo el esfuerzo de los hombres está orientado en tal sentido y, para él, la felicidad no consiste solamente en el goce sexual o en una tranquila digestión.

La concepción energética de la moral, según la cual el supremo bien para el hombre consistiría en «vivir su vida»[6] en la plena actividad de todas sus fuerzas, puede ser considerada como una expresión diferente de lo que los eudemonistas entienden por felicidad. La felicidad del hombre fuerte y sano no consiste en inútiles ensueños. Pero cuando se pretende oponer esta concepción al eudemonismo se adopta una tesis insostenible. ¿Qué quiere decir Guyau, por ejemplo, cuando escribe: «La vida no es calcular sino actuar. Existe en cada ser vivo una provisión de fuerzas, un exceso de energía que desea gastarse, no en razón de las sensaciones de placer de que

se acompaña este desgaste, sino porque está obligado a gastarse […] El deber se deduce de la fuerza que impele necesariamente a la acción»[7]? Actuar supone la conciencia de un fin, una decisión que resulta de la reflexión y del cálculo. Pero así vuelve a caerse en el intuicionismo, que Guyau rechaza por lo demás, al hacer de una tendencia obscura la razón del acto moral. El elemento intuicionista aparece todavía con mayor claridad en las ideas-fuerza de Fouillée[8]. Lo que el pensamiento ha concebido tiende naturalmente a realizarse. Pero esto sólo es cierto si el fin hacia el cual tiende la acción parece deseable. Fouillée, sin embargo, no dice por qué un fin es bueno o malo.

Es empresa inútil construir una moral ideal, tal como debería ser, sin tomar en cuenta la naturaleza del hombre y de su vida. Las declamaciones de los filósofos en nada pueden cambiar el hecho de que la vida quiera vivirse, que el ser viviente busque el placer y evite el dolor. Todos los escrúpulos que se hayan podido experimentar para reconocer en esto la ley fundamental de la acción humana se desvanecen apenas se llega al conocimiento del principio básico de la cooperación social. Que cada individuo quiera ante todo vivir y vivir su vida, no solamente no perjudica a la vida social, sino que la favorece, dado que el individuo no puede realizarse plenamente sino en la sociedad y para ella. Tal es el verdadero sentido de la doctrina que hace del egoísmo la ley fundamental de la sociedad.

El mayor sacrificio que la sociedad puede exigir del individuo es el sacrificio de su vida. Se puede admitir que acepte todas las restricciones que la sociedad imponga a sus acciones, como si en definitiva estuvieran de acuerdo con sus propios intereses. Pero ese sacrificio, según la moral antieudemonista, no puede explicarse de manera que el antagonismo entre el interés personal y el interés general, entre el egoísmo y el altruismo, sea posible de borrar. Por más útil que la muerte del héroe pueda ser para la sociedad, esta utilidad es nula para el que muere. Solamente una moral que se funda en el deber puede superar esta dificultad. Pero cuando se examinan las cosas más de cerca, se da uno cuenta de que esta objeción puede también eliminarse con facilidad. Cuando la existencia de la sociedad se ve amenazada, cada individuo debe arriesgar lo que tenga de más precioso para evitar su destrucción. Incluso la perspectiva de morir en la lucha no es ya de tal naturaleza que pueda atemorizar. Porque las cosas no se presentan como si el individuo tuviera que escoger entre continuar viviendo de la misma manera que antes o sacrificar la vida por su patria, por la sociedad, por sus convicciones. En realidad existe para él más bien la certeza de encontrar la muerte, la servidumbre o la miseria imposible de soportar, por un lado, y por el otro, la oportunidad de salir sano y salvo y victorioso del combate. La guerra hecha *pro aris et focis* no exige del individuo sacrificio alguno; en una guerra como ésta no se trata de sacar para otro las castañas del fuego, sino de salvar su propia existencia. Así sucede, en verdad, en las guerras en que la vida misma del

individuo está en peligro. Tampoco es cierto que la guerra sea meramente un medio de enriquecimiento como lo fueron, por ejemplo, las guerras de los señores feudales y las guerras de gabinete de los príncipes. Y por esta razón el imperialismo, siempre ávido de conquistas, aconseja una moral que exige al individuo el «sacrificio» de su vida por el «bien del Estado».

La lucha que los moralistas han sostenido en todo tiempo contra la explicación tan simple que el eudemonismo da sobre la moral tiene su réplica en los esfuerzos hechos por los economistas para resolver el problema del valor, desde el punto de vista económico, en forma diferente a tener que reducirlo a la utilidad de los bienes de consumo. Sin embargo, la idea de buscar el valor de los bienes en la importancia que tienen para el bienestar del hombre estaba a mano de los economistas. Si constantemente se ha renunciado, no obstante, a resolver el problema del valor partiendo de este concepto, y si se han desplegado siempre esfuerzos para construir otras teorías del valor, se debe a las dificultades que presenta el problema de la apreciación de los valores. Por ejemplo, la contradicción que parece existir en el hecho de que las piedras preciosas, que ciertamente satisfacen sólo una necesidad de menor importancia, posean un valor más elevado que el pan, que sirve para satisfacer una de las más esenciales necesidades, y que el aire y el agua potable, sin los cuales no podría vivir el hombre, carezcan en general de todo valor. La base de la teoría del valor basada en la utilidad de los bienes sólo se puso cuando se pudo distinguir entre la jerarquía de las diferentes categorías de necesidades y la prioridad de las necesidades concretas mismas, y cuando se hubo reconocido que la escala según la cual se mide la importancia de las necesidades, cuya satisfacción depende de la disposición de los bienes, es la escala de las necesidades concretas realmente existentes[9].

La dificultad del hecho moral, que la explicación eudemonista-utilitarista tenía que vencer, no era menor que aquella contra la cual se tropezaba la cataláctica para reducir el valor económico a la utilidad. No se hallaba el medio de poner la doctrina eudemonista de acuerdo con el hecho de que el acto moral consiste, con absoluta evidencia, en que el individuo se abstiene precisamente de ciertas acciones que tienen el aspecto de serle inmediatamente útiles y afronta otras que parecen serle inmediatamente perjudiciales. Sólo a la filosofía liberal de la sociedad le tocó resolver este problema. Esta filosofía demuestra que la conservación y desarrollo del nexo social que une a los individuos se halla de acuerdo con el interés supremo de cada uno de ellos, tomado en particular, de tal manera que el sacrificio que acepta para hacer posible la vida en sociedad es un sacrificio provisional: renuncia a una ventaja inmediata de menor importancia para asegurarse, en cambio, una ventaja mediata infinitamente más grande. De esta manera el deber y el interés coinciden[10]. Tal es el sentido de la doctrina liberal de la armonía de los intereses.

Capítulo XXVIII
EL SOCIALISMO COMO EMANACIÓN DEL ASCETISMO

1. La filosofía ascética

El abandono del mundo y la negación de la vida no aparecen, incluso desde un punto de vista religioso, como un fin último que se deba perseguir por sí mismo, sino como medios para obtener ciertos bienes supraterrenales. Sin embargo, aunque aparezcan como medios en la doctrina de salvación del creyente, debe considerarlos como fines últimos cualquier estudio que no pueda ir más allá de lo que es dado al hombre por la experiencia, o que no pueda examinar las consecuencias de la acción sino dentro de los límites en que sean comprobables esas consecuencias en esta vida. El único ascetismo que designamos aquí bajo ese nombre será el que se inspira en una filosofía del mundo o en móviles religiosos; y dentro de estas reservas, será objeto de nuestro estudio como ascetismo en sí. Es necesario no confundirlo con las otras formas de vida en que el ascetismo es sólo un medio al servicio de fines terrenos determinados. Quien, convencido de la nocividad de las bebidas alcohólicas, se prohíba a sí mismo el uso de ellas, sea porque quiera conservar la salud o porque pretenda aumentar sus energías para un esfuerzo particular, no es un asceta en el sentido en que tomamos esta palabra.

En ninguna parte se ve con más lógica y más cohesión la idea de abandonar el mundo y de negar la vida que en la religión hindú del «djainismo», apoyada en una historia de más de 2500 años. «La ausencia de toda morada —dice Max Weber— es el concepto fundamental de la salvación, según el djainismo». Significa, ante todo, la ruptura de toda relación con el mundo; en consecuencia, la indiferencia con respecto a todas las impresiones de los sentidos, y la abstención de todo acto que se inspire en motivos terrenales, la renuncia de forma general a cualquier «acción», a cualquier esperanza, a cualquier deseo. Un hombre que se limita a sentir y a pensar «yo soy yo» carece de «morada» en este sentido. No aspira ni a la vida ni a la muerte —porque tanto una como otra responden a deseos que podrían despertar el Karma—; no tiene amigos y se muestra igualmente indiferente con respecto a las acciones de los otros hacia a él (como, por ejemplo, al lavatorio de los pies que el hombre piadoso tiene

costumbre de hacer a los santos); obra conforme al principio de que no se debe resistir al mal y que el estado de gracia del individuo debe manifestarse en la vida por la aceptación de la fatiga y del dolor[11]. «El djainismo prohíbe en forma terminante el asesinato de cualquier ser viviente». Los verdaderos djaimas no encienden luz alguna ni durante la época más sombría del año, porque la luz quema a las mariposas; filtran el agua antes de hacerla hervir, llevan un velo sobre la boca y la nariz para no aspirar insectos y no hacen fuego, porque los mataría. La piedad suprema consiste en dejarse torturar por ellos sin espantarlos[12]. La vida ascética ideal puede realizarla únicamente parte de la sociedad humana, debido a que el asceta no puede trabajar. Como tiene el cuerpo agotado por las penitencias y las mortificaciones, le es dable concurrir al transcurso de las cosas solamente en una contemplación inmóvil o consumir el resto de sus energías en trances extáticos, y acelerar de esta manera su muerte. Desde el momento en que se pone a trabajar para asegurarse los bienes mínimos, para apaciguar sus necesidades más apremiantes, renuncia a sus principios. La historia de las comunidades religiosas lo revela con claridad, y no solamente la historia de las comunidades religiosas cristianas. Los claustros en que debía reinar el ascetismo se han convertido a menudo en el asiento de una vida de goces muy refinados.

Al no trabajar, el asceta sólo puede subsistir cuando el ascetismo no se presenta como un principio general de la vida, obligatorio para todos. Supuesto que ha de comer del trabajo de otros, es preciso que haya trabajadores que lo hagan vivir de sus limosnas. Es necesario que existan laicos de quienes el asceta pueda recibir un tributo[13]. La castidad de los ascetas exige que los laicos produzcan descendientes para el mundo, porque sin este cumplimiento indispensable pronto desaparecería su especie, pues elevado el ascetismo al rango de ley general, significaría el suicidio de la humanidad. Liberarse de la vida es el fin hacia el cual tiende el asceta, y aun cuando no sea necesario interpretar esta regla en su forma más perfecta, como conducente a buscar una muerte prematura, el ascetismo, en cuanto rechaza los actos necesarios a la conservación de la existencia, provoca la desaparición de la sociedad, como consecuencia de que ahoga el instinto sexual. El ideal ascético es la muerte voluntaria. Resulta superfluo, por tanto, demostrar que no puede existir sociedad fundada en el ascetismo generalizado, porque es destructor de la sociedad y de la vida.

Si a veces nos vemos tentados de olvidarlo, es porque el ideal ascético casi nunca se lleva hasta sus consecuencias extremas en el pensamiento, y todavía menos en la acción. Únicamente el asceta que vive en la selva y que se alimenta como las bestias, de yerbas y raíces, saca de su concepción de la vida las consecuencias que implica; solamente él vive y actúa conforme a sus principios. Pero rara es la vez que se encuentra una lógica tan rigurosa; pocos son los hombres capaces de renunciar

gustosamente a las conquistas de la civilización, aunque las desprecien de pensamiento y las denigren de palabra, para regresar pura y simplemente a vivir en la forma de las cabras y de los ciervos. San Egidio, uno de los compañeros más fieles de San Francisco de Asís, reprochaba a las hormigas su excesivo ardor para acumular provisiones; únicamente los pájaros hallaban la gracia ante él, pues no apilan en los graneros. Porque los pájaros bajo el cielo, los animales sobre la tierra y los peces en el agua están satisfechos cuando disponen de alimento suficiente. Él mismo creía ajustarse a este ideal de vida alimentándose con el trabajo de sus manos y con las limosnas. Si se quería darle más, cuando recogía las espigas como hacen los pobres en los campos durante la época de cosecha, rehusaba diciendo: «No tengo granero para provisiones, y no quiero tenerlo». Y, sin embargo, este santo sacó ventajas de la organización económica que condenaba y que era la única, no obstante, que hacía posible su vida de pobreza. Un margen infinito separaba su vida de la vida de los peces y de los pájaros, a los cuales creía imitar. El salario que recibía a cambio de su trabajo procedía de las provisiones acumuladas por una economía organizada. Si otros hombres no hubieran llenado los graneros, el santo habría muerto de hambre. Si los demás hombres hubieran tomado a los peces como modelo, él debería haber vivido como pez. Aquéllos de sus contemporáneos con espíritu crítico se habían dado cuenta ya de esto. El benedictino inglés Mateo Paris relata que el papa Inocencio III, después de haber oído la regla de San Francisco, le aconsejó ir a vivir entre los cerdos, a los cuales se parecía más que a los hombres, para revolcarse con ellos en el fango y darles su regla[14].

Una moral ascética jamás puede erigirse en principio de vida obligatoria para todos los hombres. El asceta que obra lógicamente se retira del mundo por su propia voluntad, en el sentido estricto de la palabra. El ascetismo que trata de afirmarse sobre la tierra no lleva sus principios a las consecuencias que encierra, pues hay un límite que no puede trasponer. Poco importan los sofismas a que recurra para justificarse. Basta que obre así y que se vea constreñido a hacerlo. Más aún, está obligado cuando menos a tolerar a quienes no sean ascetas. Al constituir así dos morales, una para los santos, otra para los hijos del siglo, el asceta introduce la contradicción en la moral. La vida de los laicos le parece algo que es inevitable tolerar y que de hecho se tolera, pero nada más.

La única vida verdaderamente moral es la de los monjes o, cualquier otro que sea el nombre con que se les designe, la de quienes tienden a la perfección por medio del ascetismo. Al dividir la moral en dos partes, el ascetismo renuncia a reinar sobre la vida. Renuncia a ser una moral social. Lo único que se aventura todavía a pedir a los laicos es que permitan a los santos continuar viviendo de sus limosnas.

El ascetismo, en su pureza ideal, ignora la satisfacción de las necesidades. Se halla, en el sentido literal de la palabra, fuera de la economía. El pálido reflejo que se

forjan del ideal ascético los laicos que viven en una sociedad en donde el ascetismo de quienes tienden a la perfección recibe honores, lo mismo que los monjes reunidos en una comunidad da producción y consumo, exige sin duda la comunidad de los bienes, pero no excluye de manera alguna la racionalización extrema de la producción. Al contrario, la exige. Porque si toda ocupación terrena aleja al hombre de la única vida que valga y que tenga realmente un valor moral, y que merezca por consiguiente tolerarse como conducto al servicio de un fin intermedio, desgraciadamente necesario, es altamente deseable entonces que esta actividad profana sea tan eficaz como sea posible, para que pueda reducirse al mínimo. La racionalización tiene su motivo de ser, para el hombre del siglo, en su deseo de aminorar siempre las sensaciones penosas y de aumentar los placeres. Se justifica para el ascetismo que considera las penas inherentes al trabajo y a las privaciones como dotadas de un valor de mortificación y que evita como manchados de pecado los placeres que resultan de la ociosidad y de la satisfacción de las necesidades, por el deber de no consagrarse a las cosas terrenas más de lo que es estrictamente necesario.

Así, pues, aun desde el punto de vista ascético, no puede considerarse el método de producción socialista como superior al método capitalista, a no ser que se le considere como más racional. El ascetismo puede recomendar que se restrinja la actividad tendiente a la satisfacción de las necesidades, porque aborrece una vida demasiado cómoda. Pero, en los límites en que admite la satisfacción de las necesidades, no tiene más remedio que aprobar lo que exige la economía racional.

2. Ascetismo y socialismo

En su origen, el evangelio socialista se mostró hostil a todas las concepciones ascéticas. En su deseo de excluir cualquier consuelo fundado en la promesa de una vida después de la muerte, ha querido crear el paraíso terrenal para todos. No quiere oír hablar del más allá ni de las otras promesas de la religión. Se propone sólo un fin: asegurar a cada uno el mayor bienestar posible. Su programa no se reduce a la privación, sino, contrariamente, al goce. Los jefes socialistas se han opuesto siempre resueltamente a todos aquéllos que han mostrado indiferencia al aumento de la producción. No han cesado de repetir que el problema se reduce a multiplicar el rendimiento del trabajo humano para disminuir el sufrimiento del trabajo y aumentar

la satisfacción del goce. Jamás han comprendido la actitud de los descendientes degenerados de las familias que han vivido en la abundancia, cuando preconizan los encantos de la pobreza y de la vida sencilla.

Pero cuando se consideran más de cerca las cosas, se nota un cambio graduar en la posición socialista. A medida que la deficiencia de los métodos socialistas de producción se hace más evidente, los socialistas modifican sus opiniones sobre el valor absoluto de una satisfacción más completa de las necesidades humanas. Muchos de ellos comienzan a demostrar más comprensión por las concepciones de los escritores que admiran la Edad Media, quienes desdeñan el enriquecimiento que ha traído el capitalismo a la vida material[15].

La afirmación de que es posible ser feliz e incluso más feliz con una pequeña cantidad de bienes, es tan irrefutable como indemostrable. La mayoría de los hombres, es verdad, estiman que jamás tienen suficientes bienes materiales y consideran que el aumento de bienestar que resulta de un trabajo más intenso es preferible al aumento de descanso, del cual se beneficiarían si renunciaran a procurarse un aumento de bienes, y se agotan en actividades penosas. Pero aun cuando se adoptase el punto de vista de esos medio ascetas, no resultaría de ello que se puedan o deban considerar los métodos de producción del socialismo como superiores a los del capitalismo. Aun admitiendo que la producción de bienes sea demasiado abundante en el régimen capitalista, se podría remediar esto de la manera más simple, pues bastaría disminuir la suma de trabajo requerido. Para disminuir la productividad del trabajo no es preciso recurrir a métodos de producción que ofrezcan un rendimiento inferior.

Capítulo XXIX
CRISTIANISMO Y SOCIALISMO

1. La religión y la moral social

Como filosofía del mundo, y no solamente como iglesia, la religión es un producto de la cooperación social de los hombres, con igual título que cualquier otra manifestación de la vida espiritual. Nuestro pensamiento no se presenta como un hecho individual, independiente de las relaciones y de las tradiciones sociales; tiene un carácter social en cuanto que tiene como marco los métodos de pensamiento que la colaboración de grupos innumerables ha formado en el curso de los siglos; métodos de los que no podemos obtener beneficio sino como miembros de la sociedad. Análogamente, no podemos imaginarnos la religión como fenómeno aislado. Incluso el místico que olvida el mundo entero en los trances del éxtasis y se comunica con Dios, no ha llegado solo a su religión. Las formas de pensamiento que a ella le han llevado no son creación personal suya, porque pertenecen a la sociedad. Un Kaspar Hauser no puede tener vida religiosa sin ayuda exterior. La religión es también producto de la historia y participa en la evolución continua de la sociedad.

Pero la religión es también un hecho social en el sentido de que considera las relaciones sociales desde un ángulo determinado y de que fija reglas a la acción del hombre en sociedad. No puede abstenerse de adoptar una actitud en las cuestiones de moral social. Ninguna religión cuidadosa de dar al creyente una respuesta relativa a los enigmas que plantea la vida y de traerle los consuelos de que más necesidad tiene, puede contentarse con interpretar las relaciones del hombre con la naturaleza, el devenir y la muerte. Si descuida fijar su atención a las relaciones de los hombres entre sí, es incapaz de formular reglas para la vida terrena y abandona al creyente a sus propias fuerzas, cuando éste se pone a reflexionar sobre la imperfección de la sociedad. Cuando el creyente desea conocer la razón de que haya ricos y pobres, poderes públicos y tribunales, periodos de guerra y de paz, la religión debe suministrarle una respuesta, so pena de obligarle a buscarla en otra parte y de perder así su poder sobre los espíritus. Sin moral social la religión es cosa muerta.

El islamismo y el judaísmo son hoy día religiones muertas. No proporcionan ya a sus fieles sino formas rituales: rezar y ayunar, abstenerse de ciertos alimentos, circuncidar y otras más, pero no van más lejos. Nada ofrecen al espíritu; están desespiritualizados; sus enseñanzas no consisten ya sino en reglas de derecho y prescripciones externas. Aprisionan al creyente en un dédalo de costumbres y de reglas tradicionales de vida en que apenas puede respirar; pero no proporcionan satisfacción alguna a sus aspiraciones interiores. Estrujan el alma, pero no la elevan ni la salvan. En el Islam no ha habido movimientos religiosos desde hace numerosos siglos; pronto hará dos milenios que los hubo en el judaísmo. La religión de los judíos es hoy todavía la misma que en los tiempos del Talmud. La religión del Islam es la misma que en la época de las invasiones árabes. Su literatura, su filosofía,

enseñan siempre las mismas cosas y no brillan fuera del círculo de los teólogos. En vano se buscan en ellos hombres y movimientos como los que ha producido el cristianismo occidental en todo tiempo. El único lazo que mantiene la cohesión de estas reliquias es la hostilidad frente a todo lo extranjero y diferente, es la tradición y el conservatismo. Sólo viven por la fuerza del odio a lo extranjero, que es lo único que todavía los capacita para realizar grandes acciones. Las sectas que se forman, las nuevas doctrinas que nacen, son únicamente productos de esta lucha contra lo extranjero, contra la novedad, contra los incrédulos. La religión no tiene influencia alguna sobre la vida espiritual del individuo, en la medida en que esta última puede todavía desarrollarse bajo el pesado yugo de un tradicionalismo rígido. La ausencia completa de influencia del clero es la manifestación más característica de este estado de cosas, pues el respeto de que se halla rodeado es puramente exterior. Nada hay aquí comparable a la influencia profunda que ejerce el clero de las iglesias occidentales, influencia diferente, por otro lado, según los casos, ya sea que se piense en el jesuita, por ejemplo, en el obispo católico o en el pastor protestante de Alemania. Sucedía lo mismo en las religiones politeístas de la antigüedad y ocurre otro tanto todavía en la iglesia oriental. La iglesia griega está muerta también hace más de mil años[16]. Sólo en la segunda mitad del siglo XIX produjo esta religión un hombre en quien la fe y la esperanza ardieron como llama viva; pero el cristianismo de Tolstói, por acentuado que sea su color, específicamente ruso y oriental, tiene sus raíces, en último análisis, en el pensamiento occidental. Y es un hecho digno de notar que este gran profeta del Evangelio no haya salido de las capas profundas del pueblo, como San Francisco de Asís, hijo de un comerciante italiano, o Martín Lutero, hijo de un minero alemán, sino de la aristocracia, cuyos miembros se habían verdaderamente occidentalizado como consecuencia de la lectura y la educación. Todo lo que ha podido producir la Iglesia rusa han sido hombres como Juan de Cronstadt y Rasputín.

Estas iglesias muertas carecen de una moral social propia. Harnack dice a propósito de la Iglesia griega: «La esfera real de la actividad humana, la vida profesional, a la que la fe debería imponer sus normas morales, escapa enteramente de su control. Este campo está abandonado al Estado y a la nación.»[17] Muy distinta es la situación en la iglesia viva de Occidente, donde la fe todavía no se ha extinguido, donde no se reduce a un formulismo tras del cual sólo existen las actitudes de los sacerdotes, desprovistas de significado, donde aún abarca al hombre entero. Se está en tales casos frente a un esfuerzo renovado sin cesar para construir una moral social y los creyentes retornan siempre al Evangelio para tomar nuevas fuerzas de vida en la palabra del Señor.

2. La Biblia como fuente de la ética cristiana

Para el creyente, las Sagradas Escrituras constituyen el depósito de la revelación divina, la palabra dirigida por Dios a la humanidad, palabra que debe permanecer para siempre como la base inquebrantable de toda religión y de cualquier conducta regida por ella. No sucede así solamente con el protestante, que no acepta las enseñanzas de la iglesia, a menos que esté de acuerdo con las Escrituras, sino también con el católico que, por un lado, hace derivar de la iglesia misma la autoridad de las Escrituras, pero que, sin embargo, por el otro lado les reconoce un origen divino y dice que han sido redactadas bajo inspiración del Espíritu Santo: dualismo que se encuentra aquí superado por el hecho de que la interpretación final y auténtica, infalible, de las Escrituras queda reservada a la iglesia. Esta doble creencia implica la unidad lógica y sistemática de las Escrituras; la solución de las dificultades que nacen de esta concepción constituye desde ese momento una de las tareas esenciales de la doctrina y de la ciencia eclesiásticas. La investigación científica ve en los escritos del Antiguo y del Nuevo Testamento monumentos históricos, que considera en igual plano que las demás fuentes de la historia. Destruye la unidad de la Biblia y trata de asignar a cada pasaje el lugar que debe ocupar en la historia de la literatura. Estos estudios modernos relativos a la Biblia son incompatibles con la teología, hecho que la iglesia católica ha reconocido, pero que la iglesia protestante trata aún de eludir. Es una tentativa desprovista de sentido querer reconstruir la figura histórica de Jesús para fundar sobre los resultados de este estudio una doctrina de fe y de moralidad. Tentativas de esta clase no tienen solamente como efecto obstaculizar la investigación científica, desviándola de su verdadera finalidad y asignándole tareas que es incapaz de cumplir sin recurrir a escalas modernas de valor: son ya en sí mismas contradictorias. Por una parte, pretenden explicar a Cristo y el origen del cristianismo de manera histórica, pero por otra consideran estos fenómenos históricos como la fuente eterna de donde deben surgir las normas de la vida religiosa, incluso en el marco completamente nuevo del mundo actual. Es una contradicción examinar el cristianismo con los ojos de la historia y querer luego aplicar al tiempo presente el resultado de los estudios históricos. Lo que la historia puede determinar no es el cristianismo en su «forma pura», sino el cristianismo en su «forma original». Confundir ambas cosas es cerrar los ojos a una evolución que ha durado ya dos milenios[18]. El error en que han caído numerosos teólogos protestantes a este respecto es igual al cometido por ciertos historiadores del derecho cuando han querido utilizar los resultados de sus trabajos en la legislación y en la administración de justicia de la época contemporánea. Éste no es el procedimiento de un verdadero historiador, porque es negar toda evolución y toda posibilidad de evolución. Comparado con el dogmatismo de este punto de vista, el dogmatismo tan deprecado

de los «frívolos» racionalistas del siglo XVIII, los cuales insisten precisamente sobre este elemento de progreso y de evolución, aparece como una concepción verdaderamente histórica.

Así, pues, cuando se considera la relación de la moral cristiana con el problema del socialismo, no se debe proceder como hacen esos teólogos protestantes cuyos esfuerzos totales se aplican al estudio de la «esencia» inmutable o invariable del cristianismo. Si se mira éste como un fenómeno vivo que, por consiguiente, se transforma incesantemente —concepción que no es tan incompatible con el punto de vista de la iglesia católica como podría creerse a primera vista— debe *a priori* renunciarse a indagar si el socialismo o la propiedad privada es lo que mejor corresponde a la idea cristiana. Todo lo que puede hacerse es recorrer la historia del cristianismo y buscar si puede crear de alguna manera un prejuicio favorable a tal o cual forma de organización social. El interés que concedemos a los escritos del Antiguo y del Nuevo Testamento se justifica por la importancia que todavía tienen hoy día como fuente de la doctrina de la iglesia, y no por la esperanza de descubrir en ellos lo que realmente es el cristianismo.

La finalidad última de tales estudios sólo puede consistir en determinar si el cristianismo debe necesariamente, en el presente y en el porvenir, rechazar una organización económica que se funda en la propiedad privada de los medios de producción. Para contestar a esta pregunta no basta decir que el cristianismo supo adaptarse a la propiedad privada hará pronto dos mil años, lo que por otro lado es sabido de todos, porque podría suceder que el cristianismo o la propiedad privada hayan alcanzado una etapa de su evolución en que no sean ya compatibles, suponiendo «que alguna vez lo hayan sido».

3. El cristianismo primitivo y la sociedad

El cristianismo primitivo no era ascético, pues aceptaba la vida con alegría y colocaba deliberadamente en un segundo plano las ideas ascéticas de que estaban impregnadas numerosas sectas contemporáneas (incluso San Juan Bautista vivía como asceta). Sólo en los siglos III y IV fue introducido el ascetismo en el cristianismo y de esa época datan la nueva interpretación y la reforma de la doctrina evangélica. El Cristo del Evangelio disfruta de las alegrías de la vida entre sus

discípulos, come y bebe como todo el mundo y participa en las fiestas del pueblo. Se halla tan lejos del ascetismo y del deseo de abandonar el mundo como de la intemperancia y el desenfreno[19]. Sólo nos parece ascética su concepción de las relaciones entre los sexos. Pero como todas las demás doctrinas prácticas del Evangelio —y éste no ofrece otras reglas de vida sino reglas prácticas— se explica por la concepción fundamental que explica todos los gestos de Jesús, la idea del Mesías.

«El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios se acerca; convertíos y creed en la Buena Nueva». Éstas son las palabras que acompañan a la aparición del Redentor en el Evangelio de San Marcos5[20]. Jesús se considera como el anunciador del reino de Dios que se acerca, de ese reino que, según las predicciones de los profetas, hará que desaparezca cualquier imperfección terrena, liberando también a la humanidad de toda zozobra económica. Sus discípulos no tienen otra cosa que hacer sino prepararse para este advenimiento. No se trata ya de preocuparse por las cosas terrenas: en espera del reino los hombres deben atender asuntos más importantes. Jesús no ofrece reglas para la vida terrena, porque su reino no pertenece a este mundo; las reglas de conducta que ha dado a sus discípulos sólo tienen valor para el corto espacio de tiempo que todavía es necesario que transcurra en espera de los grandes acontecimientos. En el reino de Dios serán desconocidas las preocupaciones económicas. En él los creyentes comerán y beberán en la mesa del Señor[21]. Dictar prescripciones económicas para un reino como ése carecería de sentido, pues las reglas de Jesús sólo tienen valor transitorio[22].

Sólo así puede entenderse el Sermón de la Montaña, en el que Jesús recomienda a los suyos no preocuparse por el alimento o el vestido, donde les aconseja no sembrar ni cosechar, no llenar las eras, no trabajar, ni tampoco hilar. El «comunismo de Jesús» y de sus primeros discípulos no admite otra interpretación. No es un socialismo, un sistema de producción y de medios de producción pertenecientes a la sociedad. No es más que el reparto de los bienes de consumo entre los miembros de la comunidad «conforme a la necesidad de cada uno»[23]. Es un comunismo de los bienes de consumo, no de los medios de producción, una comunidad en el consumo, no en la producción. Producir, trabajar, amasar, no preocupa de manera alguna a los primeros cristianos; viven del producto de vender los bienes de los nuevos conversos, que se distribuyen entre sí. Sin embargo, un sistema de este tipo no puede durar. Sólo puede ser una situación provisional, que es lo que en efecto era. El discípulo de Jesús vive en espera de la salvación que llegará de un día para otro.

La idea fundamental del cristianismo primitivo, conforme a la cual el cumplimiento de la promesa es inminente, se transforma por grados en la idea del Juicio Final, idea que está en la base de todos los movimientos religiosos que han tenido larga vida. Paralelamente a esta transformación, las reglas del cristianismo

para vivir debían sufrir igualmente una completa modificación. No podían ya tener como base la espera del advenimiento inminente del reino de Dios. Cuando las comunidades tuvieron que organizarse para una duración más larga, fue menester que terminara la exigencia de que sus miembros se abstuviesen de cualquier trabajo para consagrarse a una vida contemplativa con objeto de preparar el reino de Dios. Las comunidades no debían únicamente tolerar, sino exigir que sus miembros se dedicasen a una vida activa de trabajo, so pena de hacer imposible la existencia de su religión. De esta manera la Iglesia comenzó su proceso de adaptación al orden social del Imperio Romano, y el cristianismo, que había partido de una completa indiferencia frente a las realidades sociales, fue de este modo conducido a canonizar, por decirlo así, la organización social del Imperio Romano en la época de su decadencia.

Se ha hablado sin razón de doctrinas sociales del cristianismo primitivo. La figura histórica de Cristo y sus enseñanzas, tal como aparecen en los más antiguos monumentos del Nuevo Testamento, revelan completa indiferencia a todo lo que concierne a la sociedad. Cristo criticó con dureza el estado de cosas existente, sin duda, pero no juzgó útil ocuparse de su mejora, o siquiera de reflexionar sobre ello. Todo esto es competencia de Dios, que establecerá su reino, cuyo advenimiento es inminente en todo su esplendor y perfección. Se ignora lo que será este reino, pero se sabe que en él se vivirá libre de toda pena. Jesús se abstiene de hablar de él en forma demasiado precisa. Esto, por lo demás, no era absolutamente necesario, porque los judíos de su época no dudaban que la vida en el reino de Dios sería magnífica. Los profetas lo habían anunciado y sus palabras permanecían vivas en el alma del pueblo y constituían el contenido esencial de su pensamiento religioso.

La espera de un orden nuevo, que pronto establecería Dios mismo, la concentración de todos los actos y pensamientos sobre la llegada inminente del reino de Dios, hacen de la doctrina de Jesús una doctrina puramente negativa. Quiere desatar los vínculos sociales existentes. No solamente el discípulo no debe preocuparse por las necesidades de su existencia, ni trabajar, ni tratar de poseer algún bien; al contrario, debe incluso odiar a su «padre, madre, mujer, hijo, hermano, hermana y aun su propia vida»[24]. Si Jesús tolera las leyes terrenas del Imperio Romano y las prescripciones de la ley judía, se debe a su indiferencia frente a ellas y a que considera que su importancia es necesariamente limitada en el tiempo, pero no porque reconozca su valor. Su celo por destruir los vínculos sociales existentes no reconoce limites. La pureza y la fuerza de esta doctrina, absolutamente negativa, se fundan en una inspiración mística, en la esperanza entusiasta de un mundo nuevo. La doctrina deduce de esto la pasión con que desafía todo lo que existe. Puede destruirlo todo, puesto que los cimientos del orden nuevo debe colocarlos Dios mismo todopoderoso. No se preocupa por saber si alguna cosa del orden existente podría

trasladarse al reino futuro, pues éste nacerá sin la intervención del hombre. De igual manera, no exige moral alguna de sus discípulos, conducta alguna orientada en sentido determinado; creer y nada más que creer, esperar, he aquí todo lo que pide la doctrina. Los discípulos no tendrán parte activa alguna en la tarea de edificar el reino: sólo Dios proveerá a ello. Este carácter de la doctrina cristiana primitiva, limitándose a la negación absoluta del orden existente, aparece en toda su claridad cuando se la compara con el bolchevismo. También los bolcheviques quieren destruir todo lo que existe, porque estiman que nada hay que esperar de las condiciones actuales. Pero tienen cierta idea de la sociedad futura, por muy imprecisa y llena de contradicciones que pueda ser. No exigen de sus partidarios que se preocupen únicamente de la destrucción del orden existente. Les piden, asimismo, determinada conducta en función del reino futuro en que sueñan. La doctrina de Jesús, al contrario, es puramente negativa[25].

Lo que ha permitido al cristianismo su carrera triunfal a través del mundo es el hecho, precisamente, de que Jesús no fue un reformador de la sociedad, que sus enseñanzas no encierran moral alguna aplicable a la vida terrena, y que las instrucciones que transmite a sus discípulos no tienen sentido sino para quienes escuchan al Maestro con «los lomos ceñidos y las lámparas encendidas […] como hombres que esperan a que su señor vuelva […] e en cuanto llegue y llame, al instante le abran»[26]. Sólo debido a que es neutral ante los diversos sistemas sociales y morales, ha podido atravesar los siglos sin sucumbir a las sacudidas de la vida social. Únicamente de esta manera ha podido ser la religión de emperadores romanos y de hombres de negocios anglosajones, de negros africanos y de germanos europeos, de señores feudales de la Edad Media y de trabajadores de la industria moderna. Debido a que nada contiene que lo ligue a una organización social determinada, porque está fuera del tiempo y es ajeno a los partidos, todas las épocas y todos los partidos han podido tomar de él aquello que responde a sus necesidades.

4. La prohibición canónica del interés

Cada época ha encontrado en los Evangelios lo que deseaba hallar en ellos y ha omitido ver lo que no le convenía. Es un hecho que no se podría probar mejor que refiriéndose a la importancia preponderante concedida durante siglos por la moral

social de la iglesia a la doctrina de la usura[27]. Lo que en los Evangelios y en los otros escritos del Nuevo Testamento se exige de los discípulos de Cristo no es renunciar al interés que producen los capitales prestados. La prohibición canónica del interés es un producto de la doctrina medieval de la sociedad y del comercio; en su origen, nada tenía que ver con el cristianismo y sus enseñanzas. La condena moral de la usura y la prohibición del interés son anteriores, fueron tomadas de los escritores y de los legisladores de la antigüedad y transformadas a medida que la lucha de los agricultores contra los comerciantes, cuyo poder crecía, se hizo más violenta; fue únicamente entonces cuando se trató de encontrarles un fundamento en las Sagradas Escrituras. El préstamo con interés no fue combatido porque lo exigiera el cristianismo. Se pensó descubrir en las enseñanzas del cristianismo la condena de la usura porque ya era atacada. Como a primera vista el Nuevo Testamento no parecía responder a este propósito, se hizo necesario recurrir al Antiguo Testamento. Durante siglos nadie pensó encontrar tampoco en el Nuevo Testamento un pasaje que justificara la prohibición del interés. Sólo más tarde el arte de la interpretación escolástica logró descubrir el texto tan deseado en un bien conocido pasaje de San Lucas[28]. Este resultado no se alcanzó sino al comenzar el siglo XII, y solamente a partir del decreto *Consuluit* de Urbano III sirve tal pasaje para justificar la prohibición del interés[29]. Pero la interpretación que se daba a las palabras del evangelista era completamente insostenible; el pasaje mencionado no se refiere a problemas sobre el interés. Es posible que en el contexto las palabras *Meden apelpizontes* signifiquen: «No contéis con la restitución de lo que se haya prestado», o más probablemente: «No debéis prestar solamente al hombre acomodado, quien algún día podrá prestaros, sino también a aquél de quien nada podéis esperar en cambio, al pobre»[30].

La considerable importancia concedida a este pasaje de las Escrituras contrasta fuertemente con la indiferencia con que se miran otros mandamiento y prohibiciones del Evangelio. La iglesia de la Edad Media se esforzaba en llevar a sus más extremas consecuencias la prohibición del interés; pero deliberadamente omitía aplicar una fracción siquiera de la energía que desplegaba en la interpretación de este pasaje de San Lucas, en hacer respetar otros numerosos mandamientos, claros y sin ambigüedad, contenidos en el Evangelio. El mismo capítulo de San Lucas en que se encuentra la pretendida prohibición del interés contiene muchos otros mandamientos y prohibiciones expresados en términos muy precisos. Pero la Iglesia jamás se ha preocupado seriamente en prohibir al que ha sido víctima de un robo que reclame su propiedad y que resista al ladrón; nunca ha tratado de señalar la acción de la justicia como un acto anticristiano. Tampoco ha intentado hacer respetar las otras prescripciones del Sermón de la Montaña como, por ejemplo, la indiferencia frente al

alimento y la bebida[31].

5. El cristianismo y la propiedad

Desde el siglo III el cristianismo ha sido siempre utilizado simultáneamente por quienes defienden la organización social existente y por quienes querrían destruirla. Ambas partes han recurrido equivocadamente al Evangelio, y han creído poder aducir ciertos pasajes de la Biblia en apoyo de sus concepciones. Sucede todavía algo semejante en la época actual, pues el cristianismo lucha a la vez en favor y en contra del socialismo.

Los esfuerzos que se han hecho para descubrir en las enseñanzas de Cristo una justificación de la institución de la propiedad privada, en general, y de la propiedad privada de los medios de producción, en particular, han resultado perfectamente inútiles. Por mucho que sea el ingenio que pueda aportarse para interpretar los textos, es imposible hallar en los escritos del Nuevo Testamento un solo pasaje que deba considerarse favorable a la propiedad privada. La demostración de quienes buscan defender la propiedad mediante pasajes de la Biblia debe referirse consecuentemente al Antiguo Testamento, o limitarse a combatir la afirmación conforme a la cual el comunismo habría reinado en las primeras comunidades cristianas[32]. Nadie ha negado nunca que la comunidad judía haya conocido la propiedad privada, pero esto no resuelve el problema de saber cuál fue la actitud del cristianismo primitivo respecto de ella. No existe mayor prueba tampoco de que Jesús haya aprobado las ideas económicas y políticas de los judíos, como no la hay en contrario. Cristo —al basarse en su concepción del inminente advenimiento del reino de Dios— se mantuvo rigurosamente neutral en este punto. No hay duda que dijo no haber venido a este mundo para «abolir la ley, sino para cumplirla»[33]. Pero estas palabras se deben entender colocándose en el único punto de vista que puede hacer inteligible la obra toda de Jesús. Dichas palabras no pueden hacer alusión a las reglas de la ley mosaica, que se refieren a la vida terrena antes del advenimiento del reino de Dios, ya que varios de los mandamientos de Jesús están en absoluta contradicción con esta ley. También podemos admitir que referirse al «comunismo» de los primeros cristianos nada prueba en favor del «comunismo colectivista moderno»[34], sin que ello autorice

a concluir que Cristo aprobaba la propiedad[35].

En todo caso resulta clara una cosa, y ninguna interpretación, por hábil que sea, podrá ocultar que las palabras de Jesús con respecto a los ricos están llenas de resentimiento. Y sobre este punto los apóstoles no van a la zaga del Salvador. El rico es maldecido porque es rico, el pordiosero es loado porque es pobre. Jesús no hace llamamiento a la lucha contra los ricos; no predica la violencia contra ellos; pero es únicamente porque Dios se ha reservado para sí mismo esta venganza. En el reino de Dios los pobres serán ricos y los ricos serán desgraciados. En consecuencia, se ha buscado atenuar las palabras de Cristo que condenan a los ricos, palabras que revisten su forma más violenta en la versión que nos ha llegado del Evangelio de San Lucas. Pero, a pesar de estos esfuerzos, han quedado suficientes residuos para permitir que se apoyen en las Sagradas Escrituras todos los que predican el odio contra los ricos, la venganza, el asesinato y el incendio. Todos los movimientos nacidos en el mundo cristiano contra la propiedad privada de los medios de producción, incluido el socialismo moderno, no han dejado de invocar a Jesús, a los apóstoles y a los padres de la Iglesia, sin hablar de quienes han hecho del odio evangélico con respecto a los ricos, como Tolstói, el centro mismo de su doctrina. La cosecha que han originado las palabras del Salvador es, en este caso, una mala cosecha. Estas palabras han derramado más sangre, causado mayores males, que la persecución contra los herejes y las hechiceras. Han ocasionado que la Iglesia esté siempre desarmada frente a las ofensivas que se dirigen contra la sociedad. Sin duda la Iglesia, como organización, ha estado de parte de quienes se esforzaban por repeler el asalto de los comunistas. Pero el papel que podía desempeñar en esta lucha era poco importante, porque estaba siempre inerme cuando le lanzaban a la cara las palabras del Evangelio: «Bienaventurados los pobres, porque de ellos será el reino de Dios».

Es una equivocación creer, pues, como sucede frecuentemente, que el sentimiento religioso y la fe cristiana pueden constituir un dique contra la corriente invasora de las doctrinas hostiles a la propiedad y ser para las masas una vacuna contra el virus de la agitación social. Cualquier iglesia que desee vivir en una sociedad que se basa en la propiedad privada debe adaptarse, de una u otra forma, a este modo de propiedad; pero dada la actitud de Jesús en relación con las cuestiones que plantea para el hombre la vida en sociedad, la iglesia cristiana jamás ha podido ir más allá de un simple compromiso, aceptado durante tan largo tiempo únicamente porque no surgen hombres resueltos a tomar a la letra las palabras de la Escritura. Es absurdo decir que el siglo de las Luces haya abierto caminos al socialismo al destruir el sentimiento religioso en las masas. Al contrario, la resistencia que ha opuesto el cristianismo a la difusión de las ideas liberales ha servido para preparar el terreno sobre el cual han podido prosperar los fermentos del destruccionismo moderno. No sólo la Iglesia no ha hecho nada para extinguir el incendio, sino que lo ha atizado. En los países

católicos y protestantes ha nacido el socialismo cristiano. La iglesia rusa ha dado vida a la doctrina de Tolstói, cuyo odio a la sociedad no podría ser igualado. Sin duda la Iglesia oficial ha procurado resistir a estas tendencias, pero estaba condenada a la impotencia, porque se encontraba sin defensa frente a quienes invocaban las palabras de la Escritura.

El Evangelio no es socialista ni comunista; pero, según hemos visto, se muestra indiferente, por un lado, con respecto a todas las cuestiones sociales y, por el otro, lleno de resentimiento con relación a la propiedad y a los propietarios. De esta manera la doctrina cristiana, desde el momento en que desaparece lo que formaba la base misma de su prédica, el advenimiento inminente del reino de Dios, puede ejercer una acción destructiva de una extrema violencia. Es absolutamente imposible construir una moral social que acepte la cooperación de los hombres en la sociedad basada en una doctrina que prohíbe toda preocupación sobre las necesidades terrenales, condena el trabajo, expresa ardientemente el odio a los ricos, predica el despego hacia la familia.

La obra civilizadora que ha realizado la Iglesia en el curso de los siglos es obra suya y no del cristianismo. Puede discutirse sobre la parte que en esto sea imputable a la herencia que le había transmitido el Imperio Romano y la parte que toca a la idea de la caridad cristiana completamente transformada bajo la influencia del estoicismo y de otras filosofías. En todo caso, la moral social de Jesús no ha tenido en ello participación alguna. Los esfuerzos de la Iglesia han consistido en hacer inofensiva esta moral, pero nunca lo ha conseguido, a no ser durante periodos limitados. Obligada a conservar el Evangelio sobre el cual se funda, la Iglesia debe esperar siempre que surja en su seno la rebelión de quienes interpretan las palabras de Jesús de manera diferente a como ella misma cree hacerlo.

No puede construirse una moral social adaptada a las necesidades de la vida terrena sobre las palabras del Evangelio. Desde este punto de vista poco importa saber si Jesús enseñó realmente la doctrina de los Evangelios; porque para cualquier iglesia cristiana éstos constituyen, junto con los demás escritos del Nuevo Testamento, la base de que no puede prescindir, so pena de destruirse a sí misma. Aun cuando investigaciones históricas viniesen a demostrar con mucha probabilidad que el Jesús de la historia tuvo una concepción de los problemas sociales diferente de la que se manifiesta en el Nuevo Testamento, no por ello la letra de las Escrituras dejaría de conservar su vigencia para la Iglesia. Para ésta, toda la Escritura debe quedar en calidad de palabra divina, y desde este momento sólo existen dos posibilidades. La Iglesia puede renunciar, como lo ha hecho la iglesia oriental, a tomar una actitud determinada sobre cuestiones de moral social, dejando por tal motivo de ser una fuerza moral y limitándose a desempeñar en la vida un papel puramente decorativo. La iglesia occidental se ha orientado en la dirección contraria,

pues en cada época ha aceptado en su doctrina la moral social que mejor convenía a sus intereses del momento, a su lugar en el Estado y en la sociedad. La Iglesia se ha ligado con los señores feudales, propietarios del suelo, en contra de los ocupantes de éste; ha defendido la esclavitud en las plantaciones americanas, pero ha hecho suya también —en el protestantismo y más especialmente en el calvinismo— la moral del racionalismo naciente. Ha sostenido a los pequeños terratenientes irlandeses en su lucha contra los amos ingleses. Combate, en unión de los sindicatos católicos, contra los empresarios, y en unión de los gobiernos conservadores, contra los partidos socialistas, y en toda ocasión ha podido justificar favorablemente su actitud apoyándose en textos de las Escrituras. Pero una actitud como ésta equivale a la abdicación total del cristianismo en el terreno de la moral social. La iglesia acepta pasivamente las ideas y las corrientes particulares de cada época; pero lo que todavía resulta más grave es que al pretender legitimar por medio del Evangelio cada una de sus actitudes sucesivas, provoca a todas las tendencias a seguir su ejemplo y a buscar en las palabras de las Sagradas Escrituras la justificación de su punto de vista. Ahora bien, dado el carácter de los pasajes de las Escrituras que se pueden utilizar para fines sociales y políticos, es claro que las doctrinas más destructivas son las destinadas a triunfar.

Pero si edificar una moral social cristiana es imposible con las palabras del Evangelio, ¿no se podría armonizar la doctrina cristiana con una moral social que favorezca la vida en sociedad, en lugar de destruirla, de modo que se ponga así la gran fuerza que representa el cristianismo al servicio de la civilización? Una adaptación de esta clase de cristianismo no carecería de precedente en la historia. La ciencia moderna ha probado que la concepción que del mundo tienen el Antiguo y el Nuevo Testamento es insostenible y la Iglesia ha tomado en este caso su partido. Ya no quema actualmente como herejes a los hombres que afirman que la Tierra gira, y no consigna ya ante el Tribunal de la Inquisición a quienes se atreven a poner en duda la resurrección de Lázaro y la resurrección corporal de los muertos. Incluso está permitido hoy en día a los sacerdotes de la Iglesia romana estudiar astronomía y las teorías evolucionistas. ¿No podría hacerse lo mismo en lo que toca a los problemas sociales? ¿No podría la Iglesia hallar un camino que le permitiese asimilar el principio fundamental de la sociedad, la libre cooperación por medio de la división del trabajo? ¿No se podría interpretar en este sentido el principio fundamental de la caridad cristiana?

Éstas son cuestiones que no solamente interesan a la Iglesia, pues el destino mismo de la civilización está en juego. Porque no hay que suponer que la oposición de la Iglesia a las ideas liberales esté exenta de peligro. La Iglesia es una fuerza tan poderosa que su hostilidad al principio constructor de la sociedad arruinaría a toda nuestra civilización, pues si el mundo está hoy entregado a las fuerzas del

destruccionismo, no es la Iglesia la última en compartir la responsabilidad, lo mismo la católica que la protestante, pues el socialismo cristiano tiene, en las dificultades sociales de la actualidad, una culpa apenas inferior a la que corresponde al socialismo ateo.

6. El socialismo cristiano

La historia permite entender fácilmente la hostilidad de la Iglesia hacia todas las formas del liberalismo económico y político. El liberalismo es producto de las «luces» y del racionalismo, que asestaron un golpe mortal a la antigua Iglesia. Tiene el mismo origen que los estudios históricos modernos que han aplicado una crítica rigurosa a la historia de la Iglesia y de sus tradiciones. Ha destruido el poderío de las clases con las que la Iglesia vivió en estrecha vinculación durante siglos. Ha transformado el mundo más profundamente aún de lo que había hecho el propio cristianismo. Ha vuelto a los hombres al mundo y a la vida, y ha despertado fuerzas que los conducen muy lejos del indolente tradicionalismo sobre el que reposaban la Iglesia y su doctrina. Todas estas innovaciones eran sospechosas a la Iglesia, que se ha adaptado mal al mundo moderno. Sin duda en los países católicos los sacerdotes bendicen los barcos que se botan al agua y las dinamos de las nuevas centrales eléctricas, pero el creyente experimenta siempre un sentimiento de inquietud en medio de una civilización cuyo sentido no penetra su fe. De aquí nace el resentimiento de la Iglesia con respecto a la época actual y al liberalismo, que caracteriza su espíritu. No es sorprendente, pues, que la Iglesia se haya aliado a quienes, animados por el odio, quisieran destruir este nuevo mundo tan extraño y que haya buscado, en el arsenal tan rico de que disponía, todas las armas que le era posible suministrar para denunciar la vanidad del esfuerzo humano y de la riqueza terrenal. De este modo la religión, que se dice religión de la caridad, se ha convertido, con el *Syllabus*, en la religión del odio en un mundo que parece maduro para conseguir la felicidad. Quienquiera que emprendiese la lucha contra el presente orden social podría estar seguro de encontrar un aliado en el cristianismo.

Lo que es trágico en toda esta situación es que fueron precisamente los mejores miembros de la iglesia, los que tomaban en serio la regla de la caridad cristiana y ajustaban a ella su conducta, quienes dieron su concurso a esta obra de destrucción.

Los sacerdotes y monjes que se consagraban a la verdadera obra de misericordia cristiana, que tenían oportunidad de ver el sufrimiento humano y penetrar las miserias de la vida durante el ejercicio de su sacerdocio, de sus enseñanzas, en los hospitales y las prisiones, fueron los primeros en dejarse dominar por la influencia de la palabra evangélica destructora de la sociedad. Únicamente una sólida filosofía liberal habría podido guardarlos de compartir los sentimientos de odio que encontraban entre sus protegidos y a los que el Evangelio daba su aprobación. Al fracasar esta filosofía, se convirtieron en adversarios peligrosos de la sociedad. Y de este modo, de una obra de amor nació la guerra social.

Una parte de estos hombres, a quienes razones de sentimiento hacían adversarios del orden social que se basa en la economía liberal, se limitaron a una muda hostilidad. Pero muchos se convirtieron en socialistas, no ciertamente en socialistas ateos, a ejemplo de la clase socialista obrera, sino en socialistas cristianos. Pero el socialismo cristiano no deja de ser por esto socialismo.

El socialismo no puede hallar ejemplos de sí mismo ni en los primeros siglos cristianos ni en la iglesia primitiva. Incluso el comunismo de consumo de los primeros grupos pronto desapareció, a medida que pasaba a segundo plano el inminente advenimiento del reino de Dios. Pero no fue reemplazado por una organización socialista de la producción. En las comunidades cristianas, la producción era resultado del trabajo de individuos que laboraban para ellos mismos, y los ingresos que aseguraban el sostenimiento de los indigentes y que permitían cubrir los gastos de las obras comunes estaban constituidos por donaciones voluntarias u obligatorias, que entregaban los miembros de la comunidad que trabajaba por cuenta propia en sus empresas personales, con medios de producción de que eran dueños. Puede ser que en los primeros siglos las comunidades cristianas hayan recurrido —raramente y en casos excepcionales— a métodos socialistas de producción, pero no se encuentra de ello pista alguna documental y ningún doctrinario cristiano conocido ha recomendado nunca estos métodos. Con frecuencia se encuentran en los escritos de los apóstoles y de los padres de la iglesia exhortaciones en que se invita a los fieles a regresar al comunismo de la iglesia primitiva. Pero se trata siempre de un comunismo de consumo y jamás de métodos socialistas de producción[36]. San Juan Crisóstomo es el santo que ha hecho la más conocida apología de la manera comunista de vivir. En su homilía número 11 sobre la historia de los apóstoles, el santo elogia la comunidad de los bienes de la iglesia primitiva y emplea todo el ardor de su elocuencia en predicar su restablecimiento. No se limita a recomendarla invocando el ejemplo de los apóstoles y de sus contemporáneos. Se esfuerza en exponer racionalmente los méritos del comunismo, según lo concibe. Si todos los cristianos de Constantinopla pusieran sus bienes en común, se contaría de esta manera con riquezas suficientes que permitirían alimentar a todos los cristianos

pobres y nadie sufriría ya privaciones. Hace notar que los gastos de la vida en común son, efectivamente, mucho menos elevados que los que requiere cada hogar aisladamente. San Juan Crisóstomo recurre aquí a consideraciones que recuerdan mucho las de quienes preconizan hoy día el establecimiento de una cocina única por edificio, o de cocinas comunes, y que se dedican a calcular la economía resultante de esta concentración de la explotación culinaria y del hogar. Según este padre de la Iglesia, los gastos no serían altos, de modo que el enorme tesoro formado por la reunión común de bienes sería inagotable, tanto más que la bendición divina aprovecharía mayormente a los hombres piadosos de estas comunidades. Cada recién llegado sumaría alguna cosa al tesoro común[37]. Estas explicaciones precisas demuestran, por la sobriedad de su precisión, que Crisóstomo sólo consideraba una comunidad de consumo. Sus comentarios sobre las ventajas de la unificación, que se resumen en el hecho de que la dispersión entraña un decrecimiento del bienestar, mientras que la unión y la cooperación lo aumentan, hacen honor al sentido económico de su autor. Pero en conjunto su proposición demuestra un desconocimiento total del problema de la producción, y en todo su razonamiento no ve sino el consumo. No se le había ocurrido la idea de que es necesario producir antes de consumir. Todos los bienes deben entregarse a la comunidad —Crisóstomo piensa aquí, sin duda, que la entrega se hace con vistas a su venta, según el ejemplo del Evangelio y de la historia de los apóstoles— y en seguida empieza el consumo en común. No se le ocurre que las cosas no pueden durar eternamente de este modo, y se imagina que los millones reunidos —los calcula de uno a tres millones de libras de oro— constituirán un tesoro inagotable. Como se ve, las consideraciones económicas del santo acaban exactamente en el mismo punto que la sabiduría de nuestros políticos sociales, quienes creen poder pasar a la economía, tomada en su conjunto, las experiencias que ellos han tenido en las obras caritativas y donde solamente se toma en cuenta el consumo.

San Juan Crisóstomo se queja de que los hombres experimentan con respecto al paso hacia el comunismo que él recomienda un temor igual al que tendrían si trataran de arrojarse al mar. La propia Iglesia no tardó en abandonar la idea del comunismo.

Porque no puede hablarse de socialismo en relación a la economía de los claustros. Como regla general, en la medida en que no estaban abastecidos por los donativos de los fieles, los monjes vivían de regalías de los campesinos y del producto de las aparcerías de tierras o de otras propiedades. Los monjes trabajaban a veces como miembros activos de una especie de sociedad de producción. La vida en el claustro permanece siempre como una norma ideal de vida, sólo accesible a un pequeño número de individuos, y de este modo los métodos monacales de producción no podrían erigirse en regla que tuviese un valor general. Ahora bien, el socialismo es un sistema de economía general.

No se debe buscar el origen del socialismo cristiano en la Iglesia primitiva, como tampoco en la Iglesia de la Edad Media. Fue el cristianismo renovado por las luchas religiosas del siglo XVI el que acogió las ideas socialistas lentamente y no sin grandes resistencias.

La Iglesia moderna difiere de la Iglesia de la Edad Media en el hecho de que está obligada a luchar permanentemente por su existencia. La Iglesia de la Edad Media reinaba sin rival en los espíritus. Cualquier pensamiento, enseñanza o escrito emanaba de ella y en ella desembocaba. Ni siquiera la herencia espiritual de la antigüedad constituía una amenaza para ella, porque todavía permanecía inaccesible en su fondo a un mundo prisionero de las ideas feudales. Pero en la medida en que el pensamiento práctico y la acción eran conducidos por la evolución social al racionalismo, las tentativas para liberar la concepción de los fines supremos del hombre de las cadenas de la tradición tuvieron más éxito. El Renacimiento amenaza al cristianismo en sus propias raíces: al volver al pensamiento y al arte antiguos, este movimiento se encamina por una senda que lo aleja de la Iglesia o que, cuando menos, le hace quedar fuera de ella. Los hombres de iglesia están muy lejos de oponerse a esta evolución; al contrario, son los partidarios más ardientes del nuevo espíritu. Al comenzar el siglo XVI nadie estaba más alejado del cristianismo, en el fondo, que la Iglesia misma. Parecía que hubiese sonado la última hora para la antigua fe.

Entonces se produjo la gran revolución, la reacción del cristianismo, y no partió de arriba, de los príncipes de la Iglesia o de los monasterios, ni siquiera de la Iglesia; le fue impuesta desde el exterior. Tuvo su nacimiento en lo más hondo del pueblo, donde el cristianismo había conservado su fuerza, y conquistó a la carcomida Iglesia para revivirla. La Reforma y la Contrarreforma son las dos expresiones de esta resurrección de la Iglesia. Difieren en su origen y en los caminos que siguen, en las formas del culto y en la doctrina; se distinguen particularmente por su concepción del Estado y de la política, pero coinciden en el propósito final: asentar la organización del mundo sobre el Evangelio, devolver a la fe su poder sobre los espíritus y los corazones. Fue la mayor revuelta de la fe contra el pensamiento, de la tradición contra la filosofía, que haya conocido la historia. Obtuvo muy grandes triunfos. Fue ella la primera en crear el cristianismo que conocemos, el cristianismo que tiene su asiento en el corazón de los hombres, que une a las conciencias y que habla al espíritu miserable. Pero su victoria no ha sido completa. Ha logrado evitar la derrota, la ruina del cristianismo, pero no ha conseguido aniquilar al adversario. Lo que se ha designado con el nombre de *Kulturkampf* dura, casi sin interrupción, desde el siglo XVI.

La Iglesia sabe que no puede triunfar en esta lucha si no es a condición de secar las fuentes en donde sus adversarios toman sin cesar fuerzas nuevas. Mientras en la

economía subsistan el racionalismo y la libertad de pensamiento individual, le será imposible a la Iglesia encadenar el pensamiento y orientar la razón según sus deseos. Para alcanzar este fin tendría que someter a su influencia toda actividad, toda acción humana. Por este motivo no puede limitarse a constituir una Iglesia libre en el Estado libre; debe tender necesariamente a someter al Estado a su dominio. El papismo romano y la iglesia nacional protestante por igual se esfuerzan en asegurar sobre el Estado un poder que les permita regir a su voluntad las cosas humanas. Su propósito es, necesariamente, el de no tolerar ningún otro poder espiritual, porque cualquier poder independiente constituye un peligro, que crece a medida que progresa la racionalización de la vida.

En el régimen anárquico de la producción también los espíritus se niegan a reconocer dominio alguno. No se puede en nuestros días dominar los espíritus si no se domina la producción. Por largo tiempo todas las iglesias han sentido esta condición vagamente, pero sólo la han reconocido con claridad cuando la idea del socialismo, introducida independientemente en el mundo, ejerce sobre los hombres una atracción creciente. Y sólo entonces es cuando las iglesias han comprendido que la teocracia no es posible sino en la comunidad socialista.

Este ideal ha tenido ya su realización una vez. Los jesuitas fundaron en Paraguay un Estado extraordinario, que parece haber transportado a la vida el ideal esquemático de la República de Platón. Este Estado, único en su especie, prosperó durante más de un siglo antes de ser destruido por la acción violenta de fuerzas exteriores. Ciertamente los jesuitas, al crear este Estado, no pensaron hacer una experiencia socialista o en establecer un modelo para las otras comunidades del mundo, pero la finalidad que se propusieron en Paraguay es, en definitiva, la misma que se propusieron en todas partes y que sólo la resistencia que encontraron les impidió alcanzar. Han tratado de someter a los laicos, considerados como niños grandes, que tienen necesidad de tutela, a la dominación bienhechora de la Iglesia y de su orden. En ninguna otra parte los jesuitas o cualquier otro grupo eclesiástico han renovado esta tentativa, pero la verdad es que finalmente los esfuerzos de la Iglesia —y no solamente de la Iglesia católica, sino de las demás iglesias occidentales— tienden al mismo propósito. Si por un momento se piensa que pueden salvarse las resistencias que la Iglesia encuentra hoy día en su camino, se verá que no se detiene hasta haber alcanzado por todos lados tal propósito.

El hecho de que la Iglesia haya tenido en general una actitud hostil con respecto a las ideas socialistas en nada invalida la exactitud de los puntos de vista que acabamos de exponer. La Iglesia sólo es adversaria del socialismo cuando éste trata de imponerse sin contar con ella. Es hostil al socialismo realizado por ateos, porque minaría las bases de su propia existencia. En todos lados, y en la medida en que desaparecen sus temores, se inclina sin vacilación hacia las ideas socialistas. En el

socialismo prusiano de Estado, la Iglesia nacional protestante tiene la dirección, y la Iglesia católica persigue en todas partes su ideal social cristiano.

Hechos tan evidentes como estos nos conducen a contestar negativamente a la pregunta anterior a propósito de la posibilidad de conciliar el cristianismo con una organización social libre, que se base en la propiedad privada de los medios de producción. Un cristianismo vivo no podría existir al lado y en el seno del capitalismo.

No obstante, podemos preguntarnos si el porvenir confirmará sus predicciones teóricas. Nadie puede prever con certeza la evolución futura de la Iglesia y del cristianismo. El papado y el cristianismo se enfrentan actualmente a problemas infinitamente más difíciles que los que han tenido que resolver en el curso de una historia de más de mil años. El nacionalismo chauvinista amenaza en sus bases a la Iglesia universal. Hasta el presente, esta última ha triunfado gracias a la sutileza de su política relativa a la preservación del principio de catolicidad en medio del tumulto de las luchas nacionales. Pero la Iglesia sabe que su existencia es incompatible con la conservación de los ideales nacionalistas. Si no quiere sucumbir y ceder su lugar a las iglesias nacionales, le es preciso eliminar el nacionalismo, oponiéndole una ideología que haga posibles la coexistencia pacífica y la cooperación entre los pueblos. Pero al embarcarse en esta política, tendría necesariamente que desembocar en el liberalismo, porque ninguna otra doctrina podría servir mejor a este propósito.

Si la Iglesia romana quiere encontrar una salida a la crisis en que se ha visto precipitada por el nacionalismo, le será necesario sufrir modificaciones profundas, y puede ser que esta transformación, que esta renovación, la conduzca a convenir sin reservas en que la propiedad privada de los medios de producción es indispensable.

La experiencia que ha tenido la Iglesia con el ateísmo de los bolcheviques en Rusia y con el anticristianismo nacionalista de los hitlerianos alemanes ha debido inclinarla a comprender que no es el liberalismo, sino al contrario, los adversarios más resueltos de éste, quienes precisamente constituyen para ella el verdadero peligro.

De este modo la evolución política ha aproximado a la Iglesia al liberalismo. Un gran número de los mejores espíritus de nuestro tiempo han asignado a la Iglesia católica, así como al cristianismo reformado de los discípulos de Calvino, un papel eminente en los planes que han elaborado para salvar a nuestra amenazada civilización.

En los escritos de los defensores de la fe se nota una comprensión creciente del programa económico del liberalismo y de los servicios que ha prestado el capitalismo a la civilización. Quizá se halle justificada la esperanza de que el cristianismo y el liberalismo puedan trabajar juntos en la reconstrucción de la civilización, que sus enemigos comunes han destruido.

Capítulo XXX
SOCIALISMO ÉTICO. REFERENCIA ESPECIAL A LA NUEVA CRÍTICA

1. El imperativo categórico como fundamento del socialismo

Engels vio en el movimiento obrero alemán al heredero de la filosofía alemana clásica[38]. Sería más exacto decir que el socialismo alemán en general —y no solamente el marxismo— ha sido el sucesor de la filosofía idealista. A la concepción de los grandes pensadores alemanes sobre la sociedad debe el socialismo el dominio que ha podido lograr sobre el espíritu alemán. Una pista fácil de reconocer conduce de la concepción mística del deber de Kant y de la idolatría del Estado de Hegel al pensamiento socialista. En cuanto a Fichte, es ya un socialista.

La filosofía que ha renovado en Alemania la crítica kantiana en el curso de las últimas décadas y cuyos méritos se han elogiado tanto, ha sido igualmente útil al socialismo. Los neokantianos, en particular Albert Lange y Hermann Cohen, se han afiliado al socialismo. En forma paralela, los marxistas se han esforzado por conciliar su doctrina con la Nueva Crítica. A medida que se ha ido revelando la fragilidad de las bases del marxismo, se han multiplicado los intentos para sostener las ideas socialistas mediante la filosofía crítica.

La moral es la parte más débil del sistema de Kant. En ella se siente pasar sin duda el soplo de este gran espíritu. Pero la belleza que se descubre en los detalles no permite olvidar que el punto de partida de esta moral está ya mal escogido, y que se apoya en una concepción errónea. No ha tenido éxito en su esfuerzo desesperado por desarraigar el eudemonismo. En la moral, Bentham, Mill y Feuerbach son más importantes que Kant. Este último ignoró completamente la filosofía social de sus contemporáneos, Fergusson y Adam Smith, y la economía política le fue completamente desconocida. Sus explicaciones sobre la vida en sociedad se resienten de estas deficiencias.

En este campo los neokantianos no han ido más lejos que su maestro. Les falta, como a Kant, una verdadera comprensión de la ley fundamental de la sociedad: la

división del trabajo. Sólo ven que la distribución de los ingresos no responde a su ideal, que no son quienes ellos consideran más dignos los que gozan de los ingresos más altos, sino aquéllos a quienes desprecian como «filisteos». Ven que hay indigentes y miserables y no tratan de averiguar si esto es imputable a la institución de la propiedad individual o si, al contrario, es imputable a las restricciones que le han impuesto. De igual modo, estos observadores de las cosas terrenales, ajenos a la vida activa, han condenado demasiado pronto una institución que a primera vista les parece antipática. Su conocimiento de los hechos sociales se detiene en las apariencias. Estos hombres, cuyo pensamiento, por lo demás, aborda los problemas con audacia, se aventuran con inquietud y vacilación en este campo. Pierden toda objetividad, visiblemente, porque son parte en la causa. En materia de filosofía social, es a menudo difícil, incluso a pensadores independientes, liberarse de todo resentimiento. La imagen de aquellos cuya situación es mejor deforma su pensamiento; se imponen comparaciones en su mente entre su valer personal y la mediocridad de los otros, entre la indigencia en que viven y la pompa que exhiben los demás, aunque a fin de cuentas es el odio y la envidia y no la reflexión lo que dirige su pluma.

Solamente así se explica que pensadores tan penetrantes en materia de filosofía social como los neokantianos no hayan aclarado con entera nitidez los puntos esenciales. No se encuentran entre ellos los rudimentos de un sistema de filosofía social. Presentan cierto número de observaciones críticas insostenibles sobre determinadas cuestiones sociales, pero descuidan discutir los sistemas sociológicos más importantes. Emiten juicios sin haberse tomado el trabajo de estudiar previamente los resultados de la economía política. La idea que sirve de punto de partida al socialismo que profesan se resume, en lo general, en la sentencia que sigue: «Obrar de tal manera que tu persona y la de otro la consideres siempre como fin y jamás como medio únicamente». En esas palabras Cohen ve «la más profunda y la más poderosa expresión del imperativo categórico: *encierran el programa moral de la nueva era y de toda la historia futura*.»[39] Y le parece que de ahí al socialismo hay sólo un paso. «La idea de que la humanidad tiene el privilegio de que ha de ser tratada como un fin conduce a la idea de socialismo por el hecho de que todo hombre debe definirse como un fin último, como un fin en sí mismo»[40].

Como se ve, esta tentativa para dar al socialismo un fundamento moral se apoya únicamente en la afirmación de que en la organización de la sociedad basada en la propiedad privada de los medios de producción todos los hombres, o parte de ellos, están considerados como medios y no como fines. Cohen da por hecho que así es en realidad, de tal manera que en una sociedad de esta especie hay dos clases de hombres: los poseedores y los no poseedores. Los primeros son los únicos que gozan de una existencia que respeta la dignidad humana, y los segundos están condenados a

servir a los primeros. Fácilmente se distingue el origen de esta concepción. Tiene su fuente en las ideas populares sobre las relaciones entre ricos y pobres y se apoya en la filosofía social marxista, por la que Cohen muestra gran simpatía, sin que jamás haya tratado de someterla a un examen crítico[41]. Cohen ignora totalmente la teoría liberal de la sociedad. Considera como hecho aceptado que la sociedad está desprovista por completo de valor y juzga inútil discutirla. Sin embargo, sería indispensable refutar las concepciones liberales sobre la naturaleza de la sociedad y sobre el papel de la propiedad privada para probar que en la organización social que se funda en la propiedad privada de los medios de producción los hombres están considerados como medios y no como fines. Porque la teoría liberal de la sociedad demuestra, sin duda, que cada hombre ve primero en todos sus congéneres un medio que le sirve para alcanzar sus fines, en tanto que a su vez él representa, para el resto de los hombres, un medio al servicio de los fines de éstos; pero esta teoría prueba también que precisamente esta reciprocidad, que hace que cada uno sea a la vez medio y fin, permite alcanzar el propósito supremo de la vida en sociedad: asegurar una existencia mejor para todos los miembros. La sociedad no es posible sino porque cada individuo, al vivir su propia vida, mejora la de los demás, ya que cada uno es a la vez medio y fin, porque el bienestar de cada uno es al mismo tiempo la condición del bienestar de los demás. De este modo se resuelve la oposición entre el hombre y sus semejantes, entre fin y medio. Este hecho es precisamente el que debe hacer perceptible la comparación con el organismo biológico. Porque en el organismo como en la sociedad no hay partes que sean exclusivamente medios o exclusivamente fines. Según Kant, el organismo es una entidad «en la cual todo es recíprocamente medio y fin»[42]. Kant entendió perfectamente la naturaleza del organismo, pero no vio —y en esto permaneció detrás de los grandes sociólogos de su tiempo— que la sociedad humana está sometida a la misma ley fundamental.

El punto de vista teleológico, que distingue entre fin y medio, no es admisible sino en la medida en que se hace objeto de estudio la voluntad y la acción de los individuos o de los grupos de individuos. Pierde su significación desde el momento en que vamos más lejos y consideramos el efecto que produce esta acción en el conjunto de la cooperación social. Para el individuo que obra aisladamente existe un fin supremo y último, aquél que el eudemonismo nos enseña; y en este sentido puede decirse que cada hombre es para sí mismo un fin, un fin en sí. Pero dentro de un estudio que abarque el conjunto de la sociedad, estas expresiones no tienen valor alguno. No puede entonces hablarse de fin con más justificación que respecto a cualquier otro fenómeno natural. Cuando preguntamos si tal o cual individuo es un fin o un medio en la sociedad, sustituimos en nuestro pensamiento la sociedad —es decir, la obra de la cooperación humana que no se conserva sino por la superioridad de rendimiento que le asegura la división del trabajo sobre el trabajo aislado— por la

imagen de un todo creado por una voluntad y buscamos los fines que esta voluntad se propone. Eso no es pensar como sociólogo ni como sabio, es pensar como animista.

El argumento especial que da Cohen en favor de su condena de la propiedad privada muestra qué poco ha podido aclarar este problema fundamental. Las cosas, piensa él, tienen un valor. Las personas, al contrario, no tienen valor: tienen una dignidad. Fijar un precio al trabajo en el mercado es incompatible con la dignidad humana[43]. Nos hallamos aquí de lleno en la fraseología marxista, en la doctrina que pretende que la sociedad actual considera el trabajo como una mercancía, y que condena tal concepción. Es la frase famosa que tuvo eco en los tratados de Versalles y Saint-Germain que establecen el principio de que «el trabajo no debe considerarse simplemente como una mercancía o un artículo de comercio»[44]. Es inútil detenerse en estos ejercicios escolásticos que no contienen pensamiento alguno.

No se experimentará extrañeza alguna, pues, al volver a encontrar en Cohen toda la gama de las fórmulas que se han forjado desde hace siglos contra la propiedad individual. Cohen condena la propiedad porque el propietario, al adquirir la facultad de imponer a otro ciertos actos, se convierte de hecho en propietario de la persona[45]. Condena la propiedad porque priva al trabajador del fruto de su trabajo[46].

Es fácil reconocer que el fundamento que da la escuela kantiana al socialismo nos lleva siempre a las ideas que los diferentes escritores socialistas se han formado de la economía, en particular a las concepciones de Marx y de los doctrinarios socialistas que sufrieron su influencia. Sus argumentos se han tomado de la economía política o de la sociología, y no resisten un examen crítico.

2. La obligación de trabajar como fundamento del socialismo

«Si alguien no quiere trabajar, tampoco debe comer». Así se expresa San Pablo en su Segunda Epístola a los Tesalonicenses[47]. Esta exhortación al trabajo se dirige a los que pretenden vivir su cristianismo a expensas de los miembros activos de la comunidad. Les invita a que se ganen la vida por sí mismos sin ser una carga para la sociedad[48]. Desprovista de su contexto, ha sido siempre interpretada como una condena de los ingresos que no tienen origen en el trabajo[49] y expresa en la forma

más sucinta una exigencia moral que no ha dejado de repetirse con la mayor insistencia.

Una frase de Kant nos permite destacar el encadenamiento de ideas que ha conducido a formular esta exigencia: «Por ingenioso que el hombre pueda ser, no podría obligar a la naturaleza a modificar sus leyes. O el hombre debe trabajar por sí mismo, u otros deben hacerlo por él. El trabajo que exige de los demás les priva de una parte de felicidad igual al suplemento que él obtiene por encima de la medida común»[50].

Es importante precisar que Kant no logró dar a la condena de la propiedad privada que implica esta frase una justificación que no sea utilitarista y eudemonista. Procede del concepto de que la propiedad privada llega a imponer a ciertos individuos un aumento de trabajo para permitir a otros vivir en la ociosidad. La crítica kantiana nada tiene que responder si se objeta que la propiedad privada y las desigualdades de fortuna nada le quitan a nadie, y que, por el contrario, en una sociedad en la que éstas no existieran el rendimiento de la producción sería más débil, de tal manera que la cuota per cápita del producto del trabajo sería inferior a la que el trabajador sin propiedad recibe como ingreso en la sociedad que basada en la propiedad privada. Esta crítica cae por su peso desde el momento en que se prueba la falsedad de la afirmación según la cual los ocios de los poseedores se logran al precio de un esfuerzo adicional de los no poseedores.

Este argumento moral contra la propiedad privada muestra claramente que cualquier juicio ético sobre los hechos sociales se reduce, en último análisis, a consideraciones sobre su valor económico. La condena moral de una institución que no se considera rechazable desde el punto de vista utilitarista, aparece siempre, cuando se mira más de cerca, como ajena a la moral. En realidad, en todos estos casos, la diferencia de opinión se reduce a una diferencia acerca de la función económica de tales instituciones.

Este hecho ha podido escapar a la observación, pues quienes pretenden refutar la condena de la propiedad privada en nombre de la moral, han recurrido al empleo de una argumentación deficiente. En vez de apoyarse en la eficacia social de la institución de la propiedad privada, se han contentado más a menudo con invocar el derecho del propietario, o bien con hacer notar que el propietario no está por completo inactivo y que ha tenido que trabajar para adquirir su propiedad, y que debe seguir trabajando para conservarla. La insuficiencia de estos razonamientos es evidente. Invocar el derecho es una falta de sentido cuando se trata, precisamente, de establecer lo que ha de ser el derecho. Invocar el trabajo que el propietario ha proporcionado o que todavía proporciona es desconocer la naturaleza del problema, que no consiste en saber si todo trabajo merece recompensa, sino en dilucidar si la propiedad privada de los medios de producción se justifica y si, en caso afirmativo,

puede tolerarse la desigualdad de su distribución.

A esto se debe que cualquier consideración sobre la legitimidad de los precios, desde el punto de vista moral, sea absolutamente imposible. El juicio moral debe optar entre dos formas de organización social: una que descansa en la propiedad privada y otra en la propiedad colectiva de los medios de producción. Una vez hecha la opción —a la que la moral eudemonista sólo puede llegar en consideración de la eficacia de cada una de estas dos formas— no es ya posible calificar de inmorales las consecuencias inherentes al orden social elegido, porque todo lo que es necesario a la organización social en favor de la cual uno se ha pronunciado es moral, e inmoral todo el resto.

3. ¿Es la igualdad de renta un postulado ético?

No se puede invocar la ciencia para apoyar ni para combatir la afirmación de que todos los hombres deben tener los mismos ingresos. Nos encontramos en presencia de un postulado moral que nace del juicio subjetivo. La tarea de la ciencia no puede, en este caso, consistir en otra cosa que en mostrar a qué precio podría realizarse esta igualdad, es decir, qué otros fines deberían serle sacrificados.

Si no todos, sí la mayoría de los partidarios de la igualdad más completa en la distribución de los ingresos no se percatan de que, en efecto, se trata de una exigencia que no puede ser realidad sino mediante la renuncia a otros fines. La suma de ingresos se representa como una constante y se cree que basta con repartirlos en una forma más igual que la que prevalece en la sociedad basada en la propiedad privada de los medios de producción. Los ricos abandonarán la parte de sus ingresos que sobrepasa la renta media y los pobres recibirán lo que les falta para alcanzarla. Pero esta media permanecería inalterada. Es indispensable darse cabal cuenta del error en que radica esta idea. Se podría demostrar que de cualquier modo que se quiera representar el nivelamiento de los ingresos, siempre y necesariamente conducirá a una regresión muy apreciable del conjunto de la renta nacional y, por lo mismo, a una rebaja de la renta media correspondiente a cada uno. Pero si las cosas suceden de esta manera, la cuestión cambia enteramente de aspecto, pues entonces habrá que decidir si se opta por la distribución igual de la renta, caso en el cual la media sería inferior, o si se opta por la distribución desigual, en la que la renta media sería superior.

Naturalmente, la elección dependerá ante todo de la valoración que se haga del descenso que sufra la renta media que resulte del cambio en el modo de repartir los ingresos. Si se calcula que en la sociedad que realice el postulado de la igualdad de renta este descenso será tal que cada uno tenga una renta inferior a la de las personas más pobres de la sociedad actual, la actitud que se adopte respecto a este postulado será diferente de la del socialismo sentimental de nuestros días. Si se admite como cierto todo lo dicho en la parte segunda de este libro sobre la deficiencia de la productividad en el régimen socialista, y más en particular sobre lo imposible que es hacer en este régimen el cálculo económico, el argumento del socialismo moral que acabamos de mencionar se derrumba también a su vez.

No es cierto que la pobreza de unos es la condición de la riqueza de otros[51]. La sustitución del orden capitalista de la sociedad por otro en el que se suprimieran las desigualdades de renta provocaría un empobrecimiento general. Por disparatado que el profano encuentre el hecho, los pobres son dueños de lo que tienen gracias a que existen los ricos.

Pero si rechazamos como insostenible la tesis que defiende la obligación que todos tienen de trabajar y la igualdad de rentas y patrimonios alegando que la ociosidad y la riqueza de unos aumenta el trabajo y la miseria de otros, entonces no queda otro fundamento para estos postulados «morales» que la envidia. Nadie debe estar ocioso si yo tengo que trabajar; nadie debe ser rico si yo soy pobre. Vemos así, una y otra vez, que el rencor constituye la única base de las ideas socialistas.

4. La condena estético-moral del motivo del beneficio

Otro reproche que los filósofos lanzan a la economía capitalista es que alienta desmesuradamente el deseo de ganancias. El hombre no es ya el amo sino el esclavo del proceso económico; olvida que la economía debe servir a la satisfacción de las necesidades, que es un medio y no un fin en sí. Su vida se consume en una carrera incesante hacia las ganancias, sin que nunca le quede tiempo libre para el recogimiento interior y para los verdaderos goces de la vida. Gasta sus mejores fuerzas en la diaria lucha agotadora de la libre competencia. Las miradas del moralista se vuelven hacia un pasado hace tiempo superado, donde todo aparece románticamente transfigurado. Contempla al patricio romano que reflexiona

tranquilamente en su quinta sobre los problemas del Pórtico; al monje de la Edad Media que reparte sus horas entre la oración y la lectura de los viejos autores; al príncipe del Renacimiento que reúne en su corte a escritores y artistas; la gran dama del siglo XVIII, en cuyo salón los enciclopedistas exponían sus ideas. Son éstos, en verdad, cuadros soberbios que nos llenan de la nostalgia del pasado. Y el horror que el presente nos inspira aumenta cuando se compara con imágenes tan brillantes la existencia de las clases no cultivadas de la época actual.

La debilidad de esta demostración, que se dirige más al sentimiento que a la razón, no resulta simplemente del manifiesto absurdo que hay entre oponer así las manifestaciones más altas de la vida cultivada de todos los siglos y de todos los pueblos a los aspectos más sombríos de la vida moderna. Es de todo punto evidente que no se puede comparar la vida de un Pericles o de un Mecenas con la de alguno de nuestros contemporáneos, tomado al azar de entre la multitud. No es verdad que la sed moderna de ganancias haya ahogado en el corazón del hombre todo sentimiento de lo bello y de lo sublime. La riqueza creada por la civilización burguesa no se ha consagrado únicamente a los goces de orden inferior. Recordemos solamente la popularidad de que ha gozado la música seria en el curso de las últimas décadas, precisamente entre las clases sociales que se han entregado a la vida activa más intensa. Jamás ha encontrado el arte un favor tan grande en capas tan extensas de la población. El hecho de que la gran multitud muestre todavía una preferencia por los placeres groseros no es especial de nuestro tiempo, y siempre acontecerá así. En la comunidad socialista el buen gusto no será, sin duda alguna, patrimonio de todos.

El hombre moderno tiene continuamente ante los ojos la posibilidad de enriquecerse mediante su trabajo o sus empresas. En el pasado, cuando la economía estaba sujeta a reglas más estrechas, esta posibilidad no existía siempre en igual grado. Se nacía rico o pobre y así se permanecía toda la vida, a menos que una casualidad inesperada, en la que el trabajo y el espíritu de empresa nada tenían que ver, cambiasen tal situación. Debido a ello había ricos que permanecían en la cúspide y pobres confinados a los bajos fondos. Sucede de otra manera en la economía capitalista, donde el rico fácilmente se convierte en pobre y el pobre se hace rico con igual facilidad. Al tener en la mano, por así decirlo, su propio destino y el de los suyos, todos los individuos se esfuerzan por elevarse tan alto como es posible; jamás se puede ser demasiado rico, porque en la sociedad capitalista ninguna riqueza tiene duración eterna. La propiedad del señor feudal sólo dependía de él, y si sus métodos de producción eran malos, tenía menos que consumir, y conservaba sus bienes mientras no se endeudaba. Al contrario, el capitalista que presta su capital, el empresario que produce, deben enfrentarse a la prueba del mercado. La ruina sobreviene a quien coloca mal sus capitales o al que produce muy caro. Ya no hay puestos tranquilos desde donde pueda contemplarse la agitación de los hombres. Ni

siquiera los capitales invertidos en la propiedad raíz pueden ya sustraerse, en nuestros días, a la influencia del mercado, y la misma agricultura aplica métodos capitalistas de producción. En nuestro tiempo, es preciso enriquecerse si no se quiere empobrecer.

Quien desea eliminar esta obligación de trabajar y emprender, tiene que comprender que socava los fundamentos de nuestra prosperidad. Si en 1914 la tierra era capaz de alimentar un mayor número de hombres que en cualquier otra época y de asegurarles una vida mejor que la de sus antepasados, ello se debía al sistema de beneficios. Quien pretendiera reemplazar la intensa actividad reinante hoy por la contemplación que caracterizaba a una época liquidada, condenaría al hambre a incontables millones de personas.

En la sociedad organizada conforme a la manera socialista, la actividad que prevalece hoy día en los talleres y las fábricas daría lugar a la prudente lentitud que caracteriza los métodos de trabajo de las administraciones públicas. El enérgico hombre de negocios de la sociedad moderna sería reemplazado por el funcionario. Los que se creen cualificados para juzgar el valor del mundo y de sus instituciones dirán si este cambio sería un progreso para la civilización, si los burócratas representan verdaderamente un tipo de humanidad ideal que se deba intentar realizar a cualquier precio.

Muchos socialistas se han dedicado a describir con el mayor entusiasmo las ventajas que presenta una sociedad compuesta de funcionarios frente a una sociedad de individuos dedicados a la búsqueda del beneficio[52]. En esta última sociedad (*Acquisitive Society*) todos los hombres se ocupan sólo de sus intereses personales, mientras que en la sociedad de funcionarios (*Functional Society*) cada uno desempeña su tarea para el servicio de todos. En la medida en que esta sobreestimación del funcionarismo no se apoya en un desconocimiento de la naturaleza de la organización social basada en la propiedad privada de los medios de producción, no es otra cosa que una forma nueva del desprecio que el señor medieval, el guerrero, el literato y el bohemio han tenido siempre hacia el ciudadano laborioso.

5. Contribución del capitalismo a la civilización

La falta de claridad y sinceridad del socialismo ético, la debilidad de su lógica y su

completa falta de crítica científica hacen de él, desde el punto de vista filosófico, el producto de una época de decadencia. Es la expresión espiritual del declive de la civilización europea en el paso del siglo XIX al XX. Bajo su signo se produjo la caída que precipitó a la nación alemana y a la humanidad toda desde la cumbre más alta al abismo más profundo. El socialismo creó las condiciones espirituales que hicieron posibles la guerra mundial y el bolchevismo. Sus teorías de violencia triunfaron en la tremenda matanza de 1914-18, que clausuró la época en que la civilización había conocido el más esplendoroso florecimiento de toda la historia.

En el socialismo ético se alían el desconocimiento de las condiciones de la vida en sociedad y el rencor de todos los desfavorecidos de la suerte. La incapacidad para comprender los difíciles problemas que plantea la vida en sociedad confiere a sus partidarios la seguridad y la inconsciencia con que se imaginan poder resolver como por encanto los problemas sociales. Sacan del odio una fuerza de indignación que seguramente halla eco en el corazón de todos aquéllos a quienes animan los mismos sentimientos. El fuego de su elocuencia tiene origen en el entusiasmo romántico por la ausencia de toda regla. El deseo de verse liberado de todo freno social está profundamente arraigado en el corazón del hombre; en él se mezcla la aspiración hacia un estado de cosas en que todos los deseos y todas las necesidades imaginables serían satisfechos plenamente. La razón demuestra que no debe cederse a este deseo de libertad absoluta si no se quiere volver a caer en la mayor miseria y que, por otra parte, esta aspiración es irrealizable; cuando el razonamiento falla, queda abierto el camino al romanticismo y todo lo que hay de antisocial en el hombre triunfa sobre el espíritu.

El movimiento romántico, que ante todo se dirige a la imaginación, dispone de un vocabulario muy rico. Sus sueños se adornan con tintes de un brillo que no se puede superar. Los elogios del romanticismo despiertan una nostalgia infinita; sus condenaciones, la repugnancia y el desprecio. Sus aspiraciones se vuelven hacia un pasado que no ve con mirada fría, sino del que se hace una imagen idealizada, y hacia un porvenir que forja según su fantasía. Entre este porvenir y este pasado nota la mediocridad cotidiana, la vida de trabajo de la sociedad «burguesa», por la cual sólo siente odio y repulsa. A sus ojos, el burgués encarna todo lo que hay de pernicioso y mezquino. Vaga por comarcas remotas, elogia los tiempos y los países más diversos; pero el presente es incapaz de comprenderlo y apreciarlo.

Los grandes artistas, aquéllos a quienes colocamos en primera fila con el nombre de clásicos, comprendieron el sentido profundo del orden burgués. Los románticos lo ignoraron. Son demasiado pequeños para entonar la canción de la sociedad burguesa. Ridiculizan a los burgueses, desprecian «la moral del tendero», hacen de la ley un motivo de risa. Su mirada distingue con agudeza extraordinaria todas las taras de la vida terrenal e inmediatamente las atribuyen a las deficiencias de las instituciones

sociales. Ningún romántico pudo reconocer la grandeza de la civilización capitalista. Compárense, sin embargo, los resultados obtenidos por «la moral del tendero» con las proezas del cristianismo. El cristianismo se ha adaptado muy bien a la esclavitud y a la poligamia, y en nombre del Señor ha santificado la guerra, quemado a los herejes y sembrado la devastación. La moral del tendero, tan denigrada, ha fundado la libertad individual, ha hecho de la mujer la compañera del hombre y su igual, ha proclamado la igualdad ante la ley, la libertad de pensamiento y de palabra. Ha declarado la guerra a la guerra. Ha abolido la tortura y atenuado la crueldad de las penas. ¿Qué fuerza civilizadora puede vanagloriarse de semejantes proezas? La civilización burguesa ha creado y extendido un bienestar tan grande, que la forma de vida en las cortes reales del pasado aparece ahora miserable en su comparación. Antes de la guerra mundial, las capas sociales menos favorecidas de la población urbana podían aún, no sólo vestirse y atenderse decentemente, sino saborear verdaderos goces artísticos y emprender también viajes a países distantes. Los románticos, sin embargo, sólo se fijaron en aquellos cuya situación seguía siendo mala debido a que la civilización burguesa no había tenido tiempo para crear suficientes riquezas que procuraran vida fácil a todos; nunca volvieron la mirada a los que ya habían adquirido el bienestar[53]. Jamás han visto sino el fango y la miseria que la civilización capitalista contiene todavía como herencia del pasado y nunca han advertido los valores que creó esta misma civilización.

Capítulo XXXI
LA DEMOCRACIA ECONÓMICA

1. El eslogan de la «democracia económica»

Entre todos los argumentos aducidos en favor del socialismo, adquiere particular

importancia el que puede resumirse en la fórmula del «autogobierno industrial» (*self-government in industry*). Así como el absolutismo real fue destruido en el campo político por el derecho del pueblo a participar en el poder y luego en la plena soberanía, así también los consumidores y los trabajadores deben suprimir el absolutismo de los propietarios de los medios de producción y de los empresarios. La democracia seguirá siendo imperfecta mientras que cada uno deba plegarse a la arbitrariedad de los poseedores. La mayor tara del capitalismo no es la desigualdad de la renta. El poder que confiere a los poseedores sobre los otros ciudadanos es todavía más insoportable. Mientras subsista esta situación no podrá hablarse de libertad individual. El pueblo debe tomar las riendas de la administración de la economía, como lo ha hecho con el gobierno del Estado. Bajo esta argumentación se oculta un doble error. Desconoce la naturaleza de la democracia política y su función, por una parte, y, por otra, el verdadero carácter de la organización social basada en la propiedad privada de los medios de producción[54].

Como ya hemos demostrado, la esencia de la democracia no consiste en un sistema de elecciones, o de deliberaciones y de votos, ya sea que se recurra a la consulta directa del pueblo o de asambleas cualesquiera salidas de él por vía de elecciones. Ésos no son sino los procedimientos técnicos que permiten el funcionamiento de la democracia política. La función de esta última es crear la paz. Las instituciones democráticas aseguran la satisfacción de la voluntad del pueblo en materia política, al hacerle elegir gobernantes y administradores. De esta manera se encuentra alejado todo peligro que pudiera amenazar el desarrollo pacifico de la evolución social por un desacuerdo entre la voluntad de los gobernantes y la opinión pública. La guerra civil se evita cuando existen instituciones que permiten cambios pacíficos de gobierno. En el plano económico, en una sociedad basada en la propiedad privada de los medios de producción, no es necesario recurrir a instituciones análogas a las que la democracia ha creado en el plano político para alcanzar análogos fines. Basta la libre competencia. Toda producción debe necesariamente adaptarse a los deseos de los consumidores. Desde el punto y momento que no responde ya a este objetivo, deja de ser lucrativa. La libre competencia asegura así la sumisión de los productores a la voluntad de los consumidores y el cambio de los medios de producción de las manos de quienes desoyen o son incapaces de responder a las exigencias de los consumidores a manos de individuos más aptos para dirigir la producción. El consumidor es el amo de la producción. Considerada la economía desde este punto de vista, es una democracia en la que cada centavo desempeña el papel de un voto. Es una democracia cuyos representantes sólo gozan de un mandato siempre revocable[55].

Es una democracia de los consumidores. Los productores, en tanto que tienen este carácter, carecen de la posibilidad de dar a la producción su orientación. Lo mismo

sucede con el empresario y con el obrero, obligados ambos a obedecer, en definitiva, los deseos del consumidor. No podría ser de otra manera. La producción no puede recibir reglas sino de los consumidores o de los productores. El hecho de que sean los consumidores quienes se encarguen de ello es una necesidad evidente, puesto que la producción no tiene su finalidad en sí misma, sino en el consumo. En su carácter de productor, cualquier ciudadano que participa en la economía basada en la división del trabajo es un mandatario de la comunidad y debe obedecerla. Y cuando interviene en la orientación de la producción lo hace en su carácter de consumidor.

De esta manera el empresario no hace sino asegurar la marcha de la producción. Es claro que tiene que ejercer cierto poder sobre el trabajador; pero este poder no es arbitrario. Se ve obligado a servirse de él de acuerdo con las exigencias de una producción que responda a los deseos de los consumidores. El asalariado, cuya visión no va más allá del estrecho horizonte de su diaria tarea, puede considerar que el empresario regula arbitrariamente la marcha de su negocio. Es natural que, desde su punto de observación, no distinga las grandes líneas y el plan de conjunto. Así es, sobre todo, cuando las disposiciones que toma el empresario lesionan al obrero en sus intereses inmediatos. Le es imposible comprender que el empresario trabaja bajo el yugo de una ley rigurosa. Sin duda, este último puede abandonar las bridas a su fantasía en todo momento. Puede despedir trabajadores arbitrariamente, obstinarse en procedimientos de producción fuera de uso, escoger expresamente métodos inadecuados de trabajo e inspirarse para la conducción de sus negocios en motivos ajenos a la satisfacción de los deseos de los consumidores. Pero, si obra de esta manera, y en la medida en que lo hace, debe soportar las consecuencias, y si no se detiene a tiempo se verá relegado por la pérdida total de sus bienes a una situación en que no pueda ya causar perjuicio. No es necesario para esto asegurar un control especial de su conducta. De ello se encarga el mercado con más rigor y precisión de lo que podría hacerlo una vigilancia llevada a cabo por el Gobierno o por otros órganos de la sociedad[56].

Cualquier tentativa para sustituir el predominio de los consumidores por el de los productores es absurda, porque estaría en contradicción con el objetivo mismo de la producción. Ya hemos examinado más de cerca un ejemplo del caso, el más importante en el mundo moderno: el de la concepción sindicalista de la economía. Lo que es válido para esta última es válido para cualquiera otra política de los productores. Toda economía es necesariamente una economía de los consumidores. El absurdo de las tentativas para crear la «democracia económica» por medio de instituciones sindicalistas aparece en plena luz cuando se trasladan las cosas al plano político. ¿Habría democracia si correspondiese a los jueces decidir qué leyes deben estar en vigor y conforme a qué métodos se debe interpretar el derecho, o bien a los soldados decidir al servicio de quién deben poner sus armas y cómo debe emplearse

la fuerza que les ha sido confiada? No, jueces y soldados en tal carácter sólo tienen que obedecer, si no se quiere crear en su favor un despotismo arbitrario. Nada desconocería más gravemente la esencia de la democracia que el hecho de reivindicar para la industria el derecho de administrarse a sí misma, el *industrial self-government*, para usar nuevamente la conocida expresión.

Tampoco en la organización socialista corresponde a los trabajadores decidir lo que debe hacerse en las diferentes ramas de la producción a las que pertenecen; ésa es tarea de la autoridad superior, única que regula todos los actos sociales. Si no fuera así, no se trataría ya de socialismo, sino de sindicalismo. Ahora bien, entre sindicalismo y socialismo no hay compromiso posible.

2. El consumidor como factor determinante de la producción

Se sostiene a veces la opinión de que, para salvaguardar sus intereses particulares, los empresarios orientan la producción en un sentido contrario a los intereses de los consumidores. Los empresarios no sienten escrúpulo alguno «en provocar o desarrollar en el público necesidades cuya satisfacción procura sensaciones agradables de orden inferior, sin duda, pero nocivas a esos valores superiores que son la salud y el espíritu». De este modo la lucha contra el alcoholismo, «que significa para la salud y la moralidad del pueblo una fuerte amenaza», se vuelve más difícil por «las resistencias que le opone el capitalismo del alcohol». La costumbre de fumar no estaría «tan extendida y en semejante estado de progreso en la juventud si no hubiera de por medio intereses económicos». «Artículos de lujo, chucherías de toda clase, literatura pornográfica», se imponen al público en nuestros tiempos porque los productores obtienen de ellos o esperan una ganancia[57]. Es un hecho muy conocido que los formidables armamentos de las grandes potencias y, consecuentemente, la guerra misma, se han atribuido a maquinaciones del «capitalismo de los traficantes de armamentos».

Los empresarios y capitalistas que tienen capitales disponibles se inclinan hacia las ramas de la producción en que esperan poder realizar los mayores beneficios. Tratan de conocer las necesidades futuras de los consumidores, para así tener un panorama de conjunto respecto a la demanda futura. Dado que el capitalismo crea

constantemente riquezas nuevas para todos, y que permite obtener siempre una satisfacción más completa de las necesidades, se ofrece continuamente a los consumidores la posibilidad de satisfacer necesidades que antes debían quedar insatisfechas por fuerza de las circunstancias. De ahí la importancia que tiene para el empresario capitalista la indagación de estas necesidades, hasta entonces insatisfechas y que en el futuro sería posible satisfacer. Esto es lo que se tiene presente cuando se dice que el capitalismo despierta necesidades latentes con el único fin de satisfacerlas.

Poco importa a los empresarios y a los capitalistas la naturaleza de los objetos que desea el consumidor. No son otra cosa que dóciles servidores de este último, cuyas órdenes ejecutan sin discusión. No es asunto de ellos indicar al consumidor qué bienes debe consumir. Le entregan, si él desea, veneno y armas mortíferas. Nada es más falso que pensar que se hacen más altas utilidades fabricando productos cuyo uso es nocivo o que responden a bajos apetitos, que fabricando productos útiles o destinados a la satisfacción de necesidades de orden superior. Lo que produce más beneficios es lo que corresponde a la demanda más apremiante; quien desea ganar dinero se orienta hacia las ramas de la producción en que la diferencia entre la oferta y la demanda es mayor. Cuando una persona ha invertido ya capital en una rama determinada, tiene interés, sin duda, en que aumente la demanda en esa rama especial. Procura entonces ampliar sus ventas. Pero no podría oponerse, a la larga, a la variación de las necesidades del consumidor. De manera que no le resulta ventajoso, al final, que la demanda de los productos que fabrica continúe creciendo, porque nacerían empresas competidoras que pronto reducirían sus ganancias al nivel medio.

Los hombres no toman alcohol porque existan cervecerías, destilerías o viñedos; se fabrica cerveza, se destila alcohol y se cultivan las viñas porque el público demanda bebidas alcohólicas. «El capitalismo del alcohol» no ha creado los hábitos de beber en mayor medida que las canciones de taberna. Los capitalistas dueños de acciones de cervecerías o de destilerías habrían preferido comprar acciones de editoriales de libros religiosos, si la demanda de estas obras espirituales hubiese sido más importante que la de las bebidas alcohólicas. No es el capitalismo de los armamentos el que ha desatado las guerras; son las guerras las que han despertado el capitalismo de los armamentos. No son los Krupp y los Schneider los que han lanzado a unos pueblos contra otros, sino los escritores y los políticos imperialistas.

Si el alcohol y la nicotina se consideran perjudiciales, queda el camino de abstenerse del uso de ellos. Si se desea, se puede incitar a los propios conciudadanos a seguir este ejemplo. En todo caso, es un hecho que en la sociedad capitalista, cuyo carácter esencial es que cada uno es completamente dueño y responsable de sus actos, no se puede obligar a los ciudadanos a renunciar al alcohol y a la nicotina contra su

deseo. Si se lamenta no poder imponer a otras personas la propia voluntad, queda el consuelo de pensar que, inversamente, estamos a cubierto de vernos obligados a ejecutar las órdenes de otros.

Algunos socialistas reprochan a la organización social capitalista, ante todo, la variedad de bienes que produce. En lugar de limitarse a fabricar productos uniformes, que podrían ser explotados a gran escala, se fabrican centenares y millares de tipos de objetos diferentes que entrañan un encarecimiento de la producción. El socialismo, al contrario, no pondría a disposición de los camaradas sino productos uniformes, y de este modo aumentaría la productividad de la economía. Al mismo tiempo suprimiría los hogares familiares separados y los sustituiría por cocinas comunes y por habitaciones semejantes a hoteles; al eliminar el despilfarro de energías de trabajo en las cocinas y en los alojamientos reducidos, destinados únicamente a un pequeño número de individuos, este método aumentaría la riqueza social. Muchos escritores socialistas, especialmente Walter Rathenau, han desarrollado estas ideas con todo detalle[58].

La producción capitalista ofrece a los compradores la posibilidad de elegir entre los productos menos caros de la fabricación en serie y los productos más caros, fabricados especialmente para satisfacer el gusto de individuos especiales o de grupos poco numerosos. No puede ignorarse que existe en el capitalismo una tendencia a uniformar progresivamente la producción y el consumo mediante la estandarización. Los objetos que se utilizan en el proceso mismo de la producción se estandarizan más cada día. El empresario atento advierte pronto que obtiene ventajas al adoptar el tipo común que cuesta más barato, cuyas piezas gastadas pueden reemplazarse más fácilmente y cuya utilización es más frecuente, con preferencia a los objetos que exigen una fabricación especial. Este movimiento hacia la estandarización del material que se emplea en la producción se ve obstaculizado en la actualidad, ante todo, por el hecho de que numerosas empresas están indirecta y aun directamente socializadas, de manera que, como el trabajo no está en ese caso organizado de manera racional, no se concede importancia alguna a las ventajas que presenta la utilización del material estandarizado. Las administraciones del ejército, las oficinas de obras municipales, los ferrocarriles de Estado y otros organismos se oponen con un burocratismo obstinado a cualquier adopción de tipos universalmente en uso. Para unificar la producción de máquinas, de equipo fabril y de productos semimanufacturados, no es necesario instaurar los métodos socialistas de producción. Al contrario, el capitalismo lo hace por sí mismo con mayor rapidez.

No sucede así con los bienes de uso y de consumo. Si alguien estima que la satisfacción de sus deseos especiales, que resultan de un gusto personal, compensa la economía que realizaría al comprar los artículos uniformes de la producción en serie, es imposible demostrarle objetivamente que se encuentra equivocado. Si mi amigo

prefiere vestirse, alojarse y comer conforme a su fantasía, en vez de seguir el ejemplo de todo el mundo, no puede causarse con ello un daño. En efecto, su felicidad radica en la satisfacción de sus deseos; quiere seguir la vida que le agrada y no aquélla que yo u otras personas llevaríamos en su lugar. Lo que importa son los juicios que él haga y no los míos o los «de todo el mundo». Puedo, en ciertas circunstancias, demostrarle que los juicios que sirven de base a su escala de valores son falsos; puedo, por ejemplo, probarle que los alimentos que él prefiere tienen un valor nutritivo menor de lo que se imagina. Pero si ha establecido su escala de valores, no sobre opiniones insostenibles referentes a ciertas relaciones de causa a efecto, sino en sentimientos e impresiones subjetivas, mis argumentos no podrán conmoverlo. Si, a despecho de las ventajas tan alabadas de la vida en hotel y de las cocinas en común, él prefiere llevar una vida familiar independiente, porque los sentimientos que se expresan en las palabras «casa» y «hogar» tienen para él mayor peso que los argumentos en favor de la organización en forma unitaria, nada hay que replicar. Si quiere amueblar su alojamiento conforme a su gusto personal y no de acuerdo con el gusto de la multitud, que guía al fabricante de muebles, es imposible oponerle argumento alguno. Si, conociendo los efectos del alcohol, no quiere abstenerse de él porque está dispuesto a aceptar a cambio de las alegrías de Baco todos los males que produce la bebida, puedo sin duda estimar, desde el punto de vista de mi propia escala de valores, que es un tonto, pero son su voluntad y su escala de valores las que deciden el placer que él experimenta. Si, como dictador o como miembro de una mayoría despótica, prohíbo el consumo del alcohol, no contribuyo con ello al aumento del rendimiento de la producción social. Los que condenan el alcohol se podrían abstener de él sin necesidad de prohibirlo. Pero para los demás la supresión de un placer que estiman superior a todo lo que pueden adquirir a cambio de él significa una verdadera privación.

La oposición entre la productividad y la rentabilidad, que, como ya vimos, no es útil para el conocimiento del proceso de una producción orientada hacia fines dados[59], conduce a resultados erróneos cuando se quiere aplicarla a los propósitos de la acción humana en el campo económico. Cuando se trata de vías y medios que permiten alcanzar un objetivo dado, está permitido considerar tal o cual procedimiento como más idóneo, es decir, como si diera un rendimiento más elevado. Pero cuando se trata de apreciar si tal o cual medio produce al individuo una cantidad de bienestar inmediato más importante, no se dispone ya de ningún criterio objetivo. En ese momento sólo cuenta la voluntad subjetiva de los hombres. El hecho de que alguien prefiera beber agua, leche o vino, no depende de los efectos fisiológicos de estas bebidas, sino del caso que el individuo hace de los efectos que en él producen. Si alguien bebe vino en vez de agua, no tengo derecho a considerar que obra contra la razón. Lo más que puedo decir es que «en su lugar obraría yo de otra manera».

Únicamente él es juez —no yo— de la forma en que pretende ser feliz.

Cuando la comunidad socialista pone a disposición de sus miembros, no las mercancías que desean consumir, sino las que los directores estiman buenas, la suma de satisfacción que los consumidores pueden experimentar no aumenta sino que disminuye. No se podría llamar democracia económica esta violencia que sufre la voluntad del individuo.

La diferencia esencial entre la producción capitalista y la socialista reside, precisamente, en que en la primera los hombres se abastecen a sí mismos, mientras que en la segunda son abastecidos por terceras personas. El socialista quiere alimentar al hombre, alojarlo y vestirlo. Pero el hombre quiere comer, alojarse, vestirse, y así sucesivamente, por sí mismo. Y cada uno pretende hallar la felicidad a su manera.

3. El socialismo como expresión de la voluntad de la mayoría

A los ojos de gran número de nuestros contemporáneos, el hecho que inclina la decisión en favor del socialismo es que representa la opinión dominante. «La gran mayoría desea el socialismo; las masas se niegan a dar por más tiempo su apoyo a la organización capitalista de la sociedad. Ésta es la razón por la que el socialismo debe realizarse». Tal es el tema que se repite sin cesar. Pero no es argumento capaz de convencer a quienes rechazan el socialismo. Ciertamente, si la mayoría lo quiere, el socialismo se verá realizado. Nadie mejor que los teóricos liberales han demostrado que es imposible resistir a la opinión pública y que es la mayoría la que siempre decide, aun cuando se equivoque. Cuando la mayoría comete un error, no está justificada la minoría si se queja de soportar las consecuencias, pues ella tiene igualmente parte de responsabilidad, en el sentido de que ha sido incapaz de convertir a la mayoría a su punto de vista. Pero cuando se discute el problema de lo que debe ser, el argumento de que las grandes masas exigen en la actualidad con impaciencia el socialismo tendría validez solamente si se considerara el socialismo como un fin supremo que debe ser realizado. Ahora bien, de ninguna manera son así las cosas. Como toda organización de la sociedad, el socialismo es un medio y no un fin en sí mismo. Los que piden el socialismo, igualmente que los que lo rechazan, pretenden el

bienestar y la felicidad, y son socialistas porque creen que el socialismo es el mejor camino para llegar a esa meta. Se convertirían en liberales si adquirieran la convicción de que la organización liberal de la sociedad es más apropiada que la socialista para realizar sus anhelos. Afirmar que uno debe unirse al socialismo sólo porque lo exigen las masas, es el peor argumento que pueda oponerse a un adversario del socialismo. La voluntad de la multitud es la ley suprema para los mandatarios del pueblo que deben ejecutar fielmente sus órdenes, pero el que desea dirigir los espíritus no debe someterse a esta ley. Abre caminos nuevos únicamente aquél que expresa su opinión y que trata de que la adopten sus conciudadanos, aun cuando se aleje del sentir prevalente. Este argumento de que haya que someterse a las masas es como una abdicación del espíritu que se pretende imponer al pequeño número de quienes se oponen al socialismo con una crítica razonable. Y el hecho de que pueda presentarse contra ellos un argumento de esta clase indica hasta qué punto ha llegado la socialización de la vida intelectual. Aun en los periodos más sombríos de la historia no se ha utilizado este recurso. Jamás se ha objetado a quienes se enfrentaban contra los prejuicios de las masas que sus afirmaciones eran falsas por el hecho de que su opinión no la compartiera la mayoría.

Si el socialismo es irrealizable, no podrán cambiar las cosas aun cuando todos los hombres quieran verlo realizado.

Capítulo XXXII
LA MORAL CAPITALISTA

1. La ética capitalista y la inviabilidad del socialismo

Los partidarios del socialismo ético no cesan de afirmar que el socialismo exige como condición previa la purificación moral de los hombres. Mientras no se haya

conseguido elevar el nivel moral de los hombres, será imposible llevar la organización socialista de la sociedad del campo de las ideas al dominio de la realidad. Las dificultades con que tropieza la realización del socialismo deben buscarse principalmente en la imperfección moral de los hombres. Ciertos escritores dudan de que pueda alguna vez vencerse este obstáculo, y otros se limitan a decir que el socialismo es irrealizable en el presente o en un futuro cercano.

Hemos expuesto las razones que hacen irrealizable la dirección socialista de la economía. Si el socialismo es imposible, no se debe al bajo nivel de la moralidad humana, sino a que el espíritu humano es incapaz de resolver los problemas que la organización socialista de la sociedad plantea a la razón. El socialismo es inviable por causas que no son de orden moral sino intelectual. No puede existir la sociedad socialista, porque tal sociedad sería incapaz de llevar sus cuentas. Ni siquiera los ángeles, si sólo estuvieran dotados de la razón humana, podrían formar una comunidad socialista.

Si la comunidad socialista pudiese llevar una contabilidad de su economía, sería posible su realización sin que fuese necesario para ello modificar la moralidad de los hombres. En una sociedad socialista deberían estar vigentes reglas morales diversas de las que serían necesarias en una sociedad basada en la propiedad privada de los medios de producción; los sacrificios provisionales que la sociedad debería exigir del individuo no serían los mismos que en la sociedad capitalista. Pero si fuese posible ejercer dentro de la sociedad socialista un control contable sobre la actividad económica, no sería más difícil obtener entonces el respeto hacia las reglas de la moral socialista de lo que es imponer el respeto de las reglas de la moral capitalista. Si una sociedad socialista fuese capaz de calcular el rendimiento de cada uno de sus miembros, podría, por esta misma razón, calcular la parte que corresponde a cada uno en la producción social y remunerarlo en función del concurso que aporta a la producción. Una sociedad socialista de esta clase no tendría que temer que sus miembros no pusieran a su servicio todas sus fuerzas con absoluto celo porque no existiera estímulo para hacerles superar la pena que significa el trabajo. Debido a que falta esta condición previa, el socialismo se ha visto conducido necesariamente a construir, para las necesidades de su utopía, hombres para quienes el trabajo no sea una fatiga y una pena, sino un placer y una alegría. La imposibilidad de llevar una contabilidad en el régimen socialista obliga a los utopistas de esta doctrina a imponer a los hombres exigencias que se hallan en flagrante contradicción con la naturaleza. La imperfección del hombre contra la que tropieza el socialismo no es de origen moral, como se pretende, pues cuando se ve más de cerca, se descubre que la imperfección es, en realidad, de orden intelectual.

2. Los pretendidos defectos de la ética capitalista

Los partidarios del socialismo ético no cesan de afirmar que el socialismo exige como condición previa la purificación moral de los hombres. Mientras no se haya conseguido elevar el nivel moral de los hombres, será imposible llevar la organización socialista de la sociedad del campo de las ideas al dominio de la realidad. Las dificultades con que tropieza la realización del socialismo deben buscarse principalmente en la imperfección moral de los hombres. Ciertos escritores dudan de que pueda alguna vez vencerse este obstáculo, y otros se limitan a decir que el socialismo es irrealizable en el presente o en un futuro cercano.

Hemos expuesto las razones que hacen irrealizable la dirección socialista de la economía. Si el socialismo es imposible, no se debe al bajo nivel de la moralidad humana, sino a que el espíritu humano es incapaz de resolver los problemas que la organización socialista de la sociedad plantea a la razón. El socialismo es inviable por causas que no son de orden moral sino intelectual. No puede existir la sociedad socialista, porque tal sociedad sería incapaz de llevar sus cuentas. Ni siquiera los ángeles, si sólo estuvieran dotados de la razón humana, podrían formar una comunidad socialista.

Si la comunidad socialista pudiese llevar una contabilidad de su economía, sería posible su realización sin que fuese necesario para ello modificar la moralidad de los hombres. En una sociedad socialista deberían estar vigentes reglas morales diversas de las que serían necesarias en una sociedad basada en la propiedad privada de los medios de producción; los sacrificios provisionales que la sociedad debería exigir del individuo no serían los mismos que en la sociedad capitalista. Pero si fuese posible ejercer dentro de la sociedad socialista un control contable sobre la actividad económica, no sería más difícil obtener entonces el respeto hacia las reglas de la moral socialista de lo que es imponer el respeto de las reglas de la moral capitalista. Si una sociedad socialista fuese capaz de calcular el rendimiento de cada uno de sus miembros, podría, por esta misma razón, calcular la parte que corresponde a cada uno en la producción social y remunerarlo en función del concurso que aporta a la producción. Una sociedad socialista de esta clase no tendría que temer que sus miembros no pusieran a su servicio todas sus fuerzas con absoluto celo porque no existiera estímulo para hacerles superar la pena que significa el trabajo. Debido a que falta esta condición previa, el socialismo se ha visto conducido necesariamente a construir, para las necesidades de su utopía, hombres para quienes el trabajo no sea una fatiga y una pena, sino un placer y una alegría. La imposibilidad de llevar una contabilidad en el régimen socialista obliga a los utopistas de esta doctrina a imponer a los hombres exigencias que se hallan en flagrante contradicción con la naturaleza. La imperfección del hombre contra la que tropieza el socialismo no es de origen

moral, como se pretende, pues cuando se ve más de cerca, se descubre que la imperfección es, en realidad, de orden intelectual.

QUINTA PARTE
EL DESTRUCCIONISMO

Capítulo XXXIII
LOS FACTORES DEL DESTRUCCIONISMO

1. Naturaleza del destruccionismo

Para el socialista, la transición de la sociedad actual al socialismo es el paso de la economía irracional a la economía racional. La anarquía reinante en la producción dará paso a la dirección planificada de la economía. Hasta el presente la sociedad sólo había tenido como finalidad la ventaja particular de los individuos, ventaja desprovista de razón y contraria al interés general; el socialismo la sustituirá con una sociedad que será la encarnación misma de la razón. A la distribución injusta de los bienes sucederá un reparto equitativo; la necesidad y la miseria desaparecerán y todos gozarán de prosperidad y bienestar. Ante nosotros se abre un paraíso en el que el conocimiento de las leyes de la evolución histórica nos da la certeza de entrar algún día. Pues la historia conduce a esta tierra de promisión y el pasado ha sido sólo una etapa preliminar hacia nuestra salvación.

Nuestros contemporáneos ven el socialismo bajo este aspecto y creen en sus excelencias. Es un error pensar que el dominio de la ideología socialista se limita a los miembros de los partidos que se llaman socialistas o —lo que en la mayor parte de los casos resulta lo mismo— sociales. Los demás partidos políticos se hallan actualmente impregnados de las ideas directrices del socialismo, y aun los pocos adversarios que lo combaten con resolución son víctimas de la influencia de dicha doctrina. Estos adversarios están convencidos también de que la economía socialista es más racional que la economía capitalista, que asegura una distribución más equitativa de los ingresos, que es el fin necesario de la evolución histórica. Si se oponen al socialismo, lo hacen a conciencia de que luchan en defensa de intereses particulares contra una evolución que coincide con el interés general y con las exigencias de la ética. En su fuero interno están convencidos de lo inútil de su resistencia.

Y, sin embargo, la ideología del socialismo sólo es la transformación de mezquinos sentimientos en un grandioso sistema racional. Ninguna de sus teorías puede resistir la crítica de la ciencia y todas sus deducciones carecen de fundamento. La falsedad de su concepción de la economía capitalista se ha demostrado desde hace

largo tiempo, y el plan que ha formulado para la sociedad futura se presenta lleno de contradicciones internas y es, en consecuencia, irrealizable. El socialismo no sólo es incapaz de hacer más racional la economía, sino que destruiría toda colaboración social. Decir que traería más justicia es una afirmación por completo gratuita, cuyo origen se encuentra, según hemos demostrado, en el resentimiento y en una falsa interpretación de los fenómenos económicos tal como acontecen en el régimen capitalista. Decir que la historia no deja a la sociedad más alternativa que el socialismo es una profecía que no se distingue de los sueños milenaristas de las sectas cristianas primitivas sino por sus pretensiones científicas.

El socialismo no es en realidad lo que pretende ser. No es el iniciador que abre el camino a un porvenir mejor y más hermoso; es el destructor de todo lo que penosamente han creado siglos de civilización. No construye, sino que destruye. Si llegase a triunfar, debería dársele el nombre de destruccionismo, porque es, en esencia, la destrucción. Nada produce; se limita a dilapidar lo creado por la sociedad que se funda en la propiedad privada de los medios de producción. Dado que no puede haber organización socialista de la sociedad —abstracción hecha de la posibilidad de realizar el socialismo parcialmente dentro de una sociedad basada en la propiedad privada—, cualquier paso en el camino del socialismo conduce a la destrucción del orden existente.

La política destruccionista es la disipación del capital. Sin duda, apenas pocas gentes se dan cuenta de este fenómeno. La dilapidación del capital puede comprobarse, ciertamente, por medio del cálculo y entenderse con la ayuda de la inteligencia, pero no se revela en forma palpable a todos. Para descubrir el vicio de una política que aumenta el consumo de las masas con detrimento del capital existente y que, por tanto, sacrifica el porvenir en favor del presente, se requiere una inteligencia más penetrante que la que es común en los hombres de Estado, en los políticos y en las masas que los han elevado al poder. Mientras permanecen firmes los muros de los edificios, trabajan las máquinas y ruedan los trenes sobre sus raíles, se imagina uno que todo se halla bien y en orden. En cuanto a las dificultades crecientes con que se tropieza para mantener el nivel de vida artificialmente alto, se atribuyen a otras causas, pero jamás al hecho de que se practique una política que devora materialmente el capital.

El problema de la dilapidación del capital en la sociedad destruccionista es ya uno de los problemas decisivos de la economía socialista. En la comunidad socialista sería también extraordinariamente grande el peligro de la dilapidación del capital, porque el medio más fácil de asegurar en ella el éxito a los demagogos sería el de aumentar la parte de los bienes consagrados al consumo a expensas de la formación ulterior del capital y de la conservación del capital existente.

Está en la naturaleza de la economía capitalista que se forme constantemente el

capital. Cuanto más crece el capital, más se incrementa la productividad del trabajo y aumenta la remuneración del mismo, en valor relativo y absoluto. La formación gradual del capital es el único medio que permite multiplicar la cantidad de mercancías que la sociedad puede dedicar anualmente al consumo, sin comprometer el rendimiento de la producción futura; es también el único medio de mejorar de forma duradera el nivel de vida del obrero, sin perjuicio para las subsiguientes generaciones de trabajadores. Por esta razón el liberalismo ha declarado que la formación gradual del capital es el único medio que permite realizar una mejora permanente de las masas. El socialismo y el destruccionismo eligen otro método, consistente en consumir el capital para enriquecer el presente a costa del porvenir. La política del liberalismo se parece, en cambio, a la conducta de un padre de familia previsor, que economiza y construye para sus descendientes. La política que caracteriza el destruccionismo es la del pródigo que despilfarra su herencia sin preocuparse del mañana.

2. La demagogia

Para algunos partidarios del marxismo, el mérito histórico de Marx consiste en haber despertado la conciencia de clase en el proletariado. Al establecer el vínculo entre las ideas socialistas que, en los escritos de los utopistas y en los estrechos círculos de sus discípulos, se habían formado fuera de toda realidad, y el movimiento obrero revolucionario, que había conservado hasta entonces un carácter pequeño burgués, Marx echó, según ellos, las bases del movimiento proletario, que vivirá hasta haber cumplido su misión histórica, esto es, la edificación de la sociedad socialista. Marx descubrió las leyes dinámicas de la sociedad capitalista, y de la evolución histórica anterior dedujo los objetivos del movimiento social moderno, así como sus consecuencias naturales y necesarias. Mostró que el proletariado no puede liberarse como clase si él mismo no suprime el conflicto entre las clases y si no crea de este modo las condiciones de existencia de una sociedad en la cual «el libre florecimiento de las facultades de cada uno es la condición del libre florecimiento de las facultades de todos».

El observador imparcial considera la obra de Karl Marx de manera diferente a como la ven los soñadores entusiastas que le consideran una de las figuras heroicas

de la historia y lo colocan en el rango de los grandes economistas y sociólogos, e incluso entre los más eminentes filósofos. Como economista, Marx no es más que un heredero sin originalidad de la economía clásica; es incapaz de estudiar los elementos económicos de los problemas sin sufrir la influencia de consideraciones políticas; observa las relaciones sociales desde el punto de vista del agitador, para quien la acción sobre las masas constituye lo esencial. Al hacer esto no es siquiera original, porque los socialistas ingleses, que defendían el derecho al producto íntegro del trabajo y que habían preparado el camino del movimiento cartista entre 1830 y 1850 por medio de sus escritos, habían ya expresado lo esencial de las ideas de Marx. Para colmo, tuvo la mala suerte de no sospechar siquiera la revolución completa de la economía que se inició en la época en que elaboraba su sistema, y que se manifestó poco después de la publicación del primer volumen del *Capital*, no obstante que cuando aparecieron los volúmenes ulteriores estaban ya caducos en relación con la ciencia contemporánea. La escuela que lo sigue ciegamente ha sufrido más todavía esta mala suerte. Se ha visto obligada a encerrarse en una exégesis infecunda de los escritos del maestro y se ha guardado cuidadosamente de entrar en contacto, en cualquier forma, con la doctrina moderna del valor. Como sociólogo y filósofo de la historia, Marx nunca fue sino un hábil agitador que escribía para satisfacer las necesidades cotidianas de su partido. El materialismo histórico está desprovisto de valía científica. Marx, por otra parte, no ha tratado de darle forma intelectual y ha presentado sobre él concepciones múltiples y contradictorias. El punto de vista filosófico de Marx ha sido el de la escuela hegeliana. Se coloca entre aquellos escritores, casi todos ya olvidados, que en su época aplicaban el método dialéctico en todos los dominios de la ciencia. Han sido necesarios muchos años para que se haya tenido el valor de reconocer en él a un filósofo y de contarlo entre los grandes pensadores.

Como escritor científico es seco, pedante y oscuro, pues le estuvo negado el don de expresarse en forma comprensible. Solamente en sus obras políticas llega a ejercer una acción real por medio de antítesis impresionantes y de sentencias que se graban fácilmente en la memoria y cuya vaciedad queda disimulada por la sonoridad. En la polémica no vacila en deformar las palabras del adversario, y recurre a la injuria en lugar de refutar[1]. En esto también los discípulos —no hizo realmente escuela sino en Alemania y en la Europa oriental, particularmente en Rusia— han seguido fielmente el ejemplo del maestro, pues insultan al adversario sin hacer jamás el menor esfuerzo para presentarle argumentos serios.

La originalidad y la importancia histórica del marxismo residen únicamente en el dominio de la técnica política. Reconoció el poder formidable que puede obtenerse en la sociedad convirtiendo a las masas obreras concentradas en las fábricas en un factor político; busca y descubre los eslóganes capaces de unir a estas masas con fines de

acción común. Da la consigna que induce a la acción contra la propiedad individual a unos hombres indiferentes hasta entonces a las cuestiones políticas. Anuncia un evangelio que racionaliza su odio y transforma bajos instintos de resentimiento y venganza en misión histórica. Fortifica el orgullo de las masas al saludarlas como portadoras del porvenir de la humanidad. Se ha comparado a veces la rápida difusión del socialismo con la del cristianismo. Sería más exacto asemejarla a la del islamismo, que lanzó a los hijos del desierto al asalto de las viejas civilizaciones, revistiendo su furor destructivo con una ideología moral y haciendo indomable su valor por medio de un rígido fatalismo[2]. La médula del marxismo es la doctrina de la identidad de los intereses de todos los proletarios. Pero en la vida cotidiana el trabajador tiene que sostener constantemente la amarga competencia de los otros trabajadores y de aquéllos que lo querrían desplazar; los trabajadores de un mismo oficio están, además, en competencia con los trabajadores de otras ramas de la producción y con los consumidores de los productos a cuya fabricación colaboran. Sólo excitando sus pasiones se podría inducir al trabajador, a pesar de estos hechos y experiencias, a buscar su salvación en la unión con los demás trabajadores. La tarea no era tan difícil, pues el resultado es siempre seguro cuando se quiere despertar los malos instintos del alma humana. Marx fue más lejos, adornó el odio del hombre vulgar con el nimbo de la ciencia, y lo hizo atractivo, igualmente, para el hombre de nivel intelectual y moral superior. Los demás sistemas socialistas han tomado este procedimiento de Marx, adaptándolo sólo en parte a sus necesidades particulares.

Marx, no hay que cansarse de repetirlo, fue un maestro genial de la técnica demagógica, pues consideró que la hora era propicia para concentrar las masas con objeto de una acción política unificada, y pronto se mostró dispuesto a encabezar el movimiento. La acción política no era para él sino la prolongación de la guerra con otros medios, y su talento político se había concentrado en la táctica. Los partidos políticos que le deben su nacimiento y los que toman por modelo a los partidos marxistas siempre se han atenido a esta concepción. Han erigido la agitación, la conquista de votos y de almas, la propaganda electoral, las manifestaciones callejeras y el terror en técnicas cuyo aprendizaje requiere un estudio profundo durante años. En sus congresos y en su literatura podían consagrar más atención a los problemas de organización y de táctica que a las más importantes cuestiones fundamentales de la política. Para ser completamente exactos, debemos decir que esos partidos consideraban todo desde el punto de vista de la táctica de partido únicamente, y no se interesaban por ningún otro aspecto.

Esta actitud militarista respecto a la política, que revela el parentesco íntimo entre el marxismo y el estatismo prusiano y ruso, hizo rápidamente escuela. En este punto los partidos modernos de la Europa continental han aceptado totalmente la ideología marxista. En particular, los partidos de intereses especiales, que pretenden, gracias a

la ideología marxista de la lucha de clases —aunque con objetivos diferentes—, unir a las clases medias del campo y de la fábrica, así como a la burocracia, todo lo han aprendido del marxismo.

Desde entonces se hizo inevitable la derrota de la ideología liberal. El liberalismo había evitado cuidadosamente los artificios de la política. Confiaba por completo en la fuerza interna de sus ideas y desdeñaba los otros procedimientos de lucha política. Jamás se preocupó de táctica política y nunca descendió a la demagogia. El viejo liberalismo era rigurosamente honrado y fiel a sus principios; esto es lo que sus adversarios llamaban su carácter «doctrinario».

Los viejos principios liberales deben hoy día revisarse en su totalidad. En los últimos cien años la ciencia ha sufrido una revolución completa, y en nuestra época es preciso buscar otros fundamentos sociológicos y económicos a la doctrina liberal. Sobre muchos puntos el pensamiento liberal no ha evolucionado hasta su conclusión lógica; por otro lado, existen también muchas lagunas que llenar[3]. Pero los métodos de lucha política que debe emplear el liberalismo no pueden transformarse. A sus ojos, cualquier cooperación social proviene del reconocimiento, por la razón, de su utilidad, y todo poder tiene su origen en la opinión pública; y no puede emprender acción alguna que dificulte la decisión libre de los hombres pensantes. Sabe que la sociedad no puede progresar en el sentido de una cooperación más estrecha si no es reconociendo la fecundidad de esta cooperación. Sabe que no es ni un Dios ni un destino misterioso quien determina el porvenir social de la humanidad, sino precisamente el hombre, y nadie más que el hombre. Cuando las naciones marchan ciegamente a la ruina, es preciso tratar de abrirles los ojos. Pero si nada quieren oír, sea por sordera o porque la voz que las quiere prevenir es demasiado débil, no es por medio de artificios tácticos y demagógicos como se les puede volver al camino recto. La demagogia permite, quizás, destruir la sociedad, pero no puede en caso alguno servir para edificarla.

3. El destruccionismo de los escritores

El arte romántico y social del siglo XIX facilitó el camino al destruccionismo socialista. Este último, sin la ayuda así recibida, jamás habría podido conquistar los espíritus.

El romanticismo es una rebelión del hombre contra la razón, así como contra las condiciones de vida que le ha impuesto la naturaleza. Los románticos sueñan con los ojos abiertos; en su imaginación se liberan sin dificultad de las leyes del pensamiento y de las leyes naturales. El hombre que piensa y que actúa racionalmente trata de sobreponerse, gracias a la economía y al trabajo, al dolor que nace de la insatisfacción de los deseos; produce con objeto de mejorar su situación. El romántico es muy débil para producir, demasiado «neurasténico»; sueña con los éxitos que podría obtener, pero nada intenta para alcanzar su fin. No procura apartar los obstáculos con que tropieza en su camino, porque los hace desaparecer en sus ensueños. Como la realidad no responde a la imagen quimérica que se ha forjado, le tiene inquina. Detesta el trabajo, la actividad económica y la razón.

El romántico acepta como naturales los beneficios de la civilización social y desea, además, todo lo mejor y más bello que, en su opinión, los países y épocas lejanas ha ofrecido y siguen ofreciendo al hombre. Sumergido en la comodidad de la vida de las grandes ciudades europeas, aspira a ser un rajá hindú, un beduino, un corsario o un trovador. Pero el romántico nunca ve sino el flanco amable de la vida de todos estos hombres, y cierra los ojos a las ventajas que les han sido negadas y de las cuales él goza en exceso. Los jinetes galopan a través de los páramos sobre corceles ardientes; los corsarios capturan a bellas mujeres, los caballeros triunfan de sus enemigos y emplean el tiempo en amar y cantar. Los peligros que amenazaban su existencia, la pobreza relativa en que vivían, sus miserias y sus penas, son cosas en las que cuidadosamente evita detenerse la imaginación romántica. El romanticismo envuelve todo en un halo de luz dorada. Con este ideal de sus ensueños compara la realidad, que le parece triste y prosaica. Esta realidad ofrece obstáculos que es preciso franquear y que desconocen sus sueños, significa tareas diferentes de sus quimeras. No se trata en ese caso de arrancar bellas jóvenes de las manos de bandidos, de encontrar tesoros perdidos, de vencer a dragones. Es necesario trabajar sin reposo, sin desfallecimiento, todos los días, durante todo el año. Es preciso labrar y sembrar, si se desea recoger la cosecha. Todo esto lo quiere ignorar el romanticismo. Se lanza a la guerra contra la realidad con la misma obstinación de un niño. No hace sino bromear y burlarse; desprecia y aborrece al burgués.

La difusión del pensamiento capitalista desvía los espíritus del romanticismo. La poesía de los caballeros y de los corsarios se hunde en el ridículo. Los hombres tienen la posibilidad de observar de cerca la vida de los beduinos, de los piratas, de los maharajás y otros héroes de los sueños románticos y no piensan ya en envidiarlos. Comenzamos a regocijarnos de las conquistas de la sociedad capitalista, a comprender que la seguridad de la vida y la libertad, un bienestar apacible y una satisfacción más completa de las necesidades de la vida sólo pueden esperarse del capitalismo. El desdén romántico hacia lo burgués cae en descrédito.

Pero no es tan fácil hacer desaparecer el estado de ánimo de donde nace el romanticismo. La protesta neurasténica que se alza contra la vida ha buscado otras formas de expresión, y las ha encontrado en la literatura social del siglo XIX. Los poetas y novelistas verdaderamente grandes no fueron, en la época de que hablamos, escritores de tendencias político-sociales. Flaubert, Maupassant, Jacobsen, Strindberg, Conrad Ferdinand Meyer, para no citar sino algunos cuantos, se encontraban lejos de rendirse a la moda literaria. No debemos la exposición de estos problemas sociales y políticos a los escritores cuyas obras dieron al siglo XIX un lugar distinguido en la historia de la literatura. Fueron escritores de segunda o tercera categoría quienes introdujeron en la literatura los tipos del capitalista y del empresario de instintos sanguinarios, y del proletariado lleno de nobleza. Para estos escritores, el rico está equivocado, porque es rico; el pobre tiene razón, porque es pobre[4]. «Parece que la riqueza fuera un crimen», exclama la señora Dreissiger en *Los tejedores* de Gerhart Hauptmann. Toda la literatura de esta época condena unánimemente la propiedad.

No discutimos el valor artístico de estas obras, y solamente tomaremos en consideración la influencia política que han ejercido. Han llevado el socialismo a la victoria y han ganado para su causa a las clases cultas. Gracias a estas obras, el socialismo ha penetrado en los círculos de los ricos; se ha apoderado de sus mujeres y de sus hijas; ha convertido en extraños de sus padres a los hijos, y al fin los empresarios y los capitalistas se han convencido asimismo del carácter culpable de su actividad. Banqueros, capitanes de industria, hombres de negocios, llenaban los palcos de los teatros donde se representaban, con aplauso del auditorio, las piezas socialistas.

La literatura social es una literatura tendenciosa. Cada obra está consagrada a la defensa de una tesis, siempre igual: el capitalismo es un mal, el socialismo la salvación[5]. Si la repetición machacona del mismo tema no ha conducido más rápidamente al aburrimiento que engendra la monotonía, ello sólo se debe al hecho de que los distintos escritores tienen en el ánimo formas diferentes de la comunidad socialista. Pero todos, siguiendo el ejemplo dado por Marx, evitan describir más de cerca la organización socialista que preconizan; la mayor parte deja entrever por medio de alusiones —por otra parte a menudo muy claras— que desean el advenimiento de una sociedad socialista. El hecho de que el encadenamiento lógico de los argumentos sea insuficiente y que las conclusiones se desvanezcan al primer contacto, es tanto menos de llamar la atención cuanto que sucede lo mismo con los escritores socialistas que dan a sus obras forma científica. Las obras literarias se prestan mejor a una apología del socialismo porque sus autores poco tienen que temer a un estudio razonado que refute sus argumentos en detalle. No hay costumbre, cuando se leen novelas u obras de teatro, de someter sus diferentes pasajes a un

examen crítico. Si así se hiciera, siempre quedaría al autor el recurso de manifestar que las ideas que expresa deben atribuirse a su héroe, sin que él las haga suyas. El efecto que en el público produce el carácter de los personajes no puede, en ningún caso, destruirse con argumentos lógicos. Incluso si al «rico» se le describe siempre como un ser perverso, no se le puede reprochar al autor en cada caso particular. El efecto producido por el conjunto de la literatura contemporánea no cambia, y ningún autor en particular es responsable de ello.

En *Hard Times*, Dickens pone en boca de Sissy Jupe, la pequeña hija abandonada de un payaso y una bailarina, parte de los argumentos destinados a refutar el utilitarismo y el liberalismo. El señor M'Choakumchild, profesor de la escuela modelo del capitalista benthamita Gradgrind, hace esta pregunta: «Cuando perecen quinientos sobre cien mil pasajeros, ¿cuál es el porcentaje de los ahogados?», y la pequeña responde, refutando en su candor la autocomplacencia del manchesterismo, que para los padres y amigos de las víctimas no existe porcentaje. Esto es sin duda —abstracción hecha del carácter artificial e inverosímil de la escena— muy bello y muy emotivo. Pero nada prueba contra la satisfacción que los burgueses de la sociedad capitalista pueden experimentar por haber reducido en una proporción tan grande los riesgos de la navegación. Y si el capitalismo consigue que sobre un millón de hombres sólo veinticinco mueran de hambre cada año, ello debe considerarse como un éxito, porque bajo los regímenes económicos anteriores moría un número más elevado, y no es la pertinente observación de Sissy, cuando expone que para las víctimas es igualmente dura la muerte por hambre, no importa cuán grande sea el número de quienes no la sufran, la que vaya a cambiar nada y tampoco basta para probar que morirían de hambre menos hombres en una sociedad socialista. La tercera observación que Dickens pone en boca de Sissy tiende a mostrar que no se puede juzgar de la prosperidad económica de un pueblo según su riqueza total, sino que más bien es preciso considerar la distribución de esta riqueza. Dickens no estaba suficientemente familiarizado con los escritos de los utilitaristas para saber que nada aportaba que pudiese contradecir el viejo utilitarismo. Bentham insiste particularmente en la idea de que una suma dada de riqueza aporta más felicidad cuando está igualmente repartida que cuando unos reciben con exceso y otros se quedan sin recibir[6].

El polo opuesto de Sissy lo proporciona el niño modelo Bitzer. Este coloca a su madre en un asilo y se limita a darle cada año media libra de té. Esto, dice Dickens, sería realmente una debilidad del muchacho, por lo demás admirable, a quien califica de *excellent young economist*. Porque toda limosna, por una parte, disimula la tendencia inevitable a pauperizar a quien la recibe y, por la otra, porque lo único razonable que habría podido hacer Bitzer con el té habría sido comprarlo al precio más bajo posible y revenderlo al más alto imaginable. ¿No han demostrado

claramente los filósofos que en esto consiste todo el deber del hombre, nótese bien, todo el deber y no solamente parte de él? Tales consideraciones, que millones de hombres han leído con la indignación correspondiente, deseada por otro lado por el autor, con relación a la bajeza del pensamiento utilitarista, carecen absolutamente de fundamento. Los economistas liberales han combatido que se fomente la mendicidad por medio de la limosna dada al azar, y han demostrado la inutilidad de los esfuerzos para mejorar la situación de los pobres por otros medios que no sean el incremento de la productividad del trabajo. Han considerado como perjudicial para los proletarios, en último análisis, que para apresurar la repoblación se obligue, por medio del estimulo, al matrimonio prematuro de personas que no se encuentran en estado de satisfacer las necesidades de su descendencia. Jamás se han opuesto al auxilio que se concede a personas carentes de recursos e incapaces de ganarse la vida. Es inexacto que hayan rebatido la obligación moral que tienen los hijos de sostener a sus padres ancianos, y nunca la filosofía liberal de la sociedad ha considerado como un «deber» y como «la última palabra de la moral» comprar al precio más bajo para revender al más alto. Esta filosofía ha demostrado que ése es el procedimiento racional que permite al individuo la satisfacción *indirecta* de sus necesidades; pero el hecho de dar té a una madre anciana no es más irracional, a sus ojos, que el hecho de beber té.

Basta poner los ojos en las obras de los escritores utilitaristas para desenmascarar las deformaciones sofísticas que se ha permitido Dickens. Pero sobre cien mil lectores de la novela de éste, apenas se encuentra uno que haya leído una línea de algún autor utilitarista. Millones de hombres han recibido de Dickens y de otros muchos novelistas que se distinguen de él por un menor talento, aunque comparten sus tendencias político-sociales, el odio al liberalismo y al capitalismo.

De todos modos, Dickens —y lo mismo puede decirse de William Morris, Shaw, Wells, Zola, Anatole France, Gerhart Hauptmann, Dehmel, Edmundo d'Amicis y otros más— no era un partidario declarado del destruccionismo.

Todos condenan la organización capitalista de la sociedad y combaten, sin darse cuenta siempre de la verdad, la propiedad privada de los medios de producción. Y todos hacen presentir tras sus palabras la imagen grandiosa y llena de promesas de una sociedad mejor. Reclutan partidarios para el socialismo; y como éste debe conducir necesariamente al aniquilamiento de la vida social, se hacen todos ellos protagonistas del destruccionismo. El socialismo literario ha tenido el mismo resultado que el socialismo político, el cual, con el bolchevismo, ha terminado por unirse abiertamente al destruccionismo. Tolstói es el gran profeta de un destruccionismo que se apoya en las palabras del Evangelio. Las enseñanzas de Cristo, que no se habían predicado sino en consideración del advenimiento inminente del reino de Dios, se convierten en norma válida para la vida de todos los hombres en todos los tiempos. A imitación de las sectas comunistas de la Edad Media y de la

Reforma, desea edificar la sociedad sobre los mandamientos del Sermón de la Montaña. Sin duda no va hasta el extremo de tomar al pie de la letra el ejemplo de los lirios del campo que no hilan ni tejen; pero no hay lugar en su ideal de la sociedad para otros hombres que no sean los agricultores que se bastan a sí mismos y que cultivan un pedazo de tierra rudimentariamente, y es demasiado coherente cuando pide la destrucción de todo lo demás. Los pueblos que han acogido con entusiasmo los escritos que claman con tanta resolución por el aniquilamiento de todos los valores de la civilización se encuentran al borde de una gran catástrofe social.

Capítulo XXXIV
LOS MÉTODOS DEL DESTRUCCIONISMO

1. Los medios del destruccionismo

Pueden dividirse en dos grupos los medios de que se vale la política socialista: por un lado, aquéllos que tienden directamente a instaurar el socialismo en la sociedad y, por otro, aquéllos que conducen a tal fin indirectamente, mediante la destrucción de la economía basada en la propiedad privada de los medios de producción. Los partidos reformistas y el ala evolucionista de los partidos socialistas prefieren los primeros. Los segundos, al contrario, constituyen las armas del socialismo revolucionario, que desea ante todo limpiar el terreno para edificar una nueva civilización destruyendo la vieja. Figurarían en la primera categoría, por ejemplo, las nacionalizaciones y municipalizaciones de empresas privadas; y en la segunda, el sabotaje y la revolución.

La importancia de esta distinción, sin embargo, se reduce por el hecho de que ambas categorías de medios producen efectos que no difieren sensiblemente. Incluso los medios que deben servir directamente a la edificación de la nueva sociedad sólo

pueden, como hemos demostrado, destruir pero no crear. De esta forma la destrucción es el resultado final de la política socialista que domina al mundo desde hace algunas décadas. En la política comunista aparece tan clara la voluntad de demoler, que es imposible engañarse. Pero aunque el destruccionismo es más visible en la política de los bolcheviques, en el fondo está igualmente contenido en todas las medidas inspiradas por el socialismo. La intervención del Estado en la economía, la pretendida política económica, sólo ha venido en realidad a destruir la economía. Las prohibiciones y regulaciones dictadas en su nombre son obstáculos que han desarrollado el espíritu antieconómico. Ya en el socialismo practicado durante la guerra, esta política económica adquirió tal amplitud, que toda la economía privada fue estigmatizada como un crimen de lesa majestad. Sólo gracias a que las leyes y medidas destruccionistas no se aplicaron hasta el extremo pudo la producción permanecer semi-racional. Si esas leyes hubiesen recibido una aplicación más efectiva, el hambre y una espantosa mortalidad habrían sido en la actualidad el destino de los pueblos.

Toda nuestra vida está impregnada de las ideas destruccionistas hasta tal punto que sería difícil indicar un campo en el cual no hayan penetrado. El destruccionismo se enseña en las escuelas, lo predica la Iglesia, lo exalta el arte «social», y la legislación de los Estados civilizados no ha dictado una ley de cierta importancia, desde hace décadas, que no haya sido inspirada por el espíritu del destruccionismo, del cual están colmadas algunas legislaciones. Trazar un cuadro completo del destruccionismo equivaldría a escribir la historia de los años durante los cuales se preparó y se llevó a cabo la doble catástrofe de la guerra mundial y de la revolución bolchevique. No podemos afrontar aquí esta tarea. Deberemos limitarnos a hacer algunas consideraciones que nos permitan comprender el desenvolvimiento del destruccionismo.

2. La protección legal al trabajo

Entre los medios a que recurre la política destruccionista aparece la protección legal al trabajo como la más inofensiva en sus efectos directos. Mas para el conocimiento de la ideología destruccionista, esta rama de la política social reviste particular importancia.

Los partidarios de la protección al trabajo se complacen en situarla en el mismo plano que las prescripciones que se dictaron en el siglo XVIII y durante la primera mitad del XIX para defender a los campesinos contra la dominación de los señores feudales. Así como en esa época las obligaciones impuestas a los campesinos se redujeron sin cesar debido a la intervención del Estado, tendiente a liberar en forma gradual a los siervos, de igual manera la protección al trabajo tendría sólo por objeto elevar al proletario moderno de la esclavitud del salario a una existencia digna de la persona humana. Esta comparación no tiene valor alguno. La limitación de la prestación personal de los siervos aumentaba, en lugar de disminuirla, la cantidad de trabajo en las tierras. El trabajo obligatorio, que resulta de baja calidad y se desempeña de mala gana, fue reducido a menores proporciones, para dejar a los campesinos la libertad de cultivar mejor sus propios campos o de alquilar su trabajo a cambio de un salario. La mayor parte de las medidas que se tomaron en favor de los campesinos tenían por objeto aumentar la intensidad del trabajo agrícola, por una parte, y por otra, liberar energías de trabajo en favor de la producción artesana e industrial. Al abolir totalmente el trabajo obligatorio de los campesinos, la política agraria no suprimió el trabajo; al contrario, lo hizo posible. Cuando la política social moderna «reglamenta» su duración, cuando fija la jornada en diez, nueve u ocho horas, cuando llega a instituir la jornada de seis horas para ciertas categorías de empleados públicos, y aun de menos, nos hallamos en presencia de una situación muy diferente, pues la cantidad de trabajo se ve muy reducida y, en consecuencia, sucede otro tanto con el rendimiento de la economía.

Esta consecuencia de las medidas para limitar la duración del trabajo es tan clara, que sobre ella no cabe ilusión alguna. Por tal razón, las tentativas hechas para extender la protección legal del trabajo han tropezado con resistencia cada vez creciente, cuando han pretendido transformar totalmente las condiciones de este último. Los escritores estatistas generalmente presentan las cosas como si la disminución de la jornada laboral, la supresión progresiva de ésta entre las mujeres y los niños y la reglamentación del trabajo nocturno se debiesen únicamente a la intervención de la ley y a la acción de los sindicatos[7].

Tales opiniones delatan la influencia de concepciones muy extendidas en los medios ajenos a la industria capitalista moderna. Según estas concepciones, la gran industria experimenta una repulsa especial a utilizar las mejores energías del trabajo. A los obreros con una formación completa prefiere los trabajadores no cualificados y las débiles mujeres, así como los niños. Porque, por una parte, la gran industria no tiene como punto de mira sino producir objetos en serie, de calidad mediocre, para lo cual no necesita utilizar obreros conscientes de su dignidad profesional; por otra parte, la simplicidad de movimientos que se requieren en los procedimientos mecánicos de producción es de tal naturaleza, que se puede recurrir a elementos

débiles físicamente y sin desarrollo. Como las fábricas no obtienen ganancias sino a condición de pagar mal a los obreros, es natural que utilicen trabajadores manuales no cualificados, mujeres y niños, y que busquen alargar todo lo posible la jornada de trabajo. Se cree poder justificar este punto de vista haciendo referencia a la evolución histórica de la gran industria. Pero esta última ha debido tomar en cuenta, en sus principios, el hecho de que no tenía a su disposición sino elementos no pertenecientes a los gremios y a los oficios. Se vio forzada a tomar obreros no preparados, mujeres y niños, porque constituían la sola mano de obra libre, y a organizar los procesos del trabajo en función de las reducidas posibilidades de esta mano de obra. Los salarios que se pagaron entonces en las fábricas eran inferiores a las ganancias de los individuos pertenecientes a los oficios, porque el trabajo era mediocre. Por la misma causa, la duración del trabajo era más larga que en los oficios. Solamente cuando esta situación se modificó, pasado el tiempo, pudieron transformarse las condiciones del trabajo en la gran industria. En sus principios, la fábrica no pudo hacer otra cosa que contratar para el trabajo mujeres y niños, porque le era imposible reclutar obreros adultos cualificados. Pero cuando la competencia que la fábrica hizo a los talleres le permitió dirigirse a los obreros cualificados que ahí trabajaban antes y triunfar sobre los antiguos métodos de trabajo, cambió sus procedimientos de producción, de manera que los obreros cualificados ocuparon en ella el primer lugar y, en consecuencia, el empleo de mujeres y niños jugó un papel cada vez menos importante. Los salarios se elevaron debido a que el rendimiento de estos obreros era superior al de las mujeres y los niños. Esta elevación en los salarios liberó a las familias obreras de la necesidad de que las mujeres y los niños llevaran al hogar un ingreso suplementario. La duración de la jornada disminuyó porque el trabajo más intensivo del obrero cualificado permitió obtener de los equipos e instalaciones un rendimiento infinitamente mayor del que permitía lograr el trabajo poco hábil e indolente de elementos mediocres[8].

La disminución de la jornada de trabajo y la limitación del trabajo de mujeres y niños, tal como se habían realizado en vísperas de la Primera Guerra Mundial, no son en absoluto conquistas arrancadas al egoísmo de los empresarios por la protección legal al trabajo. Son resultado de la evolución de la gran industria, la cual, después de haberse visto sin la obligación de reclutar su mano de obra al margen de la economía, tuvo que modificar las condiciones del trabajo, tomando en cuenta las necesidades de una mano de obra de mejor calidad. La legislación no ha hecho, en su conjunto, sino consagrar modificaciones en vías de realización o incluso ya completamente realizadas. Sin duda, la protección al trabajo se ha empeñado siempre en anticiparse a la evolución natural de la industria, pero jamás lo consiguió, no tanto como resultado de la oposición de los patronos como de la resistencia, raramente declarada, pero siempre muy real, de los obreros mismos. Pues eran éstos quienes debían soportar los

gastos de cualquier medida de protección al trabajo, no simplemente de manera incidental, sino por una repercusión directa. Las limitaciones, incluso las prohibiciones impuestas al trabajo de los niños y de las mujeres, pesaban sobre el matrimonio obrero de la misma manera que la reducción de la jornada de trabajo de los adultos. La disminución que estas medidas acarreaban en la oferta de trabajo tuvieron como consecuencia, sin duda, elevar el nivel de la productividad marginal del trabajo y, por tanto, el salario correspondiente a cada unidad producida. No obstante, es dudoso que esta elevación fuese suficiente para compensar la carga que tenía que sufrir el obrero con motivo del alza de los precios de las mercancías. Es imposible afirmar nada sobre este asunto sin entrar en la discusión de los datos concretos de todos los casos particulares. Se puede admitir que la caída de la producción no es capaz de aportar al obrero, como tampoco a los demás ciudadanos, un incremento absoluto de su ingreso real, aunque no es necesario profundizar más este problema. Porque sólo se habría podido hablar de una disminución considerable de la oferta laboral como consecuencia de la protección legal al trabajo si esta protección no se hubiese limitado a un solo país. Puesto que no ha sido así, ya que todos los estados han tenido libertad para obrar a su gusto, particularmente aquéllos en donde la industria naciente buscaba todas las ocasiones de rechazar los productos de los viejos países industriales, atrasados a la vez en el campo de la protección del trabajo, la situación del obrero en el mercado no podía ser mejorada por dicha protección. Para ser eficaz, habría tenido que ser internacional. Pero la protección internacional del trabajo, aún más que la protección nacional, no ha progresado en mayor proporción de lo que habría realizado la evolución normal de la industria.

Los elementos destruccionistas aparecen en la teoría de la protección al trabajo más claramente que en su aplicación misma, la cual ha encontrado a menudo un freno en el peligro inmediato que las medidas que comportaba hacían correr al desarrollo de la industria. Es preciso atribuir a esta teoría, en primer lugar, la rápida difusión de la doctrina de la explotación de los trabajadores. En la descripción que hace de las condiciones del trabajo en la industria no ha dudado en utilizar una técnica que puede calificarse de emocional. Ha llevado a la legislación las ideas populares, que presentan al empresario como un hombre de corazón duro y al capitalista como un ser hinchado de egoísmo, en oposición con el noble, desgraciado y explotado pueblo. Ha hecho que los legisladores consideren cualquier medida adversa a los planes de los patronos como un triunfo de la colectividad sobre los intereses egoístas y opuestos al bien general de una minoría parasitaria. Ha creado en el trabajador la convicción de que se extenúa en beneficio de los capitalistas, quienes ignoran sus esfuerzos, y que su clase y su misión histórica le obligan a desempeñar su trabajo con la menor suma posible de entusiasmo.

La teoría sobre los salarios, expuesta por los defensores de la protección legal al

trabajo, es singularmente defectuosa. Trata con acerbo desdén los argumentos que Senior formulara contra la reglamentación legal de la duración del trabajo, sin oponer algo válido a las conclusiones a que él había llegado en la hipótesis de condiciones estáticas. La incapacidad de la escuela de los «Socialistas de Cátedra» (los *Cathedersozialist*) para comprender los problemas económicos se aprecia, sobre todo, en los escritos de Brentano. La idea de que el salario corresponde a la eficiencia del trabajo se encuentra tan lejos de su comprensión, que llega a establecer como «ley» que un salario elevado aumenta el producto del trabajo, mientras que un salario bajo lo reduce, siendo así que en realidad ocurre lo contrario: se paga más caro un buen trabajo que un trabajo malo[9]. Y cuando agrega que la reducción de la jornada de trabajo es la causa y no la consecuencia de una eficacia mayor en el trabajo, su error no es menos evidente.

Marx y Engels, los padres del socialismo alemán, comprendieron bien el papel fundamental que la lucha en favor de la protección al trabajo puede jugar en la difusión de las ideas destruccionistas. En el discurso inaugural de la Asociación Internacional del Trabajo, se dice de la ley inglesa de las diez horas que fue «no solamente un gran éxito práctico, sino la victoria de un principio. Por primera vez era derrotada a la luz del sol la política económica de la burguesía por la política económica de la clase obrera»[10]. Más de veinte años antes, Engels había ya confesado con toda candidez el carácter destruccionista de la ley de las diez horas. No puede menos de reconocer que los argumentos opuestos que presentan los empresarios no carecen enteramente de valor; estima que la ley incapacitará a la industria inglesa para sostener la competencia y que ello repercutirá sobre los salarios. Pero no teme a estas consecuencias. «Es claro —agrega Engels— que si la ley de las diez horas fuese una ley definitiva, inglaterra acabaría arruinándose; pero como traerá consigo necesariamente otras medidas que orientarán a Inglaterra por una vía completamente distinta de la que ha seguido hasta ahora, constituye un auténtico progreso»[11]. Si la industria inglesa fuese a sucumbir ante la competencia extranjera, la revolución sería inevitable[12]. En un escrito posterior se expresa así, a propósito de la ley de las diez horas: «No es ya simplemente una tentativa aislada para paralizar el desarrollo industrial; es el eslabón de una larga cadena de medidas que transformarán el espíritu actual de la sociedad y que suprimirán, poco a poco, la oposición de clases que ha existido hasta nuestros días. No constituye una medida reaccionaria, sino una medida revolucionaria»[13].

No se puede atribuir demasiada importancia a la lucha por la protección del trabajo. Marx y Engels pusieron tanta fe en los efectos destruccionistas inmediatos de las diferentes leyes de protección al trabajo como sus adversarios liberales. El destruccionismo avanza también en otros frentes.

3. El seguro social obligatorio

El seguro social constituye la esencia del programa del estatismo alemán. Pero incluso fuera de Alemania se suele considerar el seguro del trabajo como el coronamiento del arte político y de la sabiduría económica. Si unos no se cansan de exaltar sus beneficios, otros únicamente le reprochan no ir más lejos, no abarcar todas las capas sociales y no conceder a los beneficiarios todo lo que, según ellos, habría que concederles. El seguro social debería tener como fin supremo asegurar a toda persona las atenciones indispensables en caso de enfermedad y los recursos suficientes en caso de incapacidad para trabajar, como resultado de accidentes, enfermedades o vejez, o cuando el obrero carezca de trabajo en condiciones satisfactorias.

Ninguna comunidad organizada ha dejado perecer de hambre a los pobres incapacitados para trabajar. Siempre han existido instituciones destinadas a socorrer a los individuos que no pueden asegurarse la vida con sus propios medios, y con el mejoramiento del bienestar general que ha traído el desarrollo del capitalismo, la asistencia pública ha mejorado igualmente. Mientras que antaño era una caridad a la que el pobre no tenía derecho, se ha convertido hoy día en un deber de la colectividad. Se tomaron disposiciones para asegurar la asistencia a los pobres, pero se tuvo cuidado en su origen de no conceder a los desheredados un derecho legal absoluto a esta asistencia. Tampoco se pensó en quitarle su carácter humillante, y eso no por dureza de corazón. Las discusiones a que dio lugar la legislación sobre la beneficencia inglesa mostraron que se tenía conciencia de los peligros sociales inherentes a cualquier extensión que se diera a esta medida.

La asistencia social alemana y las instituciones análogas que existen en otros países se apoyan en bases enteramente diferentes. Las prestaciones constituyen un derecho que el interesado puede reclamar por la vía legal. Quien las reclama no sufre menoscabo alguno en la consideración social de que goza. Lo pensiona el Estado, con igual titulo que al rey o a sus ministros, que a los retirados o que a todos aquéllos que han firmado un contrato de seguro. Tampoco es dudoso que esté justificado considerar las prestaciones que recibe como la contrapartida de su contribución personal, porque las cuotas del seguro inciden siempre, en definitiva, sobre los salarios, ya sea que las satisfagan los empresas o los obreros. Las cantidades que el empresario debe entregar constituyen también, en efecto, una carga que reduce la productividad marginal del trabajo y se refleja, por tanto, sobre el salario. Aun cuando el coste del seguro social sea cubierto por el Estado, es claro que directa o indirectamente el obrero debe también sufragar la parte que le corresponde.

Los ideólogos que defienden el seguro social y los estadistas y los políticos que lo ponen en práctica consideran las enfermedades y la salud como dos estados del

cuerpo humano enteramente diferentes, en todo caso fáciles de distinguir sin error posible. La «salud» es para ellos un estado cuyos caracteres quedan claramente establecidos y puede ser objeto del diagnóstico de cualquier médico. Las enfermedades son un fenómeno físico independiente de la voluntad humana y sobre el cual ésta carece de influencia. Existen simuladores que pueden fingir enfermedades por cualquiera razón, pero el médico dispone de los conocimientos y de los medios necesarios para descubrirlos. Sólo el hombre sano posee completa capacidad de trabajo; el enfermo, capacidad más o menos reducida, según la gravedad y la naturaleza de la enfermedad, y corresponde al médico, basado en las alteraciones fisiológicas precisas de que le es posible obtener prueba objetiva, evaluar en forma proporcional la magnitud de la disminución sufrida con respecto a la capacidad normal.

Todo es falso en esta teoría. No existe delimitación precisa entre la salud y la enfermedad. Esta última no es un fenómeno aparte de la voluntad consciente y de las fuerzas espirituales que obran sobre el inconsciente. La capacidad de trabajo de un individuo no es función únicamente de su estado físico, sino que depende en gran parte de su inteligencia y su voluntad. De ahí que todas las afirmaciones según las cuales sería posible al médico hacer la distinción entre los enfermos y los simuladores, entre quienes pueden trabajar y quienes no pueden, se presentan como carentes de valor. Si se ha creído que el seguro contra accidentes y enfermedades podría basarse en la determinación de las enfermedades y heridas y de sus consecuencias, sin peligro de error, se ha cometido una seria equivocación. El elemento destruccionista del seguro contra accidentes y enfermedades reside, ante todo, en el hecho de que multiplica los accidentes y enfermedades, obstaculiza la curación, y con frecuencia origina, o en toso caso agrava y prolonga, las perturbaciones funcionales que resultan de la enfermedad o el accidente.

El seguro social ha convertido una enfermedad especial, la neurosis traumática, en enfermedad popular, de la cual se había ya tratado en ciertos casos aislados con motivo de procesos civiles por daños y perjuicios. Actualmente nadie discute ya que esta enfermedad sea consecuencia de las leyes sociales. La estadística ha suministrado pruebas superabundantes de que las heridas de las personas con derecho a las prestaciones del seguro social tardan mucho más tiempo en curar y que las perturbaciones funcionales que acarrean se vuelven, a la vez, más graves y más prolongadas. El seguro contra la enfermedad alimenta la enfermedad. Las observaciones de los médicos, así como los datos estadísticos, confirman que las enfermedades y las heridas entre los altos y medianos empleados, así como entre los asegurados sociales, sanan con mucha mayor lentitud que entre las personas pertenecientes a las profesiones liberales o que no se benefician de las ventajas del seguro. El deseo y la necesidad de recuperar rápidamente la salud, para volver al

trabajo, favorecen la curación de manera e incluso objetivamente constatable[14].

Sentirse en buen estado de salud y estarlo, en el sentido médico de la palabra, son cosas diferentes. La capacidad de trabajo de un individuo es, en gran medida, independiente de la capacidad fisiológica de sus diversos órganos, tal como se la puede determinar y medir médicamente. El individuo que no quiere estar bien de salud no es simplemente un simulador, es ya un enfermo; cuando en un hombre se suprime la voluntad de estar bien de salud y de trabajar, se le vuelve enfermo e incapaz para el trabajo; cuando se debilita esta voluntad se atacan su salud y su capacidad de trabajo. Esto es lo que hace el seguro social, por lo cual crea enfermos e inválidos, provoca un estado de espíritu recriminador que es ya, en sí mismo, una neurosis, y todavía crea otras más. En pocas palabras, es una institución que contribuye a provocar enfermedades y muy a menudo también accidentes, y a incrementar sensiblemente las consecuencias físicas y psíquicas de los accidentes y de las enfermedades. Como institución social, hace que una nación esté física y moralmente enferma, y ayuda, cuando menos, a multiplicar las enfermedades y a prolongar su duración y gravedad.

Los factores psíquicos que en el hombre, como en todo ser viviente, mantienen la voluntad de estar sano y el deseo de trabajar no son independientes de la situación social del individuo. Ciertas circunstancias los fortifican, otras los debilitan. El entorno social de una tribu africana que vive de la caza contribuye a estimular estos factores. Sucede lo mismo con el entorno totalmente diferente de los ciudadanos de una sociedad capitalista basada en la propiedad privada de los medios de producción. Al contrario, estos factores se paralizan cuando la organización social permite al individuo vivir sin trabajar o aportar un trabajo reducido, sin que su ingreso se vea sensiblemente perjudicado, si la única condición para ello es que su capacidad de trabajo se vea disminuida por enfermedad o por un accidente. Las cosas no son tan sencillas como parecen a la patología ingenua del médico militar o del médico de prisiones.

El seguro social ha hecho de la neurosis de los asegurados la enfermedad más peligrosa del pueblo. Con el desarrollo del seguro se propaga igualmente la enfermedad, y ninguna reforma sería capaz de remediar este mal. Es imposible debilitar o suprimir la voluntad de estar bien de salud en el individuo sin provocar la enfermedad.

4. Los sindicatos

El problema fundamental para quien desea juzgar las consecuencias económicas y sociales del sindicalismo consiste en saber si, en una economía capitalista, el trabajo puede lograr salarios altos para todos los trabajadores en forma duradera mediante la asociación y los convenios colectivos. A esta cuestión responde categóricamente la economía política —lo mismo la clásica (incluida su ala marxista) como la moderna (incluida su ala socialista)— en forma negativa. La opinión pública cree que los hechos han demostrado que el sindicalismo es capaz de mejorar la condición de los trabajadores porque el nivel de vida de las masas se ha elevado en forma continua durante el curso del último siglo. Pero los economistas explican de otra manera este hecho. Según ellos, esta elevación debe atribuirse a los progresos del capitalismo, a la acumulación progresiva de capital y al crecimiento de la productividad marginal del trabajo, que es resultado de lo anterior. Y no hay duda de que sobre este caso los puntos de vista de los economistas, confirmados por el desarrollo actual de los acontecimientos, merecen más crédito que la fe ingenua de aquellas personas cuyos razonamientos se apoyan en el sofisma *post hoc*, *ergo propter hoc*. Es cierto que esta cuestión esencial ha sido desconocida totalmente por millares de caudillos obreros de valía, cuya vida ha estado consagrada a la organización de sindicatos, y por eminentes filántropos, para quienes el sindicalismo es la piedra angular de la sociedad futura. La tragedia de la era capitalista procede de que esta concepción era falsa, pues el sindicalismo se convirtió, al desarrollarse, en el arma principal de la política destruccionista. La ideología socialista ha tenido tan buen éxito en oscurecer la naturaleza de los sindicatos, que es difícil hoy día imaginarse su carácter y acción en su verdadero aspecto. Se tiene la propensión a considerar el problema de las asociaciones obreras como identificado con el problema de la libertad de asociación y el derecho de huelga. Pero esta cuestión no se plantea ya, pues desde hace decenas de años ninguna legislación niega a los trabajadores la libertad de agruparse, ni el derecho de suspender el trabajo, aun en violación de contratos, porque la circunstancia de que esta violación pueda acarrear al obrero una obligación jurídica de reparaciones no tiene prácticamente importancia. Aun los partidarios más encarnizados del destruccionismo se han atrevido apenas a reclamar en favor del trabajador el derecho de violar a su gusto las obligaciones contractuales. Cuando en estos últimos años ciertas naciones, entre ellas Gran Bretaña, cuna del sindicalismo moderno, han tratado de limitar el poder de los sindicatos, no ha sido con objeto de suprimir lo que ellas consideraban como la acción no política del sindicalismo. La ley de 1927 intentó declarar ilegales las huelgas generales y las huelgas de solidaridad. Pero no ponía en duda ni la libertad de asociación ni el derecho de huelga para lograr mejores salarios.

Se ha considerado siempre la huelga general, tanto por sus partidarios como por sus adversarios, como un acto revolucionario, incluso como la revolución misma. La esencia de la huelga general es la parálisis más o menos grande que provoca en la vida económica de la colectividad para alcanzar ciertos fines. La fuerza que puede tener una huelga general se descubrió cuando el *putsch* de Kapp en Alemania, que no obstante estar sostenido por el ejército regular y por fuerzas armadas ilegales en número considerable que obligaron al Gobierno a huir de la capital, fue puesto en jaque en pocos días por la huelga general. En tales circunstancias, el arma que constituye la huelga general sirvió a la defensa de la democracia; pero apruébese o no esta actitud política de la clase obrera organizada, el hecho carece de importancia, pues lo esencial es que en un país donde el sindicalismo es suficientemente fuerte para desencadenar una huelga general, el poder supremo se encuentra en manos de los sindicatos y no del Parlamento o del Gobierno que de él depende. Debido a que habían comprendido el verdadero sentido del sindicalismo y de su acción, los sindicalistas formularon la teoría conforme a la cual la violencia constituye el medio a que los partidos políticos deben recurrir para tomar el poder. Es preciso no perder nunca de vista que la filosofía de la violencia, que ha venido a sustituir a la doctrina conciliadora del liberalismo y de la democracia, fue en su origen una filosofía de los sindicatos obreros, como la palabra misma de sindicalismo indica. La glorificación de la violencia, que caracteriza la política del sovietismo ruso, del fascismo italiano y del nazismo alemán, y que amenaza en la actualidad a todos los gobiernos democráticos, salió de las lecciones del sindicalismo revolucionario. La esencia del problema sindicalista lo encarna la pretensión de los sindicatos de imponer la huelga. Las agrupaciones obreras reclaman el derecho de impedir que trabajen todos aquéllos que se nieguen a unírseles o quienes ellas no deseen aceptar. Piden el derecho de suspender el trabajo conforme a su gusto y de evitar que otros trabajadores ocupen los puestos de los huelguistas. Reclaman el derecho de impedir y de castigar por la fuerza cualquier infracción a sus acuerdos, y de tomar todas las disposiciones para organizar esta acción violenta y asegurar su éxito.

A medida que los dirigentes maduran con la edad, las asociaciones se vuelven más ponderadas y más reflexivas. Los grupos de combate pierden entonces su espíritu agresivo y su aptitud para derrotar al adversario por medio de una acción rápida. Los ejércitos de las potencias militaristas, en particular de Austria y Prusia, han experimentado repetidas veces la dificultad que se tiene para vencer con generales de edad avanzada. Las asociaciones obreras no son excepción a la regla. De esta manera, los sindicatos maduros y bien organizados han perdido, a menudo, después de cierto tiempo, parte de su ardor destruccionista y de su capacidad de acción. De factores destructivos que eran se convertían, momentáneamente, en factores de conservación, cuando se enfrentaban a la furia destructora de los jóvenes exaltados. Éste era el

reproche que hacían los extremistas a los sindicatos y el argumento de que, al contrario, se servían algunas veces estos últimos cuando se trataba de ganar el concurso de los grupos no socialistas de la población para imponer el sindicalismo obligatorio. Pero tales treguas en la lucha destruccionista sindical han tenido corta duración, pues en definitiva han triunfado siempre los partidarios de la lucha integral contra la organización capitalista de la sociedad. Unas veces han conseguido suplantar a los viejos jefes sindicalistas, o han creado nuevas organizaciones en lugar de las antiguas. No podía ser de otro modo, porque la idea que ha presidido a la formación de los sindicatos obreros hace que no puedan ser otra cosa que instrumentos de lucha. Hemos expuesto que el vínculo sindical que une a los trabajadores es únicamente la idea de lucha para destruir el orden social que se funda en la propiedad privada de los medios de producción. No es solamente la acción de los sindicatos la que es destruccionista, lo es ya la idea misma que les sirve de base.

El fundamento del sindicalismo es la adhesión obligatoria al sindicato. Los obreros se niegan a trabajar con quienes no se adhieren a una organización reconocida por ellos, e imponen la exclusión de los trabajadores no organizados mediante la amenaza de huelga, o, si es necesario, por medio de la huelga misma. Sucede, igualmente, que aplican procedimientos incluso vejatorios a quienes rechazan su organización. No es necesario destacar la tremenda violencia que tales procedimientos significan contra la libertad personal del individuo. Todos los sofismas de los defensores del destruccionismo sindical han fracasado en su deseo de tranquilizar a la opinión pública en este punto. Cuando de vez en cuando se producen casos particularmente escandalosos de violencias cometidas en contra de trabajadores no organizados, aun los periódicos más o menos simpatizantes de los partidos destruccionistas no ocultan su descontento.

El arma de los sindicatos es la huelga. Es necesario tener muy presente en la memoria que cualquier huelga es un acto de coacción, un apremio que se ejerce con violencia contra aquéllos que intentan oponerse a los designios de los huelguistas. Toda huelga, hay que declararlo, es terrorismo, porque la finalidad de la suspensión del trabajo sería absolutamente imposible de alcanzar si le estuviese permitido al empresario contratar a otros trabajadores en lugar de los huelguistas, o si sólo parte de los trabajadores hiciese la huelga. Todo el derecho sindical se reduce a la posibilidad de que los obreros empleen la violencia contra los esquiroles. No es necesario exponer la forma en que los sindicatos se han arrogado este derecho en los diferentes países donde han podido hacerlo. Basta con hacer constar que en todas partes lo han obtenido, en el curso de las últimas décadas, por la tolerancia tácita de las autoridades y de los tribunales más que por el asentimiento explícito de la ley. Hace años que en Europa es casi imposible hacer fracasar una huelga mediante la contratación de esquiroles. Durante largo tiempo se había conseguido evitar la

huelga, cuando menos, en los ferrocarriles, las compañías eléctricas, los servicios de agua y las empresas más importantes de abastecimiento de las ciudades. Pero en esos casos el destruccionismo ha terminado por apuntarse también una victoria completa. Los sindicatos pueden, si les place, obligar a las ciudades y a los gobiernos a plegarse a su voluntad, privándoles de víveres, de agua y de calefacción, o bien hundiéndolos en la obscuridad. Pueden impedir la impresión de los escritos que no les parezcan; pueden oponerse al transporte postal de impresos o cartas que no sean de su agrado. Cuando lo quieran, pueden practicar el sabotaje con toda tranquilidad, perjudicar los instrumentos de trabajo y las mercancías, y desempeñar sus tareas en forma tan lenta y tan defectuosa que pierden todo valor.

La función destruccionista del sindicalismo jamás ha sido rebatida seriamente. Nunca se ha podido construir una teoría de los salarios que demuestre que las asociaciones sindicales logran obtener un alza duradera del salario real de los trabajadores. Es verdad, además, que el mismo Marx estaba muy lejos de atribuir a los sindicatos acción alguna sobre los salarios. En un discurso que en 1865 pronunció ante el Congreso General de la Internacional, intentó que sus compañeros de opinión se unieran al movimiento sindicalista[15]. Sus primeras palabras indican inmediatamente las razones que lo impulsaron a obrar de esta manera. La idea de que un alza en los salarios no puede obtenerse por medio de la huelga —idea sostenida en Francia por los discípulos de Proudhon y por los de Lassalle en Alemania— le parece a Marx «extremadamente impopular entre la clase obrera». Pero el gran táctico que un año antes, en el «Discurso inaugural», había sabido reunir en un programa homogéneo las opiniones más diversas sobre la naturaleza, fines y deberes del movimiento obrero, y que ahora desea ligar el movimiento sindical a la Internacional, hace uso de todas sus fuerzas para poner de relieve los argumentos en favor del sindicalismo. Sin embargo, aun en este discurso se cuida mucho de afirmar que los sindicatos pueden hacer mejorar directamente la situación económica de los trabajadores. Según él, su tarea primordial es la lucha contra la sociedad capitalista, y el papel que les asigna no permite duda alguna sobre la naturaleza de los efectos que espera de su intervención. «A la divisa de los conservadores: un salario justo por un trabajo justo, es preciso sustituir en los estandartes sindicalistas la fórmula revolucionaria: supresión del sistema salarial (…) En general, los sindicatos fallan en su principal objetivo cuando se limitan a emprender una lucha de guerrillas contra el sistema económico actual, en vez de trabajar simultáneamente por su transformación y de emplear su fuerza organizada como palanca para la emancipación final de la clase obrera, es decir, la abolición del sistema salarial»[16]. Habría sido difícil para Marx decir con más claridad que no consideraba a los sindicatos sino como instrumentos que debían servir para la destrucción de la sociedad capitalista. Estaba reservada a los economistas realistas y a los revisionistas marxistas la tarea de afirmar

que los sindicatos son capaces de elevar los salarios de forma duradera por encima del nivel en que habrían quedado sin su intervención. Es inútil discutir este aserto, pues nunca se ha intentado convertirlo en una verdadera teoría. Ha permanecido en calidad de simple afirmación, que no ha tratado de apoyarse en una teoría económica o en una prueba cualquiera.

La política sindical de la huelga, de la violencia y del sabotaje no ha contribuido a mejorar la suerte de los trabajadores[17]. Ha contribuido sencillamente a debilitar las bases del edificio que la economía capitalista había construido y en el cual la suerte de todos, incluido el trabajador más pobre, mejoraba de día en día. Tampoco ha contribuido al interés del socialismo, sino al del sindicalismo.

Cuando los trabajadores de las empresas llamadas «no vitales» logran obtener en la lucha por el salario ventajas que elevan su remuneración a niveles superiores a los que registra la situación del mercado, se produce un desequilibrio que desencadena unos movimientos que acaban por restablecer el equilibrio roto. Pero cuando son los trabajadores de las empresas vitales los que imponen por la huelga o la amenaza de huelga un alza salarial, así como la conquista de aquellos derechos que el resto de los trabajadores reclaman en la lucha por el salario, las cosas se presentan de manera diferente. Sería erróneo decir que dichos trabajadores se aseguran así un monopolio, porque aquí se trata de cosa distinta de un monopolio económico. Cuando los empleados de las empresas de transportes dejan de trabajar e impiden que otros se opongan en algo a sus designios, se convierten en tiranos absolutos en el campo en que ejercen su acción. Puede admitirse que hacen uso efectivo de su poder con medida, aunque esto en nada cambia el hecho de que ellos detenten este poder. El país se encuentra entonces dividido en dos campos: el de aquéllos que pertenecen a los sindicatos de sectores vitales de la producción y cuyo poder no tiene límites, y el resto de la población, que no incluye ya sino a esclavos privados de todo derecho. Se llega así «al dominio por la fuerza que ejercen los trabajadores absolutamente indispensables sobre las demás clases»[18].

Y puesto que se trata una vez más de poder, permítasenos averiguar las bases sobre las que se apoya este poder como cualquier otro. El poder de los trabajadores organizados en sindicatos, ante el cual tiembla el mundo de nuestros días, no tiene fundamento distinto del que tuvo siempre la tiranía. Tampoco esta doctrina es otra cosa que producto de ideologías humanas. Durante décadas se ha incrustado en el cerebro de los hombres la idea de que el agrupamiento de los trabajadores en sindicatos es algo necesario en interés del individuo y de la colectividad; que sólo el egoísmo criminal de los explotadores puede pensar en combatir las coaliciones; que en las huelgas el derecho está siempre a favor de los huelguistas; que no hay peor infamia que la que cometen los esquiroles, y que los esfuerzos para proteger a quienes desean trabajar son contrarios al interés de la sociedad. La generación que ha

crecido durante los últimos lustros ha visto desde su infancia que la obligación social más importante era la de adherirse a una organización sindical; está habituada a considerar la huelga como una especie de acción sagrada, una especie de mandamiento social. Todo el poder de las organizaciones obreras tiene origen en esta ideología, pero se desplomará cuando la doctrina de la acción bienhechora del sindicalismo en la sociedad sea sustituida por otras concepciones sobre sus efectos. También se comprende por qué los sindicatos más poderosos se ven obligados a emplear su fuerza con suma discreción: si abusaran de su poder, provocarían que se reflexionase sobre la naturaleza y resultados del sindicalismo, e invitarían a la revisión y condena de las tesis tradicionales. Pero siempre ha sido y será así en el caso de todos los detentadores del poder, y nada existe que sea privativo de los sindicatos en esta materia.

Es evidente que si de una buena vez se pensara en someter a una crítica a fondo el derecho de huelga de los trabajadores de empresas vitales, pronto se acabarían la doctrina sindicalista y la pretensión de imponer la suspensión del trabajo, y quienes recibirían la aprobación que el público da actualmente a los huelguistas serían las agrupaciones creadas para contrarrestar las huelgas, tales como el *Technisches Hilfswerk*. Es posible que en las luchas que podrían resultar pereciese la sociedad. Pero una cosa es cierta, la sociedad que quisiera realizar el sindicalismo según las concepciones hoy vigentes, estaría condenada a disgregarse.

5. El seguro contra el paro

La asistencia a los parados ha revelado ser uno de los medios más eficaces del destruccionismo.

La idea que ha llevado a la creación del seguro de paro es la misma de la que procede el seguro de enfermedad y de accidentes. Se considera el paro como una desgracia que aflige al individuo, como un alud que se despeña sobre un valle. Nadie ha notado que sería más exacto hablar de falta de salario que de falta de trabajo, porque lo que en verdad escasea al interesado no es el trabajo, sino el salario. Y no se ha entendido que el problema no radica en el hecho de que el individuo sin trabajo no pueda encontrarlo, sino en que no se halla dispuesto a trabajar por el salario que podría obtener en el mercado, a cambio del trabajo que estuviera dispuesto a

desempeñar y para el cual poseyera la aptitud requerida.

El seguro contra enfermedades y accidentes es aleatorio debido a que el propio asegurado puede provocar o agravar el caso que es motivo del seguro. Pero cuando se trata del paro, el seguro jamás funciona sino por voluntad del asegurado. Si este último renunciara a conducirse como miembro de un sindicato y aceptara reducir sus pretensiones, cambiar de lugar y de género de trabajo, según las exigencias del mercado, encontraría sin duda en qué ocuparse, porque mientras vivamos en el mundo real y no en tierra de ilusiones, el trabajo continuará siendo un bien poco común, dado que siempre habrá más trabajo por desempeñar que fuerzas de trabajo disponibles para hacerlo. El desempleo es un problema de salario y no de trabajo y el seguro contra aquél es tan irrealizable como lo sería, por ejemplo, el seguro contra la imposibilidad de vender mercancías.

La expresión «seguro contra el paro» es impropia, porque no pueden existir estadísticas capaces de ofrecer base para un seguro de dicha naturaleza. Esto es lo que han reconocido la mayor parte de los gobiernos al renunciar, si no a la letra de la expresión, cuando menos a la cosa misma. Actualmente la institución no disimula ya su carácter de asistencia. Permite a los sindicatos mantener los salarios a una altura que solamente pueden lograr parte de los que buscan trabajo. De este modo, la existencia del paro se debe a la protección que se otorga a los sin trabajo, en cuanto el fenómeno tiene carácter de permanente. En nuestros días, una larga serie de gobiernos europeos consagran a este fin sumas que exceden considerablemente la capacidad de las finanzas públicas.

La opinión pública considera el hecho de que en la mayoría de los países exista un alto desempleo permanentemente como prueba de que el capitalismo es incapaz de resolver el problema económico y de que, en consecuencia, la intervención del Estado, la planificación totalitaria y el socialismo son necesarios. Dicho argumento parece irrefutable en vista de que el único gran país que no sufre desempleo es la Rusia comunista. Este razonamiento, sin embargo, es muy débil en buena lógica. El paro de los países capitalistas se debe, en realidad, a que en ellos la política del Gobierno, igual que la de los sindicatos, tiende a sostener salarios a niveles desproporcionados respecto a la productividad del trabajo. Hasta donde podemos saber, el desempleo no está en verdad muy extendido en Rusia, pero el nivel de vida del obrero ruso es muy inferior al que goza el desocupado de los países capitalistas de Occidente, gracias al subsidio que recibe. Si los trabajadores de Inglaterra y del continente europeo estuviesen dispuestos a percibir salarios inferiores a los que disfrutan actualmente, sin duda varias veces más altos que el salario de los obreros rusos, el paro desaparecería de estos países. La presencia de este fenómeno en los pueblos capitalistas no prueba la insuficiencia del sistema capitalista, del mismo modo que su ausencia en Rusia tampoco prueba la eficacia del sistema comunista,

pero el hecho de que exista un paro masivo en casi todos los países capitalistas constituye un temible peligro que amenaza la supervivencia del sistema capitalista, pues la persistencia de un fuerte desempleo socava las bases morales del orden social. Los jóvenes que al terminar su aprendizaje se ven obligados a permanecer inactivos se convierten en el fermento que acaba por incubar los movimientos políticos más violentos. Los soldados de la revolución futura se reclutan en sus filas.

Tal es la tragedia de nuestra época. Los partidarios del sindicalismo y de la política de subsidios para mitigar los efectos del paro estiman de buena fe que la política de los sindicatos representa el único medio para asegurar a las masas la conservación de condiciones de vida normales. No ven que, a la larga, todos los esfuerzos que se intenten para elevar los salarios por encima del nivel que corresponde a las condiciones del mercado llevan necesariamente al paro, y que con el transcurso del tiempo los subsidios a los desocupados no pueden tener otra consecuencia que perpetuarlo. No ven que los remedios que recomiendan para corregir el mal —subsidios y grandes obras públicas— conducen a la dilapidación del capital y que esta última acarrea al fin, por fuerza, una reducción del nivel de los salarios. Es claro que en las circunstancias actuales sería imposible suprimir de un golpe los subsidios que atenúan el desempleo, o tomar cualesquiera otras medidas de menor importancia, destinadas a procurar alivio a las personas carentes de trabajo. En efecto, uno de los principales inconvenientes del intervencionismo, en cualquiera de sus formas, es que hace muy difícil regresar al punto de partida, porque la supresión de las medidas intervencionistas suscita problemas que casi es imposible resolver de manera plenamente satisfactoria. El gran problema que se presenta hoy día a la política consiste en encontrar un camino que permita salir de ese laberinto creado por las medidas intervencionistas, pues todo lo que se ha practicado en el curso de los últimos años sólo ha sido una serie de tentativas calculadas para disimular los efectos de una política económica que ha reducido la productividad del trabajo. Lo que ahora se precisa ante todo es volver a una política que asegure una productividad más alta del trabajo. Esto implica, con absoluta evidencia, el abandono de toda la política proteccionista, los derechos de importación y los «contingentes» o «cuotas». Es necesario devolver al trabajo la posibilidad de que se desplace libremente de industria a industria y de país a país.

La responsabilidad de los males que provoca la persistencia de un fuerte desempleo no es del capitalismo, sino de la política que paraliza su funcionamiento.

6. La socialización

El liberalismo había hecho desaparecer las fábricas y otras empresas de Estado. Casi no había más que el servicio postal como excepción al principio general, conforme al cual los medios de producción deben ser de propiedad privada y toda actividad económica debe dejarse en manos de los ciudadanos. A los partidarios del estatismo les ha resultado muy difícil exponer las razones que justifiquen la estatización del servicio postal y del servicio estrechamente relacionado del telégrafo. Invocan, en primer lugar, motivos de orden político. Al discutir este punto acostumbran confundir dos cosas que deberían considerarse separadamente: la unificación del servicio y el hecho de que éste tenga que estar exclusivamente en manos del Estado. No cabe duda que el servicio de correos y telégrafos se presta admirablemente a la unificación, y que incluso en régimen de completa libertad se formarían rápidamente grupos que conducirían al establecimiento de un monopolio de hecho, cuando menos en comarcas enteras. En este campo más que en cualquier otro, las ventajas de la concentración de ningún modo significan que sea preciso conceder al Estado un monopolio legal para todas las ramas del servicio de correos y telégrafos. No es difícil demostrar que el estanco de Estado da malos resultados, que carece de aptitud para crear un sistema de transmisión de noticias adaptado a las necesidades del comercio y que tal estanco se resuelve difícilmente a realizar los adelantos necesarios. Incluso en esta esfera de la vida económica todos los progresos se han debido a la iniciativa de empresarios particulares. La telegrafía terrestre se realizó en gran escala, durante sus comienzos, por las empresas privadas. En Inglaterra no se nacionalizó hasta 1869; actualmente, en los Estados Unidos, se encuentra todavía en manos de sociedades anónimas. La mayor parte de los cables submarinos los explotan compañías privadas. Incluso el estatismo alemán ha vacilado en «liberar» al Estado de la colaboración de las empresas particulares. El liberalismo se pronunció, en principio, en favor de la completa libertad del servicio de correos y telégrafos y se esforzó, con éxito, en demostrar la insuficiencia de su explotación por parte del Estado[19]. Si, a pesar de lo anterior, este sector de los negocios no ha sido devuelto a la iniciativa privada, se debe únicamente al hecho de que los gobiernos tienen necesidad de disponer del correo y del telégrafo para dominar a la opinión pública.

Las potencias militaristas, siempre dispuestas a poner trabas a la acción de los empresarios, han reconocido, no obstante, la superioridad de estos últimos al encargarles la fabricación de armas y municiones. Los grandes progresos de la técnica de armamentos comenzó cuando las empresas privadas se consagraron a la fabricación de material de guerra. El Estado ha tenido que reconocer que el empresario fabrica mejores armas que el empleado público. La prueba de ello se obtuvo en los campos de batalla de manera tan evidente, que los más obstinados

partidarios del estanco de Estado tuvieron que convencerse. Los arsenales y los astilleros marítimos gubernamentales desaparecieron totalmente durante el transcurso del siglo XIX o se trasformaron en simples almacenes, porque empresas privadas vinieron a ocupar su lugar. Escritores y miembros de los parlamentos, partidarios de la estatización de la industria, tuvieron poco éxito incluso en el periodo áureo del estatismo, durante los años que precedieron inmediatamente a la guerra. Ello se debía a que los estados mayores apreciaban convenientemente la superioridad de las empresas privadas.

Por razones financieras no se suprimieron, en la época liberal, los monopolios fiscales que habían existido en todo tiempo. Estos monopolios pudieron subsistir porque constituían un medio fructuoso de percibir impuestos de consumo. Por otro lado, nadie se hacía ilusiones sobre el mediocre valor de las explotaciones del Estado, por ejemplo, en el estanco de tabacos. Pero antes de que el liberalismo hubiese hecho triunfar sus principios en este campo, como en los otros, el socialismo había ya inaugurado un movimiento de regresión.

Las ideas que inspiraron las primeras nacionalizaciones y municipalizaciones contemporáneas no estaban todavía impregnadas del socialismo moderno. En los comienzos de este movimiento desempeñaron un gran papel las viejas ideas del «Estado gendarme» y otras consideraciones puramente políticas y militares. Pero la ideología socialista pronto pasó a primera línea. Estados y municipalidades practicaron entonces gradualmente la socialización. ¡Abajo la explotación privada, contraria a la sana economía! ¡Abajo la empresa particular!, tal fue la consigna.

La inferioridad de la explotación socialista, desde el punto de vista económico, ejerció al principio poco influjo contra el progreso de la estatización y la municipalización. No fue escuchada la voz de quienes se esforzaban para poner en guardia contra esos peligros; al contrario, fue ahogada por las agitaciones estrepitosas y opresoras de los estatistas, de los socialistas y de numerosos elementos que esperaban beneficiarse particularmente. No se querían ver los efectos de las explotaciones por medio del estanco, y ésta es la razón de que no los vieran. El celo de los adversarios de la propiedad privada sólo encontraba un obstáculo: las dificultades financieras con que tenían que luchar muchas empresas públicas. No era posible, por razones políticas, hacer que los consumidores sufragaran totalmente los gastos más elevados del estanco y por esto los resultados a menudo arrojaban déficit. Se consolaban sus partidarios con afirmar que las ventajas económicas y sociales que presentaba la explotación por el Estado o las municipalidades, desde un punto de vista general, constituían una compensación suficiente, pero se veían obligados a observar cierta moderación, no obstante, con respecto a la práctica de la política estatista. La parcialidad de los economistas que trataban estos problemas en sus escritos se manifestaba, particularmente, en su negativa a reconocer que las causas

del fracaso financiero de las empresas públicas residían en su mala gestión. Trataban siempre de arrojar la responsabilidad a circunstancias particulares, tales como la insuficiencia del personal directivo y los defectos de organización, y siempre citaban como el más sobresaliente ejemplo de buena administración a los ferrocarriles prusianos. Es cierto que los ferrocarriles prusianos produjeron notables excedentes, pero ello se debió a razones especiales. Prusia adquirió la mayor parte de su red estatal poco después de 1880, esto es, en la época en que los precios eran excepcionalmente bajos. En conjunto, Prusia desarrolló y extendió su sistema ferroviario antes del formidable impulso de la economía alemana, que tuvo lugar a fines del siglo XIX. En consecuencia, no es de extrañar que estos ferrocarriles, cuyo tráfico crecía año tras año sin que nada tuviesen que hacer para ello, cuyas líneas atravesaban territorios llanos y en todas partes disponían de carbón en lugares próximos, obtuvieran buenos beneficios gracias a tales condiciones favorables. Sucedió lo mismo en los servicios de gas, de agua, de alumbrado y de tranvías de algunas grandes ciudades. La conclusión que se ha querido sacar de estos hechos es enteramente errónea.

El resultado general de las estatizaciones y municipalizaciones fue que se tuviera que subvencionar los servicios con el dinero de los contribuyentes. Por tal razón puede afirmarse, con toda seguridad, que nunca se lanzó en momento tan inoportuno una fórmula efectista como la de Goldscheid, que habló de la victoria sobre el Estado fiscal. Las dificultades financieras en que se vieron precipitados los Estados por la guerra y sus consecuencias no podrían haberse sorteado, según Goldscheid, con los viejos métodos de la política financiera. El rendimiento de los impuestos sobre la economía privada se agotó. De igual manera, debe tomarse de la economía privada la propiedad de las empresas capitalistas para entregarla al Estado, a fin de que éste pueda cubrir los gastos de dicha política con ayuda de las ganancias que producen esas empresas[20]. Esto es invertir el orden de las cosas. Las dificultades financieras provienen precisamente de que ya no pueden ser cubiertas por los impuestos las considerables subvenciones que exigen las empresas socializadas. Cuando todas ellas se hayan socializado, el mal habrá cambiado de aspecto, sin duda, pero lejos de haberlo hecho desaparecer, se habrá agravado. La inferioridad en los rendimientos de las empresas públicas no será visible, claro está, en un balance de las explotaciones estatales. Pero las necesidades de la población quedarán menos eficazmente satisfechas. Lejos de disminuir, se desarrollarán más la indigencia y la miseria.

Goldscheid quiere llevar la socialización hasta el mayor extremo a fin de remediar la angustia de las finanzas del Estado. Pero esta angustia proviene precisamente de que la socialización haya sido llevada tan lejos, y no puede desaparecer si no se devuelven las empresas socializadas a la propiedad privada. El socialismo ha llegado a un punto en que la imposibilidad técnica de su realización

aparece por todos lados, y en que los más ciegos deben advertir que conduce a la decadencia de cualquier civilización. No es la resistencia de la burguesía la que ha traído en Europa Central el fracaso de las tentativas para realizar de un golpe una socialización completa, sino el hecho de que toda socialización nueva ha parecido irrealizable desde el punto de vista financiero. La socialización serena, sistemática y deliberada, concebida en la forma que los gobiernos y las municipalidades la practicaban antes de la guerra, tuvo que hacer un alto en su marcha, porque pudieron entonces calcularse fácilmente los resultados a que llegaría. La tentativa de sus partidarios para recomendarla bajo una nueva designación, hecha en Alemania y Austria por las comisiones de socialización, no podía obtener éxito alguno en estas condiciones. Para proseguirla era menester recurrir a otros medios. Era preciso silenciar la razón, que prevenía contra todo nuevo progreso en este peligroso camino. Era necesario sacudirse la critica mediante un llamamiento al entusiasmo y al fanatismo; era indispensable matar al adversario para no tener ya que temer a la contradicción. Los métodos de los bolcheviques y de Espartaco eran los únicos a que aún podía recurrir el socialismo. En este sentido tales métodos son el inevitable destino de la política del destruccionismo.

7. La política fiscal

Para el liberalismo, que no asigna al Estado sino la exclusiva tarea de salvaguardar la seguridad de la persona y de la propiedad de los ciudadanos, es problema de poca monta reunir los medios necesarios para la gestión de los negocios públicos. Los gastos que exige la administración de una comunidad que se rige conforme a los principios liberales son tan escasos, con relación a la totalidad de la renta nacional, que los medios que se requieren para cubrirlos alcanzan una importancia mínima. Cuando los escritores liberales buscan el mejor sistema impositivo, lo hacen porque desean que todos los detalles de la organización social se dispongan de la manera más apropiada, y no porque estimen que las finanzas del Estado constituyan uno de los problemas capitales de la sociedad. Deben también tener en cuenta que el ideal liberal no se ha realizado en ninguna parte y que no hay grandes esperanzas de verlo realizado *íntegramente a corto plazo*. Advierten en todas partes la presencia de gérmenes poderosos de un liberalismo en vías de desarrollo, que el futuro lejano

pertenece según ellos a esta doctrina, pero las fuerzas del pasado son todavía demasiado poderosas para retardar los progresos del liberalismo sin que puedan, no obstante, detener su marcha o aniquilarla. Todavía se encuentran por todas partes planes imperialistas, ejércitos permanentes, tratados secretos, guerras, barreras aduaneras, reglamentaciones múltiples en el comercio y la industria; dicho en pocas palabras, el intervencionismo en todas sus formas, igual en la política interior que en la exterior. Por todo esto hay que acomodarse por algún tiempo todavía a efectuar gastos considerables para satisfacer finalidades estatistas. Sin duda los problemas fiscales tendrán importancia secundaria en el Estado liberal puro hacia el cual debe tenderse. Pero en el Estado autoritario, dentro del cual deben aún actuar en el presente los políticos liberales, es necesario conceder la mayor atención a esos problemas. Los estadistas liberales recomiendan, en primer lugar, la limitación de los gastos del gobierno; pero como no logran imponer plenamente esta recomendación, se ven precisados a buscar la manera de que el Estado pueda allegar los recursos de que tiene necesidad, de tal manera que la economía sufra los menores daños posible.

Se desconoce completamente el verdadero sentido de las propuesta fiscales del liberalismo si se olvida que los políticos liberales consideran que los impuestos son un mal, por otro lado inevitable hasta cierto punto, y que parten de la hipótesis de que se deben hacer los mayores esfuerzos para reducir los gastos del Estado al mínimo. Cuando recomiendan un impuesto determinado o, para decirlo con mayor exactitud, cuando declaran que cierto impuesto es menos perjudicial que otros, piensan únicamente en obtener un rendimiento relativamente pequeño. Una baja tarifa de impuestos es parte integrante de cualquier programa fiscal en el sistema liberal. Ésta es la manera de explicar el hecho de que los liberales se hayan plegado a dar su aceptación al impuesto sobre la renta, que habían sometido antes a severa critica. Solamente así se explica también que hayan aceptado exenciones modestas en la base del impuesto, o bajas tarifas en el caso de las rentas más bajas[21].

El programa financiero de los socialistas es únicamente provisional, válido sólo para el periodo de transición. En el Estado socialista, en el que todos los medios de producción pertenecen a la sociedad, y todos los ingresos pasan primero por las manos del Estado, no hay problemas financieros y fiscales en el sentido que se presentan en la sociedad basada en la propiedad privada. Incluso las formas de comunidad socialista que, como el socialismo de Estado, dejan subsistir el nombre y las apariencias de la propiedad privada, no tendrían propiamente que imponer gravámenes, por más que conserven el nombre y la forma jurídica del impuesto. Deberían decidir qué parte del ingreso social, en las diferentes ramas aparentemente autónomas del conjunto de la organización económica, debería quedar en manos del propietario nominal y qué parte en manos del Estado. Pero tampoco aquí se trataría de una fiscalidad que se propusiera determinadas intervenciones en los diferentes

sectores de la economía, sino que dejaría al mercado la tarea correspondiente al desarrollo de sus efectos sobre los precios y los salarios, sobre los beneficios del empresario, el interés y la renta. Sólo existen problemas financieros y política fiscal donde reina la propiedad privada de los medios de producción.

Debido a la prolongación del periodo de transición, también los socialistas se ven obligados a ocuparse cada vez más de los problemas financieros y fiscales de la sociedad capitalista. Tanto más imperiosamente están constreñidos a ello cuanto que todos sus esfuerzos tienden a incrementar el papel y por ello mismo las erogaciones del Estado. De este modo, no pueden menos de preocuparse de aumentar sus ingresos. La política socialista se convierte en el factor determinante del crecimiento de los gastos gubernamentales; y sus demandas desempeñan un papel decisivo en la política fiscal. En el programa socialista ocupa el primer lugar, cada vez más, la política financiera, pues mientras que los planes liberales afirmaban en principio que la tasa de los impuestos debe ser baja, los socialistas consideran, al contrario, que un impuesto es mejor cuanto más alto sea su rendimiento.

La contribución de la economía política clásica a la teoría de la incidencia de los impuestos es considerable; es preciso reconocerlo, a despecho de la insuficiencia de la teoría del valor que sirve de base a sus investigaciones. Los notables estudios que consagró Ricardo a esta materia han servido de punto de partida a la crítica que los políticos liberales han hecho del estado de cosas existente y a las reformas que han propuesto. Los políticos socialistas han simplificado su tarea, pues no han contribuido con ninguna idea nueva y se han contentado con emplear observaciones fragmentarias, tomadas de los escritos de los clásicos, en particular sobre la consecuencia de los impuestos de consumo, cuando estas observaciones podían apoyar las exigencias de su política. Se construían un sistema burdo que evitaba tratar los verdaderos problemas, pero cuya simplicidad le hacía accesible a las masas. Los ricos, los empresarios, los capitalistas, en una palabra, los otros, son quienes deben pagar los impuestos; en cambio, los trabajadores, es decir, los votantes cuyo sufragio es lo único que importa, deben quedar exentos de ellos. Todos los impuestos de consumo que gravan a las masas —incluso el impuesto sobre las bebidas alcohólicas — deben eliminarse porque asfixian al pueblo. Los impuestos directos nunca serán suficientemente elevados, si el ingreso y la propiedad de los trabajadores se ven libres de todo gravamen. Ni por un momento piensan los partidarios de esta política fiscal popular que los impuestos directos y los impuestos sobre el comercio podrían desencadenar unos efectos que originarían un descenso del nivel de vida de las capas sociales cuyos pretendidos intereses particulares presumen defender. Pocas veces se pregunta uno si las trabas impuestas a la formación del capital por medio de impuestos sobre la propiedad no son igualmente dañosas para los miembros de la sociedad que no poseen riqueza. La política fiscal se transforma cada vez más en

política de confiscación. No tiene ya otro objeto que conseguir la aniquilación por los impuestos de toda forma de patrimonio y renta, con excepción de los salarios, y concentra sus ataques con mayor violencia, como regla general, contra los capitales mobiliarios más que contra la propiedad raíz. La política fiscal se convierte en instrumento favorito del intervencionismo. Las leyes fiscales no tienen ya como fin exclusivo o principal el aumento de las rentas del Estado, sino la mira puesta en propósitos diferentes del rendimiento fiscal, y así el punto de vista financiero se relega al último lugar. Se crean impuestos que parecen castigos infligidos a las actividades que se consideran perniciosas; el impuesto que grava las grandes superficies comerciales tiene por objeto dificultarles la competencia que hacen a las pequeñas tiendas; los impuestos que gravan las operaciones de bolsa, a impedir la especulación. Los gravámenes se hacen tan numerosos y tan variados que cualquier iniciativa de negocios ha de verse primero que nada desde el punto de vista fiscal. Deben abandonarse numerosos proyectos económicos, porque su realización aumentaría a tal punto las cargas impositivas, que no dejarían ya utilidad alguna. De esta manera, la fundación, la explotación, la fusión y la disolución de las sociedades anónimas han sido gravadas con impuestos tan altos, en muchos países, que el desarrollo de esas sociedades ha encontrado considerables estorbos.

En la actualidad, el recurso más adecuado que existe para asegurar la popularidad de un demagogo es que demande sin cesar impuestos más rigurosos sobre los ricos. Los impuestos que gravan el capital y los ingresos brutos son especialmente bien vistos por las masas que no tienen que pagarlos. Los funcionarios encargados de establecerlos y percibirlos desempeñan su tarea con verdadero entusiasmo; incansablemente y mediante una arbitraria interpretación de la ley se empeñan en aumentar las obligaciones del contribuyente. La política fiscal destruccionista alcanza su culminación gravando el capital. Una parte de él se expropia para ser consumido; y se transforma en bienes de uso y en bienes de consumo. No es difícil ver las consecuencias; a pesar de ello, toda la política fiscal popular de nuestra época conduce a ese resultado.

Las confiscaciones del capital realizadas a través del impuesto nada tienen de específicamente socialistas y no constituyen un modo de imponer el socialismo. No conducen a la socialización de los medios de producción, sino al consumo del capital. Sólo en la estructura interior de un sistema socialista que conserve el nombre y las apariencias de la propiedad privada se convierten en elemento del socialismo. En el «socialismo de guerra» han venido a complementar la presión que ejerce el Estado sobre la economía y han contribuido con ello a dar al sistema un carácter socializante[22]. En un sistema socialista en que la colectivización de los medios de producción se realiza incluso en la forma, es claro que no puede darse impuesto alguno sobre la renta o el patrimonio. El hecho de que la colectividad socialista

imponga gravámenes a sus miembros en nada modifica el carácter de la propiedad de los medios de producción.

Marx se mostró hostil a los esfuerzos para transformar el orden social mediante medidas fiscales, y declaró enérgicamente que una simple reforma fiscal sería incapaz de reemplazar al socialismo[23]. Sus ideas sobre la incidencia de los impuestos en el marco de la sociedad capitalista difieren, igualmente, de las del socialismo popular. Hace notar, de paso, que es «verdaderamente absurdo» pretender que «el impuesto sobre la renta no incluya a los trabajadores». En la sociedad actual, en que trabajadores y empresarios se hallan en oposición, la burguesía sale a menudo bien librada del aumento de los impuestos bajando los salarios o aumentando los precios[24]. Pero el *Manifiesto Comunista* había ya reclamado «un fuerte impuesto progresivo» y el partido social-demócrata ha sido siempre partidario de la más radical fiscalidad. En el terreno de la política fiscal, como en otros, este partido ha evolucionado hacia el destruccionismo.

8. La inflación

La inflación es la última palabra del destruccionismo. Los bolcheviques, con la incomparable habilidad de que dan muestra para revestir su odio de forma racional y para transformar las derrotas en victorias, han hecho de la inflación una política financiera propia para abolir el capitalismo mediante la destrucción de la moneda. Pero si la inflación destruye el capitalismo, en efecto, no suprime por eso la propiedad privada. Acarrea grandes cambios en las fortunas y los ingresos, hace pedazos todo el delicado mecanismo de la producción que se funda en la división del trabajo; puede provocar un regreso a la economía sin cambios, si no consigue conservar el empleo de la moneda metálica o cuando menos el trueque, pero nada puede crear, ni siquiera una comunidad socialista.

Al destruir la base del cálculo de los valores, es decir, la posibilidad de contar mediante un denominador común de los precios que no sea demasiado inestable, al menos durante cierto tiempo, la inflación arruina la contabilidad monetaria, que es el auxiliar técnico más poderoso aportado por el pensamiento a la economía. Mientras no supere ciertos limites, es un excelente sostén psicológico de una política económica que vive de la dilapidación del capital. En la contabilidad capitalista

usual, que por otro lado es la única posible, la inflación produce ilusiones de beneficio allí donde en realidad sólo hay pérdidas. La amortización de las inversiones en capital fijo se reduce mucho, porque está calculada sobre el valor nominal de adquisición, en tanto que el capital circulante sufre un aumento de valor aparente, que la contabilidad registra como si fuera real: de este modo aparecen utilidades donde una contabilidad llevada en moneda estable habría acusado pérdidas[25]. No basta un procedimiento de esta clase para remediar las consecuencias nefastas de la política estatista de la guerra y de la revolución, pero permite disimularlas a los ojos de la multitud. Se habla de beneficios, se crea la ilusión de vivir en un periodo de gran auge económico, y hasta se hacen elogios de una política que enriquece a toda la gente. Pero cuando la inflación pasa de cierto nivel, todo el cuadro cambia. No se limita ya a favorecer indirectamente la destrucción, enmascarando las consecuencias de la política destruccionista; se convierte ella misma en uno de los elementos esenciales del destruccionismo. Provoca que cada individuo devore su patrimonio; dificulta la formación del ahorro y por tanto la renovación del capital. Favorece la política fiscal de confiscación. La depreciación monetaria entraña una elevación del valor nominal de los objetos y por su acción sobre la valoración contable de las modificaciones del capital hace aparecer aumentos de ingresos y de capital que justifican nuevas imposiciones fiscales sobre la fortuna de los poseedores. Las fuertes utilidades que en apariencia realizan los empresarios, a los ojos de una contabilidad que supone estable la moneda, constituyen un pretexto excelente para desencadenar las pasiones populares. Resulta fácil acusar a todos los empresarios de ser unos «aprovechados», especuladores, parásitos. Y cuando, al final de cuentas, bajo el creciente alud de las emisiones de billetes, la moneda se hunde completamente, se origina un caos que proporciona favorable ocasión para consumar la obra de destrucción.

La política destruccionista del intervencionismo y del socialismo ha sumido al mundo en una angustia enorme. Los políticos se ven desamparados ante la crisis que han provocado y no encuentran remedio que recomendar excepto una nueva inflación o, como es grato decir desde hace algún tiempo, la reflación. Los más moderados piden que la economía se ponga otra vez en movimiento mediante créditos bancarios suplementarios (es decir, nuevos créditos puestos en circulación); los más temerarios, mediante la emisión de nuevos billetes.

Sin embargo, la multiplicación de signos monetarios y de créditos en circulación no hará más rico al mundo y no reconstruirá lo que el destruccionismo ha deshecho. Es verdad que la expansión del crédito produce, al principio, un auge en los negocios, una coyuntura favorable. Pero tarde o temprano esta coyuntura debe conducir necesariamente a un hundimiento o a una nueva depresión. Los artificios de la política bancaria y monetaria sólo pueden ocasionar una mejora pasajera y aparente,

pero no es por eso menos dolorosa la catástrofe inevitable que sobreviene. Porque los daños que el empleo de tales medios ocasiona al bien general son tanto más serios cuanto más haya sido posible prolongar las apariencias de prosperidad mediante la creación continua de nuevos créditos[26].

9. Marxismo y destruccionismo

El socialismo no ha querido la destrucción deliberada de la sociedad. Pensaba crear una forma de sociedad superior, pero al no ser posible una sociedad socialista, cada paso para apresurar su advenimiento ejerce una acción destructora sobre la sociedad.

La historia del socialismo marxista muestra más claramente que cualquiera otra que la política socialista debe conducir necesariamente al destruccionismo. Los marxistas habían declarado que el capitalismo es la etapa preliminar inevitable del socialismo, y que no esperaban el advenimiento de la sociedad nueva sino como consecuencia de que el capitalismo hubiera alcanzado su madurez. Si nos colocamos en el punto de vista de esta parte de la doctrina de Marx —junto a la cual él mismo expuso teorías por completo diferentes y absolutamente contradictorias—, la política de los partidos que pretenden inspirarse en Marx no es en modo alguno marxista. Los marxistas deberían haber combatido todo lo que pudiese estorbar de alguna manera la evolución del capitalismo; deberían haberse opuesto a los sindicatos y a sus métodos de lucha, así como a las leyes de protección al trabajo, al seguro social, a los impuestos sobre la propiedad; deberían haber combatido la legislación que grava las operaciones de bolsa, la fijación de precios, la política hostil a los cárteles y a los monopolios, la inflación. Ahora bien, los marxistas han hecho todo lo contrario, pues se han limitado a repetir de tiempo en tiempo los ataques de Marx a la política pequeño-burguesa, sin haber nunca sacado las consecuencias que implican. La política de los marxistas, que en sus comienzos pretendía diferenciarse radicalmente de la de los otros partidos que predican un ideal económico anterior a la era capitalista, ha conducido finalmente a un punto de vista idéntico al de estos últimos.

La lucha entre los marxistas y los partidos que pomposamente se califican de antimarxistas se desarrolla con tal encarnizamiento por ambos lados y con tal abundancia de expresiones violentas, que fácilmente estaríamos tentados de creer que hay entre estas tendencias una oposición irreductible. La realidad es por completo

contraria, pues una y otra tendencias —el marxismo y el nacionalsocialismo— confluyen en un punto de hostilidad común frente al liberalismo y en el rechazo del orden social capitalista. Ambas doctrinas pretenden sustituirlo por una organización socialista. La única diferencia en sus programas consiste en que la imagen que los marxistas se forjan de la sociedad futura difiere en ciertos puntos que, como podríamos demostrar, no son esenciales al ideal del socialismo de Estado, que es también el ideal de los nacional-socialistas. Estos últimos conceden la prioridad en su agitación a reivindicaciones diferentes de las que pretenden los marxistas: cuando éstos hablan de quitar al trabajo su carácter de mercancía, aquéllos predican sobre la forma de romper la esclavitud del interés; cuando los marxistas hacen a los capitalistas responsables de todos los males sociales, los nacional-socialistas creen expresarse de manera más concreta al gritar «mueran los judíos»[27].

Lo que separa al marxismo, al nacional-socialismo y a los otros partidos anticapitalistas, no son únicamente hostilidades de clan, diferencias de humor u oposiciones personales, palabras y fórmulas; son también cuestiones que se relacionan con la metafísica y con el concepto de la vida. Pero en los problemas decisivos que conciernen a la organización de la sociedad, todos ellos se encuentran de acuerdo: rechazan la propiedad privada de los medios de producción y aspiran a crear una organización social fundada en la economía colectiva. Los caminos que siguen para llegar a esta finalidad común no se confunden en su recorrido, es cierto, pero cuando llegan a separarse quedan, sin embargo, en territorio muy cercano.

No debe causar sorpresa que, a pesar de su parentesco, dichos partidos se combaten entre sí rabiosamente. En la comunidad socialista la suerte de las minorías políticas sería insoportable. ¿Qué sucedería a los nacional-socialistas bajo el dominio de los bolcheviques, o a éstos bajo la bota de aquéllos?

Las fórmulas, banderas e insignias de que se valen los partidarios de la política destruccionista para nada cambian sus efectos. Ya sea que estén en el poder hombres de derecha o de izquierda, el porvenir siempre será sacrificado sin vacilar al presente, en todo tiempo se esforzarán por mantener de pie el sistema, devorando el capital mientras quede algo que devorar[28].

Capítulo XXXV
LA LUCHA CONTRA EL DESTRUCCIONISMO

1. La resistencia de los «beneficiarios» del capitalismo

Según Marx, la posición política de los individuos está determinada por la clase a que pertenecen y la posición política de las clases por los intereses de clase. La burguesía se pronuncia necesariamente en favor del capitalismo; en cambio, el proletariado no puede perseguir la realización de su interés de clase, su liberación de la explotación capitalista, sino mediante la preparación de los caminos que conducen al sistema socialista de producción. De esta forma están determinadas las posiciones de la burguesía y del proletariado en la lucha política. Entre todas las tesis de Marx ninguna como ésta quizás ha ejercido influencia tan profunda y tan duradera sobre las teorías políticas. Ha encontrado crédito más allá de los medios marxistas; y en general se ha afirmado la costumbre de considerar al liberalismo como una doctrina que expresa los intereses de clase de la burguesía y del gran capitalismo. Quienquiera que profesa teorías liberales da la impresión de ser un defensor, más o menos sincero, de intereses particulares opuestos al interés general. Los economistas que no admiten la teoría del valor de Marx son vistos como guardianes espirituales de las ganancias del capital, así como, llegado el caso, de la renta de la tierra[29]: actitud en verdad muy cómoda, porque evita de la manera más simple toda discusión crítica.

Nada muestra mejor el éxito que en todas partes ha encontrado esta concepción marxista que el hecho de que sus adversarios mismos se la hayan apropiado. Cuando se declara que la lucha contra el movimiento socialista es, por encima de todo, asunto casi exclusivo de la burguesía, y cuando se hacen esfuerzos para formar un frente único de todos los partidos burgueses contra el marxismo, por esta misma circunstancia se admite ya que la defensa de la propiedad privada de los medios de producción es interés particular de una clase determinada y contrario al interés general. Estos miopes adversarios del socialismo omiten observar que una batalla de clase relativamente poco numerosa de poseedores contra una masa infinitamente más numerosa de no poseedores, en defensa de sus intereses particulares, se halla de antemano perdida, y que la propiedad privada está condenada desde el momento en que se la considera como privilegio de los poseedores. Y ni siquiera se dan cuenta de que la constitución misma de los partidos contradice su hipótesis.

El liberalismo no se presenta como doctrina que tenga como finalidad la defensa de los intereses de clase de los poseedores. Quienquiera que lo entienda así ha dado anticipadamente su asentimiento a la idea fundamental del socialismo. Esa persona no podría pretender ser considerada como liberal. El liberalismo exige la propiedad privada, no en interés de los poseedores, sino en interés general; nace del concepto de que la conservación del orden social capitalista es conforme no sólo con el interés de los poseedores, sino con el interés de todos los miembros de la sociedad. En la comunidad socialista la desigualdad de los ingresos desaparecería, sin duda, o sería

muy pequeña; pero dado que en razón del rendimiento menor de la producción socialista la suma de bienes que se podrían repartir sería mucho menos considerable, resulta que la parte de cada uno sería muy inferior a la que actualmente recibe el más pobre de los individuos. Que sea justo o falso este razonamiento es otra cuestión, mas en esto consiste el debate entre el socialismo y el liberalismo. Quien no admita este razonamiento condena por ese mismo hecho al liberalismo; pero no hay razón para hacerlo si antes no se procede a un examen de los problemas y una crítica de la argumentación de los partidos.

En efecto, la defensa de la propiedad privada y la lucha contra las tendencias socialistas en nombre de los principios nada tienen que ver con la defensa de los intereses particulares de ciertos empresarios o de todos los empresarios. Quien considera que la organización socialista traerá sufrimiento y miseria para todos, no niega que la realización del socialismo, perjudicial a la totalidad, deba alcanzar también a las personas que hoy día son empresarios o capitalistas. Desde este punto de vista los poseedores tienen también interés en combatir el socialismo, pero su interés no es mayor que el interés de cualquier otro miembro de la sociedad y es por completo independiente de su ventajosa posición actual. Si fuera posible instaurar en un solo día la organización socialista, podría ciertamente decirse que los que actualmente son empresarios o capitalistas tienen un interés mayor que los otros en que se conserve la organización social capitalista, porque están llamados a perder más. Aunque la miseria que afligiera a todos fuese la misma, la sentirían más duramente quienes gozaron antes de un bienestar más elevado. Pero la posibilidad de una realización tan rápida del socialismo no existe y aunque existiera, los empresarios actuales, al menos al principio, en razón de sus conocimientos técnicos y su aptitud para ocupar los puestos más importantes, seguirían teniendo una posición privilegiada en el seno de la comunidad socialista.

El empresario no puede asegurar la suerte de sus nietos y biznietos, porque precisamente el carácter de la propiedad privada de los medios de producción en la sociedad capitalista no permite crear un fondo que produzca eternamente renta, sino que la fortuna debe renovarse con esfuerzo continuo. El dueño de la propiedad raíz, en la sociedad feudal, no aseguraba solamente su propiedad al defender el sistema feudal, sino la de sus hijos y sus nietos. El empresario de la sociedad capitalista sabe perfectamente que sus hijos y nietos deberán estar capacitados para defenderse en todo tiempo de nuevos competidores, si quieren continuar ocupando una posición rectora en la producción. Si piensa en el destino de sus descendientes y si quiere asegurar y consolidar su propiedad contra el interés de la comunidad, debe transformarse en adversario de la sociedad capitalista y pedir que se establezcan restricciones de toda clase a la competencia. Incluso los métodos del socialismo pueden parecerle que constituyen un medio indicado para alcanzar este resultado,

pero con la condición de que el paso de un régimen al otro no se opere con demasiada rapidez; porque en este caso puede esperarse que la expropiación no se haga sin indemnización y que los propietarios desposeídos se aseguren una renta por un espacio de tiempo más o menos largo. Así, la preocupación por sus propios intereses y los de sus descendientes podría incitar al empresario a sostener el régimen socialista más bien que a combatirlo. Todos los esfuerzos cuyo fin sea oponerse a la formación y crecimiento de los patrimonios, en particular las medidas tendientes a restringir la libertad económica, deberían hallar la aprobación del empresario, pues resultan de naturaleza adecuada para consolidar, mediante la eliminación de nuevos competidores, un ingreso que de otra manera está obligado a ganar en la lucha diaria mientras la competencia siga siendo libre[30].

Los empresarios tienen interés en coaligarse para presentar un frente común en las discusiones que sostienen con la clase obrera organizada en sindicatos[31]. Tienen interés en coaligarse para imponer aranceles y otras restricciones que están en oposición absoluta con la naturaleza y los principios del liberalismo o para evitar las intervenciones del mismo orden que les pudieran ser perjudiciales. Pero ningún interés particular tienen en combatir el socialismo y la socialización como tales y, por lo mismo, el destruccionismo. El empresario por definición debe adaptarse siempre a las condiciones económicas del momento. No es su propósito combatir el socialismo, sino adaptarse a la política que tiende al socialismo. Jamás se debe esperar que los empresarios o cualquier otro grupo particular de la población quieran, por interés particular, hacer del principio de bienestar general su máxima de acción. Las exigencias de la vida les obligan a plegarse a las realidades existentes y a sacar de ellas el mejor partido. No es el papel del empresario dirigir la lucha política contra el socialismo; se esfuerza por adaptarse y por adaptar su empresa a las condiciones creadas por las medidas socializantes se suerte que pueda obtener de tales circunstancias el mayor beneficio.

Por esta razón las asociaciones de empresarios y otras organizaciones que tienen como objetivo defender sus intereses bajo cualquier título muestran poca inclinación a luchar de frente contra el socialismo. El empresario, hombre que vive en el presente, apenas se interesa en una lucha secular, pues lo que le importa es adaptarse a las condiciones del momento. La organización patronal no tiene como objetivo sino la defensa directa contra las demandas particulares de las agrupaciones obreras. Combate ciertas medidas legislativas, por ejemplo, determinados proyectos fiscales. Además, desempeña las tareas que le confían la legislación y la administración en todos los casos en que, para asegurar al movimiento obrero destruccionista una influencia sobre la economía, se requiere la colaboración de los patronos y los obreros organizados. Se mantiene ajeno a la lucha de ideas que se desarrolla con objeto de conservar la economía que se funda en la propiedad privada de los medios

de producción. El liberalismo le es indiferente cuando no le combate abiertamente como es el caso en materia de política aduanera.

No son las asociaciones patronales las que corresponden a la imagen que la doctrina socialista se hace de los grupos de intereses, sino las asociaciones agrarias que reclaman derechos proteccionistas o las asociaciones de artesanos que, como es el caso particularmente de Austria, luchan por la supresión de la competencia. Ahora bien, está claro que no se trata en estos ejemplos de una pugna en favor del liberalismo.

Tampoco se trata de individuos ni de clases cuyos intereses particulares sean los del capitalismo. El liberalismo es una política de interés general, lo que no quiere decir que exija del individuo un sacrificio de sus intereses particulares; pide que se tengan en cuenta la necesidad de crear armonía entre todos los intereses particulares que deben fundirse en el interés general. De igual modo, no existen individuos o grupos cuyos intereses, en último análisis, estuviesen mejor defendidos por el socialismo que por la sociedad basada en la propiedad privada de los medios de producción.

Pero si nadie, al final de cuentas, está verdaderamente interesado en establecer el socialismo, hay, no obstante, demasiadas gentes cuyo interés momentáneo queda mejor defendido mediante una política socializante que a través de una política liberal. El liberalismo ha combatido todas las sinecuras y a tal fin ha hecho esfuerzos para reducir el número de empleados y funcionarios. La política intervencionista entraña la creación de millares de empleos que permiten una vida de absoluta quietud y sin exceso de trabajo, a costa de otros miembros del cuerpo social. La estatización, la municipalización, la administración mixta une, por una liga de intereses, a los individuos en favor del movimiento que combate la propiedad privada. En nuestros días el socialismo y el destruccionismo cuentan entre sus más ardientes partidarios a los millones de funcionarios a quienes el retorno a una economía más libre lesionaría directamente en sus intereses personales.

2. Autoridad y violencia

La concepción según la cual la propiedad privada es un privilegio de los poseedores es una herencia de un pasado fenecido en la historia de la propiedad. La propiedad se

fundó antaño mediante la ocupación de los bienes sin dueño. La historia de la propiedad ha pasado por un periodo durante el cual la expulsión de los propietarios primitivos, por medio de la violencia, era la regla general. Puede afirmarse sin temor que no existe la menor parcela de propiedad raíz que no haya sido adquirida por la fuerza. En verdad, el hecho no tiene importancia alguna para la sociedad capitalista, puesto que en esta última la propiedad debe ser objeto de una adquisición que se renueva sin cesar en el proceso de la producción. Pero como los principios liberales —al menos en Europa— no se aplican todavía en ninguna parte íntegramente y dado que en todas partes subsisten aún, sobre todo en el caso de la propiedad inmobiliaria, numerosas huellas de las viejas relaciones de violencia, ha permanecido viva la tradición de los propietarios feudales: «me instalo, luego poseo». Cualquier oposición al derecho que me arrogo queda reducida por la fuerza. Tal es la política que los *Junkers* alemanes han practicado respecto de la social-democracia, con el éxito que sabemos[32].

Los partidarios de esta concepción no encuentran otro argumento en favor de la propiedad privada de los medios de producción que la violencia: el derecho del más fuerte es el único derecho que admiten. Hacen exhibición de su fuerza física, confían en sus armamentos y creen poder desdeñar cualquiera otra razón. Sólo cuando empiezan a dudar de su fuerza recurren a un nuevo argumento e invocan los derechos adquiridos. Cualquier ataque a su propiedad es una violación del derecho que conviene en todo caso evitar. Es inútil insistir sobre la debilidad de una argumentación de esta naturaleza frente a un movimiento que pretende instaurar un nuevo derecho. Es incapaz de cambiar una opinión pública que es hostil a la propiedad. Sus beneficiarios lo constatan con pavor y en su angustia dirigen a la Iglesia un ruego singular: le piden que mantenga a la *misera plebs* en la modestia y la humildad, que luche contra la avidez de las masas y desvíe la atención de los que no poseen de los bienes terrenales hacia los celestiales[33]. El pueblo debe conservarse en el cristianismo para que continúe al abrigo de las codicias. El papel que se pretende hacer desempeñar así a la religión es verdaderamente monstruoso. La religión debe servir para proteger los intereses, aparentemente opuestos al interés general, de cierto número de privilegiados. Es natural que los verdaderos servidores de la Iglesia se hayan rebelado contra una pretensión de este género y que sus enemigos hayan encontrado en ella un arma eficaz en la lucha que de tiempo atrás vienen sosteniendo para sacudir su yugo.

Pero lo sorprendente es que algunos miembros de la Iglesia contrarios al socialismo, en sus esfuerzos por presentar en lo posible el socialismo como hijo del liberalismo, de la escuela libre y del ateísmo, hayan podido aceptar la concepción de una Iglesia puesta al servicio de la conservación del sistema de propiedad existente. Es el caso del jesuita Cathrein, que se expresa así: «Si se admite que todo termina con

esta vida, que el destino del hombre es semejante al de cualquier otro mamífero que se revuelca en el cieno, ¿cómo podría exigirse de los pobres y de los oprimidos, cuya vida es una lucha continua, que toleren con paciencia y resignación su miserable suerte y que vean sin rebelarse que los demás visten de seda y púrpura y toman diariamente excelentes manjares? ¿Acaso el deseo indestructible de una felicidad perfecta no vive también en el corazón del trabajador? Si se le niega toda esperanza de un más allá mejor, ¿con qué derecho se pretendería impedirle que busque aquí abajo su felicidad, en la medida de la posible, y que exija imperiosamente su parte de los bienes de este mundo? ¿No es un hombre con igual derecho que su patrón? ¿Por qué estarían condenados unos a pasar la vida en la necesidad y pobreza, mientras otros nadarían en la abundancia, puesto que todos tienen la misma naturaleza y que desde su punto de vista es imposible darles una razón que explique por qué los bienes de este mundo deberían pertenecer a unos más bien que a otros? Si la concepción atea y naturalista es cierta, entonces el socialismo tiene razón para reclamar un reparto tan igual como sea posible de los bienes y alegrías de la tierra, y para decir que es inadmisible que unos vivan sin penas en medio de placeres, en grandes palacios, mientras que otros vivan en cuevas o en míseros tugurios y apenas puedan ganar el pan cotidiano con un trabajo de lo más extenuante.»[34]

Admitamos que todo esto sea verdad, que la propiedad privada constituye un privilegio de sus poseedores, que lo que ellos tienen de más los otros tienen de menos, que unos mueren de hambre en miserables tugurios mientras otros habitan en palacios y viven orgiásticamente. ¿Piensa Cathrein que es misión de la Iglesia conservar un estado de cosas semejante? De cualquier manera que se interpreten las teorías sociales de la Iglesia, es imposible sacar de ellas la conclusión de que su fundador o sus sucesores la hayan concebido como medio para defender instituciones sociales injustas y perjudiciales a la mayor parte de la humanidad. Hace tiempo que habría desaparecido el cristianismo de la superficie de la tierra si realmente fuese lo que muchos de sus enemigos más encarnizados, Bismarck y Cathrein, han visto en él: el *garde du corpus* de una institución social perniciosa para las masas.

No se puede vencer la idea socialista ni por la violencia ni por la autoridad, porque ambas están del lado del socialismo y contra sus adversarios. Cuando en la actualidad los cañones y fusiles se ponen en acción, combaten en favor del sindicalismo y del socialismo y no contra ellos, pues la inmensa mayoría de nuestros contemporáneos está impregnada del espíritu de esas doctrinas. Si en estos tiempos se puede establecer una autoridad, no será, ciertamente, la autoridad del capitalismo, porque las masas no creen en él.

3. La lucha de las ideas

Es un error pensar que las experiencias desgraciadas hechas con el socialismo pueden ayudar a vencerlo. Los hechos mismos no bastan para probar o refutar nada; todo depende de la interpretación que se les dé, esto es, de las ideas y de las teorías.

Los partidarios del socialismo continuarán atribuyendo a la propiedad privada todos los males de este mundo y esperando esa doctrina de salvación. Sus partidarios imputan los fracasos del socialismo ruso a todas las causas posibles, menos a la insuficiencia del sistema. Desde su punto de vista, el capitalismo es el único responsable de las miserias que ha sufrido el mundo durante el curso de los últimos años. Sólo ven lo que quieren ver y fingen ignorar lo que pudiese contradecir su teoría.

Las ideas pueden vencerse únicamente con las ideas. Sólo los principios del capitalismo y del liberalismo pueden triunfar contra el socialismo. Sólo la lucha de las ideas puede permitir que se llegue a una decisión.

El liberalismo y el capitalismo apelan a la fría razón. Proceden con estricta lógica, y evitan deliberadamente cualquier apelación a los sentimientos. El socialismo, por el contrario, trata de obrar suscitando pasiones; busca violentar la reflexión lógica excitando un sentido de interés personal y procura acallar la voz de la razón despertando los instintos más primitivos. Este método parece dar ya la ventaja al socialismo en lo que respecta a los hombres de un nivel intelectual superior, que son la minoría capaz de reflexión individual. Frente a los otros, a las masas incapaces de todo pensamiento, su posición parece inconmovible. El orador que enardece las pasiones de las masas parece tener más oportunidades de éxito que aquél que trata de dirigirse a su razón. De igual manera, parece que el liberalismo tiene muy poca esperanza de triunfar en la lucha contra el socialismo. Pero este punto de vista pesimista desconoce por completo la influencia que la reflexión calmada y razonable puede ejercer sobre las masas. Exagera también enormemente la parte que corresponde a las masas y, por ello mismo, a la psicología de las multitudes, en el nacimiento y formación de las ideas dominantes de una época.

Es un hecho cierto que las masas no piensan; pero ésa es la razón precisamente por la cual siguen a quienes sí piensan. La guía espiritual de la humanidad pertenece al pequeño número de hombres que piensan por sí mismos, quienes primero ejercen su acción sobre el círculo capaz de recibir y comprender el pensamiento elaborado por otros; por este camino las ideas se extienden a las masas, donde se condensan poco a poco para formar la opinión pública de la época. El socialismo no se ha convertido en la idea dominante de nuestro tiempo porque las multitudes hayan elaborado y después trasmitido a las capas intelectuales superiores la idea de la socialización de los medios de producción. Ni siquiera el materialismo histórico, por

mucho que esté impregnado «del espíritu popular» del romanticismo y de la escuela histórica del derecho, jamás ha tenido el atrevimiento de lanzar una afirmación así. El alma de las multitudes nunca ha producido por sí misma otra cosa que matanzas colectivas, actos de devastación y destrucción[35]. Ahora bien, por más que la idea socialista llegue en sus efectos a la destrucción, no por eso deja de ser una idea. Ha sido preciso, pues, que alguien la haya concebido y no ha podido ser sino la obra de pensadores aislados. Como cualquier otra gran idea, el socialismo ha penetrado en las masas a través de la clase media intelectual. No es el pueblo, no son las masas las que primero han sido ganadas para el socialismo y por lo demás incluso hoy las masas, propiamente hablando, no son socialistas, sino socialistas agrarias y sindicalistas. Son los intelectuales los que han sido conquistados por el socialismo. Son éstos y no las masas, quienes sirven de apoyo al socialismo[36]. El poder del socialismo, como todo poder, es de carácter espiritual y su sostén se encuentra en las ideas; ahora bien, las ideas proceden siempre de los jefes espirituales, quienes las transmiten al pueblo. Si los intelectuales volvieran la espalda al socialismo acabaría su poder. Las masas son, a la larga, incapaces de resistir a las ideas de los jefes. Ciertamente hay demagogos que para mejorar su situación están dispuestos, contra su propia convicción, a presentar al pueblo ideas que adulan sus bajos instintos y que por dicha razón son susceptibles de ser bien acogidas. Pero con el tiempo los profetas que en el fondo son conscientes de la falsedad de esas ideas se ven imposibilitados de resistir los ataques de los hombres sinceramente convencidos. Nada puede corromper las ideas: ni el dinero ni cualquier otra recompensa reclutaría mercenarios capaces de luchar contra ellas.

La sociedad humana es una construcción del espíritu. La cooperación social es, ante todo, pensamiento y solamente después se convierte en hecho. Son las ideas las que hacen la historia, no las fuerzas productivas materiales, esas entidades nebulosas y místicas del materialismo histórico. Si pudiera vencerse la idea del socialismo y hacer comprender a la humanidad la necesidad de la propiedad privada de los medios de producción, el socialismo no tendría más remedio que desaparecer. En ello radica todo el problema.

La victoria de la idea socialista sobre la idea liberal ha sido posible sólo porque se ha substituido la concepción social que considera la función social de cada institución y el funcionamiento del conjunto del organismo social, por una concepción asocial que considera separadamente las diversas partes.

El socialismo ve hambrientos, desocupados, ricos, y ejerce una crítica fragmentaria; el liberalismo jamás pierde de vista el conjunto y la interdependencia de los fenómenos. Sabe que la propiedad privada de los medios de producción no es capaz de transformar el mundo en un paraíso. Se ha limitado siempre a sostener que la sociedad socialista es irrealizable y, por tanto, menos apta que la sociedad

capitalista para asegurar a todos el bienestar.

Nadie ha comprendido peor el liberalismo que las personas que se han creído liberales en el curso de los últimos años. Se han considerado obligadas a combatir las «excrecencias» del capitalismo, adoptando así, sin escrúpulos, la concepción asocial característica del socialismo. Una organización no tolera «excrecencias» que puedan ser suprimidas a voluntad. Si un fenómeno es consecuencia del funcionamiento del sistema social que se basa en la propiedad privada de los medios de producción, no hay consideración moral o estética que pueda permitir su rechazo. La especulación, que es inseparable de la actividad económica, incluso dentro de una sociedad socialista, no podría ser condenada por la forma que reviste en la sociedad capitalista sólo porque el moralista desconoce su función social. Los discípulos del liberalismo no han sido más certeros en sus criticas del sistema socialista que en su estudio sobre la naturaleza del orden social capitalista. Han declarado constantemente que el socialismo es un ideal noble y elevado hacia el cual debería tenderse, siempre que fuese realizable; que desafortunadamente ello no es así, porque el socialismo exigiría hombres moralmente más perfectos de lo que en realidad son. No se ve cómo puede afirmarse que el socialismo tenga superioridad alguna sobre el capitalismo, si existe incapacidad para probar que funcionaría mejor que este último en cuanto a su condición de sistema social. De la misma manera podría afirmarse que una máquina construida según el principio del movimiento perpetuo sería mejor que otra que funcionase de acuerdo con las leyes de la mecánica, pero que desgraciadamente una máquina de tal clase no podría existir. Si la concepción del sistema socialista encierra un error que le impide producir lo que debería producir, es imposible compararlo con el sistema capitalista, el cual sí ha dado pruebas convincentes. Por tanto, no hay derecho a calificarlo de más noble, de más bello o de más justo.

Por otro lado, el socialismo no es irrealizable solamente porque exige hombres más nobles y menos egoístas. Este libro tiene como propósito, entre otras cosas, demostrar que la comunidad socialista carece de lo que, ante todo, es indispensable a cualquier sistema económico complejo, que no vive al día, sino que trabaja conforme a los procedimientos complicados de la técnica moderna, a saber: la posibilidad de calcular, es decir, de proceder racionalmente. Si todos reconociesen esta verdad, las ideas socialistas desaparecerían de la mente de los hombres razonables.

En los capítulos precedentes hemos mostrado la falsedad de la opinión según la cual el advenimiento del socialismo es ineluctable debido a que la evolución de la sociedad conduce necesariamente a él. Si el mundo se encamina hacia el socialismo es porque la inmensa mayoría de los hombres lo desea; y lo desean porque consideran el socialismo como una forma de organización social que asegura un bienestar superior. Pero si esta convicción se modificara, presenciaríamos la desaparición del socialismo.

Conclusión
EL PAPEL HISTÓRICO DEL SOCIALISMO MODERNO

1. El socialismo en la historia

Nada hay más difícil que comprender el alcance histórico de un movimiento contemporáneo. La proximidad de los fenómenos no permite reconocer sus formas y sus proporciones. El juicio histórico exige ante todo perspectiva.

Hoy día vemos el socialismo en todos los países poblados por europeos o descendientes de emigrados europeos; en Asia es la bandera en torno a la cual se agrupan los adversarios de la cultura europea. Si el socialismo continúa ejerciendo su dominio sobre los espíritus, no tardará en derrumbarse todo el sistema de cooperación de la cultura europea, laboriosamente edificada en el transcurso de siglos. Porque el orden socialista es irrealizable. Todos los esfuerzos que se hacen para instaurarlo conducen a la destrucción de la sociedad. Las fábricas, las minas, los ferrocarriles, se paralizarán; las ciudades quedarán desiertas. La población de las regiones industriales estará condenada a morir o emigrar. El campesino retornará a la economía doméstica autárquica. Sin propiedad privada de los medios de producción sólo existirá a la larga una producción al día para las necesidades personales del individuo.

Es inútil describir en detalle cuáles serían las consecuencias políticas y culturales que una transformación así podría traer. Sería fácil ver nuevamente a tribus nómadas procedentes de las estepas de Oriente atravesar en rápidos corceles el continente europeo entregándose al pillaje. ¿Cómo podría ofrecérseles resistencia en un mundo despoblado, el día en que las armas herederas de la técnica superior del capitalismo se hubiesen vuelto inutilizables?

Ésa es una eventualidad, pero existen también otras más. Podría suceder que el socialismo no consiguiera mantenerse sino en ciertas naciones, a la vez que otras volverían al capitalismo. En tal caso, únicamente las naciones socialistas estarían condenadas a la decadencia; los países capitalistas continuarían progresando en el camino de la división del trabajo hasta que, según la ley que impulsa a la sociedad a englobar al mayor número posible de seres humanos y a la tierra entera en la división personal y geográfica del trabajo, impusieran a los pueblos atrasados la civilización, o

los aniquilaran en caso de resistencia. La historia nos enseña que tal ha sido siempre el destino de los pueblos que no se han colocado en la senda de la evolución capitalista o que se han detenido en ella prematuramente.

Puede ser también que hayamos exagerado considerablemente la significación del movimiento socialista contemporáneo. Quizás no tenga más importancia que la que tuvieron los ataques contra la propiedad privada durante la Edad Media en la persecución de los judíos, en el movimiento franciscano o en la Reforma. Y que el bolchevismo de Lenin y de Trotsky posiblemente no sea más importante que el anabaptismo de Knipperdolling y Bockelson en Münster; guardadas las proporciones, no le supera en mayor medida que el capitalismo moderno al capitalismo del siglo XVI. Y lo mismo que la civilización triunfó de los ataques que entonces dirigieron contra ella, también es posible que salga fortificada y purificada de las vicisitudes de nuestros tiempos.

2. La crisis de la civilización

La sociedad es el producto de la voluntad y de la acción. Ahora bien, sólo los hombres pueden querer y actuar. Toda la mística y todo el simbolismo de la filosofía colectivista no pueden suprimir el hecho de que sólo en forma figurada puede hablarse de voluntad y de acción de la colectividad, y que la idea de grupos que sienten, que piensan, que quieren y actúan es puramente antropomórfica. La sociedad y el individuo se implican recíprocamente; los grupos que el colectivismo supone que han precedido lógica e históricamente a los individuos eran quizás multitudes u hordas, pero no eran, en manera alguna, sociedades, esto es, asociaciones creadas y mantenidas por la cooperación de criaturas pensantes. Sólo los seres humanos fundan la sociedad convirtiendo sus acciones en una cooperación mutua.

El fundamento y origen de la cooperación social residen en el establecimiento de la paz, que consiste en el reconocimiento mutuo del «estado de propiedad». La institución legal de la propiedad, y con ella la legislación y el aparato de policía que aseguran su conservación, surgieron de la posesión de hecho, establecida por la fuerza. Todo esto es obra, sin duda, de una voluntad consciente de sus fines. Pero esta voluntad sólo considera objetivos cercanos y directos: nada conoce y nada puede conocer de las consecuencias lejanas. Los hombres que fundan la paz y que

establecen normas de conducta sólo se preocupan de las necesidades de las horas, los días o los años futuros; no se dan cuenta que trabajan al mismo tiempo en la construcción del edificio grandioso y perfeccionado que se llama la sociedad moderna. Por estos motivos las instituciones particulares en cuyo conjunto se basa el organismo social han sido creadas con objeto de una utilidad inmediata. Cada una de ellas aparece a sus creadores como necesaria y útil, pero su función social permanece oculta a los mismos.

Sólo lentamente llega el espíritu humano al conocimiento de las relaciones sociales. Al principio la sociedad le parece una construcción tan misteriosa e inconcebible, que para entender su devenir y naturaleza continúa admitiendo todavía la existencia de una voluntad divina que preside desde afuera los destinos humanos, aun cuando la ciencia le ha enseñado, desde hace tiempo, a desechar tal concepción. La «naturaleza» de Kant, que conduce a la humanidad hacia el fin determinado, el «espíritu universal» de Hegel e incluso la «selección natural» de Darwin no son sino las últimas grandes tentativas inspiradas por este método. La filosofía social liberal es la primera que ha permitido explicar la sociedad por la acción humana, sin recurrir a la metafísica. Es ella la primera que ha permitido comprender la función social de la propiedad privada. No se contenta ya con ver en la justicia una categoría dada, que escapa al análisis, antes de deducirla del sentimiento inexplicable de satisfacción que acompaña al acto justo; busca su explicación en las consecuencias de la acción y en el juicio de valor sobre estas consecuencias.

La propiedad se consideraba antes como sagrada. El liberalismo ha echado abajo este ídolo, como todos los demás; ha «rebajado» la propiedad al nivel de la utilidad terrena. No es ya aquélla un valor absoluto, y tiene valor en tanto que es medio, es decir, en razón de su utilidad. En el plano filosófico este cambio de punto de vista no suscita dificultades particulares. Una doctrina más adecuada sustituye a la que se reconoce como inadecuada. Pero en el plano de la vida humana y en la conciencia de las masas no puede tener lugar con la misma facilidad una revolución tan fundamental. No puede considerarse de poca importancia la destrucción de un ídolo al que la humanidad ha temido durante milenios; no es poca cosa para el esclavo estremecido de temor adquirir repentinamente la libertad. Los principios que hasta ahora habían tenido fuerza de ley, porque Dios y la conciencia lo ordenaban, no serán en adelante válidos sino porque nosotros mismos lo hayamos decidido así. La certidumbre abre paso a la incertidumbre; lo justo y lo injusto, el bien y el mal son conceptos que comienzan a vacilar. Las viejas tablas de la ley son destruidas. El hombre debe en adelante darse a sí mismo nuevos mandamientos. Esta transformación no puede cumplirse en el marco de los debates parlamentarios y de los votos pacíficos; una revisión del código moral no puede operarse sin una sacudida profunda de los espíritus y un violento desencadenamiento de las pasiones. La

utilidad social de la propiedad privada sólo se puede reconocer si primero estamos convencidos de la perniciosidad de cualquier otro sistema.

Se aprecia claramente que ésa es la médula de la gran lucha entablada entre el capitalismo y el socialismo, cuando nos damos cuenta de que el mismo proceso se opera en otros campos de la vida moral. No es el problema de la propiedad el único que se discute en nuestros días; sucede lo mismo con el problema del derecho a derramar sangre que, en diversas formas, y en particular bajo la forma del problema de la paz o la guerra, agita al mundo entero. Donde mejor se advierte este cambio de los viejos preceptos morales es en la esfera de la moral sexual. Las cosas que antes se consideraban tabú, las que debían respetarse por razones de orden religioso, no tienen actualmente valor sino en la medida en que contribuyen al bienestar de la humanidad. Y esta transformación de los principios en que se fundan los valores no puede dejar de conducir a los hombres a examinar si las normas hasta ahora en vigor son realmente útiles o si es posible abolirlas por completo.

El hecho de que el equilibrio moral no se haya alcanzado todavía produce grandes perturbaciones psicológicas en la vida interior del individuo, muy conocidas por los médicos con el nombre de neurosis[37]. Ésta es la enfermedad característica de nuestra época de transición moral, de *adolescencia espiritual de las naciones*. En la vida social la discordia se traduce en errores y conflictos, a los que asistimos con horror. Del mismo modo que es decisivo para la vida del individuo saber si logrará salir sano y salvo de las dificultades y angustias de la adolescencia, o si arrastrará secuelas que impidan el florecimiento de sus facultades, así también nada es más importante para la sociedad humana que saber cómo soportará las pruebas del problema de la organización. Por un lado, un movimiento ascendente hacia un vínculo social más estrecho entre los individuos, y por tanto hacia un bienestar superior; por otro lado, la ruina de la cooperación social y, por ende, de la riqueza social: tenemos que optar entre estas dos posibilidades, pues no existe una tercera.

El gran debate social no puede desarrollarse sino por medio del pensamiento, la voluntad y la acción de los individuos. La sociedad vive y obra en los individuos; no es otra cosa que una actitud determinada por parte de ellos. Cada uno lleva sobre sus espaldas una fracción de la sociedad y ninguna persona puede ser liberada de su parte de responsabilidad por nadie. Y ningún hombre puede encontrar por sí solo un medio de salvación si la sociedad, en conjunto, corre a la ruina. Por eso cada uno debe en su propio interés comprometer todas sus fuerzas en la lucha de las ideas. Nadie puede mantenerse aparte y considerarse ajeno a la discusión, pues el interés de cada uno está en peligro. Quiéranlo o no, todos los hombres están comprometidos en la gran lucha histórica, en la batalla decisiva, frente a la cual nos ha colocado nuestra época.

La sociedad es obra del hombre. No ha sido creada por un dios o por una fuerza oscura de la naturaleza. Depende de los hombres que continúe desarrollándose o que

sucumba, en la medida en que el determinismo causal de los acontecimientos permite hablar de voluntad libre. Saber si la sociedad es un bien o un mal debe considerarse como punto de apreciación personal. Pero quienquiera que opte por la vida en vez de la muerte, por la felicidad en lugar del sufrimiento, por el bienestar en oposición a la miseria, debe aceptar la sociedad. Y quienquiera que desee la sociedad y su progreso debe, sin reserva ni restricción, querer también la propiedad privada de los medios de producción.

LUDWIG VON MISES (Lemberg, 1881 - Nueva York, 1973). Economista y filósofo austríaco. Es el principal representante de la tercera generación de la Escuela Austríaca de economía.

Estudió y se doctoró en la Universidad de Viena, donde fue discípulo directo de Böhm-Bawerk. De 1920 a 1934 mantuvo en Viena su propio seminario en el que participaron ilustres economistas como Friedrich Hayek, Fritz Machlup o Lionel Robbins. Tras enseñar unos años en el Instituto Universitario de Altos Estudios de Ginebra, en 1940 se refugió en los Estados Unidos huyendo de las amenazas nazis. A partir de 1946, ya nacionalizado como ciudadano americano, da clases en la New York University durante 24 años. Allí retomaría su seminario, entre cuyos discípulos destacaron Murray N. Rothbard, George Reisman, Israel Kirzner, Ralph Raico, Leonard Liggio y Hans Sennholz. A pesar de la marginación de que fue objeto por las nuevas corrientes positivistas y por el rampante keynesianismo, su influencia fue enorme. Sus ideas inspiraron el «milagro» de la recuperación económica alemana después de la Segunda Guerra Mundial.

Es autor de obras fundamentales como *La teoría del dinero y del crédito* (1912), *Socialismo* (1922), *La acción humana* (1949), y de centenares de artículos y monografías.

Notas

PRÓLOGO

[1] [Escrito en 1978 y publicado como prólogo a la edición de *Socialism: An Economic and Sociological Analysis* por Liberty Fund (Indianapolis, Ind.: Liberty Classics, 1981), pp. xix-xxiv. El texto de Hayek fue recogido en el volumen IV de sus Obras Completas: *Las vicisitudes del liberalismo* (Unión Editorial, 1996), pp. 148-155, con interesantes notas del editor de dicho volumen, Peter G. Klein, que aquí se conservan marcadas con —Ed. *[N. del E.*] <<

[2] Ludwig von Mises: *Theorie des Geldes und der Umlaufsmittel* (Munich y Leipzig, 1912). <<

[3] Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* [Tubinga: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)], 1922; quinta edición revisada, con el subtítulo *Grundriss der verstehenden Soziologie*, [Tubinga: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1976], p. 40. —Ed. <<

[4] Ludwig von Mises: *Nation, Staat und Wirtschaft: Beitrage zur Politik und Geschichte der Zeit* (Viena, 1919). —Ed. <<

[5] El movimiento alemán *Sozialpolitik* para la reforma social era opuesto al «Liberalismo de Manchester» de la economía política clásica británica. Inspirado en los *Kathedersozialisten* (Socialistas de Cátedra) alemanes, estos reformadores abogaban por la intervención del Estado para mejorar la condición de la clase trabajadora, que en su opinión se había deteriorado debido a los «excesos» de las políticas económicas liberales. Schumpeter nos dice que «la mayoría de los economistas alemanes eran pilares de la *Sozialpolitik* y completamente opuestos al *Smithianismo* o al *Manchesterismo»*. *History of Economic Analysis*, p. 765. Véase también Karl Erich Born, *Staat und Sozialpolitik seit Bismarcks Sturz* (Wiesbaden: F. Steiner, 1957) —Ed. <<

[6] Ludwig von Mises: *Die Entwicklung des gutsherrlichbauerlichen Verhältnisses in Galizien, 1772-1848*. <<

[7] La *Sozialwissenschaftlicher Bildungsverein* (Asociación para la Formación en las Ciencias Sociales). —Ed. <<

[8] Ludwig von Mises, *Notes and Recollections*, cit. —Ed. <<

[9] Otto Bauer publicó dos influyentes obras sobre el marxismo durane este periodo: «Marx's Theorie der Wirtschaftskrisen», *Die Neue Zeit*, vol. 23, 1904, análisis de la teoría marxista de las fluctuaciones económicas, y *Die Nationalitatenfrage und die Sozialdemokratie* (Viena: Wiener Volksbuchhandlung, 1907), que sigue siendo la principal obra marxista sobre el nacionalismo. Bauer fue más adelante líder del partido socialista austriaco (SPO). Mises dice de él que fue «el único [teórico marxista] que sobrepasó una modesta mediocridad», entre todos los que conoció en Europa Occidental y Central. Mises, *Notes and Recollections*, cit., p. 16. Sobre una muestra de la obra de Bauer, véase la traducción de J.E. King del artículo de Bauer de 1913 sobre acumulación de capital en *History of Political Economy*, vol. 18, n.° 1, 1986, pp. 87-110. —Ed. <<

[10] Algunos de estos ensayos han sido recopilados por Hans Sennholz y traducidos con el título *Shorter Classics of Böhm-Bawerk* (South Holland, Ill.: Libertarian Press, 1962). Una bibliografía de las obras principales de Böhm-Bawerk puede verse en las pp. XII-XIII de dicho volumen. —Ed. <<

[11] Otto Neurath, *Durch die Kriegswirtschaft zur Naturalwirtschaft* (Munich: G.D.W. Callwey, 1919). —Ed. <<

[12] Ludwig von Mises, *Nationalökonomie: Theorie des Handelns und Wirtschaftens*. <<

[13] En especial Oskar Lange, «On the Economic Theory of Socialism», *Review of Economic Studies*, vol. 4, n.° 1, 1936 y vol. 4, n.° 2, 1937; Fred M. Taylor, «The Guidance of Production in a Socialist State», *American Economic Review*, vol. 19, 1929. Taylor reimprimió y Lange revisó y publicó de nuevo en Lange y Taylor *On the Economic Theory of Socialism*, ed. Benjamin E. Lippincott (Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press, 1938; reimpreso, Nueva York: McGraw-Hill, 1964) y una serie de artículos de Abba P. Lerner, resumidos en su *The Economics of Control: Principles of Welfare Economics* (Nueva York: Macmillan, 1944). —Ed. <<

[14] Jacques Kahane (1900-1969). —Ed. <<

[15] Es decir, en 1978. —Ed. <<

[16] Ludwig von Mises, *Socialism*, edición de 1981, *op. cit.*, p. 418 —Ed. <<

[17] Este pasaje es una referencia a la teoría del orden espontáneo de Hayek. Sobre este concepto, véase el ensayo de Hayek «The Results of Human Action but not of Human Design», en *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, pp. 96-105. — Ed. <<

[18] Joseph Schumpeter, *History of Economic Analysis*, cit., p. 394. Nótese que la cita se publicó en realidad en 1954. Hayek puede haber visto la cita con anterioridad, o puede haber recordado mal la fecha. —Ed. <<

[19] El artículo de Mises *Planned Chaos* (Irvington, N.Y.: Foundation for Economic Education, 1947) se incluyó como epílogo a la edición de 1951 en inglés de *Socialism* (New Haven, Conn.: Yale University Press) y se reimprimió en la edición para la que Hayek escribió este prólogo. —Ed. <<

PREFACIO A LA 2.ª EDICIÓN ALEMANA

[1] Véase Herkner, «Sozialpolitische Wandlungen in der wissenschaftlichen Nationalökonomie», *Der Arbeitgeber*, año 13, p. 35. <<

[2] Véase *Cassau, Die sozialistische Ideenwelt vor und nach dem Krieg. Festgabe für Lujo Brentano zum 80. Geburstag* (Munich, 1925), vol. 1, pp. 149 ss. <<

[3] Véase p. 507 ss. de la presente edición. <<

INTRODUCCIÓN

[1] «Con razón puede afirmarse que la filosofía socialista actual no es otra cosa que el reconocimiento consciente y categórico de principios sociales, con la mayoría de los cuales se conformaban ya todos inconscientemente. La historia económica de este siglo es una enumeración casi ininterrumpida de los progresos del socialismo». Sidney Webb, *Fabian Essays* [1889], p. 30. <<

[2] Fr. W. Foerster hace notar que el movimiento obrero ha festejado su verdadero triunfo «en el corazón de las clases poseedoras», y es «lo que quita a esas clases la fuerza moral necesaria para resistir». Véase Foerster, *Christentum und Klassenkampf* (Zurich, 1908), pp. 111 ss. Ya en 1869, Prince-Smith constataba que las ideas socialistas habían hallado también partidarios entre los jefes de empresa. Escribe que entre los hombres de negocios, por extraño que esto parezca, los hay que tienen una opinión tan confusa de su propia acción dentro de la economía nacional, que aceptan como más o menos fundadas las concepciones socialistas. No se dan cuenta de lo que milita en contra de ellas. No tienen la conciencia tranquila, como si se viesen obligados a confesar que sus ganancias se realizan en detrimento de sus obreros. De ahí que sus vacilaciones y sus dificultades crezcan, y esto es lo peor. Nuestra civilización económica estaría singularmente amenazada si sus más autorizados representantes no sacaran ya del sentimiento de su perfecto derecho el valor necesario para defender las bases de ella con la más firme energía. Véase Prince-Smith, *Obras completas*, tomo I (Berlín, 1877), p. 362. Prince-Smith no era, en verdad, persona que pudiera discutir en forma crítica las teorías socialistas. <<

[3] El programa oficial de los liberales ingleses lo demuestra claramente. Véase *Britain's Industrial Future, being the Report of the Liberal lndustrial Inquiry* (Londres, 1928). <<

[4] «La ciencia únicamente existe en la cabeza de los sabios. Ahora bien, éstos son producto de la sociedad, de la que no pueden salir y a la que no pueden rebasar». Kautsky, *Die soziale Revolution*, 3.ª ed. (Berlín, 1911), II, p. 39. <<

[5] Véase Dietzgen, *Briefe über Logik, speziell demokratisch-proletarische Logik*, Internat. Bibliothek, vol. XXII, 2.ª ed. (Stuttgart, 1903), p. 112): «En fin, la lógica merecería ya el epíteto de proletaria, porque para comprenderla es indispensable franquear todos los prejuicios en que está aprisionado el mundo burgués». <<

[6] *Ibid*. <<

[7] Por una mordaz ironía de la historia, el mismo Marx no evitó este tratamiento. Para Untermann, «la mentalidad de pensadores proletarios de típica observancia marxista» todavía contiene «resabios de épocas intelectuales olvidadas. Estos resabios serán tanto más fuertes cuanto más largas hayan sido las etapas del pensamiento de esos hombres antes de su conversión al marxismo y en un medio burgués o aristocrático, lo cual sucedió de manera especial en el caso de Marx, Engels, Plejanov, Kautsky, Mehering y otros marxistas eminentes». Véase Untermann, *Die logischen Mangel des engeren Marxismus* (Munich, 1910), p. 125. Y De Man, en su obra *Zur Psychologie des Sozialismus*, nueva edición (Jena, 1927), p. 17, escribe: para comprender «las particularidades y las diferencias doctrinales» es preciso no olvidar «el fondo social general sobre el que un pensador se proyecta, ni su destino económico y social, por ejemplo, el destino burgués de Marx, antiguo estudiante universitario». <<

[8] Véase Cohen, Introducción, con suplemento crítico, a la novena edición de la *Geschichte des Materialismus* de Friedrich Albert Lange, 3.ª edición aumentada (Leipzig, 1914), p. 115. Véase también Natorp, *Sozialpadagogik*, 4.ª ed. (Leipzig, 1920), p. 201. <<

[9] Véase Anton Menger, *Neue Sittenlehre* (Jena, 1905), p. 45 y pp. 62 ss. <<

[10] Muckle, *Das Kulturideal des Sozialismus* (Munich, 1919) va hasta el extremo de esperar del socialismo el advenimiento de la «perfecta racionalización de la vida económica» y «la redención de la más terrible de las barbaries: el racionalismo capitalista» (pp. 208 y 213). <<

PRIMERA PARTE
LIBERALISMO Y SOCIALISMO

[1] Böhm-Bawerk, *Rechte und Verhältnisse von Standpunkte der volkswirtschaftlichen Güterlehre* (Innsbruck, 1881), p. 37. <<

[2] Fetter, *The Principies of Economics*, 3.ª ed. (Nueva York 1913), p. 408. <<

[3] Recordemos los versos de Horacio:

> *Si proprium est quod quis libra mercatus et aere est,*
> *Si proprium est quod quis libra mercatus et aere est,*
> *Quaedam, si credis consultis, mancipat usus:*
> *Qui te pascit ager, tuus est; et vilicus Orbi Cum segetes occat tibi mox frumenta daturas,*
> *Te dominum sentit, das nummos: accipis uvam Pullos ova, cadum temeti.*

(Ep. 2, vers. 158-163).
Fue Efferts el primero que atrajo la atención de los economistas sobre este pasaje. *Arbeit und Boden*, Nueva edición (Berlín, 1897), tomo I, pp. 72,79 ss.<<

[4] La filosofía social estatista, que reconduce todas estas instituciones al Estado, cae en la vieja explicación teológica, pues en ella el Estado ocupa el lugar que los teólogos asignaban a Dios. <<

[5] J. Stuart Mili, *Principles of Political Economy*, People's Edition (Londres, 1876), p. 124. <<

[6] Dernburg, *Pandekten*, 6.ª ed. (Berlín, 1900), t. I, segunda parte, p. 12. <<

[7] Fichte, *Der geschlossene Handelsstaat*, ed. por Medicus (Leipzig, 1910), p. 12. <<

[8] El liberalismo se había esforzado por extender la protección de los derechos adquiridos, por medio de la ampliación del campo de los derechos públicos subjetivos y de la protección del derecho por los tribunales. El estatismo y el socialismo, por el contrario, tratan de reducir más y más el radio del derecho privado en beneficio del derecho público. <<

[9] Tácito, *Germania*, 14. <<

[10] En el cuento «Los zuecos de la felicidad», Andersen expresa una fina ironía de la añoranza romántica: «Donde no estás tú, está la felicidad». <<

[11] Wiese, *Der Liberalismus in Vergangenheit und Zukunft* (Berlín, 1917), pp. 58 ss. <<

[12] Poehlmann, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, 2.ª ed. (Munich, 1912), t. II, pp. 577 ss. <<

[13] Ipsaque tellus, omnia liberius nullo poscente ferebat [y la propia tierra proveía de todo espontánea y generosamente]. Virgilio, *Geórgicas*, I, 127. <<

[14] Laveleye, *Das Ureigentum*, trad. van Bücher (Leipzig, 1879), pp. 514 ss. <<

[15] Below, *Probleme der Wirtschaftsgeschichte* (Tubinga, 1920), pp. 13 ss. <<

[16] Germania, 26. <<

[17] El término «comunismo» no significa otra cosa que «socialismo». Si en la última generación estas palabras cambiaron varias veces de significado, se debió a cuestiones de técnica que separaban a socialistas de comunistas. Unos y otros persiguen la socialización de los medios de producción. <<

[18] Anton Menger, *Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag in geschichtlicher Darstellung*, 4.ª ed. (Stuttgart y Berlín, 1910), p. 6. <<

[19] A. Menger, *Ibid.*, p. 9. <<

[20] Véase Malthus, *An Essay on the Principie of Population*, 5.ª ed. (Londres, 1887), tomo III, pp. 154 ss. <<

[21] Marx, *Zur Kritik des sozialdemokratischen Parteiprogramms von Gotha*, ed. Kreibich (Reichenberg, 1920), p. 17. <<

[22] Anton Menger, *op. cit.*, p. 10. <<

[23] Menger, *op. cit.*, pp. 110 ss. Véase Singer-Sieghart, *Das Recht auf Arbeit in geschichtlicher Darstellung* (Jena, 1895), pp. 1 ss. Véase Mutasoff, *Zur Geschichte des Rechts auf Arbeit mit besonderer Rücksicht auf Charles Fourier* (Berna, 1897), pp. 4 ss. <<

[24] Véanse mis obras *Kritik des Interventionismus* (Jena 1929), pp. 12 ss.[trad. esp.: *Crítica del intervencionismo* (Madrid: Unión Editorial, 2001)] y *Die Ursachen der Wirtschaftskrise* (Tubinga, 1931), pp. 15 ss. <<

[25] Véase Pribram, *Die Entstehung der individualistischen Sozialphilosophie* (Leipzig, 1912), pp. 3 ss. <<

[26] De esta manera Dietzel formula la antinomia del principio individual y del principio social en el artículo «Individualismus», *Handworterbuch der Staatswissenschaften*, 3.ª ed., t. V, p. 590. Análogamente, Spengler, *Preussentum und Sozialismus* (Munich, 1920), p. 14. <<

[27] Véase Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*. <<

[28] «Al ser el Estado concebido como un ser ideal, se le adorna de todas la cualidades imaginables y se le despoja de todas las debilidades que desagradan». P. Leroy-Beaulieu, *L'État moderne et ses fonctions*, 3.ª ed. (París, 1900), p. 11. Véase también Bamberger, *Deutschland und der Sozialismus* (Leipzig, 1878), pp. 86 ss. <<

[29] Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht*, en *Werke*, Inselausgabe, t. I (Leipzig, 1912), p. 235. <<

[30] Herder, *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit*, en *Werke*, ed. v. Suphan, t. XIII (Berlín, 1887), pp. 345 ss. <<

[31] Kant, Recensión de la II parte de Herder, *Ideen zur Philosophie… Werke*, t. I, p. 267. Véase Cassirer, *Freiheit und Form* (Berlín, 1916), pp. 504 ss. <<

[32] Kant, *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht*, cit., p. 228. <<

[33] Gierke, *Das Wesen der menschlichen Verbande* (Leipzig, 1902), pp. 34 ss. <<

[34] En *Ernst und Falk, Gesprache für Freimaurer*, en *Werke* (Stuttgart, 1873), t. v, p. 80. <<

[35] Huth, *Soziale und individualistische Auffassung im XVIII Jahrhundert, vornehmlich bei Adam Smith und Adam Ferguson* (Leipzig, 1907), p. 6. <<

[36] Como pretendía Lasson, *Prinzip und Zukunft des Volkerrechts* (Berlín, 1871), p. 35. <<

[37] En su deseo de cargar todo lo que es malo a la cuenta del capitalismo, los socialistas han tratado de mostrar que el imperialismo moderno y, por lo tanto, la guerra mundial son producto de esa doctrina. Es inútil ocuparse largamente de este teorema, que se apoya en la falta de juicio de las masas. Sin embargo, no es superfluo recordar que Kant demostró exactamente la cuestión cuando esperaba de la influencia creciente de los «poderes del dinero» la disminución progresiva de las tendencias belicosas. Dijo Kant: «El espíritu comercial es incompatible con la guerra». Kant, *Zum ewigen Frieden*, Obras completas. t. V, p. 688. Véase Sulzbach, *Nationales Gemeinschaftsgefühl und wirtschaftliches Interesse* (Leipzig, 1929), pp. 80 ss. <<

[38] No es una casualidad que Marsilio de Padua, el escritor que en el umbral del Renacimiento expuso por primera vez la reivindicación democrática de una legislación establecida para el pueblo, titulara su escrito: *Defensor pacis*. Véase Atger, *Essai sur l'Histoire des Doctrines du Contrat Social* (París, 1906), p. 75; Scholz, «Marsilius von Padua und die Idee der Demokratie», *Zeitschrift für Politik*, t. I, 1908, pp. 66 ss. <<

[39] Véanse por un lado los escritos de los defensores del Estado autocrático prusiano y por otro los sindicalistas. Véase Michels, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*, 2.ª ed. (Leipzig, 1925), pp. 463 ss. <<

[40] Max Weber, *Politik als Beruf* (Munich y Leipzig, 1920), pp. 17 ss. <<

[41] Las teorías que se inspiran en el derecho natural y que desconocen el principio de la división del trabajo se aferran a la idea de la «representación» de los electores a través de la persona electa. No es difícil mostrar todo lo que aquí hay de artificial. El diputado que hace leyes para mí y que controla la administración del correo, no me «representa» en mayor grado que el médico que me sana o el zapatero que me hace los zapatos. Aquello que lo distingue del médico y del zapatero no es que me preste servicios de otra clase, sino que si estoy descontento de él, no puedo retirarle el cuidado de mis negocios con la facilidad que al médico o al zapatero. Deseo ser elector para asegurarme igual influencia en el gobierno a la que tengo sobre el médico o el zapatero. <<

[42] Puede decirse a este respecto con Proudhon: la democracia es la envidia. Véase Poehlmann, *Geschichte der Sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, vol. I, p. 317, nota 4. <<

[43] Poehlmann, *Ibid.*, p. 333. <<

[44] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Lasson, t. I (Leipzig, 1917), p. 40. <<

[45] Gervinus, *Einleitung in die Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts* (Leipzig, 1853), p. 13. <<

[46] Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwalzung der Wissenschaft*, 7.ª ed. (Stuttgart, 1910), p. 302. <<

[47] Marx, *Zur Kritik des sozialdemokratischen Programms*, p. 23. <<

[48] *Ibid.*, p. 17. Véase Lenin, *Staat und Revolution* (Berlín, 1918), p. 89. <<

[49] Bujarin, *Das Programm der Kommunisten* (bolcheviques) (Zurich, 1918), pp. 24 ss. <<

[50] Esto es lo que piensa Kelsen, «Vom Wesen und Wert der Demokratie», en *Archiv für Sozialwissenschaft*, t. 47, p. 84. Véase Menzel, «Demokratie und Weltanschauung», *Zeitschrift für offentliches Recht*, t. II, pp. 701 ss. <<

[51] Marx, *Zur Kritik des sozialdemokratischen Programms*, p. 17. <<

[52] Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwalzung der Wissenschaft*, p. 302. <<

[53] Engels, Prólogo a Marx, *Der Bürgerkrieg in Frankreich* (Berlín, 1919), p. 16. <<

[54] Marx, *Der Bürgerkrieg*, p. 54. <<

[55] Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*, 20.ª ed. (Stuttgart, 1921), p. 163. <<

[56] Ovidio, *Metamorfosis*, I, 89, etc. Véase Virgilio, *Eneida*, VII, 203, etc.; Tácito, *Annales*, III, 26, y Poehlmann, t. I, pp. 583 ss. <<

[57] Bujarin, *Die sozialistischen Systeme und die wirtschaftliche Entwicklung*, trad. Katzenstein (Tubinga, 1906), p. 70; véase Kelsen, *Sozialismus und Staat*, 2.ª ed. (Leipzig, 1923), p. 105. <<

[58] Bryce, *Moderne Demokratien*, trad. Loewenstein y Mendelssohn-Bartholdy (Munich, 1926), t. III, p. 289. <<

[59] Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, 2.ª ed. (Leipzig y Viena, 1910), pp. 38 ss. <<

[60] Poehlmann, t. II, p. 576. <<

[61] Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*, p. 182. <<

[62] Westermarck, *Geschichte der menschlichen Ehe*, trad. del inglés por Katscher y Graser, 2.ª ed. (Berlín, 1902), p. 122; Weinhold, *Die deutschen Frauen in dem Mittelalter*, 3.ª ed. (Viena, 1897), vol. II, pp. 9 ss. <<

[63] Weinhold, *op. cit.*, t. II, pp. 7 ss. <<

[64] I *Cor*., 11, 9. <<

[65] Weinhold, *Die deustchen Frauen in dem Mittelalter*, 1.ª ed. (Viena, 1851), pp. 292 ss. <<

[66] Westermarck, *op. cit.*, p. 74; Weinhold, *op. cit.*, 3.ª ed., t. I, p. 273. <<

[67] Schröder, *Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte*, 3.ª ed. (Leipzig, 1898), pp. 70 y 1l0; Weinhold, *op. cit.*, t. II, p. 12. <<

[68] Tácito, *Germania*, cap. XVII. <<

[69] Marianne Weber, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung* (Tubinga, 1907), pp. 53 ss, pp. 217 ss. <<

[70] Bebel, *Der Frau und der Sozialismus*, 16.ª ed. (Stuttgart, 1892), p. 343. <<

[71] Sería salirse del marco de nuestra exposición hacer el estudio de la medida en que las reivindicaciones extremistas del feminismo han sido ideadas por hombres y por mujeres cuyo carácter sexual ofrecía aspectos problemáticos. <<

[72] Marx y Engels, *Das Kommunistische Manifest*, 7.ª ed. (Berlín, 1906), p. 35. <<

[73] Bebel, *op. cit.*, pp. 141 ss. <<

[74] Marianne Weber, *op. cit.*, pp. 6 ss. <<

SEGUNDO PARTE
LA ECONOMÍA DE LA COMUNIDAD SOCIALISTA

SECCIÓN I
EL ESTADO SOCIALISTA AISLADO

[1] Estaba reservado a la tendencia empírico-realista de la escuela histórico-sociológica, en su desesperante confusión de todos los conceptos, ver en el principio de economía un carácter específico de la producción en la economía monetaria; véase, por ejemplo, Lexis, *Allgemeine Volkswirtschaftslehre* (Berlín y Leipzig, 1910), p. 15.<<

[2] Amonn, Objekt und Grundbegriffe der theoretischen Nationalökonomie, 2.ª ed. (Viena y Leipzig, 1927), p. 185.<<

[3] J. Stuart Mill, *Das Nützlichkeitsprinzip*, trad. de Wahrmund (Obras completas, edición alemana de Th. Gomperz, t. I, Leipzig, 1869, pp. 125-200).<<

[4] Ludwig Feuerbach, *Der Eudamonismus* (Obras completas, ed. Bolin y Jodl., t. x, Stuttgart, 1911, pp. 230-292).<<

[5] Estas breves observaciones no pretenden añadir u oponer nada al problema de la economía del pensamiento, tal como ha sido estudiado por la filosofía moderna. No tienen por fin sino evitar el desprecio que consiste en decir que quienes consideran que obrar racionalmente es obrar económicamente deberían también reconocer la naturaleza económica de los métodos del pensamiento. Los razonamientos de Spann sobre la economía del pensamiento podrían fácilmente incitar a este desdén. Véase Spann, *Fundamente der Volkswirtschaftslehre*, 4.ª ed. (Jena, 1929), pp. 56.59.<<

[6] Schumpeter, *Das Wesen und der Hauptinhalt der theoretischen Natinalokonomie* (Leipzig, 1908), pp. 50 y 80.<<

[7] Sobre la discriminación entre bienes de primer orden y bienes de orden superior de uso entre los economistas austríacos, véase Bloch, *La théorie des besoins de Carl Menger* (París, 1937), pp. 61-64.<<

[8] Cuhel, *Zur Lehre von den Bedürfnissen* (Innsbruck, 1907), pp. 198 ss.<<

[9] Wieser, *Über den Ursprung und die Hauptgesetze des wirtschaftlichen Wertes* (Viena, 1884), pp. 185 ss.<<

[10] Gottl-Ottilienfeld, *Wirtschaft und Technik (Grundriss der Sozialökonomik*, Sección II (Tubinga, 1914), p. 216. <<

[11] Esto lo ha reconocido el propio Neurath, *Durch die Kriegswirtschaft zur Naturalwirtschaft* (Munich, 1919), pp. 216 ss. Plantea en principio que toda economía administrativa integral es, en último análisis, una economía natural. «En consecuencia, socializar quiere decir desarrollar la economía natural». Neurath, sin embargo, no advierte las dificultades insuperables que necesariamente se oponen al cálculo económico en la comunidad socialista. <<

[12] Passow, *«Kapitalismus», eine begrifflich-terminologische Studie* (Jena, 1918), pp. 1 ss. En la segunda edición de este libro, publicada en 1927, Passow, a propósito de la literatura más reciente, dice que la palabra «capitalismo» podría perder a la larga su tono peyorativo. <<

[13] Carl Menger, «Zur Theorie des Kapitals», separata de *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, t. XVII, p. 41. <<

[14] Passow, *op. cit.*, 2.ª ed., pp. 49 ss. <<

[15] Passow, *op. cit.*, pp. 132 ss. <<

[16] Véase la crítica de Kelsen, «Staat und Gesellschaft», en *Sozialismus und Staat* (Leipzig, 1923), pp. 11 ss.y pp. 20 ss. <<

[17] Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwalzung der Wissenschaft*, pp. 335 ss. <<

[18] Marx, *Das Kapital*, t. I, pp. 5 ss. <<

[19] Marx, *ibid*. <<

[20] Marx, *Das Kapital*, pp. 10 ss. <<

[21] Böhm-Bawerk, *Kapital und Kapitalzins*, 3.ª ed., vol. I (Innsbruck, 1914), p. 531. <<

[22] Recordemos que ya en 1854 escribía Gossen que «solamente por el establecimiento de la propiedad privada se encontrará la escala que permita determinar, de la manera más oportuna, la cantidad en la que cada objeto deberá producirse. Además, la autoridad central propuesta por los comunistas para repartir los diferentes trabajos y su remuneración, se vería obligada a admitir, al cabo de poco tiempo, que se ha propuesto una tarea cuya solución excede, en mucho, las fuerzas de los hombres individuales». Gossen, *Entwicklung der Gesetze des menschlichen Verkehrs*, nueva edición (Berlín 1889), p. 231; Pareto, *Cours d'Economie politique*, t. II (Lausana 1897), pp. 364 ss.y Barone, «Il Ministro della Produzione nello Stato colletivista», en el *Giornale degli Economisti*, t. XXXVII, 1908, pp. 409 ss, no han ido hasta el fondo del problema. En 1902 Pierson advirtió claramente todo el problema. Véase su estudio *Das Wertproblem in der sozialistischen Gesellschaft*, trad. de Hayek, *Zeitschrift für Volkswirtschaft*, nueva serie, t. IV, 1925, pp. 607 ss. <<

[23] Me he ocupado brevemente de las principales objeciones en dos artículos: «Neue Beitrage zum Problem der sozialistischen Wirtschaftsrechnung» (*Archiv für Sozialwissenschaft*, t. LI, pp. 488-500) y «Neue Schriften zum Problem der sozialistischen Wirtschaftsrechnung» (*ibid.*, t. LX, pp. 187-190). <<

[24] En las obras científicas no se encuentra ya duda alguna a este respecto. Véase Max Weber, «Wirtschaft und Gesellschaft» (*Grundris der Sozialökonomik*, vol. III), Tubinga, 1922, pp. 4549; Adolf Weber, *Allgemeine Volkwirtschaftslehre*, 4a. ed., Munich y Leipzig, 1932, t. II, pp. 369 ss; Brutzkus, *Die Lehren des Marxismus im Lichte der russischen Revolution*, Berlín, 1928, pp. 21 ss; C.A. Verrijn Stuart, «Winstbejag versus behoeftenbevrediging» (*Overdruk Economist*, t. LXXVI, 1.ª entrega), pp. 18 ss); Pohle-Halm, *Kapitalismus und Sozialismus*, 4.ª ed., Berlín, 1931, pp. 237 ss. <<

[25] Ejemplo característico de este género de escritos es la obra de C. Landauer, *Planwirtschaft und Verkehrswirtschaft* (Munich y Leipzig, 1931). El problema del cálculo económico en la sociedad socialista se resuelve en ese libro en forma simplista: «Las diferentes empresas […] podrían comprarse unas a otras, exactamente como sucede entre las empresas capitalistas» (p. 114). Algunas páginas después se explica que el Estado socialista deberá, «además, establecer un cálculo de control para los bienes económicos en especie. Sólo él estará en condiciones de hacerlo porque, al contrario de la economía capitalista, es él quien controla la producción» (p. 122). Landauer no puede comprender que —y por qué— no pueden sumarse o restarse cifras de diferentes denominaciones. De ahí que sea inútil insistir. <<

[26] Böhm-Bawerk, *Kapital und Kapitalzins*, t. II, 3.ª ed. (Innsbruck, 1912), p. 21. <<

[27] La restricción contenida en la expresión «inmediatamente» no quiere decir que el socialismo más tarde, por ejemplo, después de haber alcanzado «una fase superior de la sociedad comunista», procederá —conforme a su propósito— a suprimir el capital, entendido en el sentido en que se usa aquí. Al socialismo no se le ocurrirá jamás regresar a las formas en que se vive al día. Lo que únicamente queremos advertir desde este instante es que la producción socialista, por una necesidad interna, conducirá necesariamente a un consumo progresivo del capital. <<

[28] Pohle-Halm, *op. cit.*, pp. 12 ss. <<

[29] Para el caso de los monopolios véase *infra*, p. 383, y sobre el consumo «no económico» pp. 446 ss. <<

[30] Véase *infra*, pp. 166-67, 187 ss. <<

[31] Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, t. II, cap. V. (Ed. Basil, 1791, t. II, pp. 138 ss). <<

[32] Ricardo, *Principles of Political Economy and Taxation*, cap. XXVI (*Works*, ed. MacCulloch, 2.ª ed. [Londres, 1852], pp. 210 ss). <<

[33] Say, en sus notas a la edición francesa de Constancio de las obras de Ricardo, t. II (París, 1819), p. 222. <<

[34] Sismondi, *Nouveaux Principes d'Économie Politique* (París, 1819), tomo II, la nota al pie de la p. 331. <<

[35] Bernhardi, Versuch einer Kritik der Gründe, die für grosses und kleines Grundeigentum angeführt werden (San Petersburgo, 1849), pp. 367 ss. Véase Cronbach, Das landwirtschftliche Betriebsproblem in der deutschen Nationalökonomie bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts (Viena, 1907), pp. 292 ss. <<

[36] «La sociedad busca el producto bruto más alto; por consiguiente, la población más grande posible, porque para ella producto bruto y producto líquido son idénticos. El monopolio, al contrario, persigue constantemente el producto líquido más grande, aunque tenga que obtenerlo al precio de la exterminación del género humano». Proudhon, *Bysteme des contradictions économiques ou philosophie de la misere* (París, 1846), t. I, p. 270. En el lenguaje de Proudhon, «monopolio» significa propiedad privada. Véase *ibid.*, t. I, p. 236. Véase Landry, *L'utilité sociale de la propriété individuelle* (París, 1901), p. 76. <<

[37] Marx, *Das Kapital,* vol. I, pp. 613-726. Los argumentos acerca de «la teoría de la compensación para los trabajadores desplazados por la máquinaria» (*ibid.*, págs. 403-12) son vanos en vista de la teoría de la utilidad marginal. <<

[38] Goltz, *Agrarwesen und Agrarpolitik*, 2.ª ed. (Jena, 1904), p. 53. Véase sobre esto Waltz, *Vom Reinertrag in der Landwirtschaft* (Stuttgart y Berlín, 1904), pp. 27 ss. Goltz se contradice en su razonamiento, porque, después de las afirmaciones que arriba hemos reproducido, agrega inmediatamente: «Sin embargo, la parte del producto bruto, restante luego de sustraer los gastos de la economía, como producto líquido, difiere mucho, según los casos. En promedio esta parte es más importante en la explotación extensiva que en la intensiva». <<

[39] Waltz, *op. cit.*, pp. 19 ss, sobre Adam Müller, Büllow-Cummerow y Philipp von Arnim, y pp. 30 ss.sobre Rudolf Meyer y Adolf Wagner. <<

[40] Landry, *op. cit.*, p. 81. <<

[41] Landry, *op. cit.*, p. 109, pp. 127 ss. <<

[42] Marx, *op. cit.*, t. I, p. 695. <<

[43] Citado por Waltz, *op. cit.*, p. 29. <<

[44] Cannan, A History of the Theories of Production and Distribution in English Political Economy, from 1776 to 1848, 3.ª ed. (Londres, 1917), pp. 183 ss. Véase más adelante, p. 301. <<

[45] Véase la crítica de esta fórmula de reparto en Pecqueur, *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique* (París, 1842), pp. 613. Pecqueur aparece muy superior a Marx, quien se figura muy ligeramente que «en una fase superior de la sociedad comunista […] el horizonte jurídico limitado y estrecho podría ser excedido con amplitud y que la sociedad podría inscribir en su bandera: de cada uno según su capacidad; a cada uno según sus necesidades». Marx, *Zur Kritik des sozialdemokratischen Parteiprogramms von Gotha*, p. 17. <<

[46] Lenin, *Staat und Revolution*, p. 96. <<

[47] Lenin, *Herrn Eugen Dührings Umwalzung der Wissenschaft*, p. 302. <<

[48] Véase Fourier, *Oeuvres completes*, t. IV, 2.ª ed. (París, 1841), pp. 254 ss. <<

[49] Véase Godwin, *Das Eigentum* (traducción de Bahrfeld de la parte de *Political Justice* que trata el problema de la propiedad) (Leipzig, 1904), pp. 73 ss. <<

[50] Kautsky, *Die soziale Revolution*, 3.ª ed. (Berlín, 1911), t. II, p. 48. <<

[51] Trotsky, *Literatur und Revolution* (Viena, 1924), p. 179. <<

[52] «Actualmente todas las empresas son ante todo cuestión de rentabilidad […] La organización socialista no conoce otro problema que el de obreros en número suficiente. Si tiene el número suficiente de obreros, la obra queda terminada» (Bebel, *Die Frau und der Sozialismus*, p. 308). «En todas partes son las instituciones sociales que determinan el modo de fabricación y distribución de los productos las que engendran la necesidad y la miseria, no el número de hombres». *Ibid.*, p. 368. «No sufrimos por falta, sino por excedente de los medios de subsistencia, de igual modo que disponemos de un sobrante de productos industriales». *Ibid.*, p. 368. De la misma manera Engels dirá en su libro *Herrn Eugen Dührings Umwalzung der Wissenschaft*, p. 305: «No tenemos demasiados hombres, sino más bien demasiado pocos hombres», p. 370. <<

[53] Considérant, *Exposition abrégée du Systeme Phalansterien de Fourier*, 4.ª tirada de la 3.ª ed. (París, 1846), pp. 29 ss. <<

[54] Jevons, *The Theory of Political Economy*, 3.ª ed. (Londres, 1888), p. 169, pp. 72 ss. <<

[55] Lenin, *Herrn Eugen Dührings Umwalzung der Wissenschaft*, p. 317. <<

[56] Marx, Zur Kritik des sozialdemokratischen Programms, p. 17. <<

[57] Max Adler, *Die Staatsauffassung des Marxismus* (Viena, 1922), p. 287. <<

[58] Considérant, *op. cit.*, p. 33. <<

[59] Considérant, *Études sur quelques problemes fondamentaux de l'avenir social*, publicados en Fourier, *Systeme de la Reforme Sociale*. Fourier tiene el mérito de haber introducido los duendes en la ciencia social. En su Estado del porvenir, los niños se organizan en «pequeñas hordas», que desempeñan los trabajos que no hacen los adultos. Una de sus tareas es la conservación de los caminos. «A su amor propio deberá la Armonía el poder disponer, por toda la tierra, de carreteras más suntuosas que los caminos de nuestros jardines. En éstos se conservarán árboles y arbustos, e incluso flores, y se les regará en la acera. Las pequeñas hordas corren frenéticamente al trabajo, que se ejecuta como obra pía, acto de caridad hacia la Falange, servicio de Dios y de la Unidad». A las tres de la mañana se han levantado ya, limpian las cuadras, cuidan el ganado y los caballos y trabajan en los mataderos, donde vigilan que no se haga sufrir a las bestias y que siempre se las mate en la forma más dulce. «Esas hordas tienen a su cargo el reino animal». Una vez desempeñado su trabajo, los duendes se lavan, se visten y aparecen a la hora del almuerzo, en donde se les reserva un triunfo. Véase Fourier, t. v, 2.ª ed. (París, 1841), pp. 149 y 159. <<

[60] Fabre des Essarts, *Odes Phalansteriennes* (Montreuil-sous-Bois, 1900). Béranger y Víctor Hugo veneraron también a Fourier. Béranger le consagró una poesía que se reproduce en la obra de Bebel, *Charles Fourier* (Stuttgart, 1890), pp. 294 ss. <<

[61] Los escritores socialistas están lejos de haberse persuadido de ello. Kautsky (*Die soziale Revolution*, t. II, pp. 16 ss) considera que la tarea primordial del régimen proletario es «hacer del trabajo, actualmente carga pesada, un placer. Trabajar se convertirá en un placer y los obreros irán con gusto a su labor». Reconoce que «no es cosa fácil», y concluye de este modo: «Con gran dificultad se llegará a conseguir que el trabajo sea atractivo en las fábricas y en las minas». Pero Kautsky no se resigna, a pesar de todo, a dejar la ilusión fundamental del socialismo. <<

[62] Veblen, *The Instinct of Workmanship* (Nueva York, 1922), pp. 31 ss; De Man, *Zur Psychologie des Sozialismus*, pp. 45 ss; De Man, *Der Kampf um die Arbeitsfreude* (Jena, 1927), pp. 149 ss. <<

[63] Hacemos aquí abstracción del sentimiento de placer que se experimenta al comenzar el trabajo, del cual hablamos anteriormente. <<

[64] Wattenbach, *Das Schriftwesen im Mittelalters*, 3.ª ed. (Leipzig, 1896), p. 500. Entre los numerosos pasajes citados por Wattenbach hay uno todavía más llamativo: «Libro completo saltat scriptor pede laeto». <<

[65] Clark, *Distribution of Wealth* (Nueva York, 1907), pp. 157 ss. <<

[66] Rodbertus-Jagetzow, *Briefe und sozialpolitische Aufatze*, publicado por R. Meyer (Berlín, 1881), pp. 553 ss. <<

[67] Schaffle, *Die Quintessenz des Sozialismus*, 18.ª ed. (Gotha, 1919), pp. 30 ss. <<

[68] Degenfeld-Schonburg, *Die Motive des volkswirtschaftlichen Handelns und der deutsche Marxismus* (Tubinga, 1920), pp. 80 ss. <<

[69] Mill, *Principles*, pp. 126 ss. ¿Ha tomado Mill estas ideas de otros autores? No es éste el lugar para investigarlo. Lo cierto es que estas ideas deben su difusión a la excelente demostración que Mill ha hecho de ellas en una obra que ha tenido tan considerable número de lectores. <<

[70] La competencia entre los empresarios impedirá que el salario descienda por debajo de la norma usual. <<

[71] Kautsky, *Die Soziale Revolution*, t. II, pp. 15 ss. <<

[72] Kautsky, *Die soziale Revolution*, t. II, pp. 21 ss. <<

[73] Kautsky, *ibid.*, p. 26. <<

[74] En los años de la economía controlada se ha oído hablar a menudo de patatas congeladas, de frutas podridas, de legumbres echadas a perder. ¿Nunca antes se había producido cosa semejante? Ciertamente sí, pero en una escala mucho menor. El comerciante cuyas frutas se pudrían perdía dinero. Esto le hacía extremar la prudencia, porque en caso contrario se arruinaba, lo cual significaba su desastre económico. Se le excluía de la dirección de la producción y se le enviaba en desgracia a un lugar donde ya no pudiese causar perjuicio. Acontece de manera diferente cuando el comercio se relaciona con artículos que produce una economía de Estado. Detrás de las mercancías no hay comerciante personalmente interesado, sino funcionarios cuya responsabilidad está tan diluida, que ninguno se conmueve con lo que para ellos sólo es una pequeña torpeza. <<

[75] Georg Adler, *Geschichte des Sozialismus und Kommunismus* (Leipzig, 1899), pp. 185 ss. <<

[76] Sobre las funciones dinámicas de la democracia en la sociedad, véase *supra*, p. 79. <<

[77] Véase Cabet, *Voyage en Icarie*, p. 127. <<

[78] Lutero pedía a los príncipes que se habían adherido a su partido que no permitieran el monaquismo y la misa. Sería por completo inoportuno, decía, responder a esta pregunta afirmando que el emperador Carlos, persuadido de que la doctrina papista es verdadera, obraría justificadamente, tomando en cuenta tal convicción, al aniquilar la herejía que para él representa la doctrina luterana. Porque sabemos «que el emperador no está ni puede estar seguro de su convicción, porque sabemos que está en el error y que lucha contra el Evangelio. Porque no estamos obligados a creer que está seguro de su convicción, porque no se apoya, como nosotros, en la palabra de Dios. Pero el emperador debe reconocer la palabra de Dios y propagarla, como nosotros, con todas sus fuerzas». Véase Lutero, *Briefe, Sendschreiben und Bedenken*, ed. de Wette, IV parte (Berlín, 1827), pp. 93 ss; Paulus, *Protestantismus und Toleranz im 16. Jahrhundert* (Friburgo, 1911), p. 23. <<

[79] «Decir que se debe *organizar el progreso* es una expresión errónea. Lo que es verdaderamente productivo no se deja circunscribir en formas ya hechas; la obra verdaderamente productiva sólo prospera en plena libertad. Los imitadores pueden después organizarse y, como se dice, formar escuela». Spranger, *Begabung und Studium* (Leipzig, 1917), p. 8. Véase también Mill, *On Liberty*, 3.ª. ed. (Londres, 1864), pp. 114 ss. <<

[80] Bebel, *op. cit.*, p. 284. <<

[81] La siguiente descripción muestra suficientemente cómo se imaginaba Bebel la vida en la comunidad socialista: «Aquí la mujer ejerce su actividad en las mismas condiciones que el hombre. Después de haber trabajado como obrera en una industria es, a otra hora del día, educadora, institutriz, enfermera; en una tercera parte del día se entrega a un arte o a una ciencia, para ocupar una función administrativa en la cuarta o última parte del mismo día. Hace estudios, se divierte, se distrae con otras mujeres o con hombres, como le place y como se presenta la ocasión. En el amor disfruta, como el hombre, de entera libertad. Hace la corte o se la deja hacer», etc. Bebel, *op. cit.*, p. 342. <<

[82] Esto correspondería muy bien a las ideas de Bellamy (*Ein Bückblick*, trad. Hoops, ed. Meyers Volksbücher, pp. 130 ss). <<

[83] Por ejemplo, Stuart Mill, *On Liberty*, cit., p. 7. <<

[84] Véase Clark, *Essentials of Economic Theory* (Nueva York, 1907), pp. 131 ss. <<

[85] Bebel, *op. cit.*, p. 340. A este respecto, Bebel cita los muy conocidos versos del poeta Heine. <<

[86] Heinrich Soetbeer, *Die Stellung der Sozialisten zur Malthusschen Bevölkerungslehre* (Berlín, 1886), pp. 33 ss, pp. 52ss, pp. 85 ss. <<

[87] Malthus, *An Essay on the Principle of Population*, 5.ª ed. (Londres, 1817), vol. II, pp. 245 ss. <<

[88] Tarde, *Les lois sociales* (París, 1898), p. 29; véanse los numerosos ejemplos citados por Roscher, *Ansichten der Volkswirtschaft vom geschichtlichen Standpunkt*, 3.ª ed. (Leipzig, 1878), vol. I, pp. 112 ss. <<

[89] Hasta ahora los rusos han pagado sus obligaciones al vencimiento. Pero para hacerlo han recurrido a nuevos e importantes créditos, de manera que su deuda crece de año en año. <<

[90] Sobre las dificultades que encontraría en la economía colectiva socialista la invención y, sobre todo, la realización de innovaciones técnicas, véase Dietzel, *Technischer Fortschritt und Freiheit der Wirtschaft* (Bonn y Leipzig, 1922), pp. 47 ss. <<

[91] Véase la crítica pertinente de estas aspiraciones llenas de buena intención, más bien que de perspicacia científica, en Michaelis, *Volkswirtschaftliche Schriften* (Berlín, 1873), vol. II, pp. 3ss, y Petritsch, *Zur Lehre von der Überwalzung der Steuern mit besonderer Beziehung auf den Borsenverkehr* (Gratz, 1903), pp. 28 ss.<<

[92] Para la crítica de esta doctrina y de estas tendencias, véase Passow, *Der Strukturwandel der Aktiengesellschft im Lichte der Wirtschaftsenquete* (Jena, 1930), pp. 1 ss. <<

[93] Véase Lenin, *Staat und Revolution*, p. 94. <<

[94] *Ibid.*, p. 95. <<

[95] *Ibid.*, p. 96. <<

[96] Lenin, *Die nachsten Aufgaben der Sowjetmacht* (Berlín, 1918), pp. 16 ss. <<

SECCIÓN II
RELACIONES EXTERNAS DE LA COMUNIDAD SOCIALISTA

[1] Véase Poehlmann, t. I, pp. 110 ss; pp. 123 ss. <<

[2] Véase Tugan-Baranowski, *Der moderne Sozialismus in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Dresde, 1908), p. 136. <<

[3] Pecqueur, p. 699. <<

[4] Marx-Engels, *Das Kommunistische Manifest*, p. 26 <<

[5] Bismarck, Discurso pronunciado en la sesión del Reichstat el 19 de febrero de 1878, *Fürst Bismarcks Reden*, editor von Stein, vol. VII, p. 34. <<

[6] Bauer, *Die Nationalitatenfrage und die Sozialdemokratie* (Viena, 1907), p. 519. <<

[7] Véase la exposición que hago en *Nation, Staat und Wirtschaft* (Viena, 1919), pp. 45 ss, y en *Liberalismus* (Jena, 1927), pp. 93 ss.[en español, 3.ª ed. en *Sobre liberalismo y capitalismo* (Unión Editorial, 1995), pp. 141 ss]. <<

[8] Véase *Nation, Staat und Wirtschaft*, pp. 37 ss. <<

[9] *Nation, Staat und Wirtschaft*, pp. 63 ss, *Liberalismus*, pp. 107 ss.[pp. 197 ss.de la edición española]. <<

[10] Es superfluo discutir los planes de autarquía lanzados estrepitosamente por los ingenuos *litterateurs* del grupo «Tat» (véase Fried, *Das Ende des Kapitalismus*, Jena, 1931). La autarquía rebajaría las condiciones de vida del pueblo alemán mucho más que el peso de las reparaciones, aun centuplicado. <<

SECCIÓN III
DIVERSAS FORMAS DE SOCIALISMO Y PSEUDO-SOCIALISMO

[1] Sobre los demás sentidos de la palabra «revolución» en las teorías marxistas, véase *supra*, p. 89. <<

[2] Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwalzung der Wissenschaft*, p. 299. <<

[3] Kautsky, *Das Erfurter Programm*, 12.ª ed. (Stuttgart, 1914), p. 129. <<

[4] Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwalzung der Wissenschaft*, p. 298. <<

[5] Kautsky, *Das Erfurter Programm*, p. 129. <<

[6] Kautsky, *op. cit.*, p. 130. <<

[7] Véase *supra*, p. 126. <<

[8] *Bericht der Sozialisierungskommission über die Frage der Sozialisierung des Kohlenbergbaues vom 31 Juli 1920, mit Anhang: Vorlaufiger Bericht vom 15 Februar 1919*, 2.ª ed. (Berlín, 1920), pp. 32 ss. <<

[9] Philipp von Arnim, *Ideen zu einer vollstandigen landwirtschaftlichen Buchhaltung*, 1905, p. VI (citado por Waltz, p. 20). <<

[10] *Ibid.*, p. 2 (citado por Waltz, p. 21). Véase Lenz, *Agrarlehre und Agrarpolitik der deutschen Romantik* (Berlín, 1912), p. 84. Reflexiones análogas del príncipe Alyse Liechtenstein, uno de los jefes socialistas cristianos austríacos, citado por Nitti, *Le socialisme catholique* (París, 1894), pp. 370 ss. <<

[11] Kautsky, Die soziale Revolution, II, p. 33. <<

[12] *Ibid.*, p. 35. <<

[13] Véase Bourguin, *Die sozialistischen Systeme*, pp. 62 ss. <<

[14] En *Les Origines du Socialisme d'État en Allemagne*, 2.ª ed. (París, 1911), p. 2, Andler insiste sobre este carácter del socialismo de Estado. <<

[15] Sobre Lipara, véase Poehlmann, *op. cit.*, t. I, pp. 44 ss. <<

[16] Max Weber, «Der Streit um den Charakter der altgermanischen Sozialverlasssung in der deutschen Literatur des Letzten Jahrzehnts», *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, t. XXVIII, 1904, p. 445. <<

[17] Véase César, *De bello gallico*, IV, 1. <<

[18] Herbert Spencer, *Die Prinzipien der Soziologie*, trad. Vetter, t. III (Stuttgart, 1899), pp. 710 ss. <<

[19] Véase mi exposición en *Nation, Staat und Wirtschaft*, pp. 115 ss, 143 ss. <<

[20] Wiener (*Essai sur les institutions politiques, religieuses, économiques et sociales de l'Empire des Incas*, París, 1874, p. 64, pp. 90 ss) explica la facilidad con que Pizarro conquistó el Perú, debido a que el comunismo había privado al pueblo de toda energía. <<

[21] Max Weber, *op. cit.*, p. 445. <<

[22] En las páginas anteriores hemos hablado siempre de la Iglesia en general, sin detenernos a mencionar las diferentes confesiones, lo cual es perfectamente legítimo. La evolución hacia el socialismo es común a todas ellas. En 1891, en la encíclica *Rerum novarum*, León XIII reconoció que la propiedad privada nace del derecho natural. Al mismo tiempo, la Iglesia ha planteado determinado número de principios morales para la distribución de los ingresos que no se pueden poner en práctica sino mediante el socialismo de Estado. La encíclica de Pío XI *Quadragesimo anno*, de 1931, es decir, cuarenta años después, se basa en los mismos principios. La idea del socialismo cristiano se halla tan íntimamente ligada al socialismo de Estado en el protestantismo alemán, que casi es imposible establecer la diferencia entre uno y otro. <<

[23] Sobre el carácter del socialismo de guerra y sus efectos, véase mi exposición en *Nation, Staat und Wirtschaft* pp. 140 ss. <<

[24] Véase Denkschrift des Reichwirtschaftsministeriums, reproducido por Wissell, op. cit., p. 106. <<

[25] *Ibid.*, p. 116. <<

[26] «Los partidarios de las corporaciones condenan la propiedad industrial privada y se muestran favorables a la propiedad pública. Debe entenderse bien que esta actitud no significa que deseen que la industria se administre burocráticamente por organismos del Estado. Tienden a establecer el control sobre la industria mediante corporaciones nacionales que incluyan a todo el personal de ella. Pero no desean que la propiedad de una industria cualquiera pase a los obreros que en ella trabajan. Su finalidad es crear la democracia industrial poniendo la administración en manos de los obreros, pero al mismo tiempo limitando las ganancias mediante la colocación de la propiedad en manos del público. De este modo los obreros no trabajarán por los beneficios en una corporación: los precios de los productos y, al menos indirectamente, el nivel de los salarios quedarán sujetos al control público en medida considerable. El sistema de gremios es un sistema de asociación industrial entre obreros y público; en consecuencia, se halla claramente separado de las propuestas vulgarmente descritas como "sindicalistas" […] La concepción esencial del sistema nacional de gremios radica en la noción de un autogobierno industrial y de una democracia. Sus partidarios estiman que los principios democráticos son íntegramente aplicables, lo mismo en el terreno industrial que en el terreno de la política». Véase Cole, *Chaos and order in Industry* (Londres, 1920), pp. 58 ss. <<

[27] Cole, *Self-Government in Industry*, 5.ª ed. (Londres, 1920), pp. 235 ss; Schuster, «Zum Englischen Gildensozialismus», *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, vol. CXV, pp. 487 ss. <<

[28] Cole, *op. cit.*, p. 225. <<

[29] «No es necesario reflexionar largamente para darse cuenta de la diferencia que existe entre cavar fosos y decidirse sobre el sitio en donde deben cavarse éstos; entre cocer el pan y decidir la cantidad que de este pan debe cocerse; entre construir casas y decidir dónde deben erigirse. Se podría alargar la lista. La intensidad del celo democrático no se negará a hacer desaparecer estas diferencias. El socialista gremial, colocado frente a estos hechos, dice que deben existir organizaciones centrales y locales encargadas de controlar también esta parte importante de la vida social, que está fuera del dominio de la producción. Un arquitecto, aunque no deseara sino construir casas, vive de todos modos como ciudadano en otro medio y conoce los límites de su horizonte técnico. Pues no solamente es productor, sino también ciudadano». Cole y Mellor, *Gildensozialismus* (traducción alemana de *The Meaning of Industrial Freedom*) (Colonia, 1921), pp. 36 ss. <<

[30] Tawney (*The acquisitive Society*, Londres, 1921, p. 122) encuentra que una ventaja del sistema corporativo para el obrero es poner fin a *the odious and degrading system under which he is thrown aside, like unused material, whenever his services do not happen to be required*. Sin embargo, en este punto es precisamente donde se presenta el defecto esencial del sistema recomendado. Si se tiene necesidad de pocos trabajos de construcción, porque ya existan demasiadas construcciones y, sin embargo, se deba construir para dar empleo a los trabajadores de la construcción, que no quieren pasar a otras ramas en donde hay necesidad de trabajadores, es ésa una muestra de la economía pródiga y poco ahorrativa. El sistema capitalista, en este caso, obliga a cambiar de oficio. Desde el punto de vista del interés general, éste es cabalmente uno de sus méritos, aunque pueda resultar algo desventajoso para los intereses particulares de algunos pequeños grupos. <<

[31] Sobre todo el padre jesuíta Pesch (*Lehrbuch der Nationalökonomie*, t. I, 2.ª ed., Friburgo, 1914, pp. 392-438). En Francia existe una oposición entre los solidaristas católicos y los solidaristas librepensadores, más bien en lo que respecta a las relaciones de la Iglesia con el Estado y la sociedad que a propósito de los principios propios de la teoría y de la política sociales. La palabra solidarismo despierta la desconfianza de los medios religiosos. Véase d'Haussonville, «Assistance publique et bienfaisance privée», *Revue des Deux Mondes*, 1900, pp. 773-808; Bouglé, *Le Solidarisme* (París, 1907), pp. 8s. <<

[32] Bourgeois, *Solidarité*, 6.ª ed. (París, 1907), pp. 115 ss; Waha, *Die Nationalökonomie in Frankreich* (Stuttgart, 1910), pp. 432 ss. <<

[33] Pesch, *op. cit.*, t. I, p. 420. <<

[34] Pesch, *op. cit.*, t. I, p. 422. <<

[35] Pesch, *op. cit.*, t. I, p. 420. <<

[36] Engels, «Der Arbeitsvertrag und die Arbeitsgesellschaft», en *Arbeiterfreund*, 1867, pp. 129-154. Se encuentra un resumen de los escritos alemanes sobre la participación en los beneficios en el suplemento especial del *Reichsarbeitsblatt* del 3 de marzo de 1920, que publica la memoria de la Oficina de Estadística alemana: *Untersuchungen und Vorschlage zur Beteiligung der Arbeiter an dem Ertrage wirtschaftlichen Unternehmungen*. <<

[37] Véase la exposición de Vogelstein en el Congreso de Ratisbona del Verein für Sozialpolitik (*Schriften des Vereins für Sozialpolitik*, vol. 159, pp. 132 ss). <<

[38] Véase *supra*, p. 257. <<

[39] Hablamos únicamente de los hombres por razones de simplificación, pero sería fácil ampliar el plan si agregamos a las mujeres. <<

[40] Acaso sea una expresión engañosa la de «capitalismo obrero» aplicada al sindicalismo, como hice yo mismo en *Nation, Staat und Wirtschaft*, p. 164. <<

[41] Véase supra, pp. 47 ss. <<

[42] Sobre el intervencionismo véase mi libro *Kritik des Interventionismus*, pp. 1 ss. [edic. esp.: *Crítica del intervencionismo* (Unión Editorial, 2000)]. <<

[43] Popper-Lynkeus, Die allgemeine Nährpflicht (Viena 1912), pp. 333 ss. <<

TERCERA PARTE
LA DOCTRINA DE LA INEVITABILIDAD DEL SOCIALISMO

SECCIÓN I
LA EVOLUCIÓN SOCIAL

[1] Amós, IX-13. <<

[2] Isaías, XI-6-9. <<

[3] Isaías, XXIX-17. <<

[4] No tenemos por qué examinar aquí más de cerca la cuestión de saber si Jesús mismo se consideró o no como el Mesías. Lo único que nos importa es que él anunció la venida inminente del reino de Dios y que la comunidad primitiva lo miró como si fuese el Mesías. <<

[5] Véase Pfleiderer, *Das Urchristentum*, 2.ª ed. (Berlín, 1902), tomo I, pp. 7 ss. <<

[6] Troeltsch, *Die Soziallehren der christichen Kirchen und Gruppen*, en Obras completas (Tubinga, 1912), tomo I, p. 110. <<

[7] Gerlich, *Der Kommunismus als Lehre vom tausendjahrigen Reich* (Munich, 1920), pp. 17 ss. <<

[8] Wundt, *Ethik*, 4.ª (Stuttgart, 1912), tomo II, p. 246. Un ejemplo característico de la rapidez con la cual los representantes de esta tendencia están dispuestos a considerar como alcanzado el término de toda evolución, nos lo ofrece Engels en su estudio sobre la historia de la guerra. En él expresa Engels —en 1878— la opinión de que el conflicto bélico franco-alemán representa en la historia de la guerra «un viraje de importancia, completamente diferente a todas las guerras anteriores». «Las armas se han perfeccionado tanto que se ha hecho imposible un progreso nuevo que volviera todo del revés. Cuando se poseen cañones capaces de alcanzar a un batallón tan alejado que apenas se le distingue, fusiles que permiten obtener el mismo resultado con una sola persona como blanco y que se cargan en menos tiempo del que se requiere para apuntar, cualquier progreso ulterior respecto a la guerra es más o menos indiferente. La era de la evolución ha tocado, pues, a su fin, por este lado, en lo que concierne a lo esencial». *Herrn Eugen Dührings Umwalzung der Wissenschaft*, p. 176. Al juzgar concepciones ajenas, Marx sabe aclarar muy bien la debilidad de la *teoría de los grados*. Conforme a esta doctrina, dice Marx, «ha habido una historia, pero ya no hay más» (*Das Elend der Philosophie*, traducción alemana de Bernstein y Kautsky, 8.ª ed., Stuttgart, 1920, p. 104). Únicamente olvida notar que acontecerá lo mismo con su propia doctrina el día en que la socialización de los medios de producción se haya realizado. <<

[9] Kant, *Der Streit der Fakultaten* (Obras completas, tomo I, p. 636). <<

[10] Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 2.ª ed. (Berlín, 1914), p. 359. <<

[11] Esto es lo que hace Lilienfeld (*La pathologie sociale*, París, 1896, p. 95). Cuando un gobierno solicita un préstamo a la casa Rothschild, la sociología orgánica se representa la operación de la siguiente manera: «La casa Rothschild obra, en esta ocasión, en perfecta analogía con la acción de un grupo de células que, en el cuerpo humano, cooperan a la producción de la sangre necesaria para alimentar el cerebro, en la esperanza de ser por ello compensada por una reacción de células de la sustancia gris, de la que tiene necesidad para activarse nuevamente y acumular nuevas energías». *Ibid.*, p. 104. Tal es el método que afirma de sí mismo que está constituido sobre «un terreno firme» y explora «el porvenir de los fenómenos paso a paso, yendo de lo simple a lo compuesto». Lilienfeld, *Zur Verteidigung der organischen Methode in der Soziologie* (Berlín, 1898), p. 75. <<

[12] Es un hecho notable que los teóricos románticos insistieran excesivamente sobre el carácter orgánico de la sociedad, mientras que la sociología liberal se ha abstenido de hacerlo. Esto nada tiene de sorprendente. Una teoría social verdaderamente orgánica no tenía necesidad, por ningún concepto, de insistir en este carácter. <<

[13] Izoulet, *La Cité moderne* (París, 1894), pp. 35 ss. <<

[14] Y este mismo hecho natural, que debemos admitir como un dato en sociología, es resultado de un proceso de diferenciación y de integración natural, cuya explicación deberá encontrarse en el mismo principio que preside el desarrollo social. <<

[15] Durkheim (*De la division du travail social*, París, 1893, pp. 294 ss) se esfuerza, al referirse a Augusto Comte y al oponerse a Spencer, en demostrar que la división del trabajo no se explica, contrariamente a la opinión de los economistas, por el hecho de que haga más productivo el trabajo; según él, es resultado de la lucha por la vida. A medida que crece la masa social, se hace más amarga la lucha por la vida. Los individuos se hallan así obligados a especializarse en su trabajo, so pena de sucumbir. Pero Durkheim olvida que la división del trabajo no proporciona este medio de salvación a los individuos sino porque hace más productivo el trabajo. Llega a rechazar la teoría que funda la división del trabajo en el aumento del rendimiento, al apoyarse en una concepción errónea del principio fundamental del utilitarismo y de la ley de la satisfacción de las necesidades (*op. cit.*, pp. 218 ss; 257 ss). Su teoría, según la cual el proceso de la civilización es consecuencia de los cambios de volumen y densidad de la sociedad, es insostenible. El crecimiento de la población se debe a que el trabajo se vuelve más productivo y puede alimentar a un mayor número de hombres, y no a la inversa. <<

[16] En lo que concierne al papel que ha desempeñado la diversidad geográfica de las condiciones de producción en el origen de la división del trabajo, véase von den Steinen, *Unter den Naturvolkern Zentralbrasiliens*, 2.ª ed. (Berlín, 1897), pp. 196 ss. <<

[17] Ricardo, *Principles of political Economy and Taxation*, pp. 76 ss; Mill, *Principles of Political Economy*, pp. 348 ss; Bastable, *The Theory of International Trade*, 3.ª ed. (Londres, 1900), pp. ss. <<

[18] «El comercio hace del género humano, que en su origen no tenía sino la comunidad de la raza, una verdadera unidad social». Véase Steinthal, *Allgemeine Ethik* (Berlín, 1885), p. 208). Pero el comercio no es más que uno de los procedimientos técnicos de la división del trabajo. A propósito de la división del trabajo en la sociología de Santo Tomás de Aquino, puede verse Schreiber, *Die volkswirtschaftlichen Anschauungen der Scholastik seit Thomas von Aquin* (Jena, 1913), pp. 19 ss. <<

[19] La tesis de Guyau, que hace nacer lo social de la dualidad de los sexos, es pues igualmente insostenible (véase Guyau, *Sittlichkeit ohne Pflicht*, trad. Schwarz, Leipzig, 1909, p. 113). <<

[20] Fouillée opone a la teoría utilitarista, que ve en la sociedad el «medio universal» (Belot), la argumentación siguiente: «Todo medio sólo tiene un valor provisional; el día en que un instrumento del que me servía se vuelve inútil o dañoso, lo aparto. Si la sociedad no es más que un medio, el día en que excepcionalmente se muestre contraria a mis fines, me liberaré de las leyes y de los medios sociales […] Ninguna consideración social podrá impedir la rebelión del individuo mientras no se le haya demostrado que la sociedad está creada para alcanzar unos fines que son, primero y ante todo, verdaderos fines para él mismo y que, además, no son simples fines de placer o de interés, caso en el cual el interés no es más que el placer diferido y esperado para el porvenir […] La idea de interés es lo que precisamente divide a los hombres, a pesar del acercamiento que ella puede producir cuando hay convergencia de intereses en ciertos puntos». Fouillée, *Humanitaires et libertaires au point de vue sociologique et moral* (París, 1914, pp. 146 ss; y Guyau, *Die englische Ethik der Gegenwart*, trad. Peusner, Leipzig, 1914, pp. 372 ss). Fouillée no ve que el valor provisional concedido a la sociedad, como medio, dura por todo el tiempo en que las condiciones naturales de la vida humana permanezcan fijas y que subsiste la conciencia de las ventajas que presenta la cooperación. La existencia «eterna», y no simplemente provisional, de la sociedad resulta de la eternidad de las condiciones que la han creado. Querer que una teoría de la sociedad tenga por efecto desviar al individuo de rebelarse contra ella, es una exigencia que pueden comprender los gobernantes, pero no es una exigencia científica. Ninguna teoría de la sociedad es más apropiada, por otro lado, que la teoría utilitarista para conducir al individuo antisocial a incorporarse voluntariamente a la colectividad. Cuando un individuo se levanta como enemigo contra la sociedad, esta última no tiene otro medio de defensa que impedir que cause daño. <<

[21] Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (Obras completas, tomo I, pp. 227ss). <<

[22] Bücher, *Die Entstehung der Volkswirtschaft*, Erste Sammlung, 10.ª ed. (Tubinga, 1917), p. 91. <<

[23] Schmoller, *Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre* (Munich, 1920), tomo II, pp. 760 ss. <<

[24] Philippovich, *Grundriss der politischen Ökonomie*, tomo I, 11.ª ed. (Tubinga, 1916), pp. 11 ss. <<

[25] Véase también sobre «las teorías de las edades»: Mises, «Sociologie und Geschichte», *Archiv für Sozialwissenschaft*, 61, pp. 498 ss; y *Grundproblem der Nationalökonomie* (Jena, 1933), pp. 106 ss. <<

[26] Dopsch, *Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europaischen Kulturentwicklung* (Viena, 1918), tomo I, pp. 91 ss. <<

[27] Marx, *Das Elend der Philosophie*, p. 91. En la expresión que Marx ha dado a su concepción de la historia no vuelve a encontrarse ya la brutalidad de sus primeras fórmulas. Detrás de expresiones imprecisas, tales como «fuerzas productivas» o «condición de la producción», se esconden las duras criticas que entretanto Marx ha sentido. Pero no basta envolver en palabras oscuras y equivocas una teoría insostenible para que sea convincente. <<

[28] Ferguson, *Abhandlung über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, traducido por Dorn (Jena, 1904), pp. 237 ss; Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, 2.ª ed. (Leipzig, 1915), tomo I, pp. 578 ss. <<

[29] De la teoría del materialismo histórico, cuyas ambiciones eran ilimitadas, sólo queda la constatación siguiente: cualquier acto, humano o social, experimenta la influencia decisiva del hecho de que los bienes existen en cantidad limitada y de la pena en el trabajo. Pero los marxistas son los últimos que pueden reconocer esta dependencia, porque en todas sus descripciones de la sociedad socialista futura no toman en cuenta ninguna de esas dos condiciones. <<

[30] Adam Müller, a propósito de «la lamentable tendencia a la división del trabajo en todas las ramas de la industria privada y también en los negocios del gobierno», estima que el hombre «necesita un campo de acción universal, en cierta forma esférico». Cuando «la división del trabajo en las grandes ciudades, en las regiones industriales y mineras, desmenuza al hombre, al hombre completo y libre, en ruedas, cilindros, laminadoras, rayos, árboles de transmisión, etc., imponiendo a su actividad una especialización total dentro de una rama de actividad ya especializada, para satisfacer una necesidad única, ¿cómo se puede pedir que el fragmento a que ha sido así reducido se armonice con la vida tal como ésta se presenta en su plenitud, con su ley —o con el derecho—; cómo los rombos, los triángulos y las figuras de toda clase, separadas de la esfera, podrían, cada una de ellas tomada separadamente, ajustarse a la gran esfera de la vida política y de su ley?». Adam Müller, *Ausgewahlte Abhandlungen*, ed. Baxa (Jena, 1922), pp. 46 ss. <<

[31] Marx, *Zur Kritik des sozialdemokratischen Programms*, p. 17. Innumerables pasajes de sus escritos muestran lo erróneo de las ideas que tenía Marx acerca de la naturaleza del trabajo en la industria moderna. Creía, por ejemplo, que «la división del trabajo en la fábrica mecánica» estaba caracterizada por el hecho «de que había perdido todo carácter de especialización […] La fabrica automática suprime al especialista y al experto», y reprocha a Proudhon el «no haber comprendido siquiera este aspecto revolucionario de la fábrica automática». Véase Marx, *Das Elend der Philosophie*, p. 129. <<

[32] Bebel, *Die Frau und der Sozialismus*, pp. 283 ss. <<

[33] Véase *supra*, pp. 171 ss. <<

[34] Durkheim, op. cit., pp. 452 ss. <<

[35] La concepción romántica según la cual los pueblos menos adelantados en el camino del capitalismo poseerían una superioridad militar —concepción cuya completa falsedad ha sido demostrada por la experiencia de las guerras mundiales— se explica por la creencia de que en la guerra desempeña un papel decisivo la fuerza física del hombre. Pero esto apenas es verdad ni siquiera en los combates de la época homérica. El resultado de la lucha no depende de la fuerza física, sino de las fuerzas espirituales que dirigen la técnica y el armamento. El abecé del arte militar consiste en asegurar la superioridad de las fuerzas en el sitio decisivo, aun cuando en conjunto el adversario disponga de tropas más numerosas. El abecé de la preparación de la guerra consiste en levantar ejércitos tan poderosos como sea posible y en dotarles del material más destructor. Insistimos acerca de estos hechos porque recientemente se ha tratado de oscurecerlos al distinguir causas militares y económico-políticas en la victoria o en la derrota. Es un hecho, y así lo será siempre, que en la mayoría de los casos el resultado de la lucha está ya determinado por la situación social de los Estados de que se trate, aun antes que las tropas choquen en los campos de batalla. <<

[36] Sobre la decadencia de la civilización de la Grecia antigua, véase Pareto, *Les systemes socialistes* (París, 1902), vol. I, pp. 155 ss. <<

[37] Izoulet, *op. cit.*, pp. 488 ss. <<

[38] «Al crear la propiedad, las leyes han creado la riqueza. Con relación a la miseria, ésta no es efecto de las leyes —es la condición primitiva de la raza humana. El hombre que vive al día es precisamente el hombre en el estado natural […] Al crear la propiedad, las leyes han beneficiado a quienes permanecen en su pobreza original, y que participan más o menos en los goces, ventajas y recursos de la sociedad civilizada». Bentham, *Principles of the Civil Code* (Obras editadas por Bowring, Edimburgo, 1843, t. I, p. 309). <<

[39] Lassalle, *Das System der erworbenen Rechte*, 2.ª ed. (Leipzig, 1880), t. I, pp. 217 ss. <<

[40] Lassalle, *op. cit.*, p. 222. <<

[41] Marx, *Die Heilige Familie* («Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle», ed. Mehring, Stuttgart, 1902, vol. II, p. 132). <<

[42] «La guerra es una disociación». Novicow, *La critique du darwinisme social* (París, 1910), p. 124. Véase igualmente la refutación que hace Holsti de las doctrinas de Gumplowicz, Ratzenhofer y Oppenheimer, que hacen de la lucha un factor de desarrollo social: *The relation of war to the origin of the State* (Helsingfors, 1913), pp. 276 ss. <<

[43] Taine, *Histoire de la littérature anglaise* (París, 1863), t. I, p. xxv. <<

[44] Taine, *ibid.*, p. XXIII: «Lo que se llama la raza son estas disposiciones innatas y hereditarias que el hombre aporta con él a la luz». <<

[45] Hertwig, *Zur Abwehr des ethischen, des sozialen und des politischen Darwinismus*, pp. 10 ss. <<

[46] Ferri, *Sozialismus und moderne Wissenschaft*, trad. Kurella (Leipzig, 1895), pp. 65 ss. <<

[47] Gumplowicz, *Der Rassenkampf* (Innsbruck, 1883), p. 176. En lo que respecta a la influencia ejercida por el darwinismo sobre Gumplowicz, véase Barth. *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, p. 253. El darwinismo «liberal» es producto de una falsa interpretación de la filosofía liberal por una época que no era ya capaz de entenderla. <<

[48] Novicow, *op. cit.*, p. 45. <<

[49] Barth, *op. cit.*, p. 243. <<

[50] Kropotkin, *Gegenseitige Hilfe in der Tierund Menschenwelt*, ed. alemana de Landauer (Leipzig, 1908), pp. 69 ss. <<

[51] Kammerer, *Genossenschaften von Lebenwesen auf Grund gegenseitiger Vorteile* (Stuttgart, 1913); Kammerer, *Allgemeine Biologie* (Stuttgart, 1915), pp. 306 ss; Kammerer, *Einzeltod, Volkertod, biologische Unterblichkeit* (Viena, 1918), pp. 29 ss. <<

[52] Cohen, *Ethik des reinen Willens* (Berlín, 1904), p. 183. <<

[53] Véase mi ensayo sobre *Nation, Staat und Wirtschaft*, pp. 31 ss. <<

[54] Oppenheimer, *Die rassentheoretische Geschichtsphilosophie* (Memoria del segundo Congreso alemán de sociología, Tubinga, 1913), pp 106 ss; véase también Hertz, *Rasse und Kultur*, 3.ª ed., Leipzig, 1925, pág. 37; Weidenreich. *Rasse und Korperbau*, Berlín, 1927, pp. 133 ss. <<

[55] Nystrom, «Über die Formenveranderungen des menschlichen Schadels und deren Ursachen», *Archiv für Anthropologie*, t. XXVII pp. 321 ss, 630, 642. <<

[56] Oppenheimer, *ibid.*, pp. 110 ss. <<

[57] Véase *supra*, 4. p. 291. <<

[58] «Entre los pueblos modernos, la guerra y el militarismo son verdaderas calamidades cuyo resultado definitivo es deprimir la raza» (Lapouge, *Les sélections sociales*, París, 1896, p. 230). <<

[59] Marx, *Das Kapital*, t. I, p. 550. El pasaje completo del que se ha tomado la cita no figuraba en la primera edición, que apareció en 1867. Por primera vez la introdujo Marx en la edición francesa de 1873, y Engels la repitió en la cuarta edición alemana. Masaryk (*Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus*, Viena, 1899, p. 299) hace notar con justa razón que este añadido está en relación con las manifestaciones que Marx introdujo en su tesis en el tomo III de *El Capital*. Puede verse en ello una retractación de la teoría marxista de clases. Conviene observar que en el tomo 3.° de *El Capital* el capítulo titulado «Las clases» se interrumpe bruscamente después de algunos periodos. En sus consideraciones acerca del problema de las clases Marx no hizo más que afirmar un dogma sin prueba alguna. <<

[60] Sobre la historia del concepto de distribución, véase Cannan, *op. cit.*, pp. 183 ss. <<

[61] Ricardo, *Principles of Political Economy and Taxation*, p. 5. <<

[62] Marx, *Das Kapital*, t. III, parte II, 3.ª ed., p. 421. <<

[63] Cunow (*Die marxsche Geschichts- Gesellschafts- und Staatstheorie*, tomo II, Berlín, 1921, pp. 61 ss) trata de defender a Marx contra el reproche que se le ha hecho de confundir los conceptos de rango social y de clase. Pero sus propias observaciones y los pasajes de los escritos de Marx y de Engels que cita prueban, al contrario, lo justificado que está ese reproche. Léanse, por ejemplo, los seis primeros párrafos de la primera parte del *Manifiesto Comunista* titulada «Burgueses y proletarios» y se obtendrá el convencimiento de que cuando menos ahí se emplean a menudo los términos de rango social y de clase indistintamente. Recordamos arriba que cuando Marx se familiarizó en Londres con el sistema de Ricardo, separó su concepto de clase del concepto de rango social y ligó los tres factores de la producción de Ricardo. Pero nunca Marx desarrolló este nuevo concepto de clase. Engels y los demás marxistas tampoco intentaron nunca demostrar lo que hace de los competidores —ya que son los individuos con «similitud de renta y de fuentes de renta» forman unidad espiritual— una clase animada por los mismos intereses particulares. <<

[64] Bagehot, *Physics and Politics* (Londres, 1872), pp. 71. <<

[65] En la actualidad existen todavía tierras libres suficientes a disposición de los individuos que desearan apropiárselas. Sin embargo, el proletario europeo no emigra a África ni a Brasil; prefiere permanecer en su país como asalariado. <<

[66] «La fuente de las ganancias del propietario de esclavos —dice Lexis (a propósito del libro de Wicksell, *Über Wert, Kapital und Rente*, en *Schmollers Jahrbuch*, tomo XIX pp. 335 ss)— no puede ignorarse, y esto es igualmente cierto del *sweater*. La relación normal entre el empresario y el trabajador nada tiene de común con semejante explotación. Es más bien una dependencia de orden económico, que influye innegablemente en el reparto del producto del trabajo. El trabajador que nada posee tiene que procurarse bienes de consumo inmediato, so pena de perecer; en general, no puede aplicar su trabajo sino a la producción de bienes destinados al consumo futuro, pero ése no es el problema principal, porque aun cuando, como en el caso del mozo de panadería, fabrica un producto destinado a consumirse el mismo día, la parte de producción que recibe está influida, desfavorablemente, por el hecho de que él no puede explotar por su cuenta su capacidad de trabajo sino que tiene que venderlo, renunciando al producto de ese trabajo, a cambio de medios de subsistencia más o menos suficientes. Ésas son trivialidades, pero conservan su fuerza de convicción ante el observador imparcial a causa de su propia evidencia». Böhm-Bawerk (*Einige strittige Fragen der Kapitalstheorie*, Viena y Leipzig, 1900, p. 112) y Engels (prefacio al tomo 3.° de *Das Kapital*, p. XII) ven con razón en estas ideas —que por otro lado no hacen más que traducir las concepciones admitidas generalmente por «la economía popular» alemana— una aprobación prudentemente encubierta de la teoría socialista de la explotación. En ninguna parte aparecen con mayor claridad los sofismas económicos de la teoría de la explotación como en este ensayo de justificación que Lexis ha intentado. <<

[67] El *Manifiesto comunista* se ve obligado a reconocer: «La organización de los proletarios en clase, y por tanto en partido político, está amenazada frecuentemente por la competencia existente entre los propios trabajadores» (*op. cit.*, p. 30). También Marx, *Das Elend der Philosophie*, 8.ª ed. (Stuttgart, 1920), p. 161. <<

[68] Al hacerlo así se olvidan por completo, con singular inconsciencia, los intereses de los trabajadores en su carácter de productores. <<

[69] Incluso Cunow (*op. cit.*, t. II. p. 53) debe admitir en su apología del marxismo, tan carente de espíritu crítico, que Marx y Engels no hablaron en sus escritos políticos sólo de las tres clases principales, sino que distinguieron toda una serie de clases secundarias o adventicias. <<

[70] La cita de Marx, p. 325, *supra*. <<

[71] Lenin, *Herrn Eugen Dührings Umwalzung der Wissenschaft*, p. 304. <<

[72] Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, ed. Kautsky (Stuttgart, 1897), p. XI. <<

[73] Engels, *op. cit.*, p. 304. <<

[74] Max Adler, *Marx als Denker*, 2.ª ed. (Viena, 1921), p. 68. <<

[75] Sobre las tentativas hechas por Kautsky, véase *supra*, p. 159 <<

[76] Kautsky, *Die Diktatur des Proletariats*, 2.ª ed. (Viena, 1918), p. 12. <<

[77] *Ibid.*, p. 40. <<

[78] Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. xii. <<

[79] Gerhard Hildebrand, *Die Erschütterung der Industrieherrschaft und des Industriesozialismus* (Jena, 1910), pp. 213 ss. <<

[80] Ehrenberg, «Der Gesichtskreis eines deutschen Fabrikarbeiters», *Thünen-Archiv*, t. I, pp 320 ss. <<

[81] Feuerbach, *Vorlaufige Thesen zur Reform der Philosophie*, 1842 (obras completas, t. II, Stuttgart, 1904, p. 239). <<

[82] Feuerbach, *Die Naturwissenschaft und die Revolution*, 1850 (t. x, Stuttgart, 1911, p. 22). <<

[83] Vogt, *Kohlerglaube und Wissenschaft*, 2.ª ed. (Giessen, 1855), p. 32. <<

[84] Max Adler, que trata de conciliar el marxismo con el neocriticismo, intenta en vano demostrar que el marxismo nada tiene de común con la filosofía materialista (véase en particular *Marxistische Probleme*, Stuttgart, 1913, pp. 60 ss; 216 ss); se opone así violentamente a otros marxistas (por ejemplo, a Plejanov, *Grundprobleme des Marxismus*, Stuttgart, 1910). <<

[85] Marx, *Das Kapital,* t. I, p. 354, nota. Pero entre Descartes y Haller hubo un De la Mettrie y su hombre-máquina, y Marx omite desgraciadamente dar una interpretación genética de su filosofía. <<

[86] Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. XI. <<

[87] Marx y Engels, *Das kommunistische Manifest*, p. 27. <<

[88] Marx, *Das Elend der Philosophie*, p. 91. Véase también *supra*, p. 300. <<

[89] Marx, *Das Kapital*, t. I, p. 336. <<

[90] *Ibid*. <<

[91] Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. 62; Barth (*op. cit.*, t. I, pp. 658 ss) estima con justa razón que la comparación de los privilegios que la nobleza tiene por nacimiento con las ideas pretendidamente innatas puede considerarse a lo sumo como un juego de palabras. Pero la primera parte de la exposición que hace Marx de la doctrina de Locke no vale más que la segunda. <<

[92] Mehring, *Die Lessing-Legende*, 3.ª ed. (Stuttgart, 1909), p. 422. <<

[93] *Ibid.*, p. 423. <<

[94] Held, *Zwei Bücher zür sozialen Geschichte Englands* (Leipzig, 1881), pp. 176 y 183. <<

[95] Schumpeter, «Epochen der Dogmen- und Methodengeschichte», *Grundriss der Sozialökonomik*, Sección I (Tubinga, 1914), pp. 81 ss. <<

[96] Hilferding, *Böhm-Bawerks Marx-Kritik* (Viena, 1904), pp. 1, 61. Para el marxista católico Hohoff (*Warenwert und Kapitalprofit*, Paderborn, 1902, p. 57), Böhm-Bawerk es «un economista popular, capacitado sin duda, pero que no ha sabido elevarse por encima de los prejuicios capitalistas en los cuales se había educado». Véase Mises, *Grundprobleme der Nationalökonomie* (Jena, 1933), pp. 170 ss. <<

[97] Por ejemplo, Bernard Shaw, *Fabian Essays* (1889), pp. 16 ss. De igual manera, en el campo de la sociología y de la política, el derecho natural y la teoría de los contratos han servido para defender a la vez que para combatir el absolutismo. <<

[98] Si se pretende conceder mérito al materialismo histórico por haber insistido con vigor sobre la dependencia de las relaciones sociales respecto a las condiciones naturales de la vida y de la producción, es preciso cuidarse de que este mérito no exista realmente sino por oposición a los excesos de la filosofía de la historia de inspiración hegeliana. La filosofía liberal de la sociedad y de la historia se había colocado ya en una etapa más avanzada desde fines del siglo XVIII (también incluso en la misma Alemania, véase Below, *Die deutsche Geschichtsschreibung von den Befreiungskriegen bis zu unseren Tagen* [Leipzig, 1916], pp. 124 ss). <<

[99] Dice Sombart de los principales representantes del sindicalismo francés e italiano (*Sozialismus und soziale Bewegung*, 7.ª ed., Jena, 1919, p. 110): «En la medida en que los conozco personalmente, son gente amable, fina y culta; hombres de buena educación, usan ropa interior limpia, tienen buenas maneras y mujeres elegantes, a quienes se puede tratar como personas de categoría igual a la nuestra. Al ver a estos representantes sindicales no se sospecharía en absoluto que simbolizan, ante todo, una política hostil a cualquier aburguesamiento del socialismo, y que desean ayudar verdaderamente a que conquiste sus derechos la clase obrera de manos callosas». Y De Man (*op. cit.*, pp. 16 ss) dice igualmente: «Si quisiera aplicarse hasta el fin la manera de expresarse de los marxistas, tan llena de errores, que hacen depender cualquier ideología social del hecho de pertenecer a determinada clase, sería entonces preciso decir que el socialismo como doctrina, sin exceptuar al marxismo, tiene origen burgués». <<

[100] El deseo, se dice, es padre del pensamiento. Pero esta fórmula en realidad significa que el deseo es padre de toda creencia. <<

[101] Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, p. 58. <<

[102] Tonnies, *Der Nietzsche-Kultus* (Leipzig, 1937), p. 6. <<

SECCIÓN II

LA CONCENTRACIÓN DEL CAPITAL Y LA CONSTITUCIÓN DE LOS MONOPOLIOS COMO ETAPA PRELIMINAR DEL SOCIALISMO

[1] Marx, *Das Kapital*, t. I, pp. 726 ss. <<

[2] *Ibid.*, pp. 728 ss. <<

[3] *Ibid.*, p. 728. <<

[4] Kautsky, *Das Erfurter Programm*, pp. 83 ss. <<

[5] Wolf, *Sozialismus und kapitalistische Gesellschaftsordnung* (Stuttgart, 1892), pp. 149 ss. <<

[6] Clark, *Essentials of Economic Theory*, pp. 274 ss; 397 ss. <<

[7] *Bericht der Sozialisierungskommission über die Frage der Sozialisierung des Kohlenbergbaues, vom 31. Juli 1920* (Apéndice: Vorlaufiger Bericht vom 15 Februar 1919), p. 32. <<

[8] Vogelstein, «Die finanzielle Organisation des kapitalistischen Industrie und die Monopolbildung», en *Grundriss der Sozialökonomik*, parte VI (Tubinga, 1914), pp. 203 ss; Weiss, «Abnehmender Ertrag», en *Handworterbuch der Staatswissenschaften*, 4.ª ed., t. I., pp. 11 ss. <<

[9] Los otros factores geográficos de la producción (véase Alfred Weber, «Industrielle Standortslehre», en *Grundriss der Sozialökonomik*, VI parte [Tubinga, 1914], pp. 54 ss) pueden dejarse a un lado, porque en definitiva dependen de la distribución de la producción de materias primas tal como existe actualmente o tal como resulta de la evolución histórica. <<

[10] Miqueas, 2, 2. <<

[11] Isaías, 5, 8. <<

[12] Schröder, *op. cit.*, pp. 159 ss; Dopsch, *op. cit.*, II parte (Viena, 1920), pp. 289, 309. <<

[13] Michels, *Die Verelendungstheorie* (Leipzig, 1928), pp. 19 ss. <<

[14] Hansen, *Die drei Bevölkerungsstufen* (Munich, 1889), pp. 181 ss. <<

[15] Hemos hecho abstracción en este razonamiento de las depreciaciones monetarias. <<

[16] Considérant quiere demostrar la teoría de la concentración de los capitales por medio de una imagen tomada de la mecánica: «Los capitales siguen hoy día sin contrapeso la ley de su propia gravitación; esto es, que atrayéndose en razón de sus masas, las riquezas sociales se concentran en forma creciente en manos de los grandes poseedores». Texto citado por Tugan-Baranowsky, *Der moderne Sozialismus in seiner geschichtlichen Entwicklung*, p. 62. Esto es jugar con las palabras, y nada más. <<

[17] Marx, *Das Kapital*, t. I, p. 611. <<

[18] Kautsky, Bernstein und das sozialdemokratische Programm (Stuttgart, 1889), p. 116. <<

[19] Rodbertus, Erster Sozialer Brief an v. Kirchmann (editado por Zeller, Zur Erkenntnis unserer Staatwirtschaftslichen Zustande, 2.ª ed., Berlín, 1885, p. 273, nota). <<

[20] Hermann Müller, *Karl Marx und die Gewerkschaften* (Berlín, 1918), pp. 82 ss. <<

[21] Como hace Ballod. *Der Zukunftsstaat*, 2.ª ed. (Stuttgart, 1919), p. 12. <<

[22] Kautsky, *Bernstein und das sozialdemokratische Programm*, p. 116. <<

[23] Kautsky, *ibid.*, p. 120. <<

[24] Véase los pasajes de Weitling citados por Sombart (*Der proletarische Sozialismus*, Jena, 1924, t. I. p. 106). <<

[25] Hume, *A treatise of human nature* (Obras filosóficas editadas por Green y Gorse, Londres, 1874, t. II, pp. 162 ss); Mandeville, *Bienenfabel*, ed. por Robertag (Munich, 1914), p. 123; Schatz (*L'individualisme économique et social*, París, 1907, p. 73, nota II) ve ahí «una idea fundamental para comprender los antagonismos sociales». <<

[26] Véase *infra*, p. 484. <<

[27] Como no podemos formular aquí una teoría completa de la formación de los precios de monopolio, examinaremos únicamente los monopolios de venta. <<

[28] Ely, *Monopolies and trusts* (Nueva York, 1900), pp. 11 ss; Vogelstein (*op. cit.*, p. 231) y posteriormente la Comisión alemana de socialización (*op. cit.*, pp. 31 ss) parten igualmente de una concepción del monopolio que se aproxima mucho a las opiniones criticadas por Ely y abandonadas generalmente por la teoría de los precios de la ciencia moderna. <<

[29] Carl Menger, *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre* (Viena, 1871), pp. 195 ss; además, Forchheimer, «Theoretisches zum unwöllstandigen Monopol», *Schmoller Jahnbuch*, 32, pp. 3 ss. <<

[30] Sobre este hecho esencial, véanse los numerosos libros sobre los precios de monopolio, por ejemplo, Wieser, *Theorie der gesellschaftlichen Wirtschaft* (Tubinga, 1914), p. 276. <<

[31] Según Wieser (*ibid.*,) este caso «sería acaso la regla». <<

[32] Sucede quizás de otra manera con otros productos agrícolas, que sólo son posibles en regiones relativamente restringidas, como el café, por ejemplo. <<

CUARTA PARTE
EL SOCIALISMO COMO EXIGENCIA MORAL

[1] Véase Jodl, Geschichte der Ethik als philosophische Wissenschaft, 2.ª ed. (Stuttgart, 1912), vol. II, p. 450. <<

[2] Véase Izoulet, *op. cit.*, pp. 413 ss. <<

[3] Goyau, *La morale anglaise contemporaine* (París, 1885), p. 14 <<

[4] Bentham, *Deontology or the Science of Morality* (Londres, 1834) t. I, pp. 8 ss. <<

[5] Mill, *Utilitarianism* (Londres, 1863), pp. 5 ss; Jodl, *op. cit.*, t. II, p. 36. <<

[6] «Vivir su vida» no se toma aquí en el sentido que esta frase ha adoptado actualmente en la expresión a la moda. <<

[7] Guyau, «La morale sans obligation ni sanction», *op. cit.*, pp. 272 ss. <<

[8] Fouillée, *op. cit.*, pp. 157 ss. <<

[9] Böhm-Bawerk, *Kapital und Kapitalzins*, 3.ª ed., segunda parte (Innsbruck, 1909), pp. 233 ss. Respecto a la distinción entre las «diferentes» categorías de «necesidades» (*Bedürfnisgattungen*) y las «necesidades concretas» (*Bedürfnisregungen*,) véase Bloch, *La théorie des besoins de Carl Menger* (París, 1937), pp. 156-161. <<

[10] Bentham, *op. cit.*, vol. I, pp. 87 ss. <<

[11] Weber, *Gesammelte Aufatze zur Religionssoziologie* (Tubinga, 1920), tomo II, p. 206 <<

[12] *Ibid.*, p. 211. <<

[13] Weber, *op. cit.*, t. I, p. 262. <<

[14] Goyau, *La morale anglaise contemporaine* (París, 1885), p. 14 <<

[15] Véase, por ejemplo, Heichen, «Sozialismus und Ethik», *Die neue Zeit*, año 38, t. I, pp. 312 ss. Desde este punto de vista son particularmente interesantes las ideas expuestas por Charles Gide en su ensayo *Le matérialisme et l'économie politique*, pp. 103 ss.(en la colección «Le Matérialisme actuel», París, 1924). <<

[16] Véase cómo Harnack caracteriza a la iglesia oriental: *Das Monchtum*, 7.ª ed. (Giessen, 1907), pp. 32 ss. <<

[17] Harnack, *ibid.*, p. 33. <<

[18] Troeltsch. *Gesammelte Schriften*, t. II (Tubinga, 1913), pp. 386 ss. <<

[19] Harnack, *Das Wesen des Christentums* (Leipzig, 1907), pp. 50 ss. <<

[20] San Marcos, I, 15. <<

[21] San Lucas, XXII, 30. <<

[22] Harnack, Aus Wissenschaft und Leben, vol. II (Giessen, 1911), pp. 257 ss; Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, pp. 31 ss. <<

[23] Actos de los Apóstoles, IV, 35. <<

[24] San Lucas, XIV, 26. <<

[25] Pfleiderer, *Das Urchristentum*, vol. I, pp. 649 ss. <<

[26] San Lucas, XII, 35-36. <<

[27] «La doctrina del derecho comercial de la Edad Media tiene sus raíces en el dogma canónico de la esterilidad del dinero y en la suma de corolarios que se comprenden bajo el nombre de doctrina de la usura […] La historia del derecho comercial de esa época no puede ser sino la historia del reinado de la doctrina de la usura en el derecho». Endemann, *Studien in der romanisch-kanonistischen Wirtschafts und Rechtslehre bis gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts* (Berlín, 1874-83), vol. I, p. 2. <<

[28] San Lucas, VI, 35. <<

[29] C. 10. X. De usuris (III. 19); véase Schaub, Der Kampf gegen den Zinswucher, ungerechten Preis und unlautern Handel im Mittelalter (Friburgo, 1905), pp. 61 ss. <<

[30] Esta interpretación la da Knies, *Gold und Kredit*, II sección, primera parte (Berlín, 1876), pp. 333-335, nota. <<

[31] Sobre el derecho canónico más reciente que, en el artículo 1543 del Cod. Jur. can., ha llegado a un reconocimiento condicional de la justificación del préstamo con interés, véase Zehentbauer, *Das Zinsproblem nach Moral und Recht* (Viena, 1920), pp. 138 ss. <<

[32] Pesch, *Lehrbuch der Nationalökonomie*, p. 212. <<

[33] San Mateo, v, 17. <<

[34] Pesch, *op. cit.*, g. 212. <<

[35] Pfleiderer (*op. cit.* vol. I, p. 651) explica el juicio pesimista de Jesús sobre la posesión terrena por la esperanza apocalíptica del fin cercano del mundo. «En lugar de buscar la interpretación de las expresiones rigoristas de que se ha servido a este respecto, en el sentido de nuestra moral social moderna, sería mejor comprender, de una vez por todas, que Jesús no se presentó a los hombres como un profesor de moral racional, sino como el profeta entusiasta del reino inminente de Dios, y que precisamente por este motivo se encuentra en el origen de la religión de la salvación. Pero intentar hacer del entusiasmo profético escatológico la base inmediata y duradera de la moral social es tan insensato como pretender calentar el hogar y cocinar la sopa con la llama de un volcán». El 25 de mayo de 1525 Lutero escribía al Consejo de Dantzig lo siguiente: «El Evangelio es una ley espiritual conforme a la cual casi no es posible gobernar». Véase Neumann, *Geschichte des Wuchers in Deutschland* (Halle, 1865), p. 618; Traub, *Ethik und Kapitalismus*, 2.ª ed. (Heilbronn, 1909), p. 71. <<

[36] Seipel, *Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter* (Viena, 1907), pp. 84 ss. <<

[37] Migne, *Patrologiae Graecae*, t. LX, pp. 96 ss. <<

[38] Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 5.ª ed. (Stuttgart, 1910), p. 58. <<

[39] Cohen, *Ethik des reinen Willens* (Berlín, 1904), pp. 303 ss. <<

[40] *Ibid.*, p. 303. <<

[41] «El fin directo de la producción capitalista no es la producción de mercancías, sino la producción de la plusvalía o de la ganancia bajo su forma evolucionada; no la producción del producto, sino del sobreproducto […] En esta concepción los trabajadores aparecen como son de hecho en la producción capitalista: simples medios de producción; no como fines en sí y tampoco como fines de la producción». Marx, *Theorien über den Mehrwert* (Stuttgart 1905), pp. 333 ss. Jamás comprendió Marx que los trabajadores desempeñan igualmente un papel como consumidores en el proceso de la producción. <<

[42] Kant, *Kritik der Urteilskraft* (Obras, v. VI), p. 265. <<

[43] Cohen, *op. cit.*, p. 305; véase también Steinthal, *op. cit.*, pp. 266 ss. <<

[44] Véase el artículo 427 del Tratado de Versalles y el artículo 372 del Tratado de Saint-Germain. <<

[45] Cohen, *op. cit.*, p. 572. <<

[46] *Ibid.*, p. 578. <<

[47] Segunda Epístola a los Tesalonicenses, III, 10. Sobre la autenticidad de esta carta, que parecería no ser de San Pablo, véase Pfleiderer, *op. cit.*, t. I, pp. 95 ss. <<

[48] Por el contrario, en la Primera Epístola a los Corintios (IX. 6, 14), San Pablo sostiene la pretensión de los apóstoles de vivir a costa de la comunidad. <<

[49] Todt (*Der radikale deutsche Sozialismus und die christliche Gesellschaft*, 2.ª ed., Wittenberg, 1878, pp. 306-319) nos ofrece un buen ejemplo de la manera en que se ha tratado de justificar por medio de preguntas de este género, tomadas del Nuevo Testamento, las fórmulas del movimiento antiliberal moderno. <<

[50] Kant, *Fragmente aus dem Nachlass*, Obras, vol. VIII (Leipzig, 1868), p. 622. <<

[51] Así lo cree, por ejemplo, Santo Tomás de Aquino. Véase Schreiber, *Die Volkwirtschaftlichen Anschauungen der Scholastik seit Thomas von Aquin* (Jena, 1913), p. 18. <<

[52] Ruskin, *Unto this last* (Ed. Tauchnitz) pp. 19 ss; Steinbach, *Erwerb und Beruf* (Viena, 1890), pp. 13 ss; Otto Conrad, *Volkswirtschaftspolitik oder Erwerbspolitik* (Viena, 1918), pp. 5 ss; Tawney, *The Acquisitive Society*, pp. 38 ss. <<

[53] La historia de la economía inglesa ha destruido la leyenda que pretendía que la aparición de la gran industria había traído un agravamiento de la situación social de las clases trabajadoras. Véase Hutt, «The factory system of the early 19th. century», *Economica*, vol. VI (1926), pp. 78 ss; Clapham, *An economic history of modern Britain*, 2.ª ed. (Cambridge 1930), pp. 548 ss. [El artículo de Hutt se halla recogido en el volumen editado por Friedrich A. Hayek en 1954, con ensayos de T.S. Ashton, L.M. Haker, W.H. Hutt, B. de Jouvenel, titulado *El capitalismo y los historiadores* (trad. esp.: Unión Editorial, 2.ª ed. 1997)] <<

[54] «El error central del sistema capitalista no consiste en la pobreza del pobre ni en la riqueza del rico: es el poder que la mera propiedad de los instrumentos de producción confiere a una fracción relativamente pequeña de la comunidad sobre los actos de los conciudadanos y sobre el ambiente mental y físico de generaciones sucesivas. Bajo tal sistema, la libertad personal se convierte, para grandes masas del pueblo, en poco más que una burla […] Lo que pretende el socialista es sustituir esta dictadura del capitalista por el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, en todas las industrias y servicios de los que vive el pueblo». Sidney y Beatriz Webb, *A Constitution for the socialist Commonwealth of Great Britain* (Londres, 1920), pp. XII ss. Véase igualmente Cole, *Guild Socialism Restated* (Londres, 1920), pp. 12 ss. <<

[55] «El mercado es una democracia en donde cada centavo concede derecho a votar». Fetter, *The principles of Economics*, pp. 394, 410. Véase también Schumpeter, *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung* (Leipzig, 1912), pp. 32 ss. Nada es tan absurdo como un proverbio que dice: «A quien menos se pregunta al construirse una casa en una ciudad grande es a los futuros inquilinos» (Lenz, *Macht und Wirtschaft*, Munich, 1915, p. 32). Cada constructor procura construir en la forma que mejor satisfaga los deseos de los futuros inquilinos, de manera que pueda arrendar el alojamiento tan pronto y tan caro como sea posible. Véanse también las observaciones de Withers, *The case for Capitalism* (Londres, 1920), pp. 41 ss. <<

[56] Esto es lo que desconocía totalmente, por ejemplo, el matrimonio Webb (*op. cit.*, p. XII) al escribir que los trabajadores deben obedecer las órdenes «of irresponsible masters, intent on their own pleasure or their own gain». <<

[57] Messer, *Ethik* (Leipzig, 1918), pp. 111 ss; Natorp, *Sozialidealismus* (Berlín, 1920), p. 13. <<

[58] Rathenau, *Die neue Wirtschaft* (Berlín, 1918), pp. 41 ss; véase igualmente la crítica de Wiese, *Freie Wirtschaft* (Leipzig, 1918). <<

[59] Véase supra, pp. 350 ss. <<

QUINTA PARTE
EL DESTRUCCIONISMO

[1] Por ejemplo, en *El Capital*, las expresiones que emplea al hablar de Bentham: «lugares comunes trillados», «imitador sin ingenio», «fárrago», «genio en medio de la estupidez burguesa» (vol. I, p. 573); o todavía más, a propósito de Malthus: «un plagio de escolar superficial y de cura desenfrenado» (vol. I, p. 580). <<

[2] De esta manera le es fácil al marxismo aliarse con el zelotismo musulmán. El marxista Otto Bauer exclama con orgullo: «En el Turquestán y el Azerbaiyán los monumentos de Karl Marx se levantan frente a las mezquitas y el mollah en Persia mezcla las citas de Marx con los pasajes del Corán cuando predica la guerra santa contra el imperialismo europeo». Otto Bauer, *Marx als Mahnung*, en *Der Kampf*, XVI, 1923, p. 83. <<

[3] Véase mi *Liberalismus* (Jena, 1927) [ed. española, 3ª ed. en Ludwig von Mises, *Sobre liberalismo y capitalismo,* Unión Editorial, 1995]. <<

[4] Cazamian, *Le roman social en Angleterre* (1830-1850) (París, 1904), pp. 276 ss. <<

[5] Sobre la tendencia socialista en la pintura, véase Muther, *Geschichte der Malerei im 19. Jahrhundert* (Munich, 1893), vol. II, pp. 186 ss; Coulin, *Die sozialistische Weltanschauung in der franzosischen Malerei* (Leipzig, 1909), pp. 85 ss. <<

[6] Bentham, *Principles of the Civil Code*, pp. 304 ss. <<

[7] Véase la crítica de esta leyenda en Hutt, *Economica*, vol. VI, pp. 91 ss. <<

[8] Brentano, quien por otro lado exagera desmesuradamente los efectos de la protección legal al trabajo, se ve obligado a reconocer lo siguiente: «La máquina imperfecta había reemplazado al padre de familia con el trabajo infantil […] La máquina, una vez alcanzado su desarrollo completo, impone de nuevo al padre de familia el cuidado de alimentar a los suyos y de enviar nuevamente a los niños a la escuela […] Con ella los trabajadores adultos vuelven a ser necesarios, trabajadores que sean capaces, gracias a mejores condiciones de vida, de satisfacer las exigencias acrecentadas de las máquinas». Brentano, *Über das Verhältnis von Arbeitslohn und Arbeitszeit zur Arbeitsleistung*, 2.ª ed. (Leipzig, 1893), p. 43. <<

[9] Brentano, *op. cit,*. pp. 11, 23 ss; Brentano, *Arbeitslohn nach dem Kriege* (Jena, 1919), p. 10; Stucken, «Theorie der Lohnsteigerung», *Schmollers Jahrbuch*, año 45, pp. 1152 ss. <<

[10] *Die Inauguraladresse der lnternationalen Arbeiterassoziation, editada por Kautsky (Stuttgart, 1922), p. 27.* <<

[11] Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, 2.ª ed. (Stuttgart, 1892), p. 178. <<

[12] *Ibid.*, p. 297. <<

[13] Engels, «Die Englische Zehnstundenbill», *Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle*, vol. III, p. 393. <<

[14] Liek, *Der Arzt und seine Sendung*, 4.ª ed. (Munich, 1927), p. 54, y Liek, *Die Schaden der Sozialen Versicherungen*, 2.ª ed. (Munich, 1928), pp. 17 ss; así como una literatura médica que aumenta cada día. <<

[15] Este discurso, traducido al alemán por Bernstein, se publicó bajo el título de *Lohn, Preis und Profit*. Las citas están tomadas de la 3.ª edición, publicada en Francfort en 1910. <<

[16] *Ibid.*, p. 46. <<

[17] Adolf Weber, *Der Kampf zwischen Kapital und Arbeit*, 3.ª y 4.ª eds. (Tubinga, 1921), pp. 384 ss; Robbins, *Wages* (Londres, 1926), pp. 58 ss; Hutt, *The Theory of Collective Bargaining* (Londres, 1930), pp. 1 ss; y mi *Kritik des lnterventionismus* (Jena, 1929), pp. 12ss; 79 ss; 133 ss. <<

[18] Kautsky, citado por Dietzel, «Ausbeutung der Arbeiterklasse durch Arbeitergruppen», en *Deutsche Arbeit*, 4.° año, 1919, pp. 145 ss. <<

[19] Millar, «The Evils of State Trading as illustrated by the Post Office», en *A Pleafor Liberty*, ed. por Mackay, 2.ª ed. (Londres, 1891), p. 305 ss. <<

[20] Goldscheid, *Staatskapitalismus* (Viena, 1917); del mismo autor, *Sozialisierung der Wirtschaft oder Staatsbankerott* (Viena, 1919); en sentido contrario, Schumpeter, *Die Krise des Steuerstaates* (Graz y Leipzig, 1918). <<

[21] Sobre la hostilidad de los liberales con relación a los impuestos progresivos, véase Thiers, *De la Propriété* (París, 1848), pp. 352 ss. <<

[22] Véase mi *Nation, Staat und Wirtschaft*, pp. 134 ss. <<

[23] Mengelber, *Die Finanzpolitik der sozialdemokratischen Partei in ihren Zusammenhagen mit dem sozialistischen Staatgedanken* (Mannheim, 1919), pp. 30 ss. <<

[24] Marx-Engels, *Gesammelte Schriften*, 1852-62, ed. por Rjasanoff (Stuttgart, 1917), vol. I, p. 127. <<

[25] Véanse mis explicaciones en *Nation Staat und Wirtschaft*, p. 129. Después han aparecido gran número de estudios sobre este asunto. <<

[26] Véanse mis libros *Theorie des Geldes und der Umlaufsmittel*, 2.ª ed. (Munich, 1924), pp. 347) [ed. esp.: *Teoría del dinero y del crédito*, Unión Editorial, 1997] y *Geldwertstabilisierung und Konjunkturpolitik* (Jena, 1928), pp. 43 ss. <<

[27] Por lo que respecta a la crítica de las doctrinas del nacional-socialismo, véase mi *Kritik des Interventionismus* (Jena, 1929), pp. 91 ss. [ed. esp.: *Crítica del intervencionismo*, Unión Editorial, 2001]; Karl Wagner, «Brechung der Zinsknechtschaft», en *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, III serie, vol. 79, pp. 790 ss. <<

[28] La mejor descripción que se ha dado del destruccionismo la vemos en el cuadro que pinta Stourm de la política financiera de los jacobinos: «El espíritu financiero de los jacobinos consistió exclusivamente en agotar a todo trance el presente con sacrificio del porvenir. El mañana jamás contó para ellos. Cada día que dirigían los negocios parecía que fuese el último. Tal fue el carácter distintivo de todos los actos de la Revolución y tal también el secreto de su sorprendente duración: la depredación cotidiana de las reservas acumuladas en una nación rica y poderosa hizo surgir recursos inesperados que excedieron toda previsión». Y se aplica punto por punto a la política inflacionista alemana de 1923 lo que continúa diciendo Stourm: «Mientras los asignados tuvieron algún valor, por muy bajo que fuera, inundaron el país en cantidades siempre crecientes. La perspectiva de bancarrota no contuvo un solo instante las emisiones. Estas sólo se detuvieron cuando se produjo el absoluto rechazo del público a aceptar, aun a vil precio, cualquier clase de papel moneda». Stourm, *Les Finances de l'ancien Régime et de la Révolution* (París, 1885), vol. II, p. 388. <<

[29] Esto es lo que, por ejemplo, hace Kautsky (citado por Georg Adler, *Die Grundlagen der Karl Marxschen Kritik der bestehenden Volkswirtschaft* (Tubinga, 1887), p. 511. <<

[30] «Muchos obreros, y no los mejores, prefieren el trabajo a jornal y no a destajo. Muchos empresarios, y no los mejores, preferirían las condiciones que esperan obtener de un Estado socialista a las que les puede dar un régimen de libre competencia. Bajo este régimen los empresarios son "funcionarios a quienes se paga a destajo"; en una organización socialista se convertirían en "funcionarios a quienes se les paga un jornal"». Pareto, *Cours d'Economie Politique*, vol. II, p. 97n. <<

[31] Hutt, *The Theory of Collective Bargaining*, pp. 25 ss. <<

[32] Para el *Junker* la conservación de la propiedad privada importa menos como derecho de disponer de los medios de producción que como título que asegura una renta determinada. También el socialismo de Estado, que le aseguraría la conservación de su renta privilegiada, le ha ganado fácilmente a su causa. <<

[33] Tal era, por ejemplo, la concepción de Bismarck. Véase su discurso en el Landtag del 15 de junio de 1847 en *Fürst Bismarcks Reden*, ed. por Stein, vol. I, p. 24. <<

[34] Cathrein, *Der Sozialismus*, 12.ª y 13.ª eds. (Friburgo, 1920), p. 347. <<

[35] MacIver, *Community* (Londres, 1924), pp. 79 ss. <<

[36] Es inútil decir que estas observaciones se aplican igualmente al pueblo alemán; pues casi todos los intelectuales en Alemania son partidarios del socialismo: del socialismo de Estado o, como suele decirse actualmente, del nacional-socialismo, del socialismo de la Iglesia, en los medios católicos, de la social-democracia o del bolchevismo, en otros medios. <<

[37] Freud, *Totem und Tabu* (Viena, 1913), pp. 62 ss. <<