



DIOS TE SALVE **BURGUESÍA**

Lafargue - Gorter - Mehring

**DIOS TE SALVE
BURGUESÍA**



Colección

SOCIALISMO y LIBERTAD

Libro 149

Colección

SOCIALISMO y LIBERTAD

Libro 1 LA REVOLUCIÓN ALEMANA

Víctor Serge - Karl Liebknecht - Rosa Luxemburgo

Libro 2 DIALÉCTICA DE LO CONCRETO

Karel Kosik

Libro 3 LAS IZQUIERDAS EN EL PROCESO POLÍTICO ARGENTINO

Silvio Frondizi

Libro 4 INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

Antonio Gramsci

Libro 5 MAO Tse-tung

José Aricó

Libro 6 VENCEREMOS

Ernesto Guevara

Libro 7 DE LO ABSTRACTO A LO CONCRETO - DIALÉCTICA DE LO IDEAL

Edwald Ilienkov

Libro 8 LA DIALÉCTICA COMO ARMA, MÉTODO, CONCEPCIÓN y ARTE

Iñaki Gil de San Vicente

Libro 9 GUEVARISMO: UN MARXISMO BOLIVARIANO

Néstor Kohan

Libro 10 AMÉRICA NUESTRA. AMÉRICA MADRE

Julio Antonio Mella

Libro 11 FLN. Dos meses con los patriotas de Vietnam del sur

Madeleine Riffaud

Libro 12 MARX y ENGELS. Nueve conferencias en la Academia Socialista

David Riazánov

Libro 13 ANARQUISMO y COMUNISMO

Evgueni Preobrazhenski

Libro 14 REFORMA o REVOLUCIÓN - LA CRISIS DE LA

SOCIALDEMOCRACIA

Rosa Luxemburgo

Libro 15 ÉTICA y REVOLUCIÓN

Herbert Marcuse

Libro 16 EDUCACIÓN y LUCHA DE CLASES

Aníbal Ponce

Libro 17 LA MONTAÑA ES ALGO MÁS QUE UNA INMENSA ESTEPA VERDE

Omar Cabezas

Libro 18 LA REVOLUCIÓN EN FRANCIA. Breve historia del movimiento obrero en

Francia 1789-1848. Selección de textos de Alberto J. Plá

Libro 19 MARX y ENGELS

Karl Marx y Friedrich Engels. Selección de textos

Libro 20 CLASES y PUEBLOS. Sobre el sujeto revolucionario

Iñaki Gil de San Vicente

Libro 21 LA FILOSOFÍA BURGUESA POSTCLÁSICA

Rubén Zardoya

Libro 22 DIALÉCTICA Y CONSCIENCIA DE CLASE

György Lukács

Libro 23 EL MATERIALISMO HISTÓRICO ALEMÁN

Franz Mehring

Libro 24 DIALÉCTICA PARA LA INDEPENDENCIA

Ruy Mauro Marini

Libro 25 MUJERES EN REVOLUCIÓN

Clara Zetkin

Libro 26 EL SOCIALISMO COMO EJERCICIO DE LA LIBERTAD

Agustín Cueva - Daniel Bensaïd. Selección de textos

Libro 27 LA DIALÉCTICA COMO FORMA DE PENSAMIENTO - DE ÍDOLOS E IDEALES

Ewald Ilienkov. Selección de textos

Libro 28 FETICHISMO Y ALIENACIÓN - ENSAYOS SOBRE LA TEORÍA MARXISTA EL VALOR

Isaak Illich Rubin

Libro 29 DEMOCRACIA Y REVOLUCIÓN. El hombre y la Democracia

György Lukács

Libro 30 PEDAGOGÍA DEL OPRIMIDO

Paulo Freire

Libro 31 HISTORIA, TRADICIÓN Y CONSCIENCIA DE CLASE

Edward P. Thompson. Selección de textos

Libro 32 LENIN, LA REVOLUCIÓN Y AMÉRICA LATINA

Rodney Arismendi

Libro 33 MEMORIAS DE UN BOLCHEVIQUE

Osip Piatninsky

Libro 34 VLADIMIR ILICH Y LA EDUCACIÓN

Nadeshda Krupskaya

Libro 35 LA SOLIDARIDAD DE LOS OPRIMIDOS

Julius Fucik - Bertolt Brecht - Walter Benjamin. Selección de textos

Libro 36 UN GRANO DE MAÍZ

Tomás Borge y Fidel Castro

Libro 37 FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

Adolfo Sánchez Vázquez

Libro 38 ECONOMÍA DE LA SOCIEDAD COLONIAL

Sergio Bagú

Libro 39 CAPITALISMO Y SUBDESARROLLO EN AMÉRICA LATINA

André Gunder Frank

Libro 40 MÉXICO INSURGENTE

John Reed

Libro 41 DIEZ DÍAS QUE CONMOVIERON AL MUNDO

John Reed

Libro 42 EL MATERIALISMO HISTÓRICO

Georgi Plekhanov

Libro 43 MI GUERRA DE ESPAÑA

Mika Etchebéhere

Libro 44 NACIONES Y NACIONALISMOS

Eric Hobsbawm

Libro 45 MARX DESCONOCIDO

Nicolás González Varela - Karl Korsch

Libro 46 MARX Y LA MODERNIDAD

Enrique Dussel

Libro 47 LÓGICA DIALÉCTICA

Edwald Ilienkov

Libro 48 LOS INTELLECTUALES Y LA ORGANIZACIÓN DE LA CULTURA

Antonio Gramsci

Libro 49 KARL MARX. LEÓN TROTSKY, Y EL GUEVARISMO ARGENTINO

Trotsky - Mariátegui - Masetti - Santucho y otros. Selección de Textos

Libro 50 LA REALIDAD ARGENTINA - El Sistema Capitalista

Silvio Frondizi

Libro 51 LA REALIDAD ARGENTINA - La Revolución Socialista

Silvio Frondizi

Libro 52 POPULISMO Y DEPENDENCIA - De Yrigoyen a Perón

Milcíades Peña

Libro 53 MARXISMO Y POLÍTICA

Carlos Néelson Coutinho

Libro 54 VISIÓN DE LOS VENCIDOS

Miguel León-Portilla

Libro 55 LOS ORÍGENES DE LA RELIGIÓN

Lucien Henry

Libro 56 MARX Y LA POLÍTICA

Jorge Veraza Urtuzuástegui

Libro 57 LA UNIÓN OBRERA

Flora Tristán

Libro 58 CAPITALISMO, MONOPOLIOS Y DEPENDENCIA

Ismael Viñas

Libro 59 LOS ORÍGENES DEL MOVIMIENTO OBRERO

Julio Godio

Libro 60 HISTORIA SOCIAL DE NUESTRA AMÉRICA

Luis Vitale

Libro 61 LA INTERNACIONAL. Breve Historia de la Organización Obrera en Argentina.

Selección de Textos

Libro 62 IMPERIALISMO Y LUCHA ARMADA

Marighella, Marulanda y la Escuela de las Américas

Libro 63 LA VIDA DE MIGUEL ENRÍQUEZ

Pedro Naranjo Sandoval

Libro 64 CLASISMO Y POPULISMO

Michael Löwy - Agustín Tosco y otros. Selección de textos

Libro 65 DIALÉCTICA DE LA LIBERTAD

Herbert Marcuse

Libro 66 EPISTEMOLOGÍA Y CIENCIAS SOCIALES

Theodor W. Adorno

Libro 67 EL AÑO 1 DE LA REVOLUCIÓN RUSA

Víctor Serge

Libro 68 SOCIALISMO PARA ARMAR

Löwy -Thompson - Anderson - Meiksins Wood y otros. Selección de Textos

Libro 69 ¿QUÉ ES LA CONCIENCIA DE CLASE?

Wilhelm Reich

Libro 70 HISTORIA DEL SIGLO XX - Primera Parte

Eric Hobsbawm

Libro 71 HISTORIA DEL SIGLO XX - Segunda Parte

Eric Hobsbawm

Libro 72 HISTORIA DEL SIGLO XX - Tercera Parte

Eric Hobsbawm

Libro 73 SOCIOLOGÍA DE LA VIDA COTIDIANA

Ágnes Heller

Libro 74 LA SOCIEDAD FEUDAL - Tomo I

Marc Bloch

Libro 75 LA SOCIEDAD FEUDAL - Tomo 2

Marc Bloch

Libro 76 KARL MARX. ENSAYO DE BIOGRAFÍA INTELECTUAL

Maximilien Rubel

Libro 77 EL DERECHO A LA PEREZA

Paul Lafargue

Libro 78 ¿PARA QUÉ SIRVE EL CAPITAL?

Iñaki Gil de San Vicente

Libro 79 DIALÉCTICA DE LA RESISTENCIA

Pablo González Casanova

Libro 80 HO CHI MINH

Selección de textos

Libro 81 RAZÓN Y REVOLUCIÓN

Herbert Marcuse

Libro 82 CULTURA Y POLÍTICA - Ensayos para una cultura de la resistencia

Santana - Pérez Lara - Acanda - Hard Dávalos - Alvarez Somoza y otros

Libro 83 LÓGICA Y DIALÉCTICA

Henri Lefebvre

Libro 84 LAS VENAS ABIERTAS DE AMÉRICA LATINA

Eduardo Galeano

Libro 85 HUGO CHÁVEZ

José Vicente Rangél

Libro 86 LAS GUERRAS CIVILES ARGENTINAS

Juan Álvarez

Libro 87 PEDAGOGÍA DIALÉCTICA

Betty Giro - César Julio Hernández - León Vallejo Osorio

Libro 88 COLONIALISMO Y LIBERACIÓN

Truong Chinh - Patrice Lumumba

Libro 89 LOS CONDENADOS DE LA TIERRA

Frantz Fanon

Libro 90 HOMENAJE A CATALUÑA

George Orwell

Libro 91 DISCURSOS Y PROCLAMAS

Simón Bolívar

Libro 92 VIOLENCIA Y PODER - Selección de textos

Vargas Lozano - Echeverría - Burawoy - Monsiváis - Védrine - Kaplan y otros

Libro 93 CRÍTICA DE LA RAZÓN DIALÉCTICA

Jean Paul Sartre

Libro 94 LA IDEA ANARQUISTA

Bakunin - Kropotkin - Barret - Malatesta - Fabbri - Gilimón - Goldman

Libro 95 VERDAD Y LIBERTAD

Martínez Heredia - Sánchez Vázquez - Luporini - Hobsbawm - Rozitchner - Del Barco

LIBRO 96 INTRODUCCIÓN GENERAL A LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

Karl Marx y Friedrich Engels

LIBRO 97 EL AMIGO DEL PUEBLO

Los amigos de Durruti

LIBRO 98 MARXISMO Y FILOSOFÍA

Karl Korsch

LIBRO 99 LA RELIGIÓN

Leszek Kolakowski

LIBRO 100 AUTOGESTIÓN, ESTADO Y REVOLUCIÓN

Noir et Rouge

LIBRO 101 COOPERATIVISMO, CONSEJISMO Y AUTOGESTIÓN

Iñaki Gil de San Vicente

LIBRO 102 ROSA LUXEMBURGO Y EL ESPONTANEÍSMO REVOLUCIONARIO

Selección de textos

LIBRO 103 LA INSURRECCIÓN ARMADA

A. Neuberg

LIBRO 104 ANTES DE MAYO

Milcíades Peña

LIBRO 105 MARX LIBERTARIO

Maximilien Rubel

LIBRO 106 DE LA POESÍA A LA REVOLUCIÓN

Manuel Rojas

LIBRO 107 ESTRUCTURA SOCIAL DE LA COLONIA

Sergio Bagú

LIBRO 108 COMPENDIO DE HISTORIA DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Albert Soboul

LIBRO 109 DANTON, MARAT Y ROBESPIERRE. Historia de la Revolución Francesa

Albert Soboul

LIBRO 110 LOS JACOBINOS NEGROS. Toussaint L'Ouverture y la revolución de Haití

Cyril Lionel Robert James

LIBRO 111 MARCUSE Y EL 68

Selección de textos

LIBRO 112 DIALÉCTICA DE LA CONCIENCIA - Realidad y Enajenación

José Revueltas

LIBRO 113 ¿QUÉ ES LA LIBERTAD? - Selección de textos

Gajo Petrović - Milán Kangrga

LIBRO 114 GUERRA DEL PUEBLO - EJÉRCITO DEL PUEBLO

Vo Nguyen Giap

LIBRO 115 TIEMPO, REALIDAD SOCIAL Y CONOCIMIENTO

Sergio Bagú

LIBRO 116 MUJER, ECONOMÍA Y SOCIEDAD

Alexandra Kollontay

LIBRO 117 LOS JERARCAS SINDICALES

Jorge Correa

LIBRO 118 TOUSSAINT LOUVERTURE. La Revolución Francesa y el Problema Colonial

Aimé Césaire

LIBRO 119 LA SITUACIÓN DE LA CLASE OBRERA EN INGLATERRA

Federico Engels

LIBRO 120 POR LA SEGUNDA Y DEFINITIVA INDEPENDENCIA

Estrella Roja – Ejército Revolucionario del Pueblo

LIBRO 121 LA LUCHA DE CLASES EN LA ANTIGUA ROMA

Espartaquistas

LIBRO 122 LA GUERRA EN ESPAÑA

Manuel Azaña

LIBRO 123 LA IMAGINACIÓN SOCIOLÓGICA

Charles Wright Mills

LIBRO 124 LA GRAN TRANSFORMACIÓN. *Critica del Liberalismo Económico*

Karl Polanyi

LIBRO 125 KAFKA. *El Método Poético*

Ernst Fischer

LIBRO 126 PERIODISMO Y LUCHA DE CLASES

Camilo Taufic

LIBRO 127 MUJERES, RAZA Y CLASE

Angela Davis

LIBRO 128 CONTRA LOS TECNÓCRATAS

Henri Lefebvre

LIBRO 129 ROUSSEAU Y MARX

Galvano della Volpe

LIBRO 130 LAS GUERRAS CAMPESINAS - REVOLUCIÓN Y CONTRARREVOLUCIÓN EN ALEMANIA

Federico Engels

LIBRO 131 EL COLONIALISMO EUROPEO

Carlos Marx - Federico Engels

LIBRO 132 ESPAÑA. *Las Revoluciones del Siglo XIX*

Carlos Marx - Federico Engels

LIBRO 133 LAS IDEAS REVOLUCIONARIOS DE KARL MARX

Alex Callinicos

LIBRO 134 KARL MARX

Karl Korsch

LIBRO 135 LA CLASE OBRERA EN LA ERA DE LAS MULTINACIONALES

Peters Mertens

LIBRO 136 EL ÚLTIMO COMBATE DE LENIN

Moshe Lewin

LIBRO 137 TEORÍAS DE LA AUTOGESTIÓN

Roberto Massari

LIBRO 138 ROSA LUXEMBURG

Tony Cliff

LIBRO 139 LOS ROJOS DE ULTRAMAR

Jordi Soler

LIBRO 140 INTRODUCCIÓN A LA ECONOMÍA POLÍTICA

Rosa Luxemburg

LIBRO 141 HISTORIA Y DIALÉCTICA

Leo Kofler

LIBRO 142 *BLANQUI Y LOS CONSEJISTAS*

Blanqui - Luxemburg - Gorter - Pannekoek - Pfemfert - Rühle - Wolffheim y Otros

LIBRO 143 *EL MARXISMO - EL MATERIALISMO DIALÉCTICO*

Henri Lefebvre

LIBRO 144 *EL MARXISMO*

Ernest Mandel

LIBRO 145 *LA COMMUNE DE PARÍS Y LA REVOLUCIÓN ESPAÑOLA*

Federica Montseny

LIBRO 146 *LENIN, SOBRE SUS PROPIOS PIES*

Rudi Dutschke

LIBRO 147 *BOLCHEVIQUE*

Larissa Reisner

LIBRO 148 *TIEMPOS SALVAJES*

Pier Paolo Pasolini

LIBRO 149 *DIOS TE SALVE BURGUESÍA*

Paul Lafargue - Herman Gorter - Franz Mehring

“...Armamento y organización: he ahí las armas decisivas del progreso, he ahí el medio más eficaz para poner fin a la miseria y a la opresión. Quien tiene hierro, tiene pan. Ante la bayoneta no hay quien se doblegue, mas las muchedumbres desarmadas se conducen como rebaños. Una Francia henchida de obreros armados significa el triunfo del socialismo. Ante proletarios apoyados en sus fusiles se evaporan y reducen a la nada todas las dificultades, todas las imposibilidades, todas las resistencias. Pero si los proletarios no saben más que divertirse en manifestaciones callejeras, plantando árboles de la libertad, escuchando discursos de abogados, ya se sabe la suerte que les espera: primero, agua bendita; luego, insultos; y por último un plato de judías verdes. Y siempre la miseria. ¡Que el pueblo elija!”

Augusto Blanqui

“...está dentro del interés de la burguesía rebajar incluso las conquistas de la revolución para desarmar al proletariado, describirlas como un espejismo que no podrá hacerse realidad más que gracias al más extremo sacrificio, ponerse en guardia contra los cuervos de mal agüero que arriesgarían, por así decir, poner en fuga a los espectros nocturnos. Es así que después de toda victoria revolucionaria resuenan los llamados de la burguesía a la "calma a cualquier precio", supuestamente en el interés de la clase obrera, de hecho, por el frío y astuto cálculo de la burguesía.

Este es el momento más peligroso para toda revolución; pero, si bien este ha sido fatal hasta el momento para el proletariado, esta vez, la clase obrera rusa ha pasado la prueba brillantemente, al responder con resolución al manifiesto del zar: *la revolución permanente*.

Los telegramas llegados hoy de Petrogrado a la prensa burguesa dan un testimonio honorable de nuestros hermanos rusos; *"Bajo la influencia de los socialistas, la opinión se ha vuelto más desfavorable de lo que se podía esperar esta mañana. La excelente organización de los socialistas triunfa hoy sobre la burguesía"*.

Los obreros rusos no piensan desarmarse, los vencedores de hoy no quieren ser los derrotados de mañana, y en esto justamente reside el progreso histórico que ofrece la revolución rusa en relación con las precedentes..."

Franz Mehring. *La revolución permanente*
1 de noviembre de 1905



<https://elsudamericano.wordpress.com>



La red mundial de los hijos de la revolución social

¿POR QUÉ LA BURGUESÍA CREE EN DIOS?

Paul Lafargue

- 1904 -

- I. Religiosidad de la burguesía e irreligiosidad del proletariado
- II. Orígenes naturales de la idea de Dios en el salvaje
- III. Orígenes económicos de la creencia en Dios de la burguesía
- IV. Evolución de la idea de Dios
- V. Causas de la irreligiosidad del proletariado

EL MATERIALISMO HISTÓRICO EXPLICADO A LOS OBREROS

Herman Gorter

- 1913 -

- I. El tema del folleto
- II. Lo que el materialismo histórico no es
- III El contenido de la doctrina
- IV. Nuestros ejemplos
- V. El ser social determina el espíritu
 - a). La ciencia, el saber y el aprendizaje
 - b). Las invenciones
 - c). El derecho
 - d). La política
 - e). Costumbre y moral
 - f). Religión y filosofía
 - g). El arte
- VI. Conclusión
La fuerza de la verdad

MARK Y LOS PRIMEROS TIEMPOS DE LA INTERNACIONAL 1864-1866

Franz Mehring

- 1918 -

- I. Fundación
- II. Alocución inaugural y estatutos
- III. La repulsa a Schweitzer
- IV. "La primera Conferencia de Londres"
- V. La guerra alemana
- VI. El Congreso de Ginebra

Nota Editorial

Aunque menos reconocido que otros autores marxistas, Paul Lafargue escribió una amplia colección de artículos sobre temas variados, desde los principios del socialismo, o la crítica a la política francesa, el patriotismo, la crítica literaria, etc.

Lafargue, nació en Santiago de Cuba en 1842, fue hijo de un hacendado francés y una madre mestiza cubana. Cuando el buque con destino a Francia zarpó de los muelles de Santiago de Cuba a mediados de 1851, Paul Lafargue vio por última vez la silueta de la ciudad de Santiago de Cuba de su infancia. En el puerto quedaron sus abuelos maternos, una india oriunda de Jamaica y un refugiado haitiano, que llegó al oriente de Cuba tras las revueltas y la revolución en la entonces isla de Saint-Domingue.

De ellos y de su madre, escribiría más tarde Lafargue, se llevó la herencia de *“la sangre de tres razas oprimidas”* y también un peculiar comportamiento, distante del refinado estilo europeo. Paul Lafargue fue el compañero sentimental durante más de cuarenta años, de una de las hijas de Karl Marx. Él y Laura Marx fueron activos militantes comunistas, difusores de primer orden de las ideas revolucionarias en Europa y en especial, dentro de los sindicatos de trabajadores.

“Lafargue ya era muy reconocido por sus ideas dentro del movimiento obrero francés y ayudó a interesar a la clase trabajadora, en crear una audiencia obrera, para las enseñanzas de Marx”, dice la Dra. Yohanka León del Río, Profesora e investigadora del Instituto de Filosofía de Cuba, tanto Lafargue como Laura se dieron a la tarea de traducir *“El Capital”* y difundir en Francia y luego en España la obra de Marx, donde un exilio obligatorio después de la Comuna de París los obligó a residir.

Lafargue destaca sobre todo por sus textos sobre la religión. Aquí ofrecemos uno de ellos: *¿Por qué la burguesía cree en Dios?*, en realidad, un capítulo de una obra más amplia que empezó a ser editada por separado a raíz de la lucha ideológica contra la Iglesia Católica desencadenada por la publicación de la encíclica papal *Rerum novarum*, un ataque frontal contra el marxismo y el pensamiento materialista en general.



– Paul Lafargue en 1871 –

Lafargue explica cómo la burguesía, la clase dominante de la sociedad, usa la religión en beneficio propio, presentando la injusticia social como un designio divino inevitable, ante el que los explotados deben resignarse. Pero este papel político de la religión no es un asunto del pasado.

¿POR QUÉ LA BURGUESÍA CREE EN DIOS?

Paul Lafargue

*El modo de producción de la vida material domina el
desenvolvimiento social, intelectual y político.*

Karl Marx

I

RELIGIOSIDAD DE LA BURGUESÍA E IRRELIGIOSIDAD DEL PROLETARIADO

Bajo los auspicios de dos ilustres sabios, Berthelot y Haekel, el librepensamiento burgués tuvo singular interés en levantar su tribuna en Roma, frente al Vaticano, para lanzar su elocuencia oratoria contra el catolicismo, el cual, por medio de su clero jerárquico y sus dogmas, pretendidamente inmutables, representa para él la religión.

¿Por qué hacen el proceso del catolicismo y creen los librepensadores estar exentos de la creencia en Dios, base fundamental de las religiones, cualquiera que sea su nombre?

¿Suponen que la burguesía, la clase a la que pertenecen, puede prescindir del cristianismo, del que es una manifestación evidente?

Aunque haya podido adaptarse a otras formas sociales, el cristianismo es, por excelencia, la religión de las sociedades que descansan sobre las bases de la propiedad individual y de la explotación del trabajo asalariado; por eso ha sido, es y será, dígase y hágase cuanto se quiera, la religión de la burguesía. Después de más de diez siglos, todos sus movimientos, realizados ya para organizarse, para emanciparse o para elevar al poder a uno de los suyos, han ido acompañados de crisis religiosas, habiendo puesto siempre los intereses materiales cuyo triunfo le importaba bajo la protección del cristianismo, que declaraba querer reformar y conducir a la pura doctrina del divino maestro.

Suponiendo que era posible descristianizar a Francia, los burgueses revolucionarios de 1789 persiguieron a los curas con gran saña. Los más lógicos, pensando que nada podría conseguirse mientras subsistiese la creencia en Dios, abolieron a éste por decreto, como si se tratase de un funcionario, y lo substituyeron por la diosa Razón. Pero apenas la Revolución peligró, Robespierre restableció por decreto al Ser Supremo, pues el nombre de Dios estaba todavía mal considerado, y algunos meses después los curas salían de sus escondites y abrían de nuevo las iglesias, donde los fieles se hacinaban, mientras Bonaparte, para satisfacer a la plebe burguesa, firma el Concordato. Entonces nació un cristianismo romántico, sentimental, pintoresco y macarrónico, acomodado por Chateaubriand a los gustos de la burguesía triunfante.

Los hombres de valía del librepensamiento han afirmado y afirman aún, a pesar de la evidencia, que la ciencia desembarazaría al cerebro humano de la idea de Dios, haciéndole inútil para comprender la mecánica celeste. No obstante, los hombres de ciencia, casi con pocas excepciones, viven bajo el encanto de esta creencia. Si en la ciencia que constituye su especialidad un sabio no necesita a Dios para explicar los fenómenos que estudia, no se aventura a declarar que es inútil para darse cuenta de aquéllos que no entran en el cuadro de sus investigaciones, y todos los sabios reconocen que Dios es más o menos necesario para el buen funcionamiento del engranaje social y para la moralización de las masas populares.¹ No solamente la idea de Dios no está del todo desvanecida de la cabeza de los hombres de ciencia, sino que florece la más grosera superstición, no ya entre la gente ignorante del campo, sino en las capitales de la civilización y entre los burgueses instruidos, algunos de los cuales están en relación con los espíritus, con objeto de tener noticias de ultratumba, mientras otros se arrodillan ante San Antonio de Padua, pidiendo que les haga encontrar un objeto perdido, o que les permita adivinar el número que va a salir premiado en la lotería, o salir bien de un examen en la Universidad; eso cuando no consultan adivinos, sonámbulas,

¹ La *Revue Scientifique* de 19 de noviembre de 1904 contiene una confirmación de nuestros asertos. H. Pierou, dando cuenta de un libro sobre el *Matérialisme Scientifique*, reconoce que "Dios es la causa residencial cómoda de todo lo inexplicable... que la creencia ha tenido por base siempre suplir a la ciencia... y que la ciencia nada tiene de común con las creencias y la fe...; pero que la religión no es absolutamente incompatible con la ciencia, a condición, no obstante, de encerrarla en un compartimiento perfectamente estanco". Protesta asimismo contra "la serie de sabios de nuestra época, los cuales no buscan en la ciencia más que pruebas de la existencia de Dios o de la veracidad de la religión... o contra él sofisma del que busca en la ciencia pruebas de la no existencia de Dios".

o echadores de cartas para conocer el porvenir, interpretar los sueños, etc., etc. Los conocimientos científicos que poseen, no les protegen, pues, contra la más ignorante credulidad. Pero, mientras en todas las capas de la burguesía, el sentimiento religioso permanece vivo y se manifiesta de mil maneras, una indiferencia religiosa no razonada, pero inquebrantable, caracteriza al proletariado industrial.

Después de una vasta información realizada por el Ejército de Salvación sobre el estado religioso de Londres, cuyos salutistas visitaron distrito por distrito, calle por calle y a menudo casa por casa, su general, M. Booth, confirma que:

“la masa del pueblo no profesa ninguna religión, ni siente el menor interés por las ceremonias del culto... La gran fracción del pueblo que lleva el nombre de clase obrera, que se mueve entre la pequeña burguesía y la clase de los miserables, permanece, en conjunto, fuera de la acción de todas las sectas religiosas. Dicha clase ha llegado a considerar las iglesias como simples sitios de reunión de los ricos y de los que están dispuestos a aceptar la protección de los que disfrutan de una posición mejor que la suya. La generalidad de los obreros de nuestra época piensan más en sus derechos y en las injusticias de que son objeto, que en sus deberes, que no siempre cumplen. La humildad y la conciencia de hallarse en estado de pecado no son quizá naturales en el obrero”.

Estas incontrastables afirmaciones de la irreligión instintiva de los obreros de Londres, considerados generalmente como muy religiosos, puede hacerlas el observador más superficial en las ciudades industrializadas de Francia. Si en ellas se encuentran trabajadores que aparentan tener sentimientos religiosos, o que realmente los tienen —éstos son raros—, es que la religión se presenta a sus ojos bajo la forma de socorros caritativos; si otros son fanáticos librepensadores, es que han debido sufrir la injerencia del cura en sus familias o en sus relaciones con el patrono.

La indiferencia en materia religiosa, el más grave síntoma de la *irreligión*, según Lamennais, es innata en la clase obrera moderna. Si los movimientos políticos de la burguesía han revestido una forma religiosa o antirreligiosa, no puede observarse en el proletariado de la gran industria de Europa y de América ningún deseo de elaborar una religión nueva para sustituir el cristianismo, ni el menor propósito de reformarlo.

Las organizaciones económicas y políticas de la clase obrera de los dos mundos se desinteresan de toda discusión doctrinal sobre los dogmas religiosos y las ideas espiritualistas, lo que no les impide hacer la guerra a los curas de todos los cultos, porque son los servidores de la clase capitalista.

¿Cómo los burgueses, que reciben una educación científica más o menos extensa, son aún prisioneros de las ideas religiosas, de las cuales se han emancipado los obreros que carecen de aquélla?

II ORÍGENES NATURALES DE LA IDEA DE DIOS EN EL SALVAJE

Perorar contra el catolicismo, como los librepensadores, o prescindir de Dios como los positivistas, no quebranta la persistencia en la creencia en Dios, a pesar del progreso y de la vulgarización de los conocimientos científicos y a pesar de las diatribas de Voltaire y de las persecuciones de los revolucionarios.

Es cómodo perorar y prescindir, pero difícil explicar, pues para ello debe empezarse por indagar cómo y porqué la creencia en Dios y las ideas espiritualistas han penetrado en la cabeza humana, han echado en ella raíces y se han desarrollado. Y sólo puede hallarse contestación adecuada a estas cuestiones, remontándose al estudio de la metafísica de los salvajes, en los cuales imperan manifiestamente las ideas espiritualistas que embarazan el cerebro de los civilizados. La idea del alma y de su supervivencia es invención de los salvajes, los cuales se han forjado un espíritu inmaterial e inmortal para explicarse los fenómenos del sueño. El salvaje, que no duda de la realidad de sus sueños, supone que, si en sueños caza, se bate o se venga, y al despertar se encuentra en el mismo sitio en que se acostó, es que otro él mismo, o sea un doble individuo; según su propia expresión, impalpable, invisible y ligero como el aire, ha abandonado su cuerpo dormido para ir a cazar o a batirse. Y como se da el caso de ver en sueños a sus antecesores y a sus compañeros fallecidos, deduce que ha sido visitado por sus espíritus, que sobreviven a la destrucción de sus cadáveres.

El salvaje, “este niño del género humano”, cómo le llama Vico, tiene, lo mismo que el niño, nociones pueriles sobre la naturaleza; cree que puede mandar en los elementos como en sus miembros, que le es posible, con palabras y prácticas mágicas, ordenar a la lluvia que caiga, al viento que sople, etc. Si teme, por ejemplo, que la noche le sorprenda en el camino, ata de determinada manera ciertas yerbas para detener el Sol, como hizo el Josué de la Biblia con su ruego. Teniendo los espíritus de los muertos este poder sobre los elementos en un grado mucho mayor que los vivos, los invoca para que produzcan el fenómeno cuando tiene precisión de él. Poseyendo un valiente guerrero y un hechicero hábil más acción sobre la naturaleza que los simples mortales, sus espíritus, cuando están muertos deben, en consecuencia, tener sobre aquélla un poder mucho mayor que el doble de la generalidad de los hombres. Por eso el salvaje los escoge entre la multitud de espíritus para honrarles con ofrendas y sacrificios, y para suplicarles que hagan llover cuando la sequía pone en peligro la cosecha, para pedirles la victoria cuando entra en lucha, o para que le curen cuando está enfermo. Partiendo de una explicación errónea del sueño, los hombres primitivos elaboraron los elementos que más tarde habrían de servir para creación de un Dios único, el cual no es, en definitiva, más que un espíritu más poderoso que los otros. La idea de Dios no es innata, ni una idea a priori, sino a posteriori, como lo son todas las ideas, pues el hombre sólo puede pensar después de haberse puesto en contacto con las ideas del mundo real, que explica como puede.

No es posible exponer en un trabajo de estas dimensiones, la manera lógicamente deductiva según la cual la idea de Dios ha salido de la idea del alma, inventada por los salvajes.

Grant Allen, recogiendo y resumiendo las observaciones y las investigaciones de los exploradores, de los folkloristas y de los antropólogos, e interpretándolas y aclarándolas mediante su crítica ingeniosa y fecunda, ha seguido en sus principales etapas el proceso de formación de la idea de Dios en su notable obra *Evolution de l'idée de Dieu*. Igualmente ha demostrado, mediante pruebas, que el cristianismo primitivo, con su Hombre-Dios, muerto y resucitado, su Virgen-Madre, su Espíritu Santo, sus leyendas, sus misterios, sus dogmas, su moral, sus milagros y sus ceremonias, no ha hecho más que recoger y organizar en una religión ideas y mitos que circulaban desde siglos en el mundo antiguo.

III

ORÍGENES ECONÓMICOS DE LA CREENCIA EN DIOS DE LA BURGUESÍA

Era de esperar que el extraordinario desenvolvimiento y vulgarización de los conocimientos científicos y la demostración del encadenamiento necesario de los fenómenos naturales habrían establecido la idea de que el universo, regido por una ley precisa, estaba fuera del alcance de los caprichos de una voluntad humana o sobrehumana y que, en consecuencia, Dios era inútil, puesto que quedaba despojado de las múltiples funciones que la ignorancia del salvaje le había encargado de llenar. No obstante, fuerza es reconocer que la creencia en un Dios que puede alterar el orden preciso de las cosas subsiste aún entre los hombres de ciencia, contándose entre los burgueses instruidos quienes le piden, como los salvajes, lluvias, victorias o la curación de enfermedades.

Aunque los sabios hubiesen llegado a crear entre los burgueses la convicción de que los fenómenos del mundo natural obedecen a la ley de precisión, de suerte que determinados por los que les preceden, determinan los que les siguen, quedaría aún por demostrar que los fenómenos del mundo social son también sometidos a la ley de precisión. Pero los economistas, los filósofos, los moralistas, los historiadores, los sociólogos y los políticos que estudian las sociedades humanas y que tienen hasta la pretensión de dirigir las, no han llegado ni podían llegar a imponer la convicción de que los fenómenos sociales dependen de la ley de precisión, como los fenómenos naturales. Porque no han podido establecer esta convicción, la creencia en Dios constituye una necesidad para los cerebros burgueses, aun para los más cultivados. El determinismo filosófico sólo reina en las ciencias naturales, porque la burguesía ha permitido a sus sabios estudiar libremente el juego de las fuerzas de la naturaleza, que tiene todo el interés en conocer, pues las utiliza para la producción de sus riquezas: pero debido a la situación que ocupa en la sociedad, no podía conceder la misma libertad a sus economistas, filósofos, moralistas, historiadores, sociólogos y políticos, por lo cual éstos no han podido aplicar el determinismo filosófico a las ciencias del mundo social. Por igual razón había impedido en otro tiempo la iglesia católica el libre estudio de la naturaleza, y ha sido preciso destruir su dominación social para crear las ciencias naturales.

El problema de la creencia en Dios de la burguesía sólo puede ser abordado teniendo una exacta noción del papel que desempeña en la sociedad. El papel social de la burguesía moderna no es el de producir las riquezas, sino el de hacerlas producir por los trabajadores asalariados, de acapararlas y de distribuirlas entre los miembros de su clase, después de haber entregado a sus productores manuales e intelectuales lo precisamente indispensable para vivir y para reproducirse.

Las riquezas arrebatadas a los trabajadores constituyen el botín de la clase burguesa. Los guerreros bárbaros, después del saqueo de una ciudad, ponían en común los productos del pillaje, los dividían en partes tan iguales como era posible y los distribuían por medio de suertes entre los que habían arriesgado su vida para conquistarlos.

La organización de la sociedad permite a la burguesía apoderarse de las riquezas sin que ninguno de sus miembros se vea obligado a arriesgar su vida: la toma de posesión de este colosal botín, sin experimentar peligros, constituye uno de los más grandes progresos de la civilización. Las riquezas arrebatadas a los productores no son divididas en partes iguales, para ser distribuidas por medio de suertes, sino repartidas por medio de alquileres, rentas, dividendos, intereses y beneficios industriales y comerciales proporcionalmente al valor de la propiedad mueble o inmueble, o sea con arreglo a la importancia del capital que cada burgués posee.

La posesión de una propiedad, de un capital, y no de cualidades físicas, intelectuales o morales, es la condición sine qua non para recibir una parte en la distribución de las riquezas: un muerto las posee, mientras que un vivo carece de ellas en tanto no tenga el título que le acredite como poseedor. La distribución no se realiza entre hombres sino entre propietarios. El hombre es un cero; sólo se tiene en cuenta la propiedad. Ha querido asimilarse equivocadamente la lucha darwiniana que sostienen los animales entre sí para procurarse los medios de subsistencia y de reproducción, con la que se ha desencadenado entre los burgueses para el reparto de riquezas. Las cualidades de fuerza, valor, agilidad, paciencia, ingenio, etc., que aseguran la victoria al animal, son parte integrante de su organismo, mientras que la propiedad, que proporciona al burgués una parte de las riquezas que no ha producido, no está incorporada al individuo. Esta propiedad puede aumentar o disminuir y proporcionarle, por lo tanto, una parte mayor o menor de riqueza, sin que tal aumento o disminución sean motivados por el ejercicio de sus cualidades físicas o

intelectuales. Todo lo más, podría decirse que la bellaquería, la intriga y el chalaneo, en una palabra, que las cualidades mentales más inferiores, permiten al burgués apoderarse de una parte mayor que aquella que le autoriza a percibir su capital: en éste caso estafa a sus colegas burgueses. Si la lucha por la vida puede ser, pues, en muchas circunstancias una causa de progreso para los animales, la lucha para las riquezas es una causa de degeneración para los burgueses.

La misión social de apoderarse de las riquezas producidas por los asalariados hace de la burguesía una clase parásita: sus miembros no concurren a la creación de las riquezas, a excepción de algunos, cuyo número disminuye incesantemente. Aun en estos casos, el trabajo que proporcionan no corresponde a la parte de riqueza de que se benefician.

Si el cristianismo, después de haber sido en los primeros siglos la religión de las multitudes mendicantes, que el Estado y los ricos mantenían mediante distribuciones diarias de víveres, se ha convertido en la religión de la burguesía, la clase parásita por excelencia, es que el parasitismo es la esencia del cristianismo. En el sermón de la Montaña, Jesús ha expuesto magistralmente su carácter. Allí formuló el "Padrenuestro", la oración que cada fiel debe elevar a Dios para pedirle su "pan cotidiano", en vez de demandar trabajo, y a fin de que ningún cristiano digno de este nombre sea tentado a recurrir al esfuerzo para obtener las cosas necesarias para la vida, Jesús añade:

"Observad los pájaros del aire: no siembran ni recogen y no obstante el Padre celestial les nutre... No os inquietéis, pues, y no preguntéis ¿qué comeremos mañana, qué beberemos, de qué nos vestiremos?... Vuestro Padre celestial conoce todas vuestras necesidades".

El Padre celestial de la burguesía es la clase de los asalariados manuales e intelectuales: ella es el Dios que satisface todos sus deseos. Pero la burguesía no puede reconocer su carácter parásito, sin firmar al propio tiempo su decreto de muerte. Por eso mientras da rienda suelta a sus hombres de ciencia para que sin ser molestados por ningún dogma, ni detenidos por ninguna consideración se dediquen al estudio más libre y más profundo posible de las fuerzas de la naturaleza, que aplica a la producción de las riquezas, impide a sus economistas, filósofos, moralistas, historiadores, sociólogos y políticos el estudio imparcial del problema social y los condena a buscar razones que puedan servir de

justificación a su fenomenal fortuna.² Preocupados los sabios por la única fuente de las remuneraciones recibidas o a recibir, se han dedicado a investigar con gran empeño si por un afortunado azar las riquezas sociales tendrían otro origen además del trabajo asalariado, y han descubierto que el trabajo, la economía, el orden, la honradez, el saber, la inteligencia y muchas otras virtudes de los burgueses industriales, comerciantes o propietarios de tierras, banqueros, accionistas y rentistas concurrían a su producción de una manera tan eficaz como el trabajo de los asalariados manuales e intelectuales, y que por ello tenían el derecho a quedarse con la parte del león, no dejando a los otros más que la parte de la bestia de carga. El burgués les oye sonriendo, porque hacen su elogio, y luego repite estos imprudentes asertos y los declara verdades eternas. Pero por muy pequeña que sea su inteligencia no puede admitirlos en su fuero interno, pues sólo ha de mirar en torno suyo para darse cuenta de que aquellos que trabajan durante toda su vida, si no poseen capital, son más pobres que Job, y que los que no poseen más que el saber, la inteligencia, la economía y la honradez, y que ejercen estas cualidades, deben limitar su ambición a la comida diaria, raras veces a nada más:

“Si los economistas, los filósofos y los políticos que tienen mucho ingenio y conocen la literatura no han podido, a pesar de sus concienzudas investigaciones, encontrar razones más adecuadas para explicar el origen de las riquezas de la burguesía, es que hay una intriga es el asunto, es que hay causas desconocidas cuyos misterios no pueden sondearse.”

Un desconocimiento del orden social se levanta ante el burgués. Para tranquilidad de su orden social, el capitalista tiene interés en que los asalariados crean que las riquezas son el fruto de sus innumerables virtudes; pero en realidad está tan convencido de que constituyen una recompensa de sus cualidades, como de que las trufas, que come tan vorazmente como el puerco, son setas cultivables. Una sola cosa le

². La historia de la *Economía Política* es instructiva. Mientras la producción capitalista, al principio de su evolución no había transformado aún la masa de los burgueses en parásitos, los fisiócratas, Adam Smith, Ricardo, etc., podían estudiar sin prevención los fenómenos económicos e investigar las leyes generales de la producción; pero, desde que la maquina-herramienta y el vapor sólo obligan a concurrir a los asalariados a la creación de las riquezas, los economistas se limitan a coleccionar hechos y estadísticas útiles para las especulaciones del comercio y de la Bolsa, sin pretender agruparlos y clasificarlos a fin de sacar conclusiones teóricas, que no podrían dejar de ser peligrosas para la dominación de la clase dominante. En vez de hacer ciencia, combaten el socialismo; hasta han querido refutar la teoría ricardiana del valor, porque la crítica socialista se había apoderado de ella.

importa: es poseer dichas riquezas, y lo que le inquieta es suponer que un día pueda perderlas sin que la culpa sea suya. No puede evitarse esta desagradable perspectiva, pues aun en el estrecho círculo de sus amistades ha visto a individuos perder sus bienes, mientras otros que han vivido en la estrechez se vuelven ricos. Las causas de estos reveses y de estas fortunas escapan a su inteligencia, lo mismo que a la de aquellos que las han experimentado. En una palabra, observa un continuo cambio de riquezas, que son para él del dominio de lo desconocido, viéndose inducido a atribuir estos cambios de fortuna a la suerte, al azar.³

No es posible esperar que el burgués llegue jamás a tener una noción positiva de la distribución de las riquezas, porque a medida que la producción mecánica se despersonaliza reviste la forma colectiva e impersonal de las sociedades por acciones, cuyos títulos acaban por ser arrastrados al torbellino de la Bolsa. Allí pasan de mano en mano, sin que vendedores ni compradores hayan visto la propiedad que representan si sepan exactamente el lugar geográfico en que se halla situada. Allí son cambiados, perdidos por unos y ganados por otros de manera tan parecida al juego, que las operaciones de Bolsa llevan este nombre. Todo el desenvolvimiento económico moderno tiende cada día más a transformar la sociedad capitalista en un vasto establecimiento de juego, donde los

³ El espíritu burgués ha sido tan atormentado en todo tiempo por la incertidumbre de la fortuna que la mitología griega la representaba por medio de una mujer puesta de pie sobre una rueda dentada y con los ojos vendados: Teognis, el poeta megaro del siglo V antes de nuestra era, cuyas poesías, según Isócrates, constituían un libro de texto en las escuelas griegas, decían "Nadie es causa de sus beneficios y de sus pérdidas, pues los dioses son los distribuidores de las riquezas... Los hombres nos alimentamos con vanos pensamientos, pero nada sabemos. Los dioses hacen llegar las cosas según su propia voluntad... Júpiter hace inclinar la balanza ora de un lado ora de otro, según juzga conveniente, a fin de que el rico de hoy nada posea mañana. Ningún hombre es rico o pobre, noble o plebeyo, sin la intervención de Dios". Los autores del Eclesiastés, de los libros de los Salmos, de los Proverbios y de Job, hacen desempeñar el mismo papel a Jehová. El poeta griego y los escritores judíos formulan, pues, el pensamiento burgués. Megara, como Corinto, su rival, fue una de las principales ciudades de la antigua Grecia, donde se desarrollaron el comercio y la industria. Se había formado en ellas una numerosa clase de artistas y de burgueses, los cuales fomentaban guerras civiles para apoderarse del poder. Unos sesenta años antes del nacimiento de Teognis, los demócratas, después de una victoriosa revuelta, abolieron las deudas que habían contraído con los aristócratas y exigieron la devolución de los intereses percibidos. Aunque miembro de la clase aristócrata, y aunque alimentando un odio feroz contra los demócratas, de los cuales quisiera "beber la sangre negra", porque le habían despojado de sus bienes y le habían desterrado, no pudo Teognis substraerse a la influencia del medio social burgués. Está impregnado de estas ideas, de estos sentimientos y hasta del mismo lenguaje; así, repetidas veces establece comparaciones acerca del alza de oro, al que los comerciantes se veían constantemente obligados a recurrir para conocer el valor de las monedas y los lingotes dados en cambio. Precisamente porque el poema de Teognis, así como los libros del Antiguo Testamento contenían máximas de previsión burguesa, era un libro de texto en las escuelas de la democrática Atenas. De este libro, dice Jenofonte, que "era un tratado sobre el hombre, semejante al que escribiría un hábil jinete sobre el arte de montar".

burgueses ganan y pierden capitales por efecto de acontecimientos que ignoran, que escapan a toda previsión y a todo cálculo, y que parecen depender exclusivamente del azar. En la sociedad burguesa reina lo imprevisto, lo mismo que en una casa de juego.

El juego, que en la Bolsa se manifiesta sin disfraces, ha sido siempre una de las condiciones de vida del comercio y de la industria. Sus resortes son tan imprevistos y tan numerosos, que a menudo fracasan las operaciones bien realizadas y mejor concebidas, mientras resultan acertadas otras emprendidas a la ligera. Estos aciertos o estos fracasos, debidos a causas inesperadas, generalmente desconocidas, parecen ser obra exclusiva del azar y predisponen al burgués al juego de la Bolsa, el cual aviva y fortifica esta disposición. El capitalista cuya fortuna está colocada en valores de Bolsa, que ignora el porqué de las alteraciones de precios y dividendos, es un jugador profesional. Y el jugador que sólo puede atribuir sus ganancias o sus pérdidas a la suerte o a la fatalidad, es un individuo eminentemente supersticioso. Los habituales concurrentes a las casas de juego emplean mágicos encantos para conjurar la suerte: uno balbucea una oración a San Antonio de Padua o a cualquier Santo, otro sólo apunta después de haber ganado determinado valor, otro conserva en la mano una pata de conejo, etc.

El burgués vive en completo desconocimiento del orden social, como el salvaje desconoce cuanto afecta al orden natural. Todos los actos de la vida civilizada, o casi todos, tienden a desarrollar en el hombre el hábito supersticioso y místico propio del jugador de profesión. El crédito, por ejemplo, sin el cual no es posible el comercio ni la industria, es un acto de fe al azar, a lo desconocido que hace quien lo presta, pues no tiene ninguna garantía positiva de que al vencimiento podrá cumplir sus compromisos, por cuanto la solvencia depende de mil y un accidentes tan imprevistos como desconocidos.

Otros fenómenos económicos diarios insinúan en el espíritu burgués la creencia en una fuerza mística, sin base material, desprendida de toda sustancia. El billete de banco, por no citar más que un ejemplo, incorpora una fuerza social que mantiene una relación tan limitada con la materia, que prepara la inteligencia burguesa a aceptar la idea de una fuerza que existiera independientemente de la materia. Ese miserable pedazo de papel, que nadie se dignaría recoger si careciera de su poder mágico, proporciona a quien lo posee cuanto hay de más material y deseable en el mundo civilizado: pan, carnes, vino, casas, tierras, caballos, mujeres,

salud, consideración y honores, etcétera, etc.; los placeres de los sentidos y las satisfacciones del espíritu; Dios no haría más. La vida burguesa es un tejido de misticismo.⁴ La crisis del comercio y de la industria representan ante el amedrentado burgués enormes fuerzas, de irresistible poder, que siembran desastres tan espantosos como la cólera del Dios cristiano. Cuando estas fuerzas se desencadenan en el mundo civilizado arruinan a los burgueses por millares y destruyen los productos y los medios de producción por valor de centenares de millones. Los economistas registran desde hace un siglo su repetición periódica, sin poder emitir una hipótesis respecto a las causas que originan estas catástrofes. La imposibilidad de descubrir estas causas en la tierra, ha sugerido a algunos economistas ingleses la idea de buscarlas en el Sol, cuyas manchas, dicen, destruyendo por medio de la sequía las cosechas de la India, disminuyen su medio de compra de las mercancías europeas y determinan las crisis. Estos sesudos sabios nos trasladan científicamente a la astrología de la Edad Media, que subordinaba a la conjunción de los astros los acontecimientos de las sociedades humanas y a la creencia de los salvajes en la acción de las estrellas errantes, de los cometas y de los eclipses de luna sobre sus destinos.

El mundo económico proporciona al burgués insondables misterios, que los economistas se resignan a no profundizar. El capitalista, que gracias a sus sabios ha llegado a dominar las fuerzas naturales, queda tan pasmado ante los incomprensibles efectos de las fuerzas económicas, que las considera invencibles, como lo es Dios, y deduce que lo más prudente es soportar con resignación las desgracias que producen y aceptar con reconocimiento las ventajas que ocasionan. Como Job, dice: *“El Eterno me lo había dado, el Eterno me lo ha quitado, bendito sea el nombre del Eterno”*. Las fuerzas económicas le parecen fantásticas, como seres benéficos y maléficos.⁵ Los terribles enigmas de carácter social que envuelven al burgués y que sin saber la causa atentan a su comercio, a su industria, a su fortuna, a su bienestar y a su vida, son tan incomprensibles,

⁴ Renan, cuyo cultivado espíritu estaba invadido de misticismo, sentía una resuelta simpatía por la forma impersonal de la propiedad. En sus *Souvenirs d'enfance* (IV) cuenta que en vez de emplear sus capitales en la adquisición de una propiedad inmueble, tierra o casa, prefirió comprar “valores de Bolsa, que son cosas más ligeras, más frágiles, más etéreas”. El billete de banco es un valor tan etéreo como las acciones de las Compañías y los títulos de renta.

⁵ Las crisis impresionan tan vivamente a los burgueses, que hablan de ellas como si fuesen seres corpóreos. El célebre humorista americano Artemus Ward, cuenta que oyendo a los bolsistas y a los industriales de Nueva York afirmar tan positivamente que “la crisis había llegado, que estaba allí”, creyó que se hallaba en el salón y para ver la cara que tenía empezó a buscarla por debajo de las mesas y de las sillas.

para él, como lo eran para el salvaje los enigmas de carácter natural que estremecían y exaltaban su exuberante imaginación. Los antropólogos atribuyen la brujería, la creencia en el alma, en los espíritus y en Dios, del hombre primitivo, a su desconocimiento del mundo natural. La misma explicación es aplicable al hombre civilizado: sus ideas espiritualistas y su creencia en Dios deben ser atribuidas a su ignorancia del mundo social. La constante incertidumbre de su prosperidad y las ignoradas causas de su adversidad o de su fortuna predisponen a los burgueses a admitir, lo mismo que el salvaje, la existencia de seres superiores que según sus fantasías obran sobre los fenómenos sociales, para que sean favorables o desfavorables, como lo dicen Teognis y los libros del Antiguo Testamento. Por eso con objeto de tenerlos propicios se entrega a las prácticas de la más grosera superstición, comunica con los espíritus del otro mundo, enciende velas a las santas imágenes y hace oración al Dios trino de los cristianos o al Dios único de los filósofos. Viviendo en plena naturaleza, el salvaje se halla impresionado en primer término por los enigmas de orden natural que, por el contrario, afectan muy poco al burgués, el cual sólo conoce una naturaleza decorativa, raquítica, familiar. Los numerosos servicios que la ciencia le ha prestado, para enriquecerle, y los que todavía espera de ella han hecho nacer en su espíritu una fe ciega en su poder, hasta el punto de no abrigar la menor duda de que acabará por resolver un día los enigmas de la naturaleza y hasta por prolongar indefinidamente su vida, según promete M. Metchnikov, el microbomaniaco. Pero no ocurre lo mismo con los enigmas del mundo social, únicos que le preocupan, los cuales considera incomprensibles. El desconocimiento de estos enigmas del orden social, y no los del orden natural son los que insinúan en su cabeza, poco imaginativa, la idea de Dios, que no ha tenido el trabajo de inventar, pues la ha encontrado a punto para apropiársela. Los incomprensibles e insolubles problemas sociales hacen a Dios tan necesario, que lo habrían inventado de no haber existido. Preocupado el burgués por el desconcertante oscilar de las fortunas y de los fracasos y por el incomprensible juego de las fuerzas económicas, se ve confundido, por añadidura, por la brutal contradicción de su conducta y la de sus camaradas con las nociones de justicia, de moral y de probidad propagadas entre el pueblo. Estas nociones las repite sentenciosamente, pero guardase mucho de ajustar a ellas su acciones, aunque pide a las personas que se hallan en contacto con él que las cumplan estrictamente. Por ejemplo: sí el negociante entrega al cliente un género estropeado o falsificado, quiere ser pagado, en cambio, en buena y legítima moneda; si

el industrial estafa al obrero al medir su obra, no por eso deja de exigirle que no pierda ni un minuto de la jornada para la cual le ha contratado; si el burgués patriota –todos los burgueses son patriotas– se apodera de la patria de un pueblo más débil, tiene por dogma comercial la integridad de su patria, que según expresión de Cecil Rodes, es una razón social. La justicia, la moral y los demás principios más o menos eternos, sólo son válidos, para los burgueses, cuando son útiles a los intereses suyos. Estos principios tienen dos caras, risueña e indulgente la una, la que les mira a ellos, y feroz e imperativa la otra, la que está vuelta a los demás.

La perpetua y general contradicción entre los actos y las nociones de justicia y de moral, que podría suponerse bastante para quebrantar entre los burgueses la idea de un Dios justiciero, la consolida, por el contrario, y prepara el terreno para la de la inmortalidad del alma, que se había desvanecido entre los pueblos llegados al período patriarcal. Esta idea es mantenida, fortificada y constantemente avivada entre los burgueses, por su costumbre de esperar una remuneración de todo, así de lo que hacen, como de lo que no hacen.⁶ No emplea obreros, no fabrica géneros, vende, compra, presta dinero o hace un servicio cualquiera sino en la esperanza de ser retribuido, esto es, de obtener beneficios. La constante idea del beneficio hace que no realice ninguna acción por el placer de realizarla, sino con el propósito de alcanzar una recompensa. Sí es generoso, caritativo, honrado, o hasta si se limita a no ser deshonrado, no le basta con la satisfacción de su conciencia: precisa además, una retribución, Y si en la tierra no obtiene la recompensa deseada, lo que ocurre a menudo, cuenta alcanzarla en el cielo. No solamente espera una remuneración por sus buenas acciones, y por abstenerse de las malas, sino que espera una

⁶ Teognis, lo mismo que Job y los autores de los libros del *Antiguo Testamento*, se ven embarazados ante la dificultad de conciliar las injusticias de los hombres con la justicia de Dios. “¡Oh hijo de Saturno! –dice el poeta griego– ¿Cómo puedes conceder la misma suerte al justo que al injusto...? ¡Oh rey de los inmortales! ¿es justo que el que no ha sido deshonrado, que el que no ha hecho transgresión a la ley, que no ha jurado en falso, y que ha sido siempre honrado, sufra...? El hombre injusto, que no teme la cólera de los hombres ni la de los Dioses, que comete injusticias, está lleno de riquezas, mientras que el justo es despojado y se halla sometido a la dura pobreza... ¿Cuál es el mortal que ante estas cosas temerá a los Dioses?” El salmista dice: “Los malos viven a satisfacción, y de día en día adquieren más riquezas... He pretendido investigar sobre este extremo, pero me ha parecido muy difícil... Al ver la prosperidad de los malos, he sentido envidia a los insensatos (los que no temen el Eterno)” (*Salmos*, LXXIII-3-10). No creyendo en la existencia del alma después de la muerte, Teognis y los judíos del Antiguo Testamento, suponen que el injusto es castigado en la tierra, “pues la sabiduría de los Dioses es superior, dice el moralista griego. Pero esto turba el espíritu de los hombres, pues no es en el momento en que el acto es cometido cuando los inmortales se vengan de la falta. Uno paga personalmente su deuda, otro 24 condena a sus hijos al infortunio”. Según el cristianismo, los hombres son castigados por el pecado de Adán.

compensación por sus infortunios, por sus fracasos, por sus sinsabores y hasta por sus tristezas. Su Yo es tan inmenso que para contenerlo une el cielo a la tierra. Las injusticias en la civilización son tan numerosas y tan manifiestas, y las de que él es víctima adquieren a sus ojos tan desmesuradas proporciones, que en su concepto han de ser un día forzosamente reparadas. Pero este día sólo puede lucir en el otro mundo; sólo en el cielo tiene la seguridad de alcanzar la remuneración de sus infortunios. La vida después de la muerte es para él una cosa cierta, pues su buen Dios, justo y reconocido a las virtudes burguesas, no puede menos que concederle recompensas por lo que ha hecho y por lo que ha dejado de hacer, y reparaciones por lo que ha sufrido. En el tribunal de comercio del cielo serán apuradas las cuentas que no pudieron saldarse en la tierra.

El burgués no llama injusticia al acaparamiento de las riquezas creadas por los asalariados: este despojo es, en su concepto, la misma justicia, y no puede concebir que Dios u otro ser cualquiera tenga sobre este punto una opinión distinta a la suya. No cree, sin embargo, que cuando se permite a los obreros tener el deseo de mejorar sus condiciones de vida y de trabajo se viole la justicia eterna; pero como sabe perfectamente que esas mejoras deberán ser realizadas a sus expensas, piensa que es una medida de prudencia política prometerles una vida futura, donde nadarán en la abundancia, como burgueses. La promesa de la dicha póstuma es para él la más económica manera de dar satisfacción a las reclamaciones obreras. La vida más allá de la muerte, para el que se complace en esperar hasta entonces a dar satisfacción a su Yo, se convierte en instrumento de explotación. Desde el momento que las cuentas de la tierra serán definitivamente saldadas en el cielo. Dios se convierte necesariamente en un juez teniendo a su disposición un Eldorado para unos y un presidio para otros, como lo asegura el cristianismo, según Platón.⁷

El juez celeste pronunciaría sus sentencias con arreglo al Código judicial de la civilización, adicionado con algunas leyes morales que no han podido ser incluidas en aquél.

⁷ En su décimo y último libro de *La República*, Sócrates cuenta como cosa digna de crédito, la historia de un armenio que, abandonado como muerto durante diez días en el campo de batalla, resucitó, como Jesús, y explicó que había visto en el otro mundo "las almas castigadas diez veces por cada una de las injusticias cometidas durante la vida". Estas almas eran torturadas "por hombres horriblos, que parecían de fuego... los cuales desollaban a los criminales y los lanzaban sobre espinas, etc.". Los cristianos, que sacaron del sofisma platónico una parte de sus ideas morales, sólo tuvieron que completar y confeccionar la historia de Sócrates para constituir su Infierno embellecido con tan espantosos horrores.

El burgués moderno no se preocupa, en primer término, más que de las remuneraciones y compensaciones de ultratumba. En cambio manifiesta tener muy poco interés en el castigo de los malos, es decir, de los que le han cometido faltas personales. El infierno cristiano apenas le preocupa, primeramente porque está convencido de que nada ha hecho ni puede hacer para merecerlo y además porque guarda escaso odio a los camaradas que le han faltado, hasta tal punto, que siempre está dispuesto a reanudar las relaciones de negocios o de placeres sí ve provecho en ello. Hasta tiene cierto afecto a los mismos que le han engañado, porque después de todo no le han hecho más que lo que les hizo él o hubiese querido hacerles. En la sociedad burguesa todos los días se ven individuos cuyas estafas han promovido gran escándalo y a los cuales se les ha creído hundidos para siempre, volver a la superficie y alcanzar una honorable posición. Para empezar de nuevo los negocios y para darles patente de honrados, sólo se les exige que tengan dinero.⁸

El infierno sólo podía ser inventado por hombres y para hombres torturados por el odio y por la pasión de la venganza. El Dios de los primeros cristianos es un implacable verdugo que experimenta un gran placer ante los suplicios impuestos eternamente a los infieles, sus enemigos.

“Jesús, —dice San Pablo—, remontará al cielo con los ángeles de su potestad, con llamas flamígeras, ejerciendo la venganza contra los que no conocen a Dios y que no se someten a su Evangelio, Estos serán castigados con la pena eterna, en presencia del Señor y ante la gloria de su poderío”⁹

El cristiano de entonces esperaba con fe tan ferviente la recompensa de su piedad como el castigo de sus enemigos, que se convertían en enemigos de Dios.

Como el burgués ya no alimenta esos feroces odios, pues el odio no reporta beneficio alguno, no tiene necesidad de un infierno para satisfacer su venganza, ni de un Dios verdugo para castigar a los camaradas que le han engañado.

⁸ Al día siguiente del escandaloso *crack* del *Crédit Mobilier*, de París, Emilio Pereira, que era el fundador y director, encontraba en los boulevards a un amigo que demostraba no conocerle. Al darse cuenta Pereira fue derecho a su encuentro y lo apostrofó en alta voz: “Podéis saludarme —dijo—, pues aun me quedan dos millones.” La interpelación, que traducía perfectamente el sentimiento burgués, fue muy celebrada y apreciada. Pereira murió cien veces millonario, muy venerado y llorado.

⁹ II. Thess. I, 6-9.

La creencia de la burguesía en Dios y en la inmortalidad del alma es uno de los fenómenos ideológicos de su medio social, y no se desembarazará de ella hasta después de haberse desposeído de las riquezas arrebatadas a sus asalariados y hasta después de haberse transformado de clase parásita en clase productora.

La burguesía del siglo XVIII, que luchaba en Francia para apoderarse de la dictadura social, atacó con furor al clero católico y al cristianismo porque eran los puntales de la aristocracia. Si en el ardor de la batalla algunos de sus jefes, Diderot, La Metrie, Helvetius y d'Holbach, llevaron su irreligión hasta el ateísmo, otros, tan intérpretes de su espíritu, si no más, Voltaire, Rousseau, Turgot, etc., no llegaron jamás a la negación de Dios. Los filósofos materialistas y sensualistas, Cabanis, Maine de Biran, de Gérando, que sobrevivieron a la Revolución, se retractaron públicamente de sus doctrinas impías. No debe acusarse a estos hombres notables de haber hecho traición a las doctrinas filosóficas que desde el principio de su carrera les habían asegurado la notoriedad y medios de existencia; sólo la burguesía es de ello culpable, pues victoriosa perdió su irreligiosa combatividad, y como los perros de la Biblia, vomitó nuevamente el cristianismo que, como la sífilis, es una enfermedad constitucional que tiene en la sangre. Aquellos filósofos sufrieron la influencia del ambiente social: eran burgueses y evolucionaron con su clase.

Este ambiente, al cual no pueden substraerse ni los burgueses más instruidos ni los más emancipados intelectualmente, es responsable del deísmo de hombres de genio como Cuvier, Geoffroy, Saint-Hilaire, Faraday y Darwin, y del positivismo de sabios contemporáneos que no atreviéndose a negar a Dios se abstienen de ocuparse de él. Pero esta abstención es un implícito reconocimiento de la existencia de Dios, del cual tienen necesidad para conocer el mundo social, que les parece juguete del azar, en vez de estar regido por la ley de precisión, como el mundo natural.

Creuyendo hacer un epigrama contra la libertad de su clase, Brunetiere repite la frase del jesuita alemán Gruber, que "lo desconocido es una idea de Dios apropiada a la francmasonería".

Lo desconocido no puede ser la idea de Dios para nadie, pero es su causa generatriz, lo mismo entre los salvajes y los bárbaros, que entre los burgueses cristianos y francmasones. Si los enigmas del medio natural han hecho necesario para el salvaje y el bárbaro la idea de un Dios, creador y regulador del mundo, los enigmas del medio social hacen

necesaria para el burgués la idea de un Dios, distribuidor de las riquezas arrebatadas a los asalariados manuales e intelectuales, dispensador de los bienes y de los males, remunerador de las acciones, enderezador de las injusticias y reparador de las faltas. El salvaje y el burgués son inducidos a la creencia en Dios sin darse de ello cuenta, como son llevados por la rotación de la tierra.

IV EVOLUCIÓN DE LA IDEA DE DIOS

La idea de Dios, que los enigmas del medio natural y del medio social han hecho germinar en el cerebro humano, no es invariable; por el contrario, se modifica con el tiempo y el lugar, evolucionando a medida que el modo de producción se desarrolla y transforma el medio social.

Para los griegos, los romanos y los pueblos de la antigüedad, Dios permanecía en un sitio determinado y no existía más que para ser útil a sus adoradores y molestos a sus enemigos. Cada familia tenía sus dioses particulares, que eran los espíritus de los antecesores divinizados, y cada ciudad tenía su divinidad municipal o *poliade*, como decían los griegos. El Dios o la Diosa municipal residía en el templo que le estaba consagrado, y estaba incorporado en su efigie, que consistía a menudo en un bloque de madera o en una piedra. Estos Dioses sólo se interesaban por la suerte de los habitantes de la ciudad. Los Dioses de los antepasados no se ocupaban más que de los asuntos de la familia. El *Jehovah* de la Biblia era un Dios de esta especie. Permanecía en un cofre de madera, llamado Arca Santa, que transportaban cuando las tribus cambiaban de lugar. También la colocaban al frente de los ejércitos, para que Jehovah se batiese por su pueblo. Si le castigaba cruelmente por falta a su ley, también le prestaba numerosos servicios, de los que da cuenta el *Antiguo Testamento*. Cuando el Dios municipal no estaba a la altura de las circunstancias, se le añadía otra divinidad. Durante la segunda guerra púnica, los romanos hicieron venir de Pessinonte, la estatua de Cibele, a fin de que la Diosa del Asia Menor les ayudase a defenderse contra Aníbal.

Cuando los cristianos demolían los templos y rompían las estatuas de los Dioses para desalojarles de sus sitios y para impedir que protegiesen a los paganos, no tenían otra idea de la divinidad. Los salvajes creían que el alma constituía un segundo cuerpo. Por eso sus espíritus divinizados,

aunque los incorporasen en piedras, en pedazos de madera y en bestias, conservaban la forma humana. De igual modo para San Pablo y los Apóstoles, Dios era antropomorfo; por eso hicieron de él un Hombre-Dios semejante a ellos respecto al cuerpo y al espíritu, mientras que el capitalista moderno lo concibe sin cabeza ni brazos y presente en todas partes en vez de estar aposentado en un sitio determinado del globo. Los romanos y los griegos, así como los judíos y los primeros cristianos, no creían que su Dios fuese el único de la creación. Los judíos creían en Moloch, en Baal y en otros dioses de los pueblos con los cuales guerreaban con la misma firmeza que en Jehovah, y los cristianos de los primeros siglos y de la Edad Media, si llamaban a Júpiter y a Alá falsos Dioses, los tenían, no obstante, por Dioses, capaces de realizar prodigios milagrosos, lo mismo que Jesús y su Padre Eterno.¹⁰

Precisamente porque creían en la multiplicidad de los Dioses, era posible que cada población tuviese un Dios a su servicio, encerrado en un templo e incorporado en un objeto cualquiera: Jehová lo estaba en una piedra. El capitalista moderno, que piensa que su Dios está presente en todos los lugares de la tierra, no puede aceptar más que la noción de un Dios único, y la ubicuidad que atribuye a un Dios impide que se lo represente con cara, con nalgas, con brazos y piernas, como el Júpiter de Hornero y Jesús de San Pablo. Las divinidades adoptadas por las ciudades guerreras de la antigüedad, siempre en lucha con los pueblos circunvecinos, no podían responder a las necesidades que la producción mercantil creaba en las ciudades comerciales e industriales, obligadas, por el contrario a mantener relaciones pacíficas con las naciones colindantes. Las necesidades del comercio y de la industria obligaron a la burguesía naciente a desmunicipalizar las divinidades y a crear Dioses cosmopolitas.

Seis o siete siglos antes de la era cristiana, en las ciudades marítimas de Jonia, de la Magna Grecia y de Grecia se observan tentativas encaminadas a organizar relaciones cuyos Dioses no habían de ser monopolizados exclusivamente por una ciudad, sino reconocidos y adorados por diversos pueblos, incluso los enemigos. Estas nuevas divinidades, Isis, Deméter, Dionisos, Mitra, Jesús, etc., algunas de las cuales pertenecen a la época matrilineal, revestían aún la forma humana, aunque ya empezaba a sentirse la necesidad de un *Ser supremo*, que no

¹⁰ Tertuliano en su Apologético y San Agustín en La Ciudad de Dios, cuentan como hechos ciertos que Esculapio había resucitado algunos muertos, cuyos nombres dan, que una vestal había traído agua del Tíbet en una cesta, que otra vestal había remolcado un buque, etc.

fuese antropomorfo. Pero sólo en la época capitalista llegó a imponerse la idea de un Dios amorfo, como consecuencia de la forma impersonal revestida por la propiedad de las sociedades por acciones. La propiedad impersonal, que introdujo un modo de posesión absolutamente nuevo y diametralmente opuesto al que había existido hasta entonces, debía modificar necesariamente los hábitos y costumbres del burgués y transformar, por consiguiente, su mentalidad. Hasta su aparición, en Francia no se podía ser poseedor más que de un viñedo en el Bordelais, de un telar en Ruan, de una forja en Marsella o de una droguería en París. Cada una de estas propiedades, distinta por el género de la industria y por la situación geográfica, era poseída por un solo individuo, o por dos o tres cuanto más: era raro que una misma persona tuviese algunas.

Con la propiedad impersonal ocurre lo contrario. Una línea férrea, una mina, un banco, son propiedad de centenares y de miles de capitalistas, y un mismo capitalista puede tener en su propia cartera títulos de renta y de las deudas públicas de Francia, de Prusia, de Turquía y del Japón y acciones de las minas de oro del Transvaal, de los tranvías eléctricos de China, de una línea de vapores trasatlánticos, de una plantación de café en el Brasil, o de una mina de carbón en Francia. El capitalista no puede tener, para la propiedad impersonal de cuyos títulos es poseedor, el mismo cariño que el burgués manifiesta por la que él administra o hace dirigir bajo su intervención; el único interés que por ella siente está en proporción al precio pagado por la acción adquirida y del dividendo que de ello percibe.

A él le importa poco que este dividendo sea proporcionado por una empresa de extracción de letrinas, por una refinería de azúcar o por una hilatura de algodón, y que esté domiciliada en París o en Pekín. Desde el momento en que sólo le interesan los dividendos, desaparecen los caracteres diferenciales de las propiedades que lo proporcionan. Y estas propiedades, de industrias y de situaciones geográficas distintas, se identifican para el capitalista en una propiedad única, proporcionadora de dividendos cuyos títulos, circulando en la Bolsa, continúan conservando diversos nombres de oficios y de países. La propiedad impersonal, que abraza todos los oficios y se extiende sobre todo el globo, desarrolla sus tentáculos provistos de chupadores de dividendos, lo mismo en una nación cristiana que en un país mahometano, budista o fetichista.

Siendo la acumulación de riquezas la pasión dominante del burgués, esta identificación de propiedades de naturaleza y de nacionalidades distintas en una propiedad única y cosmopolita debía reflejarse en su inteligencia o influir en su concepción de Dios.¹¹

La propiedad impersonal le induce, sin que de ello se dé cuenta, a identificar a los Dioses de la tierra con un Dios único y cosmopolita, que en unos países lleva el nombre de Jesús, en otros de Alá, o de Buda, y es adorado según los diferentes ritos. Es un hecho histórico que la idea de un Dios único y universal, que Anaxágoras fue uno de los primeros en concebir, y que durante siglos sólo ha sido alimentada en el cerebro de algunos pensadores, no se ha convertido en idea general hasta que ha predominado la civilización capitalista. Pero como al lado de esta propiedad, impersonal, única y cosmopolita subsisten aún innumerables propiedades personales y locales, los Dioses locales y antropomorfos, hacían germinar en el cerebro del capitalista la idea de Dios único y cosmopolita. La división de los pueblos en naciones comerciales e industrialmente rivales, obliga a la burguesía a dividir su Dios único en otros tantos Dioses como naciones existen.

Así, cada pueblo de la cristiandad cree que el Dios cristiano, que es, sin embargo, el Dios de todos los cristianos, es su Dios nacional, como lo era el Jehová de los judíos y Pallas Atenea, de los atenienses. Cuando dos naciones cristianas se declaran la guerra, cada una ruega a su Dios nacional y cristiano que combata por ella, y si alcanza la victoria entona un Tedeum en señal de agradecimiento por haber derrotado a la nación rival y a su Dios nacional y cristiano. Los paganos hacían luchar entre sí a Dioses distintos, los cristianos hacen luchar a su Dios único contra sí mismo. El Dios único y cosmopolita no podría destronar completamente a los Dioses nacionales del cerebro burgués, más que si todas las naciones burguesas estuviesen centralizadas en una sola nación, La propiedad impersonal posee otras cualidades que ha transmitido al Dios único y cosmopolita. El propietario de un campo de trigo, de un taller de carpintería o de una tienda de mercería puede ver, tocar, medir y valorar su propiedad, cuya forma clara y precisa impresiona sus sentidos.

Pero el propietario de títulos de renta de una deuda pública y de acciones de una línea férrea, de una mina de carbón, de una compañía de seguros o de un banco no puede ver, tocar, medir ni valorar la partícula de

¹¹ La riqueza no produce la saciedad, dice Teognis: el hombre que tiene más bienes se esfuerza en tener el doble”

propiedad que representan sus títulos y sus acciones de papel: en qué bosque o edificio del Estado, en qué vagón, tonelada de hulla, póliza de seguro o caja de banco podría suponer que se encuentra. Su fragmento de propiedad está perdido, fundido en un vasto todo, del que no puede ni aun formarse una idea, pues si ha visto locomotoras y estaciones, lo mismo que galerías subterráneas, no ha podido apreciar en su conjunto una línea férrea y una mina; y respecto a la deuda pública de un estado, un banco o una compañía de seguros, no son susceptibles de ser representados por una imagen cualquiera. La propiedad impersonal, de la cual es uno de los copropietarios, no puede adquirir en su imaginación más que una forma vaga, imprecisa, indeterminada; para él es más bien un ser que razona, que revela su existencia por medio de dividendos, que una realidad sensible.

Sin embargo, esta propiedad impersonal, indefinida, como un concepto metafísico, provee todas sus necesidades, como el Padre celestial de los cristianos, sin exigir de él otro trabajo ni más quebraderos de cabeza que esperar los dividendos, que recibe con beatífica satisfacción de cuerpo y de espíritu como una gracia del capital, del cual la gracia de Dios, “el más verdadero de los dogmas cristianos” según Renan, es la reflexión religiosa. Ya no se preocupa por conocer el carácter de la propiedad impersonal que le proporciona rentas y dividendos, ni por saber si su Dios único y cosmopolita es hombre, mujer o bestia, inteligente o idiota, ni si posee las cualidades de fuerza, ferocidad, bondad, justicia, etc., de las cuales habían estado provistos los Dioses antropomorfos. Tampoco pierde el tiempo dirigiéndole oraciones, pues sabe que ninguna súplica modificará la tasa de la renta y del dividendo de la propiedad impersonal del cual su Dios único y cosmopolita es la reflexión intelectual.

Al propio tiempo que la propiedad impersonal metamorfoseaba al Dios antropomorfo de los cristianos en un Dios amorfo y en un ser razonable, en un concepto metafísico, despojaba el sentimiento religioso de la burguesía de la virulencia que había engendrado la fiebre fanática de los mártires, de los cruzados y de los inquisidores, y transformaba la religión en una cuestión de gusto personal, como la cocina, que cada uno adereza a su manera, con manteca o con aceite, con ajo o sin él.

Pero si la burguesía capitalista tiene necesidad de una religión y si encuentra el cristianismo liberal a su conveniencia, no puede aceptar sin serias enmiendas a la Iglesia católica, cuyo despotismo inquisitorial desciende hasta los detalles de la vida privada y cuya organización de

obispos, curas, monjes y jesuitas, disciplinados y obedeciendo ciegamente los mandatos que reciben constituyen una amenaza para el orden público.

La Iglesia católica podía ser soportada por la sociedad feudal, en la cual todos sus miembros, desde el siervo al rey, estaban unidos por derechos y deberes recíprocos; pero no puede ser tolerada por la democracia burguesa cuyos miembros, iguales ante la fortuna y la ley, aunque divididos por intereses, se hallan entre sí en perpetua guerra industrial y comercial y quieren tener siempre el derecho de criticar a las autoridades constituidas y de hacerlas responsables de sus fracasos económicos, El burgués, que para enriquecerse no quiere ser molestado por ninguna traba, tampoco podía tolerar la organización corporativa de los maestros de oficios, que vigilaban la manera de producir y la calidad de los productos. Por eso la abolió. Desembarazado de toda intervención, sólo ha de consultar su interés para hacer fortuna, cada uno según los medios de que dispone. La calidad de las mercancías que fabrica y vende, depende sólo de su elástica conciencia: al cliente corresponde no dejarse engañar respecto a la calidad, al precio y al peso de lo que compra. Cada uno para sí, y Dios, es decir, el dinero para todos.

La libertad de la industria y del comercio debía reflejarse forzosamente en la manera de concebir la religión, que cada uno entiende como mejor le place. Cada uno se arregla con Dios, como con su conciencia, en materia comercial; cada uno interpreta, según sus intereses y sus luces, las enseñanzas de la Iglesia y las palabras de la Biblia, puesta en manos de los protestantes como el Código lo es en manos de todos los burgueses. El burgués capitalista que no puede ser ni mártir ni inquisidor, porque ha perdido el furor del proselitismo que inflamaba a los primeros cristianos –el cristianismo tenía un interés vital en aumentar el número de los creyentes, a fin de engrosar el ejército de los descontentos, librando batallas contra la sociedad pagana– tiene no obstante una especie de proselitismo religioso, sin soplo y sin convicción, que está condicionado para la explotación de la mujer y del asalariado. La mujer debe ser manejable a su voluntad.

La quiere fiel e infiel, según sus deseos. Si es la esposa de un camarada y él la corteja, le pide la infidelidad como un deber hacia su Yo y desembucha su retórica para desembarazarla de sus escrúpulos religiosos; sí se trata de su mujer legítima, la convierte en su propiedad y debe ser intangible: exige de ella una fidelidad a toda prueba y se sirve de la religión para hacer penetrar en su cabeza la idea del deber conyugal. El asalariado debe estar resignado a su suerte. La función social de

explotador del trabajo exige que el burgués propague la religión cristiana, predicando la humildad y la sumisión a Dios, que elige los amos y designa los servidores y que perfecciona las enseñanzas del cristianismo con los eternos principios de la democracia. Tiene sumo interés en que los asalariados agoten su potencia cerebral controvirtiendo sobre las verdades de la religión y discutiendo sobre la justicia, la libertad, la moral, la patria y otros engaños a fin de que no les quede un minuto para reflexionar sobre su miserable condición y sobre los medios de mejorarla. El famoso radical y librecambista Jacob Brighth estimaba tanto este medio de estulticia, que dedicaba los domingos a leer y comentar la Biblia a sus obreros. Pero la función de embrutecedor bíblico, que los burgueses ingleses de los dos sexos pueden realizar por puro entusiasmo, es forzosamente irregular como todo trabajo de amateur. La burguesía industrial tiene necesidad de tener a su disposición profesores del embrutecimiento para realizar esta tarea. Los clérigos de todos los cultos se los proporcionan. Pero toda medalla tiene su reverso. La lectura de la Biblia por los asalariados tiene peligros que Rockefeller ha sabido apreciar, y a fin de remediarlos el gran trustista ha organizado un *trust* para la publicación de las biblias populares, expurgadas de las quejas contra las iniquidades de los ricos y de las protestas de cólera contra el escándalo de su fortuna. La Iglesia católica, que había previsto estos peligros, los conjuró impidiendo a los fieles la lectura de la Biblia y quemando vivo a Wicklif, su primer traductor a la lengua vulgar.

Con sus novenas, con sus peregrinaciones y demás bobadas, el clero católico es sobre todos los demás clerics el que mejor llena el papel de embrutecedor; es también el mejor agenciado para proporcionar hermanos y hermanas ignorantes para las escuelas primarias y religiosas, vigilantes para los talleres de mujeres. Por los altos servicios que le presta, la alta burguesía industrial lo sostiene política y pecuniariamente a pesar de la gran antipatía que por ellos siente, por su rapacidad y por su injerencia en los asuntos familiares.

V

CAUSAS DE LA IRRELIGIOSIDAD DEL PROLETARIADO

Las numerosas tentativas realizadas en Europa y América para cristianizar al proletariado industrial han fracasado completamente: no han bastado para sacarle de su indiferencia religiosa, que se generaliza a medida que la producción mecánica realiza nuevas reclutas de aldeanos, de artistas y de pequeños burgueses para el ejército de los asalariados.

El modo mecánico de producción, que engendra la religiosidad en el burgués, crea, por el contrario, la irreligiosidad en el proletario. Si es lógico que el capitalista crea en una providencia atenta a sus necesidades y en un Dios que lo elige entre millares y millares para colmar de riquezas su pereza y su inutilidad social, es más lógico aún que el proletario desconozca la existencia de una providencia divina, pues sabe que ningún padre celestial le proporcionaría el pan cotidiano si se lo pidiese de la mañana a la noche, y que el salario que le proporciona las primeras necesidades de la vida lo ha ganado con su trabajo, pues sabe demasiado que si no trabajase perecería de hambre a pesar de todos los buenos Dioses del cielo y de todos los filántropos de la tierra. El asalariado es la providencia para sí mismo. Sus condiciones de vida hacen imposible la concepción de otra providencia. No hay en su vida, como en la del burgués, esos golpes de fortuna que podrían, por mágico resorte, sacarle de su triste situación. Asalariado nació, asalariado vive y asalariado muere. Su ambición no puede ir más allá de un aumento de salario y de una continuidad de salarios durante todos los días del año y durante todos los años de su vida. Los azares y las fortunas imprevistas, que predisponen a los burgueses a la superstición, no existen para el proletario, y la idea de Dios no puede aparecer en el cerebro humano más que cuando va preparada y unida a ideas supersticiosas de no importa qué origen.

Si el obrero se dejase llevar por la idea de Dios, del cual oye hablar en torno suyo sin prestar ninguna atención, empezaría por discutir su justicia que sólo le colma de trabajo y de miseria, le tomaría horror y odio y se lo representaría bajo la forma y la condición de un burgués explotador, como los esclavos negros de las colonias, los cuales decían que Dios era blanco, como sus amos. Ciertamente, el obrero, lo mismo que el capitalista y sus economistas, no se da cuenta del desenvolvimiento de las ideas económicas ni se explica por qué, con la misma regularidad que la noche

sucede al día, los períodos de prosperidad industrial y de trabajo a alta presión son seguidos de crisis y de paros de trabajo. Este desconocimiento, que predispone el espíritu del burgués a la creencia en Dios, no causa el mismo efecto en el del obrero porque ocupan posiciones distintas en la producción moderna. La posesión de los medios productivos da al burgués la dirección total de la producción y de la evacuación de los productos y le obliga, en consecuencia, a preocuparse de las causas que influyen en estas cuestiones. Por el contrario, el obrero no tiene derecho a inquietarse por ello. El obrero no participa ni de la dirección de la producción, ni de la adopción y aprovisionamiento de las primeras materias, ni de la manera de producir, ni de la circulación de los productos: él sólo ha de proporcionar la fuerza de trabajo como una bestia de carga. La pasiva obediencia de los jesuitas, que subleva la verbosa indignación de los librepensadores, es la ley impuesta en el taller.

El capitalista coloca al asalariado ante la máquina en movimiento, provista de primeras materias y le ordena trabajar: el obrero se convierte en una rueda de la máquina, no teniendo, en la producción, más que un objeto, el salario, el único interés que la burguesía se ha visto obligada a dejarle. Cuando ha percibido el salario ya nada tiene que reclamar. Siendo el salario el único interés que aquélla le ha permitido conservar en la producción, no debe preocuparse más que de tener trabajo para recibir un salario. Y como el patrono o sus representantes son los que proporcionan trabajo, es a ellos, hombres de carne y hueso como él, a quienes culpa cuando aquél falta, y no a los fenómenos económicos, que quizá desconoce; contra ellos se irrita por las reducciones de salario y el relajamiento del trabajo, y no contra las perturbaciones generales de la producción. A ellos hace responsables de cuanto ocurre, en cualquier sentido que sea.

El asalariado personaliza los accidentes de la producción que le afectan, mientras que la posesión de los medios de producción se despersonaliza a medida que se mecanizan.

La vida que lleva el obrero de la grande industria le subtrae aún más que al burgués, a las influencias del medio natural, que mantienen en el aldeano la creencia en los aparecidos, en los hechiceros, en los males dados y otras ideas supersticiosas. No ve el sol más que a través de los cristales del taller y no conoce, de la naturaleza, más que la campiña que rodea la población en que trabaja, que ve en contadas ocasiones.

No sabría distinguir un campo de avena de un campo de trigo, ni uno de patatas de otro de cáñamo. Los productos de la tierra sólo los conoce bajo la forma en que los consume. Vive en una completa ignorancia respecto al trabajo de los campos, y de las causas que influyen en el rendimiento de las cosechas. La sequía, las lluvias torrenciales, el granizo, los huracanes, etc., no le inducen jamás a pensar en su acción sobre la naturaleza y sus cosechas. Su vida urbana le pone a cubierto de las inquietudes y de las grandes preocupaciones que asaltan el espíritu del cultivador. La naturaleza no preocupa su imaginación.

El trabajo del taller mecánico pone al obrero en relación con las terribles fuerzas naturales que el aldeano desconoce; pero en vez de ser dominado por ellas, él las guía. El gigantesco mecanismo de hierro y acero que llena la fábrica, al que hace mover como un autómatas, que a veces le coge y le mutila, en vez de engendrar en él un terror supersticioso, como el trueno al campesino, lo deja impasible e impávido, pues sabe que los miembros del monstruo metálico han sido fabricados y montados por camaradas y que basta una correa para ponerle en marcha o detenerle. A pesar de su potencia y de su milagrosa producción, la máquina no encierra para él ningún misterio. El obrero de las fábricas productoras de electricidad, que sólo ha de mover una manivela sobre un cuadrante para enviar a kilómetros de distancia la fuerza motriz de tranvías, o la luz a las lámparas de una población, no tiene más que decir, como el Dios del Génesis: “*Que se haga la luz*”, para que ésta sea hecha. Jamás había sido concebida brujería tan fantástica. Sin embargo, para el obrero esta brujería es cosa simple y natural, y quedaría sumamente sorprendido si alguien le dijese que un Dios cualquiera podría, si quisiese, detener las máquinas y extinguir la luz de las lámparas cuando se ha dado la corriente; al fin contestaría que este Dios anarquista sería simplemente un engranaje gastado o un hilo conductor roto, y que le sería fácil buscar y encontrar este Dios perturbador. La práctica del taller moderno enseña al asalariado el determinismo científico, sin necesidad de pasar por el estudio teórico de las ciencias. Como ni el burgués ni el proletario viven en el campo, los fenómenos naturales no pueden engendrar en ellos las ideas supersticiosas que han sido utilizadas por el salvaje para elaborar la idea de Dios. Pero si el uno, por pertenecer a la clase dominante y parasitaria sufre la acción generativa de las ideas supersticiosas de los fenómenos sociales, por formar parte el otro de la clase explotada y productora se halla abstraído a su acción supersticiosa. La burguesía no

podrá ser descristianizada ni desprendida de la creencia en Dios mientras no sea expropiada de su dictadura de clase y de las riquezas que diariamente arrebató a los trabajadores asalariados.

El libre e imparcial estudio de la naturaleza ha hecho germinar y ha establecido firmemente en determinados medios científicos la convicción de que todos sus fenómenos son sometidos a la ley de precisión y que deben buscarse sus causas determinantes en la naturaleza, no fuera de ella. Este estudio ha permitido, además, la dominación de las fuerzas naturales para el uso del hombre. Pero el empleo industrial de las fuerzas naturales ha transformado los medios de producción en organismos económicos tan gigantescos que escapan a la investigación de los capitalistas que los monopolizan, según demuestran las crisis económicas de la industria y del comercio. Aunque de creación humana, estos organismos de producción trastornan, cuando se producen, el medio social tan ciegamente como las fuerzas naturales alteran la naturaleza cuando se desencadenan. Los medios de producción moderna sólo pueden ser intervenidos por la sociedad, y para que esta intervención pueda establecerse deben convertirse previamente en propiedad social. Entonces, y sólo entonces, cesarán de engendrar las desigualdades sociales, de proporcionar las riquezas a los parásitos, de imponer la miseria a los productores asalariados y de crear las perturbaciones mundiales que el capitalista y sus economistas no saben atribuir más que al azar y a causas desconocidas. Cuando estos medios de producción estén en poder de la sociedad, habrá desaparecido el desconocimiento del orden social. Entonces y sólo entonces será definitivamente eliminada de la mente humana, la idea de Dios.

La indiferencia en materia religiosa de los obreros modernos, cuyas causas determinantes he tratado de investigar, es un fenómeno nuevo, que se produce por primera vez en la historia. Las masas populares han elaborado, siempre hasta hoy, las ideas espiritualistas que los filósofos sólo han debido quintaesenciar y embrollar, lo mismo que las leyendas y las ideas religiosas, que los curas y las clases directoras no han hecho más que organizar en religión oficial y en instrumentos de opresión intelectual.

EL MATERIALISMO HISTÓRICO EXPLICADO A LOS OBREROS

Herman Gorter
Stuttgart, 1913

I. El tema del folleto

La socialdemocracia no abarca sólo la aspiración a transformar la propiedad privada de los medios de producción, es decir, de las fuerzas naturales y de las herramientas, así como la del suelo, en propiedad común, y ello gracias al combate político, a la conquista del poder del Estado; la socialdemocracia no abarca sólo una lucha política y económica; ella es más: abarca también un *combate de ideas* por una concepción del mundo, combate que es llevado contra las clases propietarias.

El trabajador que quiere ayudar a vencer a la burguesía y que quiere llevar a su clase al poder, debe superar en su cabeza las ideas burguesas que le han sido inculcadas desde su juventud por el Estado y por la Iglesia. No basta que forme parte del sindicato y del partido político. No podrá nunca vencer con ellos si no se transforma a sí mismo interiormente en un ser humano distinto al que han hecho de él los que dominan. Existe una cierta concepción, una convicción, una filosofía, se podría decir, que la burguesía rechaza pero que el trabajador debe apropiarse si quiere poder vencer a la burguesía.

Los burgueses quieren persuadir a los trabajadores de que el espíritu está por encima del ser social material, de que el espíritu domina y desarrolla por sí mismo la materia. Han utilizado hasta ahora el espíritu como un medio de dominación: disponen de la ciencia, de la ley, del derecho, de la política, del arte, de la Iglesia, y es con todo esto como dominan. Quisieran hacer creer ahora a los trabajadores que esto está en la naturaleza de las cosas, que el espíritu, por naturaleza, domina al ser social material, que domina el trabajo de los obreros en la fábrica, en la mina, en el campo, en el ferrocarril y el barco. El trabajador que cree esto, que cree que el espíritu crea por sí mismo la producción, que produce el trabajo y las clases sociales, ese trabajador se somete a la burguesía y a sus cómplices, los curas, los eruditos, etc., pues la burguesía tiene la

mayor parte de la ciencia, tiene la Iglesia, tiene, por tanto, el espíritu y, si esto es verdad, debe dominar. Para conservar su poder, la clase poseedora persuade a los trabajadores de esto.

Pero el trabajador que quiere llegar a ser libre, quiere poner el Estado en poder de su clase y arrebatarse a las clases poseedoras los medios de producción, ese trabajador debe comprender que la burguesía, con su manera de representar las cosas, las pone al revés y que no es el espíritu el que determina al ser, sino el ser social el que determina al espíritu.

Si el trabajador comprende esto, entonces se liberará del gobierno espiritual de las clases poseedoras y opondrá a su manera de pensar su propio pensamiento, más sólido y más justo.

Pero además, porque la evolución social, el ser social mismo, van en la dirección del socialismo, porque preparan el socialismo, el trabajador, que comprende esto y que comprende que su pensamiento socialista proviene del ser social, reconocerá que lo que ocurre alrededor de él en la sociedad humana es la causa de lo que se produce en su cabeza, que el socialismo nace en su cabeza porque crece fuera, en la sociedad. Reconocerá y sentirá que posee la verdad sobre la realidad; esto le dará el valor y la confianza que son necesarios para la revolución social.

Por tanto, este conocimiento es tan indispensable como el sindicato y la lucha política para el combate proletario; se puede decir que la lucha económica y política sin este conocimiento no puede ser llevada completamente hasta el final. Pues la servidumbre espiritual impide al trabajador llevar correctamente la lucha material; la conciencia de ser, él, pobre proletario, más fuerte espiritualmente que sus amos, lo eleva ya por encima de ellos y le da la fuerza para vencerlos también realmente.

El materialismo histórico es la doctrina que explica que es el ser social el que determina al espíritu, el que obliga al pensamiento a tomar vías definidas y el que, por eso, decide la voluntad y los actos de las personas y de las clases.

En este folleto intentaremos demostrar a los trabajadores, tan simple y claramente como sea posible, la verdad de esta doctrina.

II. Lo que el materialismo histórico no es

Pero antes de pasar a poner en claro lo que es el materialismo histórico, y a fin de evitar ciertos prejuicios y prevenir malentendidos, queremos decir previamente lo que no es. En efecto, aparte de este materialismo histórico que es la doctrina de la socialdemocracia, doctrina particular fundada por Friedrich Engels y Karl Marx, hay también un materialismo filosófico, y quizá incluso varios sistemas de este tipo. Y estos sistemas no tratan, como el materialismo histórico, de la cuestión de saber cómo el espíritu se ve obligado por el ser social, por el modo de producción, la técnica, el trabajo, a moverse por vías determinadas, sino de la relación entre el cuerpo y el espíritu, entre la materia y el alma, entre Dios y el mundo, etc. Estos otros sistemas, que no son históricos sino de filosofía general, intentan dar una respuesta a la cuestión: ¿cómo se comporta el pensamiento en general con relación a la materia, o bien, cómo ha nacido el pensamiento? Por el contrario, el materialismo histórico pregunta: *¿por qué en una época determinada se piensa de una manera o de otra?* El materialismo filosófico general dirá, por ejemplo: la materia es eterna, y el espíritu nace de ella en ciertas circunstancias; desaparece de nuevo cuando ya no existen sus condiciones; el materialismo histórico dirá: que los proletarios piensen de manera distinta a las clases poseedoras es una consecuencia de tales o cuales causas.

El materialismo filosófico general se pregunta sobre la *naturaleza* del pensamiento. El materialismo histórico se pregunta sobre la causa de los cambios en el pensamiento. El primero intenta explicar el origen del pensamiento, el segundo, su evolución. El primero es filosófico, el segundo, histórico. El primero supone un estado en el que no hay pensamiento, espíritu; el segundo supone la existencia del espíritu. Se notará la gran diferencia.

El que quiera examinar y aprender a conocer la doctrina de la socialdemocracia debe comenzar por tener muy en cuenta esta diferencia.

En efecto, sus adversarios, y ante todo los creyentes, quieren a toda costa confundir los dos sistemas y, por la aversión de los trabajadores creyentes hacia el primero, desterrar igualmente el segundo. Los pastores de los creyentes dicen: el materialismo proclama que el mundo entero no es otra cosa más que materia movida mecánicamente, que la materia y la fuerza son las únicas cosas que existen de manera eterna y absoluta, que el pensamiento es simplemente una secreción del cerebro como la bilis lo es

del hígado; dicen que los materialistas son adoradores de la materia y que el materialismo histórico es la misma cosa que el materialismo filosófico.

Muchos trabajadores, especialmente en las regiones católicas, que siguen todavía aferrados a la adoración servil del espíritu y que son muy pocos los que conocen las verdaderas ideas de la socialdemocracia sobre la naturaleza del espíritu, tal como han sido presentadas por Joseph Dietzgen, creen en ese discurso y tienen miedo de escuchar a los oradores socialdemócratas que quieren conducirlos a la adoración de la materia y, así, a la condena eterna.

Estas afirmaciones son falsas. Mostraremos, por medio de una serie de ejemplos, que el materialismo histórico no trata de la relación general del espíritu y de la materia, del alma y del cuerpo, de dios y del mundo, del pensamiento y del ser, sino que solamente explica los cambios en el pensamiento, producidos por las transformaciones sociales.

Pero si probamos que el materialismo histórico no es la misma cosa que el materialismo filosófico, al decirlo no queremos dar a entender que el materialismo histórico no puede conducir a una concepción general del mundo.

Por el contrario, el materialismo histórico es, como toda ciencia experimental, un medio para llegar a una concepción filosófica general del mundo. Ahí reside precisamente una parte importante de su significación para el proletariado. Nos acerca a una representación general del mundo. Sin embargo, esta representación no es la representación material-mecánica, como tampoco es la representación cristiano-católica, o evangélica, o liberal; es otra concepción, una nueva concepción, una nueva visión del mundo que sólo es propia de la socialdemocracia.

El materialismo histórico no es esta concepción del mundo propiamente, es una vía, un medio, uno de los muchos medios para llegar a ella, como lo son asimismo el darwinismo, el conjunto de la ciencia, la doctrina del capital de Marx y la doctrina del espíritu de Dietzgen, o bien el conocimiento de estos medios. Uno solo de estos medios no basta para llegar a esta concepción del mundo pero, todos juntos, llevan a ella.

Dado que en este folleto no discutimos más que del materialismo histórico, evidentemente no hablaremos de manera detallada de la concepción filosófica general de la socialdemocracia.

Con algunos de los ejemplos que nos conducirán al esclarecimiento de nuestro tema, tendremos ocasión de mostrar, sin embargo, esa concepción general del mundo, a fin de que los lectores comprendan en cierta medida esa totalidad de la que el materialismo histórico constituye una parte con tantas otras ciencias.

III. El contenido de la doctrina

¿Cuál es, pues, el contenido general de nuestra doctrina? Antes de empezar a mostrar su justeza y su verdad, daremos previamente a los lectores un esbozo general y claro de lo que hay que probar.

Para cualquiera que observe la vida social a su alrededor es evidente que los miembros de la sociedad viven en ciertas relaciones mutuas. Socialmente no son iguales sino que se sitúan en un rango superior o inferior y se oponen los unos a los otros en grupos o clases. El espectador superficial podría pensar que estas relaciones no son más que relaciones de propiedad: unos poseen la tierra, otros las fábricas, los medios de transporte o mercancías destinadas a la venta, otros no poseen nada. El espectador superficial podría pensar también que la diferencia es principalmente una diferencia política: ciertos grupos disponen del poder del Estado, otros no tienen ninguna o casi ninguna influencia sobre éste. Pero el que mira más profundamente observa que, detrás de las relaciones de propiedad y de las relaciones políticas, hay *relaciones de producción*, es decir, relaciones en las que los hombres están unos frente a otros cuando producen lo que la sociedad necesita.

Trabajadores, empresarios, armadores, rentistas, grandes propietarios de la tierra, granjeros, mayoristas y tenderos son lo que son por el lugar que ocupan *en el proceso de producción, en la transformación y la circulación de los productos*. Esta diferencia es aún más profunda que aquella según la cual uno tiene dinero y el otro no. La transformación de las riquezas naturales es el fundamento de la sociedad. Nosotros estamos recíprocamente en relaciones de trabajo, de producción.

¿En qué se basan, pues, estas relaciones de trabajo? ¿Flotan simplemente en el aire los hombres en tanto que capitalistas y trabajadores, grandes propietarios de la tierra, granjeros y jornaleros, o de cualquier otra manera que puedan aún llamarse todos los otros miembros de la sociedad?

No, se basan en la técnica, en las herramientas con las que trabajan en la tierra, en la naturaleza. Los industriales y los proletarios se apoyan en la máquina, son dependientes de la máquina. Si no hubiese máquinas, no habría ni industriales ni proletarios o, en todo caso, no como lo son hoy.

El oficio de tejer sencillo daba origen al trabajo en casa para toda la familia, el oficio de tejer en el taller engendraba una sociedad con sus pequeños maestros y sus oficiales, la gran máquina de tejer de hierro movida por el vapor o la electricidad, una sociedad con grandes industriales, accionistas, directores, banqueros y obreros asalariados.

Las relaciones de producción no planean en el aire como nubes de humo o de vapor; forman marcos sólidos dentro de los cuales los hombres están encerrados. El proceso de producción es un proceso material, las herramientas son los puntos del ángulo y de apoyo en los que nos encontramos.

La técnica, las herramientas, las fuerzas productivas, son la infraestructura de la sociedad, el fundamento verdadero sobre el que se levanta todo el organismo gigantesco, así desarrollado, de la sociedad.

Pero estos mismos hombres que establecen sus relaciones sociales en función de su modo de producción material, forman también sus ideas, sus representaciones, sus concepciones, sus principios, en función de estas relaciones. Los capitalistas, los obreros y las otras clases, que, en razón de la técnica de la sociedad en la que viven, están obligados a situarse unos frente a otros en relaciones determinadas –en tanto que dueño y criado, propietario y sin propiedad, propietario terrateniente, granjero y jornalero– estos mismos capitalistas, obreros, etc., piensan igualmente en tanto que capitalistas, obreros, etc. Forman sus ideas, sus representaciones, no en tanto que seres abstractos sino como hombres vivos reales muy concretos que son, en tanto que hombres sociales que viven en una sociedad determinada.

Por tanto, no son sólo nuestras relaciones materiales las únicas que dependen de la técnica, las que se basan en el trabajo, en las fuerzas productivas sino que, puesto que pensamos dentro de estas relaciones materiales y bajo estas relaciones, nuestros pensamientos dependen también directamente de estas relaciones y, por tanto, indirectamente, de las fuerzas productivas.

El ser social moderno del proletario ha sido creado por la máquina. Sus pensamientos sociales, que resultan de la relación en la que se encuentra en tanto que proletario, se basan, pues, indirectamente, en el maquinismo moderno, dependen indirectamente de éste. *Y lo mismo ocurre con todas las clases de la sociedad capitalista.* En efecto, las relaciones en las que los hombres individuales están unos frente a otros, no son válidas únicamente para ellos solos. Socialmente, el hombre no está en una relación particular, que le pertenecería como cosa propia, frente a los otros; tiene muchos semejantes que están exactamente en la misma relación con los otros. Un obrero –por seguir con el mismo ejemplo– no está *solo* en tanto que trabajador asalariado con relación a otros hombres, es uno de los numerosos asalariados, es miembro de una clase de millones de asalariados que, en tanto que asalariados, se encuentran en la misma situación que él. Y lo mismo ocurre con todos los hombres en el mundo civilizado; todos pertenecen a un grupo, a una clase cuyos miembros se comportan de la misma manera en el proceso de producción.

Por tanto, no sólo es cierto que un obrero, que un capitalista, que un campesino, etc., pensará socialmente como le harán pensar las relaciones de trabajo, sino que sus concepciones, sus ideas, sus representaciones, coincidirán en sus rasgos principales con las de cientos de miles de otras personas que se encuentran en la misma situación que él.

Existe un pensamiento de clase, como existe una posición de clase en el proceso de trabajo.

La forma –aquí nos seguimos ocupando del esbozo general de nuestra doctrina– la forma en que se revelan las relaciones de trabajo de las diferentes clases: de los capitalistas, de los empresarios, de los obreros, etc., es al mismo tiempo una relación de propiedad en la sociedad capitalista y, en general, en una sociedad dividida en clases. Los capitalistas, los asalariados, los comerciantes, los campesinos, no sólo ocupan una posición que les es propia en la producción, sino también en la posesión, en la propiedad. El accionista que se embolsa los dividendos juega en el proceso de producción no sólo el papel de proveedor de dinero y de parásito sino que también es copropietario de la empresa, de los medios de producción, del terreno, de las herramientas, de las materias primas, de los productos. El comerciante no es sólo alguien que hace intercambios, un intermediario, sino también un propietario de mercancías y de la ganancia comercial.

El obrero no es sólo el que fabrica los bienes, sino también el propietario de su fuerza de trabajo, que vende en cada ocasión, y del precio que obtiene de ello. En otros términos, las relaciones de trabajo son, en una sociedad que está dividida en clases, relaciones de propiedad al mismo tiempo.

No siempre ha sido así. En la sociedad comunista primitiva, la tierra, la casa construida de modo comunitario, los rebaños, en una palabra, los medios de producción principales eran propiedad común. Los trabajos sociales esenciales se realizaban conjuntamente; si hacemos abstracción de la diferencia de sexo y de edad, se estaba en igualdad en el proceso de producción y no había diferencia, o sólo una pequeña diferencia, en el dominio de la propiedad.

Pero después que la división del trabajo llegó a ser tan grande que se crearon toda clase de oficios especiales, y después de que, gracias a una mejor técnica y una mejor división del trabajo, se produjo un excedente en relación con lo que era directamente necesario para vivir, algunas profesiones eminentes –por el saber o por la valentía– tales como las de los sacerdotes o de los guerreros, supieron apropiarse este excedente y, al final, también los medios de producción. De este modo nacieron las clases y así es como la propiedad privada se convirtió en la forma en la que se han revelado las relaciones de trabajo.

“Gracias al desarrollo de la técnica y a la división del trabajo se han creado las clases. Las relaciones de clase y las relaciones de propiedad descansan en el trabajo. Gracias al desarrollo de la técnica, que ha puesto a ciertas profesiones en condiciones de apoderarse de los medios de producción, han nacido los poseedores y los que no tienen propiedad y la gran mayoría del pueblo se ha transformado en esclavos, en siervos y en asalariados.”

Y el excedente que la técnica y el trabajo producen más allá de lo que es directamente necesario, ha llegado a ser cada vez más importante, y cada vez más importante es, por tanto, la riqueza de los poseedores, y cada vez más duro el contraste de clase para los que no tienen propiedad. Por tanto, en la misma medida ha aumentado la *lucha de clase*, la lucha que las clases llevan por la posesión de los productos y de los medios de producción, y de esta manera se ha convertido en la forma general de la lucha por la existencia de los hombres en la sociedad.

Las relaciones de trabajo son relaciones de propiedad, y las relaciones de propiedad son relaciones entre las clases que luchan unas contra otras; y todas las relaciones, en su conjunto, descansan en el desarrollo del trabajo, resultan del proceso de trabajo, de la técnica.

Pero la técnica no es estacionaria. Está incluida en un desarrollo y un movimiento rápidos o lentos, las fuerzas productivas crecen, el modo de producción cambia. Y cuando cambia el modo de producción, necesariamente deben cambiar también las relaciones en las que se encuentran los hombres unos respecto a otros. La relación de los antiguos pequeños maestros entre sí y hacia sus oficiales es completamente diferente de la relación actual de los grandes empresarios entre sí y hacia el proletariado asalariado.

La producción mecanizada ha dado como resultado una modificación de las antiguas relaciones. Y dado que en una sociedad de clases las relaciones de producción son al mismo tiempo relaciones de propiedad, las segundas son revolucionadas también junto con las primeras. Y puesto que las concepciones, las representaciones, las ideas, etc., se forman en el marco de las relaciones, y en función de las relaciones en las que los hombres viven, la conciencia se modifica igualmente cuando el trabajo, la producción y la propiedad cambian.

El trabajo y el pensamiento están incluidos en un cambio y un desarrollo continuos.

“Al modificar la naturaleza por medio de su trabajo, el hombre modifica al mismo tiempo su propia naturaleza”.

El modo de producción de la vida material condiciona *toda* la vida social.

“No es la conciencia de los hombres la que determina su ser sino, por el contrario, es su *ser social* el que determina su conciencia.”

Pero, en cierto estadio de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción y de propiedad existentes.

Las nuevas fuerzas productivas no pueden desarrollarse dentro de las antiguas relaciones, no pueden desplegarse plenamente en ellas. Es entonces cuando comienza una lucha entre los que están interesados en el mantenimiento de las antiguas relaciones de producción y de propiedad y los que tienen interés en el desarrollo de las nuevas fuerzas productivas.

Se presenta una época de revolución social hasta que las nuevas fuerzas productivas consiguen la victoria y aparecen las nuevas relaciones de producción y de propiedad en las que pueden prosperar.

Y, a través de esta revolución, el pensamiento de los hombres cambia también, se modifica con ella y en ella.

He ahí resumido brevemente el contenido de nuestra doctrina. Se la puede recapitular una vez más, en una presentación clara, de la manera siguiente:

a). La técnica, las *fuerzas productivas*, forman la base de la sociedad.

Las fuerzas productivas determinan las *relaciones de producción*, las relaciones en las que los hombres están unos frente a otros en el proceso de producción.

Las relaciones de producción son al mismo tiempo *relaciones de propiedad*.

Las relaciones de producción y de propiedad no son sólo relaciones entre personas, sino entre clases.

Estas relaciones de clases, de propiedad y de producción (en otros términos, el ser social) determinan la conciencia de los hombres, es decir, sus concepciones del derecho, de la política, de la moral, de la religión, de la filosofía, del arte, etc.

b). La técnica se desarrolla continuamente.

Por consiguiente, las fuerzas productivas, el modo de producción, las relaciones de propiedad y de clases, se modifican de manera ininterrumpida.

Por tanto, la conciencia de los hombres, sus concepciones y sus representaciones del derecho, de la política, de la moral, de la religión, de la filosofía, del arte, etc., se modifican también con las relaciones de producción y las fuerzas productivas.

c). La *nueva técnica*, en determinado grado de su desarrollo, entra en contradicción con las antiguas relaciones de producción y de propiedad.

Finalmente, la nueva técnica se impone.

La lucha económica entre las capas conservadoras que tienen interés en el mantenimiento de las antiguas formas y las capas progresistas que tienen interés en la aparición de nuevas fuerzas llega a su conciencia bajo formas jurídicas, políticas, religiosas, filosóficas y artísticas.

Ahora vamos a intentar demostrar la justeza de estas tesis. A través de una serie de ejemplos mostraremos la relación de causa entre el cambio de pensamiento y el cambio de la técnica humana. Si lo conseguimos, entonces habremos minado un pilar importante en el que se apoya el poder de los capitalistas frente a los obreros. De este modo quedaría probado que ninguna providencia divina ni ninguna superioridad espiritual humana pueden impedir a los trabajadores dominar el mundo cuando la técnica los transforma en dueños materiales y espirituales.

IV. Nuestros ejemplos

Los ejemplos que daremos deben ser, en primer lugar, muy simples. Deben ser comprendidos por obreros que tienen pocos conocimientos históricos. Por eso deben tener, por su claridad, una fuerza de persuasión. Por tanto, elegiremos grandes fenómenos, muy amplios, cuyo efecto es visible en todas partes.

Si nuestra doctrina es justa, debe ser válida, evidentemente, para toda la historia. Debe poder explicar todas las luchas de clase, todos los cambios radicales en el pensamiento de las clases, de la sociedad.

Sin embargo, se necesita un gran conocimiento histórico para explicar, gracias a nuestra doctrina, ejemplos extraídos de los siglos precedentes. Más adelante mostraremos qué peligroso es querer aplicar nuestra doctrina a épocas o a situaciones que no se conocen, o que se conocen poco. Ni el lector ni el autor de este folleto disponen de conocimientos históricos tan vastos. Por tanto, sólo daremos ejemplos muy simples, pero los buscaremos principalmente en nuestra época; grandes fenómenos que todo trabajador conoce o puede conocer a partir del ambiente en el que vive, cambios en las relaciones sociales y en el pensamiento social que deben saltar a la vista de todo hombre vivo. Problemas, por lo demás, que son del mayor interés para la existencia de la clase trabajadora y que no pueden ser resueltos de una manera satisfactoria para esta clase más que por la socialdemocracia.

Además, de este modo haremos simultáneamente buena propaganda. Pero contra nuestra doctrina serán presentados argumentos muy importantes y aparentemente poderosos.

Por eso, cuando discutamos de toda clase de fenómenos espirituales, como los cambios en las ideas políticas, en las representaciones religiosas y otros hechos similares, dejaremos que se despliegue, y combatiremos en cada ocasión, uno de los argumentos más significativos de nuestros adversarios, a fin de que nuestra doctrina pueda ser encarada progresivamente desde todos los lados y que se obtenga de ella una buena visión de conjunto.

Las modificaciones materiales acarreadas por el cambio de la técnica pueden ser distinguidas muy fácilmente. En cada rama de industria, en los medios de transporte y también en la agricultura, por todas partes, la técnica cambia, las fuerzas productivas cambian. Todos los días vemos producirse esto ante nuestros ojos.

La composición de los caracteres, la fabricación de los impresos, se hacían recientemente todavía generalmente a mano. Pero el progreso de la técnica ha aportado la linotipia, la cual hace fundir los caracteres obedeciendo a la mano del tipógrafo, y los pone en su sitio.

El soplado del vidrio se hacía con la boca. La técnica ha inventado herramientas que fabrican el vaso de vidrio, las botellas, etc.

La mantequilla se hacía a mano. Se ha inventado una máquina que trata en un tiempo reducido grandes cantidades de leche; la máquina es utilizada ahora universalmente.

La masa es moldeada a mano en el horno del pequeño panadero, la máquina lo hace en la fábrica de pan.

La luz era producida por la madre de familia en el hogar a la antigua. Ella limpiaba la lámpara, la llenaba, vigilaba para cambiar la mecha. En el hogar moderno, el gas o la corriente eléctrica son suministrados desde muy lejos por la máquina.

Por todas partes donde se mire, se asiste a una modificación de las fuerzas productivas, en todas las ramas de la industria, así como a un cambio y a una evolución cada vez más rápidos. La máquina consigue unas habilidades que se las consideraba imposibles para ella.

Y con las fuerzas productivas cambian las relaciones de producción, cambia el modo de producción. Ya hemos hablado del oficio de tejer mecánicamente, y cómo había traído otras relaciones entre los empresarios, y entre ellos y los obreros. Antes, había numerosos pequeños artesanos con pequeños talleres unos al lado de otros, y proporcionalmente pocos asalariados. Ahora hay cientos de miles de asalariados y, proporcionalmente, pocos propietarios de fábrica, pocos empresarios. Los fabricantes se comportan unos frente a otros como grandes señores y como déspotas asiáticos frente a los obreros. ¡Qué cambio en esta relación! Y, sin embargo, todo esto no ha sido determinado más que por la máquina.

Y, en efecto, es ella la que ha proporcionado riquezas al que ha podido adquirirla, la que lo ha puesto en condiciones de vencer a sus competidores, de obtener a crédito un capital gigantesco y, quizá, de constituir un *trust*. Y es ella, la fuerza productiva, la que ha hecho perder su propiedad a los pequeños propietarios y la que ha forzado a miles de ellos a entrar en el salariado.

¿Y cuál es la consecuencia de la nueva fuerza productiva en la preparación de la mantequilla? La máquina, que transforma miles de litros de leche en mantequilla, sería demasiado cara para el campesino medio, y tendría asimismo demasiada poca leche para ella. Por ello es comprada en común por un centenar de campesinos que ahora tratan su leche de manera colectiva.

La fuerza productiva se ha modificado, pero también se han modificado las relaciones de producción, así como toda la manera de producir; donde antes trabajaban aisladamente cien personas, donde las mujeres y las hijas del campesino hacían la mantequilla en la explotación agrícola, ahora cooperan cien personas que hacen trabajar a obreros asalariados por cuenta de su colectividad.

Los campesinos, sus mujeres, sus hijas y un cierto número de proletarios han entrado en nuevas relaciones de producción entre sí y de cara a la sociedad.

Tener a punto la lámpara de gas o de petróleo era cosa de la mujer de la casa; cientos de miles de mujeres se ocupaban, en las casa, de la producción de la luz. Pero si la municipalidad construye una fábrica de gas o una central eléctrica, entonces se modifican las relaciones de producción.

No es un ser humano particular el que produce, sino un gran órgano social: el municipio. Una nueva clase de obreros, que antes eran raros, hace su aparición por miles: los obreros municipales, los cuales están con respecto a la sociedad en una relación totalmente distinta a la del productor de luz anterior.

Antaño, el carruaje de transporte de mercancías y el correo se arrastraban a través del país. La técnica ha inventado la locomotora y el telégrafo y, de este modo, ha sido posible al Estado capitalista atraer hacia él el transporte de los bienes, de los hombres y de las noticias. Cientos de miles de obreros y de empleados han entrado en nuevas relaciones de producción. Las masas humanas que, en el municipio, el Estado o el Imperio, están en una relación de producción directa con la colectividad, son mucho mayores que las multitudes armadas de otros tiempos.

No hay actividad en la que la técnica no haya introducido una nueva manera de producir. De arriba abajo, desde el establecimiento de investigación científica en química, desde el laboratorio del inventor hasta el trabajo más humilde, hasta la eliminación de las basuras en una gran ciudad moderna, la técnica y el modo de trabajar se modifican sin cesar. En cada actividad ha habido revoluciones, de manera que los inventos ya no son obra del azar o de hombres geniales sino obra de personas que son formadas a propósito para encontrarlos y que buscan conscientemente en una dirección determinada.

Una tras otra, las ramas de producción son modifica o bien totalmente eliminadas. La vida económica de un país capitalista moderno es semejante a una ciudad moderna en la que aparecen nuevas construcciones en lugar de conjuntos antiguos de casas y calles.

La nueva técnica engendra el gran capital, engendra, pues, también el sistema bancario y de crédito moderno que multiplica aún más las fuerzas del gran capital.

Engendra el comercio moderno, engendra la exportación de bienes en masa y de capitales, y de este modo los mares se cubren de navíos y partes enteras del mundo son sometidas al capitalismo para la producción de minerales y de productos agrícolas.

Engendra los grandes intereses capitalistas que únicamente el Estado es lo bastante poderoso para defenderlos. Por consiguiente, engendra el Estado moderno mismo, con su militarismo, su gusto por la marina de guerra, su política colonial y su imperialismo, con su ejército de funcionarios y su burocracia.

¿Es necesario que, disponiendo de estos ejemplos, atraigamos la atención de los trabajadores sobre el hecho de que las nuevas relaciones de producción son al mismo tiempo relaciones de propiedad? El número de propietarios de medios de producción en el Imperio alemán ha disminuido, desde 1895 a 1907, en 84.000 en la industria y en 68.000 en la agricultura, al tiempo que la población crecía fuertemente; por el contrario, el número de hombres que viven de la venta de su fuerza de trabajo ha aumentado en tres millones en la industria y en 1.660.000 en la agricultura. Es un cambio no sólo en las relaciones de producción sino también en las relaciones de propiedad el que ha sido provocado por la nueva técnica, la cual ha estrangulado la pequeña empresa y ha transformado cientos de miles de hijos de pequeños burgueses y de pequeños campesinos en trabajadores asalariados. ¿Y qué otra cosa es la así llamada nueva clase media sino una clase con nuevas relaciones de propiedad?

Los funcionarios, en un número acrecentado enormemente, los oficiales, las profesiones científicas, la intelectualidad, los profesores mejor pagados, los ingenieros, los químicos, los abogados, los médicos, los artistas, los propietarios de sucursales comerciales, los gerentes, los viajantes de comercio, los pequeños tenderos dependientes del gran capital, todos los que reciben de la burguesía una remuneración por sus servicios, directamente, o indirectamente a través del Estado, esta nueva clase media se encuentra en una relación de propiedad distinta a la antigua clase media autónoma. Y los grandes capitalistas modernos que dominan el mundo y la política mundial con sus bancos, sus sindicatos, sus *trusts* y sus cárteles, están en relaciones de propiedad respecto de la sociedad completamente diferentes de los florentinos, los venecianos, los comerciantes e industriales hanseáticos o flamencos, holandeses o ingleses, de los siglos pasados.

Por consiguiente, las relaciones de producción y de propiedad no son relaciones de personas, sino relaciones de clases.

La nueva técnica crea, por un lado, un número de no-propietarios que crece continuamente y más rápido que la población, los cuales forman progresivamente la mayoría de la población y no reciben casi nada de la riqueza social, así como un número muy grande de pequeños burgueses y de pequeños campesinos, de empleados y de miembros de los oficios más diversos a los que se da extremadamente poco. Pero, de otro lado, la técnica crea un número proporcionalmente pequeño de capitalistas que, por su dominación política y económica, atraen hacia ellos la mayor parte, y de lejos, de la riqueza social.

Y lo que amasan cada año como mayores excedentes, es utilizado nuevamente para explotar a los que no poseen nada o poco, los obreros, los pequeños campesinos y los pequeños burgueses, los pueblos extranjeros de los países que todavía no están desarrollados de manera capitalista, de modo que hace su aparición una acumulación, a interés compuesto, que crece progresivamente, y se manifiesta una agravación de la insuficiencia, por un lado, y del excedente de riqueza social, por el otro.

La técnica, que continúa progresando, crea, pues, no sólo nuevas relaciones de producción y de propiedad, sino al mismo tiempo nuevas relaciones de clases y, en nuestro caso, una mayor separación de clases, una lucha de clases más grande.

Todo el mundo reconoce esto, ¿no es cierto? Verdaderamente no es difícil reconocerlo. Las clases se han alejado las unas de las otras, la lucha de clases actual es más grande, más extensa y más profunda que hace cincuenta años. Cada año, el abismo se ha ampliado, se ha hecho más profundo y cada vez se hace mayor. Está absolutamente claro que la causa de ello es la técnica. El lado material del asunto que queremos explicar es fácil de comprender.

¿Se necesitan muchas palabras para explicar al hijo de un campesino de Sajonia o de Westfalia, que se ha convertido en obrero de fábrica, que ha debido hacerlo a causa de la técnica, a causa del nuevo modo de producción? ¿Que no había perspectivas para él en la pequeña empresa, que la competencia actual es demasiado difícil, que el capital requerido era demasiado grande, que sólo pocas personas pueden tener éxito en la pequeña empresa, pero que la gran muchedumbre debe trabajar sin éxito?

El gran capital, es la gran técnica; ¿quién es capaz de amasarlo con la gran técnica?

El obrero moderno siente muy bien que la situación *material*, la pobre alimentación, la mala vivienda, la ropa bastante pobre para él y para su clase, son una consecuencia de las nuevas relaciones de producción que han nacido de las antiguas relaciones de producción gracias a la técnica. No es difícil ver el ser *material* de *todas* las clases en relación clara con las relaciones de propiedad y de producción y, por tanto, con las fuerzas productivas.

Nadie puede ya señalar los trajes caros, la buena alimentación, la vivienda de lujo del fabricante, como un don de Dios, pues está claro que él ha conseguido su bienestar y su fortuna gracias a la explotación. Nadie puede ya ver la "predestinación" en la quiebra del comerciante o del especulador, pues la causa que ha originado su caída hay que encontrarla en la bolsa de mercancías o de valores. Nadie puede ya hablar de la cólera del cielo cuando un obrero es golpeado por un paro que dura meses, por la enfermedad y por la miseria continua, pues las causas *naturales* o, mejor dicho, *sociales*, de todo esto, todas las cuales tienen sus raíces en la nueva técnica, son suficientemente conocidas, al menos por el trabajador.

Tampoco se puede ya soportar que se haga a las facultades intelectuales personales o al carácter del individuo responsables de su prosperidad o de su desgracia, pues en la gran empresa que lo suplanta todo, millones de personas con talentos excelentes no *pueden* ascender.

La sociedad ha llegado a un nivel tal de desarrollo que las causas *materiales* de nuestro ser *material* residen abiertamente, a la vista de todos, tanto en la naturaleza como en la sociedad.

Lo mismo que sabemos que el sol es la fuente de toda vida *material* en la tierra, de la misma manera sabemos que el proceso de trabajo y las relaciones de producción son las causas de que las cosas sean lo que son en la vida material *social*.

Que el trabajador observe con mirada calma y firme su existencia material, la de sus compañeros y la de las clases que están por encima de él, y encontrará que lo que se ha dicho es justo. Esto le liberará ya de muchos prejuicios y supersticiones.

A simple vista, la cuestión se hace más difícil cuando se trata de reconocer la relación entre el trabajo material, las relaciones de producción y de propiedad, y el ser *espiritual*.

¡El alma, el espíritu, el corazón, la razón, nos han sido presentados durante tanto tiempo, a nosotros y a nuestros predecesores, como algo que nos es propio, como lo mejor, como lo todopoderoso (e incluso, de cuando en cuando, como lo único)!

Y sin embargo... cuando decimos: "*El ser social determina la conciencia*", esta tesis es, sin duda, en su significación global, una gran verdad nueva pero, ya antes de Marx y Engels, se ha expuesto, demostrado y admitido aquello que indicaba esta misma dirección y que preparaba la verdad superior que ellos han encontrado.

¿No cree, no sabe todo hombre instruido, ahora por ejemplo, y antes que Marx y Engels no habían demostrado muchos ya claramente, que la costumbre, la experiencia, la educación, el entorno de los hombres forman *también* espiritualmente? Y nuestras costumbres, ¿no son productos de la sociedad? Los hombres que nos educan, ¿no han sido educados ellos mismos por la sociedad, y no nos dan una educación social? Nuestra experiencia, ¿no es una experiencia social? ¡Nosotros no vivimos solos como un Robinson! Nuestro entorno es, pues, en primer lugar la sociedad; nosotros no vivimos en la naturaleza más que con nuestra sociedad. Todo esto es, y ha sido reconocido igualmente, por gentes que no son ni marxistas ni socialdemócratas.

Pero el materialismo va más lejos; resume toda la ciencia anterior, pero profundiza más al decir: la experiencia social, las costumbres sociales, la educación y el entorno son, *ellos mismos*, determinados a su vez por el trabajo social y por las *relaciones de producción* sociales. Estas últimas determinan todo el ser espiritual. El trabajo es la raíz del espíritu humano. El espíritu nace de esta raíz.

V. El ser social determina el espíritu

a). La ciencia, el saber y el aprendizaje

La ciencia es un dominio importante del espíritu, aunque no lo engloba totalmente. ¿De qué modo se determina su contenido?

El trabajador debe observarse, en el transcurso de esta lectura, en primer lugar a sí mismo. ¿De dónde viene la amplitud y la clase de saber que llena su espíritu?

Tiene algunos conocimientos en lectura, escritura y cálculo –hablamos en general, pues aquí discutimos de un miembro ordinario de la clase obrera que no se encuentra, pues, en una situación excepcional–. En su juventud, quizá aprendió también algo más: un poco de geografía, un poco de historia, pero esto ha volado. ¿Por qué tiene precisamente esta miserable instrucción y nada más?

Esto está determinado por el proceso de producción, con sus relaciones de producción. La clase de los capitalistas, que domina en los países llamados civilizados, tenía necesidad, para sus talleres, de trabajadores que no fuesen totalmente ignorantes. Por ello introdujo las escuelas primarias para los niños de proletarios y fijó la edad de 12 a 14 años como el límite hasta el cual se da la enseñanza. La burguesía necesitaba, en el proceso de producción, obreros que no fuesen ni más ignorantes, ni más instruidos. Más ignorantes, no habrían sido lo suficientemente rentables, más instruidos habrían sido demasiado caros y demasiado exigentes. De la misma manera que el proceso de producción necesita determinadas máquinas que funcionan cada vez más rápido y suministran más productos, de igual modo necesita también un tipo determinado de obreros, el proletariado moderno, que se distingue de los obreros anteriores. El proceso de producción impone a la sociedad esta necesidad, crea esta necesidad por su propia naturaleza. En el siglo dieciocho, por ejemplo, no había necesidad todavía de obreros de este tipo. Y lo mismo sucede también con el saber de las otras clases.

La gran industria capitalista, las comunicaciones y la agricultura, se apoyan cada vez más en las ciencias físicas y naturales. El proceso de producción es un proceso científico consciente. La nueva técnica ha echado ella misma los cimientos de las ciencias modernas de la naturaleza inventando instrumentos para ellas y proveyéndolas de los medios de comunicación que les traen los materiales de todos los países. La producción utiliza

conscientemente las fuerzas de la naturaleza. Por consiguiente, el proceso de producción *necesita* hombres que comprendan las ciencias de la naturaleza, la mecánica, la química, pues sólo esos hombres pueden hacerse cargo de la dirección de la producción y encontrar nuevos métodos y nuevos instrumentos. Por esta razón, porque es una necesidad social del proceso de producción, las escuelas secundarias y los establecimientos de enseñanza superior están organizados con frecuencia principalmente con vistas al estudio de la naturaleza y en ellos se enseñan las ciencias que son necesarias para la dirección y la extensión del proceso de producción.

El *saber*, los *conocimientos* de todos estos mecánicos, constructores navales, ingenieros, técnicos agrícolas, químicos, matemáticos, profesores de ciencias, están *determinados*, pues, por el proceso de producción.

Saquemos de las mismas clases sociales un segundo ejemplo. La actividad de los abogados, de los profesores de derecho y de economía, de los jueces, de los notarios, etc., ¿no supone un cierto derecho de propiedad, es decir, como hemos visto más arriba, ciertas relaciones de producción? Los notarios, los abogados, etc., ¿no son gentes de las que tiene necesidad la sociedad capitalista para mantener y proteger derechos de propiedad? Por consiguiente, su modo de pensar específico ¿no les es inspirado por la clase burguesa, y su pensamiento no tiene su fuente en el proceso de producción que ha engendrado estas clases?

El principado, la burocracia, el parlamento, ¿no suponen intereses de propiedad o de clases basados en relaciones de producción, intereses que deben ser protegidos, en el interior contra otras clases y en el exterior contra otros pueblos? ¿No es el gobierno el comité central de la burguesía que defiende la propiedad y los intereses de la burguesía? Ella misma, así como el saber, los conocimientos que posee con este fin, nacen de las necesidades sociales, de las necesidades del proceso de producción y de la propiedad. Los conocimientos de sus miembros sirven para el mantenimiento de las relaciones de producción y de propiedad existentes.

¿Y cuál es el papel del clero, del pastor y del cura? En la medida en que son reaccionarios sirven oficialmente –con su exigencia de que hay que someterse incondicionalmente a los dogmas de la Iglesia y a ciertos preceptos morales– para mantener la vieja sociedad. Para esto sirve su saber, con este fin ha sido formado en las instituciones de enseñanza superior; hay una necesidad social, una necesidad de clase, de gentes que

prediquen esas cosas. En la medida en que son progresistas, proclaman la dominación de Dios sobre el mundo, la dominación del alma sobre los sentidos, del espíritu sobre la materia, y así ayudan a la burguesía –a la que han educado con este fin– a conservar la dominación sobre el trabajo.

El sistema de producción y de propiedad ha necesitado cierto grado de desarrollo de los curas, de los juristas, de los físicos, de los técnicos. Los ha producido y, por necesidad social, han llegado en masa continuamente a la sociedad los protagonistas, los representantes de estos papeles sociales. El individuo se imagina que elige libremente una de las profesiones y que las concepciones que son alimentadas en ellas "son las causas características determinantes y el punto de partida de su actividad". En realidad estas concepciones e, igualmente y en primer lugar, su elección, están determinadas por el proceso de producción.

"En la producción social de su vida", dice Marx, "los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad, relaciones de producción".

Con seguridad es así. Las relaciones son necesarias e independientes de nuestra voluntad. Ya estaban presentes antes de que nosotros nacióramos. Nos es *necesario* entrar en esas relaciones; la sociedad, con su proceso de producción, con sus clases y sus necesidades, nos tiene en su poder.

Y todos esos tipos de profesión necesitan cierta cantidad y cierta clase de conocimientos para poder cumplir su función en la sociedad. Está claro, pues, que, como la función misma, los conocimientos requeridos por ella están determinados por el proceso de producción social.

Primera objeción de nuestros adversarios

En esta primera discusión hemos mencionado algo acerca del saber, que juega un papel importante en la sociedad y, por tanto, en nuestra doctrina, que es la imagen verdadera de la sociedad, papel que debemos, pues, mencionar aún con más frecuencia. Se trata de la *necesidad*.

Sin embargo, la *necesidad* es algo espiritual, es sentida, percibida, pensada, en el alma, el corazón, el espíritu, el cerebro del hombre. Es con este argumento con el que los adversarios de la socialdemocracia forjan un arma contra nosotros.

Dicen que si los órganos del proceso de producción son engendrados por una necesidad de los hombres, entonces la causa de ello es, en primer lugar, espiritual y no social-material.

Esta objeción es fácil de refutar. *Pues, ¿de dónde vienen las necesidades?* ¿Nacen de la libre voluntad, descansan en una opinión? ¿Son un resultado independiente del espíritu? No, las necesidades tienen su origen en la naturaleza corporal del hombre. Ante todo, son las necesidades de alimentación, de vestidos, de cobijo, sin los cuales los hombres perecerían miserablemente. La acción de procurarse alimento, cobijo, vestidos, para la producción y la reproducción de la vida, es el fin del proceso de producción; cuando hablamos de producción, hay que comprender siempre la producción de los artículos que los hombres necesitan para vivir.

Pero si el hombre tiene, en general, necesidades de alimentación, de vestidos, de cobijo, cada modo de producción determinado aporta respectivamente con él sus propias necesidades particulares. Las necesidades determinadas tienen siempre su raíz en el proceso de producción. La producción de nuestras necesidades vitales no es posible hoy más que por medio de la gran industria, bajo la protección del poder del Estado; por tanto, necesita una ciencia altamente desarrollada, necesita personas que conozcan la ciencia. El estudiante, por ejemplo, necesita el conocimiento de la mecánica, del derecho, de la teología, de las ciencias políticas; *pero, ¿quién le ha proporcionado esta necesidad?* La sociedad, *su* sociedad, con su proceso de producción determinado, que, sin estos conocimientos, no podría ni existir ni producir sus medios de subsistencia. En otra forma de sociedad, quizá no habría deseado *estos* conocimientos y habría aspirado a otros completamente distintos.

El obrero también siente a su vez la necesidad de conocimiento, a saber, de conocimiento de la sociedad, de un conocimiento como el que intentamos darle en este momento –de un conocimiento de un tipo completamente diferente al que le da en la escuela la clase gobernante– pero, ¿de dónde viene esta necesidad? Del proceso de producción. En efecto, éste transforma al obrero en miembro de una clase que se cuenta por millones, que debe luchar y puede vencer. Si no fuese así, el obrero no buscaría estos conocimientos. En el siglo dieciocho, todavía no los buscaba porque las relaciones de producción eran todavía otra cosa en aquella época y no provocaban esta necesidad en él.

Por tanto, sólo es una *ilusión* creer que es la necesidad de saber, la sensación espiritual del alma, la que nos dirige. Si reflexionamos profundamente, constatamos que esta necesidad nos es inspirada por las relaciones materiales-sociales.

Esto no es válido solamente en el caso de la necesidad espiritual "superior" de conocimiento sino que también vale para las cosas muy "inferiores"; las necesidades materiales son también determinadas con frecuencia por la técnica, por las relaciones de producción y de propiedad.

El obrero necesita, por ejemplo, alimentos como todo hombre, pero, ¿necesita margarina, necesita sucedáneos para su alimentación, sus vestidos, su confort y su belleza? Honestamente, no. Más bien habría que decir que el hombre, por su naturaleza, desea un alimento que lo fortalezca y buenas ropas para abrigarse. Pero si el sistema de producción y de propiedad ha necesitado alimentación barata para los obreros, ha experimentado la necesidad de dar salida a artículos de masa; los ha producido, y sólo de este modo, y por esta razón, ha aparecido entre los obreros la necesidad de estos artículos de masa baratos y de mala calidad.

Así, nadie necesita, *por sí mismo*, una producción de cien mil piezas a la hora o de una velocidad de cien kilómetros a la hora, pero el productor que está en una situación de competencia lo necesita como consecuencia del sistema de producción; éste produce las máquinas que alcanzan esta velocidad y esta productividad, y sólo de esta manera y por esta razón es sentida la necesidad por todos los individuos de la sociedad.

Así podríamos aportar cientos de ejemplos. El lector los encontrará fácilmente por sí mismo sólo con mirar a su alrededor.

"¿Se basa el sistema de las necesidades en su conjunto en la opinión, o bien en la organización completa de la producción? En la mayoría de los casos, las necesidades nacen de la producción o de un estado general basado en la producción. El comercio mundial gira casi exclusivamente en torno a las necesidades, no del consumo individual, sino de la producción."

Y de este modo el saber nace también de las necesidades de la producción.

Segunda objeción

Pero –dicen nuestros adversarios– ¿existe un deseo general de conocimiento, común a todos los hombres! Este deseo de un conocimiento determinado quizá sea temporal, pero el deseo general es eterno.

De ninguna manera. Hay pueblos que no tienen en absoluto ningún deseo de conocimiento, que están perfectamente satisfechos con lo poco que sus antepasados les han dejado en materia de ciencia.

En una rica comarca tropical donde la naturaleza proporciona a sus habitantes todo lo que necesitan, estos están contentos cuando pueden plantar sagús, saben construir una choza con follaje y algunas actividades más, muy antiguas, que les han sido transmitidas. En países de suelo fértil y con pequeñas explotaciones agrícolas, los habitantes pueden permanecer durante siglos en la misma situación. No buscan nuevos conocimientos porque las relaciones de producción no los exigen.

Es un ejemplo convincente –que todavía no hemos mencionado– el constituido por los pueblos que se dedicaban a la agricultura en las orillas de los grandes ríos que se desbordan regularmente: necesitaban un calendario astronómico y, por tanto, estaban obligados a estudiar los cuerpos celestes.

Eran los habitantes de Egipto, de Mesopotamia y de China, que llegaron a la astronomía a causa del Nilo, del Éufrates y del Río Amarillo. Otros pueblos, que no experimentaron la necesidad de este conocimiento, no lo alcanzaron.

Son, pues, las relaciones de producción las que empujan al conocimiento y las que determinan la cantidad y la calidad de este conocimiento.

Para constatar esta verdad, que el trabajador observe nuevamente de cerca lo que lo rodea. ¿Cuáles son los obreros activos, los que tienen sed de aprender, los que están llenos del deseo de evolución social? Son aquellos que saben comprender el papel del proletariado *a través del proceso de producción*, es decir, los obreros de la ciudad y de la gran industria. La técnica, la máquina misma, les dicen que es posible una sociedad socialista; el gran proceso de producción que tienen ante los ojos les enseña que las antiguas relaciones de producción son demasiado estrechas para las fuerzas de la máquina. Deben venir nuevas relaciones; en tanto que iguales en derecho, debéis poseer vosotros mismos los medios de producción: son las palabras que la ciudad moderna les grita. Y

gracias a estas palabras del proceso de producción, nace en los trabajadores de las ciudades un deseo de conocimiento que es mucho más fuerte que en el trabajador del campo, que no ve todavía por el momento tan de cerca las nuevas fuerzas de producción.

Observación

A partir del ejemplo de las comarcas tropicales, en donde el proceso de producción *no* empuja al conocimiento, y del de los grandes ríos, en donde suscita este deseo, el lector atento ve que el materialismo histórico no reconoce el proceso de producción como la causa *única* del desarrollo. Los factores geográficos tienen una gran importancia en él. De este modo, y para tomar aún un último ejemplo importante, el proceso de producción jamás se habría desarrollado de manera tan vigorosa y rápida en Europa si el clima hubiese sido en ella tropical y si el suelo hubiese dado cosechas en abundancia casi sin trabajo. Es precisamente la temperatura moderada y el suelo relativamente pobre los que han obligado a los hombres a trabajar allí más duramente y, por ahí mismo, a aprender a conocer la naturaleza.

Por tanto, el reproche según el cual el proceso de producción sería para los socialdemócratas la única fuerza motriz independiente, no es válido. Aparte del clima y de la calidad natural del país, aparte de las influencias de la atmósfera y del suelo, aprenderemos a conocer aún varias fuerzas motrices en el curso de nuestra argumentación.

b). Las invenciones

Hay un dominio de la ciencia que debe ser discutido en tanto que tal de manera todavía más detallada. Es el dominio de las invenciones técnicas.

Hemos dicho: las relaciones de producción descansan en la técnica. ¿No reconocemos así que las relaciones de producción descansan también en el espíritu?

Por supuesto que lo reconocemos. La técnica es la invención y la utilización conscientes de instrumentos por el hombre pensante, y cuando los defensores del materialismo histórico dicen que el conjunto de la sociedad descansa en la técnica, dicen al mismo tiempo que el conjunto de la sociedad descansa en el trabajo material y espiritual.

Pero, ¿no está esto en contradicción con lo que hemos declarado? ¿No se convierte el espíritu de esta manera nuevamente en la primera fuerza motriz de la evolución social?

Si el espíritu produce la técnica y la técnica la sociedad, entonces el espíritu es sin duda el primer creador.

Veamos la cosa un poco más de cerca todavía. El materialismo histórico no niega lo más mínimo que el espíritu forme parte de la técnica. Los hombres son seres pensantes. Las relaciones de producción, las relaciones de propiedad, son relaciones entre hombres; es en estas relaciones donde se actúa y se piensa. La técnica, las relaciones de propiedad y de producción son tan materiales como espirituales. No es esto lo que impugnamos.

Únicamente negamos lo que es *autónomo, arbitrario, espontáneo, sobrenatural, incomprendible* en el espíritu y en su actividad. Nosotros decimos: si el espíritu encuentra una nueva ciencia, una nueva técnica, *no lo hace por su propia voluntad sino por un impulso o una necesidad de la sociedad.*

En otros tiempos, la mayoría de las invenciones técnicas han sido hechas por hombres que estaban implicados ellos mismos en el proceso de producción. ¡Había en ellos el deseo de realizar el trabajo mejor y más rápido a fin de hacerse más ricos o para que todo el mundo se hiciese más rico!

Cualquiera que pueda ser la naturaleza de la sociedad, sea pequeña o grande, aún una horda nómada o una tribu, una sociedad feudal o capitalista, este deseo era social, era engendrado por una necesidad económica. En las sociedades en que la propiedad era común, era el deseo social de hacer algo por la comunidad; en las sociedades de clases en que la propiedad era privada, era el deseo social de hacer algo por el individuo social, por el propietario privado o por la clase de los propietarios privados.

No hay de qué asombrarse. Puesto que el hombre es un ser social y el trabajo de los hombres es social, el deseo de mejorar el trabajo no es algo que resulte del espíritu del individuo, sino algo que proviene de sus relaciones sociales. El deseo de una técnica mejorada, de invenciones, es un deseo social; nace de necesidades sociales.

He aquí lo que dicen los defensores del materialismo histórico: niegan la independencia, la arbitrariedad, la superioridad del espíritu; dicen que la necesidad social existente obliga al espíritu a seguir una vía determinada y que la necesidad es engendrada también por relaciones materiales de producción determinadas. Por tanto, niegan también que el espíritu sea el dueño absoluto.

Esto, la relación entre la técnica y la ciencia, es tan importante que bien podemos detenernos todavía un poco en ella para considerarla más a fondo.

Vamos a dar aún algunos ejemplos detallados. Pensemos en un tejedor a mano de la Edad Media. El oficio de tejer a mano es suficiente, en general, para las necesidades sociales. El comercio, la circulación, el mercado extranjero no se han desarrollado todavía hasta el punto de que sean necesarias grandes fuerzas productivas. Todavía no se sentía la necesidad de ellas. Sin embargo, la mirada atenta de un tejedor especialmente sagaz no puede despegarse de su instrumento, pues sabe que una producción más rápida, más cómoda, significa una ventaja personal para él. Inventa una pequeña mejora y la aplica. Dentro de su círculo, es conocida e imitada. Las cosas quedan ahí. Es un pequeño cambio en el proceso de producción que apenas significa un progreso y que quizá siga siendo el único cambio durante decenios o siglos. Resulta de la necesidad de un individuo.

Sin embargo, supongamos que la circulación y el comercio hayan aumentado mucho (por ejemplo, en los siglos quince, dieciséis y diecisiete), que el mercado extranjero se haya desarrollado de manera extraordinaria, que se hayan fundado colonias que demandan artículos manufacturados a su metrópolis; entonces la necesidad social y el deseo de una técnica mejorada, de una producción mayor del trabajo, se hacen generales; entonces no es un hombre el que reflexiona sobre mejoras técnicas, sino cien hombres los que reflexionan sobre ello, entonces nace un nuevo instrumento como resultado de numerosos cambios que se acumulan rápidamente.

Pensemos en uno de los primeros inventores de la máquina de vapor, en un Papin, por ejemplo.

En muchos hombres hay un talento y un amor especiales por la técnica; los millones de años de la evolución humana nos han legado esto; y en algunos, cuando las relaciones de producción aportan su concurso, este amor y este talento aparecen como grandes llamas. La sociedad en la que viven tiene ya una técnica evolucionada; reflexionan sobre una mejora que podría hacer progresar más la producción social. Su pensamiento social, orientado en esta dirección, pone atención en la fuerza del vapor de agua comprimido. Idean un nuevo aparato sobre la base de antiguos instrumentos movidos por los hombres, los animales, el agua o el viento. Su sentimiento social es tan grande, su alegría y su deseo de producir así algo son tan fuertes, que sacrifican su tiempo, su salud y su fortuna para perfeccionarlo y hacerlo admitir.

No obstante, la necesidad *general* no existe todavía, *este* progreso de la técnica es demasiado grande, los costes son quizá demasiado elevados. La invención no es introducida, los ensayos deben ser detenidos y caen en el olvido. El inventor muere frecuentemente como un hombre arruinado. Ciertamente ha captado la necesidad social, pero la sociedad no la ha sentido todavía o, en todo caso, no lo suficiente; él llegó demasiado pronto.

Tomemos ahora un inventor de nuestro tiempo, un Edison. Es un técnico, su vida consiste en pensar *únicamente* en la técnica. Pero no es una golondrina temprana que piensa en lo que todavía no es posible. La sociedad, o en todo caso la clase poseedora, quiere la misma cosa que él. Para los capitalistas, la técnica mejorada significa un aumento colosal de la ganancia. Toda invención que hace posible una producción más rápida y barata es adoptada inmediatamente. Esto fortalece su fuerza de trabajo y conlleva que él mismo puede plantear sus problemas, que ya no depende del azar sino de su propia voluntad.

El deseo de invención de un Edison es un deseo social, su amor por la técnica es un amor engendrado en la sociedad y por ella, un amor social; la base sobre la que trabaja es igualmente social; que él tenga éxito y pueda fijarse conscientemente de antemano su objetivo, se lo debe a la sociedad.

Con frecuencia ocurre en nuestros días que se inventen nuevas máquinas, pero que no sean introducidas porque son demasiado caras. En la agricultura, por ejemplo, hay máquinas excelentes que, en su mayoría, todavía no son utilizadas en absoluto o sólo lo son parsimoniosamente. Las relaciones de producción son aún demasiado limitadas para estas

nuevas fuerzas. Por tanto, si aparece una invención como consecuencia de una necesidad social sentida por un individuo sobre la base de una técnica ya existente, sólo serán adoptadas, no obstante, las invenciones de las que la sociedad tiene necesidad en la práctica y que puede introducir en sus relaciones determinadas. Y por consiguiente, tanto el nacimiento como el desarrollo del instrumento son de naturaleza social. Sus raíces no hay que buscarlas en el espíritu del individuo sino en la sociedad.

En conclusión, he aquí un ejemplo sacado de la época en que el hombre tan sólo comenzaba a fabricar sus primeras herramientas. Lo recogemos del libro de Kautsky: "La ética y la concepción materialista de la historia". En él leemos (página 83):

"Desde que el hombre primitivo poseyó el *venablo*,¹² fue capaz de cazar animales más grandes. Si su alimento había consistido de manera preponderante hasta entonces en frutos de los árboles y en insectos, así como en huevos de pájaro y en polluelos de pájaro, ahora podía matar también animales más grandes, y la carne se hizo a partir de entonces más importante para su alimentación. Pero la mayoría de los animales están en tierra y no en los árboles; por tanto, la caza le hizo descender de sus regiones expuestas al aire hasta el suelo. Más aún. Los animales que pueden ser cazados, los rumiantes, no se encuentran sino muy raramente en el bosque virgen; prefieren las vastas planicies de las praderas. Cuanto más cazador se hizo el hombre, más pudo salir del bosque virgen tropical en el que el hombre prehistórico estuvo arrinconado."

Esta descripción es, como se dice, una descripción puramente basada en suposiciones. El curso de la evolución pudo también haber sido a la inversa. Lo mismo que la invención de la herramienta y del arma ha podido empujar al hombre a salir del bosque virgen para ir a la pradera más descubierta, con bosquesillos diseminados, de igual modo causas que han despojado al hombre primitivo de su morada de origen, pueden asimismo haber sido la ocasión para él de inventar armas y utensilios. Supongamos, por ejemplo, que el número de hombres haya aumentado más allá del margen de alimentación... o bien que una sequía creciente del clima haya aclarado cada vez más los bosques vírgenes, y que haga surgir en ellos

¹² **Venablo:** Lanza corta y arrojadiza cuya punta está formada por una pieza cortante, de hierro, sílex u otro material duro, en forma de hoja de laurel.

cada vez más praderas. En todos estos casos el hombre prehistórico ha sido empujado a renunciar a su vida arborícola y a desplazarse más por el suelo; entonces ha debido buscar más alimento animal y ya no ha podido alimentarse en un grado tan elevado de frutos de los árboles. El nuevo modo de vida le ha dado la posibilidad de utilizar más frecuentemente piedras y palos y de esta manera lo ha acercado a la invención de las primeras herramientas y de las primeras armas.

Cualquiera que sea el curso de la evolución que se suponga, el primero o el segundo —y ambos pueden haber tenido lugar independientemente uno de otro en diferentes lugares— se deduce claramente de cada uno de ellos la interacción estrecha que existe entre nuevos medios de producción y nuevos modos de vida, nuevas necesidades. Cada uno de estos factores engendra al otro por necesidad objetiva, cada uno se convierte por necesidad en la causa de cambios que encierran a su vez nuevos cambios en su interior. *Así toda invención produce efectos inevitables que dan impulso a otras invenciones y, por tanto, también a nuevas necesidades y modos de vida, los cuales suscitan a su vez nuevas invenciones, etc.*, una cadena de desarrollo infinito que se hace cada vez más variada y rápida a medida que avanza y que con ella aumenta la posibilidad y la facilidad de nuevas invenciones.

Kautsky cuenta más adelante cómo el hombre, una vez que ha llegado a las llanuras de hierba, se ha dedicado a la agricultura, a la construcción de habitáculos, a la utilización del fuego y a la cría de ganado, y cómo después:

"toda la vida del hombre, sus necesidades, sus moradas, sus medios de subsistencia, han sido modificados y cómo una invención ha conllevado finalmente muchas más después de ella, una vez que ha sido realizada, una vez que se ha logrado la fabricación del venablo u otra cosa".

Observación

La invención de la nueva técnica sobre la que, como hemos visto, reposa la ciencia, tiene lugar por el deseo social y la necesidad social que actúa en el individuo, y no tiene éxito completamente más que cuando la necesidad es sentida por el conjunto de la sociedad. Sin embargo, hasta ese momento el espíritu del inventor no podía prever la mayoría de las veces las *consecuencias* posibles de la invención.

¿Veían los inventores de la máquina de vapor, e incluso los inventores de la poderosa técnica de nuestra época ven ahora la lucha de clases entre el trabajo y el capital, que sus invenciones desencadenan de manera cada vez más vigorosa y agravan de manera cada vez más aguda? ¿Ven la sociedad socialista que debe nacer de su invención? El hombre, incluso el más genial, ha permanecido hasta ahora ciego ante el devenir de la sociedad. Estaba obligado a actuar en función de las necesidades sociales. Bajo el capitalismo, estas necesidades le eran conocidas, aun cuando sea de manera imprecisa, pero no sabía adónde conduciría a la sociedad la satisfacción de sus necesidades. Vivía en el reino de la necesidad.

Sólo en una sociedad socialista, cuando los medios de producción sean propiedad colectiva, cuando sean conscientemente aplicados y dominados, únicamente entonces el hombre conocerá no sólo las fuerzas y las necesidades sociales que lo obligan a actuar, sino también el fin hacia el que le conduce su acción y las consecuencias que brotan de su acción. Cada mejora de la técnica tendrá como consecuencia una felicidad mayor, más libertad para el desarrollo espiritual y físico. Ninguna invención engendrará adversidades espantosas imprevistas sino que todas proporcionarán a los individuos la libertad de un desarrollo perfecto y perfeccionarán así continuamente la condición para la felicidad de todos los hombres.

A decir verdad, las fuerzas productivas, las relaciones materiales de producción, nos empujan hacia el socialismo y, en la sociedad socialista también, dependeremos de las fuerzas productivas, del modo de producción socialista. En la medida en que el ser social dominará siempre el espíritu, nunca seremos libres. Pero si ya no sufrimos esto ciegamente, pasivamente, si no somos arrastrados por el movimiento desencadenado de la técnica como pobres "átomos dispersos", si producimos conscientemente como un todo, si *prevemos las consecuencias de nuestras acciones sociales*, entonces somos, por comparación a hoy, *libres*, entonces hemos pasado del reino oscuro del destino ciego a la luz espléndida de la libertad. Tampoco tendremos entonces la libertad absoluta, que sólo existe en el cerebro de los anarquistas y de los clericales o liberales místicos; nosotros estamos ligados a las fuerzas productivas disponibles. Pero podemos aplicarlas según nuestra voluntad común, según nuestro bien colectivo. Y es todo lo que pedimos.

Segunda observación

Naturalmente, una vez que una ciencia ha sido engendrada por una necesidad social, puede continuar desarrollándose, independientemente de una etapa determinada de su desarrollo, sin relación *inmediata* con la necesidad social. Aunque los comienzos de la astronomía hayan resultado de una necesidad social, después continuó desarrollándose fuera de toda relación *directa* con las necesidades de la vida social. Sin embargo, la relación entre la ciencia llegada a ser autónoma, la técnica y la necesidad, hay que descubrirla siempre si no se limita uno solamente a las ramas o a las flores de las extremidades, sino que se buscan las raíces de la ciencia.

c). El derecho

El derecho trata de lo mío y de lo tuyo. El derecho es la concepción general de una sociedad acerca de lo que me pertenece a mí, a ti y a otro. Mientras las fuerzas productivas y las relaciones de producción sean estables, estas nociones de propiedad no cambiarán. Pero si las primeras comienzan a vacilar, las segundas vacilan también. No es sorprendente. Las relaciones de producción son, en efecto, al mismo tiempo relaciones de propiedad, como hemos demostrado claramente más arriba.

Vamos a aportar algunos ejemplos importantes, conocidos de todos, sacados de nuestra propia época, para estos cambios.

No hace tanto tiempo que, en una gran ciudad como Ámsterdam, reinaba la opinión general según la cual el suministro de luz y de agua, así como la carga del transporte de personas era un asunto gracias al cual personas privadas podían ganar dinero; instalaciones de gas, conducciones de agua y tranvías debían ser propiedad de personas privadas. Ahora, esto ha cambiado. Hoy se admite generalmente que estas actividades, y muchas otras ramas de industria también, deben ser propiedad del ayuntamiento. Es una gran transformación en la concepción del derecho, en el dominio del espíritu, que tiene una opinión, una convicción o un prejuicio a propósito de lo mío y lo tuyo.

¿De dónde viene este cambio?

No es difícil mostrar que proviene directamente de un cambio de las fuerzas productivas.

Cuando Holanda sufrió la influencia de la gran industria y del comercio mundial, la situación de la clase media y de la clase obrera se degradó. Esto fue todavía peor después de 1870. Estas clases de la población reflexionaron sobre qué medio permitiría remediar esta miseria. Así nació un partido de la clase media al que los obreros se adhirieron. Cuando tuvieron el poder, introdujeron la empresa municipal para no ser sangrados más por las sociedades privadas que explotaban las instalaciones de gas, las conducciones de agua y los tranvías.

La nueva relación económica entre el gran capital, de un lado, la pequeña empresa y el artesanado, de otro, que es, en el fondo, la relación entre la gran máquina y la pequeña herramienta, ha creado para una parte de la sociedad, para ciertas clases, un nuevo estado de necesidad. Nació la necesidad de nuevas relaciones de propiedad gracias a las cuales las nuevas fuerzas productivas debían actuar de manera menos devastadora. Las clases que sufrían consiguieron tomar el poder e introdujeron las nuevas relaciones de propiedad.

Este es un ejemplo relativamente menor. En efecto, aunque la empresa municipal (y también estatal) sea una forma de propiedad completamente diferente de la empresa privada de uno o varios capitalistas, todo el mundo sabe que la municipalidad actual o el Estado son capitalistas y, por tanto, las ventajas de la empresa municipal o de la propiedad estatal no pueden ser muy grandes para el hombre ordinario. Pero por mucho que la gente humilde sea timada, desplumada, esquilhada, por el Estado tanto como por el ayuntamiento, ya no será sangrada de manera tan desvergonzada como por los concesionarios.

El ejemplo de nuestro propio movimiento es más amplio y mejor. El socialismo quiere transformar los medios de producción en propiedad colectiva. Hay ya millones de socialistas allí donde no había prácticamente hace algunas décadas. ¿Cómo ha podido tener lugar una revolución tan grande en el pensamiento, en la conciencia de tantos hombres? ¿Cómo se ha transformado así su concepción de lo que es el *derecho*?

La respuesta es aquí todavía más clara que en el primer ejemplo. La gran industria ha dado a luz a millones de proletarios que, mientras dure la propiedad privada de los medios de producción, jamás podrán llegar a la propiedad y al bienestar. Pero si la propiedad privada es transformada en propiedad común, entonces el camino hacia el bienestar les es abierto. Por esta razón se han hecho socialistas.

Además, las crisis y la superproducción, así como, estos últimos tiempos, los trusts, con su competencia que lo engulle todo y su limitación de la producción –todos estos factores que provienen directamente de la propiedad privada actual de los medios de producción– han tenido un efecto tan nefasto sobre la clase media que ahí también muchos consideran la propiedad colectiva como el único medio de salvarse de la miseria, y se hacen socialistas.

Con el socialismo, la relación directa entre el cambio de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción y el cambio en el pensamiento, es evidente.

¿Es un dios el que nos ha puesto el socialismo en la cabeza? ¿Es una chispa mística, un espíritu santo? ¿Una luz que Dios nos ha mostrado, como muchos socialistas cristianos quieren hacernos creer?

¿Es nuestro propio espíritu libre el que ha producido para nosotros este pensamiento magnífico debido a su excelencia? ¿Es nuestra virtud especialmente elevada, una fuerza secreta en nosotros, el imperativo categórico de Kant?

¿O bien es el diablo el que nos ha insuflado el deseo de la propiedad colectiva? Es lo que declaran otros cristianos.

Nada de todo eso. Es la *miseria*, la miseria social. Esta miseria proviene de que las nuevas fuerzas productivas operan, dentro de la camisa de fuerza de las antiguas relaciones de propiedad de la pequeña empresa de otros tiempos, de manera devastadora entre los obreros y los pequeños burgueses. La solución del socialismo aparece por sí misma porque todos los obreros y muchos pequeños burgueses pueden sentir y comprender que esta devastación cesaría si poseyésemos colectivamente los medios de producción. El trabajo es ya ciertamente colectivo. La solución de las dificultades gracias a la propiedad común es, pues, evidente.

Y que no se diga que también se ha pensado en el socialismo en el curso de los siglos pasados y que, por tanto, el socialismo no puede ser una emanación de las fuerzas productivas dominantes hoy, sino que el principio de la igualdad de todos los hombres es un ideal eterno en el que los hombres han soñado en todos los tiempos.

El socialismo en el que pensaban los primeros cristianos era tan diferente del socialismo que la clase obrera quiere ahora como las fuerzas productivas y las relaciones de clases de estas épocas lo eran de las de

hoy. Los primeros cristianos querían un consumo común, los ricos debían compartir con los pobres su excedente de *medios de consumo*. No eran el suelo, la tierra, y los medios de trabajo lo que había que tener en común, sino los *productos*. Era, pues, en el fondo un socialismo de mendigos: los pobres debían, gracias a la bondad de los ricos, compartir los productos con ellos.

De esta manera, Jesús mismo jamás predicó otra cosa, a saber, que los ricos debían ceder su riqueza. Los ricos debían amar a los pobres como a *hermanos* y recíprocamente.

Por el contrario, la socialdemocracia enseña que los que no poseen nada deben *combatir* a los propietarios y *arrebatárles* los medios de producción gracias al poder político; no quiere poseer los *productos* de manera colectiva –al contrario, lo que cada uno recibe en materia de productos, de objetos de consumo, será para él, no necesita compartirlo– sino ciertamente los *medios de producción*.

Las relaciones de producción de los primeros siglos del cristianismo no podían hacer germinar nuestras concepciones socialdemócratas, como tampoco nuestras fuerzas productivas no pueden determinarnos a alcanzar el ideal cristiano. Cuando las fuerzas productivas eran aún tan mínimas, tan fragmentadas y diseminadas que no podía dominarlas una gran comunidad, la única solución a la miseria era la filantropía, aunque sea miserable e insuficiente, puesto que no aliviaba más que una ínfima parte de la misma. En una época en la que el trabajo se hace cada vez más social, la propiedad social es el único medio contra la miseria, pero también es ahora un medio suficiente.

Otro ejemplo significativo se ofrece con el derecho penal. Aquí también ha tenido lugar una revolución en el espíritu de muchos hombres: los obreros socialistas ya no creen en la falta personal del criminal. Creen que las causas del crimen son sociales y no personales.

¿Cómo han llegado a esta opinión nueva a la que no han podido llegar ni el cristianismo clerical ni el cristianismo liberal? Gracias a la lucha contra el capitalismo que, como hemos visto más arriba, descansa en el proceso de producción. Los autores socialistas han sido llevados por la lucha, por su crítica del orden social existente, a buscar las causas del crimen y han encontrado que estas residían en la sociedad. Son el proceso de producción y la lucha de clase los que les han llevado necesariamente a esta comprensión.

Esta conciencia penetra poco a poco en la cabeza de los obreros educados de manera socialista.

No podemos ir más lejos dentro de los límites de este folleto, pero este ejemplo muestra nuevamente la revolución que se ha realizado en el pensamiento como consecuencia del cambio de las relaciones de producción. Y en efecto, ¡qué diferencia! Hace todavía poco todo el mundo creía en el pecado, en la falta personal, en la libre voluntad, en la venganza de Dios y de los hombres, en el castigo; ahora, los socialistas - pero sólo ellos - ven que, cuando "sean aniquilados los focos antisociales del crimen, la sociedad capitalista, y que a cada uno se le dé su espacio social para su manifestación vital esencial", entonces desaparecerá el crimen social.

Observación

Y aquí, al examinar conjuntamente estos ejemplos del cambio en el pensamiento a propósito del derecho y de la propiedad, vemos ahora por primera vez muy claramente una ley de evolución del pensamiento humano sobre la que aún no hemos fijado hasta ahora nuestra atención con agudeza.

Hemos visto ya suficientemente *por qué* la evolución en el pensamiento es engendrada por las fuerzas productivas, las cuales son sus resortes, sus causas. Ahora vemos *cómo* se produce. La evolución en el pensamiento se produce en la lucha, *en la lucha de clase*.

Podemos explicar esto muy claramente con los mismos ejemplos de las empresas municipales y de la concepción socialista de la propiedad y del derecho que hemos referido más arriba.

La gran industria ha hecho extremadamente difícil la situación de los pequeños burgueses y de los obreros. Los monopolios de las conducciones de gas y de agua aceptados hasta el presente se han hecho cada vez más insoportables a medida que crecía la gran industria. Los obreros y los pequeños burgueses han considerado a los monopolistas como sus enemigos, y desembarazarse de estos últimos se ha convertido para ellos en una necesidad vital. En su cabeza ha nacido el pensamiento siguiente: lo que hacen estos hombres es injusto; lo justo, lo superiormente justo, es que la municipalidad posea esta rama de actividad. Nosotros, las clases laboriosas, debemos combatir a estos parásitos. Por el contrario, los

parásitos pensaban: es nuestro derecho poseer estas fábricas; perderíamos, en tanto que clase, toda nuestra ganancia si se nos quitase una empresa rentable tras otra. *Debemos combatir a las clases laboriosas.*

Es, pues, en la lucha donde se ha desarrollado una nueva concepción del derecho. El desarrollo de las nuevas fuerzas productivas ha producido la nueva lucha de clase, y esta lucha ha ampliado la nueva conciencia jurídica.

Y el proletariado, que tiene el sentimiento de que perece espiritual, moral y físicamente a causa de la gran industria, ha reconocido a los capitalistas como sus enemigos. Ha pensado en primer lugar: nosotros, los obreros de esta fábrica, somos despojados, perecemos, nuestro capitalista es nuestro enemigo; es injusto que él reciba todas las ganancias y nosotros nada. *Debemos combatirlo.* Y después el proletariado de una ciudad, de una profesión particular, ha pensado lo mismo. Y después el conjunto del proletariado de todo un país y del mundo entero. Todos han pensado: *nosotros, en tanto que clase, debemos combatir a la clase de los capitalistas.* Es justo que todos los medios de producción vengán a nuestras manos. *Luchemos* por nuestro derecho.

Pero los capitalistas han pensado exactamente lo contrario, primero individualmente, después todos juntos, de manera organizada y en tanto que Estado. Es justo que conservemos lo que es propiedad nuestra. Aplastemos esas ideas revolucionarias. *Luchemos todos juntos en tanto que clase por nuestro derecho.*

Y cuanto más se desarrollaba la técnica, cuanto más aumentaban constantemente las fuerzas productivas y las riquezas en manos de los capitalistas, más profunda, diversa e insoportable hacía la miseria entre el proletariado en continuo crecimiento; y cuanto más se reforzaba la necesidad de los poseedores de conservar su mayor riqueza, más se afirmaba la necesidad de los que no poseían nada de apoderarse de los medios de producción. Y en la misma medida ha aumentado también la lucha entre las dos clases y, por ahí mismo, la fuerza de sus ideas sobre lo que es justo e injusto.

Con este ejemplo vemos muy claramente que las concepciones de lo que es justo e injusto se desarrollan en la lucha de clase y gracias a ella, y que una clase puede considerar poco a poco como injusto lo que le parecía justo anteriormente, y que también puede sentir, al aumentar los intereses de clase, algo como justo o injusto con una pasión cada vez mayor.

La lucha material por los medios de producción es al mismo tiempo una lucha espiritual por lo que es justo e injusto. Lo que es injusto es el reflejo espiritual de lo que es justo.

Segunda observación

Ciertamente no será necesario demostrar aquí que, en esta lucha espiritual y material, la clase victoriosa será finalmente la que, debido al desarrollo del proceso de producción, se convertirá en la más poderosa, la que tendrá la fuerza espiritual más grande y la verdad mayor, la clase que, debido a las necesidades que resultan de su situación, tendrá vocación para resolver las contradicciones entre las nuevas fuerzas productivas y las antiguas relaciones de producción. Volveremos sobre ello al final de nuestra exposición. Pero aquí debemos presentar otra observación que descartará una objeción de nuestros adversarios.

Hay miembros de las clases poseedoras que se pasan al lado de los que no tienen nada. ¿No es esto una prueba de que no es el ser social el que determina el pensamiento, sino quizá algo eminentemente espiritual, algo misteriosamente ético, lo que decide nuestras actuaciones sociales?

Un individuo que se pasa del campo capitalista al campo proletario puede hacerlo por dos clases de razones, que también pueden actuar conjuntamente. Quizá ha comprendido que el futuro pertenece al proletariado. Pero nadie negará que es el proceso de producción, que son las relaciones económicas, las que le han proporcionado esta comprensión y que, por tanto, no es en la "libertad" del espíritu donde hay que buscar el móvil de la acción, sino en el ser social. O bien esta acción puede tener su origen en razones sentimentales, dado, por ejemplo, que este individuo prefiera estar entre los más débiles antes que con los opresores.

En el transcurso de la discusión sobre la *moralidad social* demostraremos que, también en este caso, está determinado por sentimientos cuyo origen se encuentra en la vida socio-económica de los hombres, y no por algo misterioso, sobrenatural o absolutamente espiritual.

d). La política

Si las concepciones socialistas de la propiedad y del crimen proporcionan un ejemplo claro de cómo las fuerzas productivas influyen en el pensamiento, de cómo la lucha de clases hace su aparición y debe llegar a una solución, en la política encontramos ejemplos mucho más claros todavía.

Y aquí también debemos tomar como ejemplo lo que piensan los socialistas, pues es en sus cabezas donde las nuevas fuerzas productivas actúan más vigorosamente.

Las nuevas fuerzas productivas influyen también muy fuertemente en el espíritu del gran industrial, del gran banquero o del gran comerciante, del armador, etc. Él piensa en grandes empresas, en enormes beneficios, en la formación de cárteles, en los mercados extranjeros y en las colonias, en la creación de una marina nacional y de un ejército poderoso, con el fin de acrecentar su influencia, su riqueza, su poder. Pero cualquiera que sea la diferencia de *grado* de su pensamiento en relación con el de los capitalistas y las clases dominantes de los siglos precedentes, el *tipo* de su pensamiento es el mismo.

Las cabezas de la clase media también piensan de modo diferente a las de otros tiempos. El crecimiento de las fuerzas productivas los ha empujado en una dirección peligrosa desde la que podrían caer en el proletariado. Cómo escapar a ello, por el crédito, la ayuda del Estado, los sindicatos, sobre ello reflexionan de una manera totalmente diferente de sus padres. En sus cabezas, las cosas parecen ahora distintas a como eran en el siglo dieciocho, por ejemplo. Sin embargo, este pensamiento va en la antigua dirección: ¡ganancia, ganancia, ganancia privada!

El espíritu del obrero no socialista también está lleno de un sentimiento distinto al de sus colegas de la primera mitad del siglo diecinueve, por ejemplo. Salario más elevado, tiempo de trabajo más corto, ayudas del Estado, mejor vida, es lo que zumba en su cabeza; es como en una colmena, es como una rueda de molino en estas organizaciones cristianas no socialistas. Esto zumba y gruñe, y es siempre la misma consigna la que resuena: organización, mejor vida. Pero estos hombres siguen aún antiguos caminos: desean obtener una ventaja mayor del capital, de la propiedad privada, en el terreno de la propiedad privada.

Por el contrario, en los socialistas es algo distinto lo que vive, lo que vive es algo completamente nuevo, que jamás existió en el mundo bajo esta forma. Incluso estando en el terreno de la propiedad privada, quieren la abolición de la propiedad privada; incluso viviendo en un Estado capitalista, quieren el derrocamiento del Estado capitalista. Nacidos y alimentados en el cascarón del capitalismo, sus pensamientos quieren eliminar este cascarón, sus pensamientos *mismos* quieren convertirse en otros pensamientos. La clase obrera quiere destruir el origen de su existencia, el capital y la propiedad privada de los medios de producción. Este efecto de las fuerzas productivas es aquí completamente diferente de lo que es en las otras clases, es mucho más importante, mucho más profundo, mucho más radical; y por esto el pensamiento socialista es el mejor ejemplo de la influencia de la técnica sobre el espíritu.

Es igualmente en la política donde la relación entre el ser social y el pensamiento se abre paso de manera mucho más clara, porque la política contiene la voluntad, el deseo, la aspiración, el pensamiento, los manejos, en el Estado, toda la vida estatal moderna de todas las clases, porque el ciudadano, que tiene en nuestro Estado derechos políticos, debe reflexionar sobre la sociedad en su conjunto y en sus partes, y porque, por tanto, está preocupado literalmente en toda la vida espiritual por el cambio de la sociedad.

¿Cuál es ahora la cuestión política más importante, más general, y que puede, por consiguiente, servirnos mejor de ejemplo?

Es *la cuestión social*, la cuestión de la lucha entre el trabajo y el capital. Esta cuestión misma ha nacido a causa del capital, es decir, a causa del desarrollo de las fuerzas productivas, es partiendo del modo como los hombres piensan esta cuestión como se puede reconocer mejor de qué manera el desarrollo de la técnica los constriñe a cambiar su modo de pensar.

Por ejemplo, hace sesenta años, ¿había muchas personas que pensasen en introducir una jornada legal de trabajo para los proletarios, o en la protección de las mujeres y los niños, o, aún, un seguro contra los accidentes? Sólo se las encontraba de manera aislada y los que pensaban en ello habían recibido las informaciones sobre esta protección del trabajo provenientes de países capitalistas altamente desarrollados. Hace cien años, verosímelmente, nadie pensaba en ello todavía.

¿De qué modo esta bella idea, a saber, que el proletariado debe estar protegido por la sociedad, ha llegado a los espíritus?

Es poco probable que el sentimiento cristiano la haya inspirado pues antes de que los espíritus hayan cambiado de esta manera, miles y miles de trabajadores han muerto por exceso de trabajo, por enfermedad, por penuria y por accidentes, miles y miles han tenido una vejez miserable. Y, sin embargo, había suficientemente cristianos. Por tanto, que no se haya pensado en otros tiempos en la ayuda del Estado, debe tener otra causa.

ésta no es difícil de descubrir. En otros tiempos, el proletariado no tenía todavía potencia y no podía constreñir a los poseedores a nada más que a la beneficencia privada y a un poco de asistencia pública.

Que en otros tiempos no haya tenido potencia se debe al proceso de producción, que aún no había *organizado* a los obreros. Su número era ya bastante grande, pero estaban dispersos en pequeñas empresas y por esta razón no podían desplegar sino poca fuerza.

Pero cuando han sido constreñidos por el proceso de producción a trabajar por centenares en talleres y fábricas, han comenzado a ser conscientes de su fuerza y a organizarse para la lucha, de la misma manera que han sido organizados para el trabajo. Y esta lucha que ha nacido del proceso de producción, este fenómeno que se ha hecho manifiesto, ha llevado a las diferentes clases de la sociedad a pensar, y ha producido una revolución en su espíritu.

En primer lugar, naturalmente, en Inglaterra y en Francia, donde el nuevo proceso de producción se ha manifestado primeramente. No nos detenemos aquí en estos ejemplos extranjeros; sólo queremos mostrar que es allí donde, bajo el impulso de las nuevas relaciones, nació el socialismo utópico de Saint-Simón, de Fourier y de Robert Owen, y donde Friedrich Engels, gracias a su conocimiento de las relaciones de producción inglesas, y Karl Marx, gracias a su estudio de la política francesa e inglesa, han llegado a la teoría socialdemócrata, a su pensamiento.

Pero también en Alemania se puede ver la veracidad de lo que decimos de la política.

Los obreros habían salido con las manos vacías de la Revolución de 1848.

El sistema prusiano¹³ de voto a tres clases, los dejaba políticamente sin influencia. Ninguna ley los preservaba de las consecuencias nefastas de la explotación capitalista en aumento.

Pero a comienzos de los años sesenta, los obreros empezaron a organizarse. Rechazados por la burguesía, fundaron, bajo la dirección de Lasalle, la *Asociación General de los Trabajadores Alemanes* (Allgemeine Deutsche Arbeiterverein, o sea, la ADAV), que emprendió la conducción de la lucha por el sufragio universal igual. La clase dominante de los junkers tomó conciencia de ello; los portavoces conservadores hablaron de la alta misión del Estado de proteger a los oprimidos.

La propaganda de la ADAV se extendió a todo el país. Bismarck *introdujo el sufragio universal*, que ya había prometido antes de la guerra contra Austria, primero en la Confederación de la Alemania del Norte¹⁴ y después en el Imperio alemán creado nuevamente.

Bebel, Liebknecht, Schweitzer, cada vez más portavoces del proletariado, entraron en el Reichstag. Se crearon sindicatos. El número de los votos socialistas aumentaba en cada elección. Las dos fracciones de la socialdemocracia alemana se unificaron en Gotha. Debido a la potencia creciente del socialismo, las clases dominantes sintieron cada vez más que la inquietud, y después la angustia, se apoderaba de ellas. Bismarck intentó amordazarlo con la ley contra los socialistas.

Pero no se podía someter a la clase obrera sólo por la fuerza. Las elecciones de 1881 mostraron la ineficacia de esta ley. Había que hacer algo para contener el descontento. Un discurso del emperador anunció “un avance positivo en el bienestar de los trabajadores”. En 1882 se propuso en el Reichstag una ley chapuceada de prisa sobre *El seguro de enfermedad* y entró en vigor en 1884.

A pesar de la ley contra los socialistas, el movimiento socialista avanza vigorosamente. En las elecciones de 1884, 1887 y 1890, su número de votos pasa de 550.000 a 760.000, después a 1.400.000. La ley contra los

¹³ *Dreiklassenwahlrecht*: en este sistema de voto introducido por Federico Guillermo IV en 1849 en Prusia y que estuvo vigente en este Estado hasta 1918, la Cámara baja (Landtag) era elegida por sufragio universal indirecto, pero el cuerpo electoral estaba dividido en tres clases y la representación a la Cámara era proporcional a los impuestos pagados por estas tres clases, de manera que más del 80% del electorado no controlaba más que un tercio de los escaños. (N.d.T.).

¹⁴ *Norddeutsche Bund*: Confederación que agrupaba a los 22 Estados alemanes situados al Norte del Main, creada a iniciativa de Bismarck tras la victoria de Prusia contra Austria y que entró en vigor en 1867. (N.d.T.)

socialistas se viene abajo; Bismarck es despedido. Las disposiciones de febrero de 1890 prometen una protección obrera y una igualdad de derecho legal para los obreros.

¡Qué giro tan gigantesco en el pensamiento! ¡En todo un país, en todas las clases de la población! ¡Todas toman posición sobre la cuestión social, es decir, sobre la lucha de clase!

¡Y es evidente que esto está relacionado con el desarrollo de la técnica! La estadística nos muestra que la industria se ha desarrollado poderosamente a comienzos de los años sesenta y setenta, así como al final de los años ochenta, exactamente en el momento en que el socialismo ha crecido más vigorosamente. Se podría casi trazar juntas como tres paralelas las cifras de la producción creciente, del ejército creciente de los combatientes y de las opiniones políticas de las clases dominantes. El crecimiento de una serie corresponde al de las otras; la lucha de clases proviene, evidentemente, del desarrollo de la técnica.

¡Y de qué manera tan clara se presenta el carácter particular de este desarrollo: la lucha! El emperador y el canciller, los ministros y los hombres políticos no han llegado a sus nuevas concepciones por sentimiento cristiano, como tampoco por la libre voluntad, o por efecto espontáneo y arbitrario de la razón o bajo el impulso de un espíritu del tiempo místico cualquiera. Son los obreros mismos, apoyándose en su trabajo, los que, por su organización, su propaganda, su *lucha*, han constreñido a la burguesía a cambiar el contenido de su espíritu.

Aquí se puede prescindir de toda mística. La relación real de las cosas se presenta tan abiertamente ante nuestros ojos como los movimientos en el sistema solar.

La evolución del espíritu de los obreros ha tenido su origen en la técnica, y la evolución del espíritu de las clases poseedoras proviene del efecto que han ejercido sobre ellas las ideas de los obreros transformadas en actos.

Y esto se manifiesta aún más en la evolución ulterior. Los obreros no se han dejado desviar por las promesas del gobierno y han dado sus votos a la socialdemocracia de manera cada vez más masiva.

Los gobernantes han comprendido que serían necesarias reformas más importantes que las que ellos estaban dispuestos a conceder para seducir a una clase obrera tan consciente. La reforma social se retrasaba. La potencia del proletariado se había hecho ya demasiado grande.

Los sindicatos se han transformado en el siglo diecinueve en poderosas organizaciones que han arrancado a los capitalistas muchas ventajas. Las clases poseedoras piensan de nuevo en una represión violenta; se *presentan proyectos de golpes de Estado y de cárceles*, pero falta valor para llevarlas a cabo.

La organización, la conciencia de clase, la comprensión, la potencia de los trabajadores han llegado a ser tan grandes que las clases dominantes desesperan tanto de atraparlos por medio de reformas, como de oprimirlos por la fuerza. Se dedican a reforzar sus instrumentos de poder a fin de prepararse para el combate por la dominación. En ningún lugar las clases armadas hasta los dientes se hacen frente tan hurañamente como aquí. ¿Y la causa? En ninguna parte de Europa como en Alemania en los últimos decenios, la gran industria ha experimentado un desarrollo semejante, ni ha amasado tantas riquezas, ni ha desarrollado la técnica tan vigorosamente.

A riesgo de aburrir dando demasiados detalles, vamos a adentrarnos todavía un poco más profundamente en estas cuestiones; el obrero tiene demasiado interés en *comprenderlas* a fondo.

Hasta ahora hemos puesto a las clases poseedoras en el mismo saco, como si fuesen una masa única frente al proletariado. Sin embargo, existe una diversidad importante entre ellas, y el desarrollo de la técnica no actúa de manera idéntica sobre todos los poseedores. Por tanto, necesitamos abordar estas diferencias.

La situación material y las opiniones políticas de las clases son modificadas de manera muy diferente por el desarrollo de la técnica. Tomaremos como ejemplo, por un lado, el militarismo y el imperialismo, y por otro, la legislación social.

La competencia internacional aguda obliga a los grandes capitalistas de todos los países a llevar a cabo una política colonial. Cuando un Estado tiene ya un dominio colonial en su poder, los capitalistas de este Estado pueden entonces obtener en él muchas más riquezas que en las colonias extranjeras. Penetran más fácilmente en su propia colonia desde el principio; es su Estado el que los empuja adelante, el que los apoya y los protege mejor. Una colonia es ante todo un objeto de explotación para su metrópoli. La fuerza de trabajo allí es barata, la violencia y el amordazamiento están autorizados, las ganancias coloniales son con frecuencia enormes. El capital excedente en la metrópoli puede ser

invertido allí de manera ventajosa. Por esta razón, por ejemplo, los grandes capitalistas alemanes, que ven con envidia las ganancias gigantescas que los capitalistas extranjeros extraen de sus colonias, empujan a la extensión cada vez más grande de su potencia colonial.

Pero para esto se necesitan pertrechos militares y, especialmente, el armamento de una flota; no sólo para someter a las colonias mismas, sino ante todo para oponerse a las otras potencias coloniales que persiguen el mismo fin. Por esto los grandes capitalistas piden millones para el ejército y la marina.

Pero el ejército tiene también otro fin. Tiene el deber de proteger a los poseedores contra la clase obrera que se levanta de manera amenazante. Cuando los trabajadores, la mayoría de la población, se organizan sólidamente y se rebelan contra el orden existente, ¿cómo puede una minoría dominante mantenerse de otro modo que no sea por medio de un ejército bien equipado, bien disciplinado, que obedece ciegamente a las órdenes de los superiores por el entrenamiento y el miedo a penas bárbaras? El miedo al proletariado socialista tiene como resultado que la burguesía asigne cientos de millones para el ejército.

Pero aún hay más. Los medios que hay que reunir deben pesar lo más livianamente posible sobre las clases acomodadas, y lo más fuertemente posible sobre las clases más pobres. Por esta razón las clases poseedoras han introducido los impuestos indirectos que afectan principalmente a la gente humilde, los campesinos, los artesanos y los obreros.

La legislación social sería sin ninguna duda muy costosa si hubiese de satisfacer todas las reivindicaciones justas. Es imposible escapar de ellas completamente por miedo al proletariado. Pero no debe ser demasiado dispendiosa para las clases poseedoras y, por esta razón, es necesariamente insuficiente y, además, los trabajadores también tienen que soportar una parte de su coste. He ahí, pues, sumariamente lo que piensan los grandes capitalistas, los propietarios de minas y los dueños de las forjas, los industriales de la metalurgia, los fabricantes de textiles, los grandes armadores y los banqueros.

Cada cual comprenderá ahora que la inclinación de esta clase por más acorazados y soldados, por una potencia colonial más grande, y su aversión respecto a buenas reformas sociales, se manifiestan tanto más fuertemente a medida que los intereses de esta clase crecen.

Un imperialismo y un militarismo fuertes van parejos, pues, con una reforma social insuficiente. La clase de los junkers se comporta de manera similar respecto a esta cuestión. En tanto que constituida por gentilhombres del campo de cortos alcances, es indiferente a la política colonial y a la política de una marina de guerra poderosa; pero en la medida en que le ofrecen nuevos espacios de dominación con puestos de administración lucrativos, se reconcilia progresivamente, en tanto que partido de gobierno, con estas políticas. Por el contrario, el ejército, en el que ocupa todos los puestos de oficial, es su dominio reservado; en tanto que soberana del ejército, es indispensable a la burguesía por el temor que ésta tiene al proletariado. Prusia se ha abierto camino en tanto que Estado militar; su posición de gran potencia descansa sobre el ejército, y por esta razón los junkers siempre piden nuevos cientos de millones para el ejército.

Se comprende tanto más fácilmente que el dinero que es necesario para ello deba ser encontrado en los impuestos indirectos, en los derechos de aduana, dado que estos derechos de aduana reportan también millones personalmente a los junkers; sin los derechos de aduana, ya habrían hecho bancarrota hace tiempo.

Los junkers son enemigos venenosos de la clase obrera y los peores adversarios de la reforma social. Consideraban a los antiguos campesinos que se han sustraído a su despotismo huyendo a la ciudad, como esclavos que se han escapado. Acelerar el éxodo rural equivaldría a mejorar su situación; y sólo este éxodo los obliga a ciertas limitaciones en sus malos tratos a los trabajadores agrícolas porque, si no, estos últimos huirían todos.

La clase media tiene una actitud diferente respecto a esta cuestión. En absoluto tiene intereses tan grandes en lo que concierne al ejército y la flota y, especialmente, las colonias. El comercio con las colonias es reducido y, como salida comercial para la industria, aquéllas sólo tienen escasa importancia. La clase media, que se compone de pequeños industriales, de comerciantes, de artesanos, de campesinos, es totalmente capaz, con los miembros de sus familias que no puede colocar en sus propias empresas, de ocupar puestos de empleados en el Estado y el municipio, en las grandes empresas industriales y comerciales, etc., de manera que su interés por el ejército, la flota y las colonias, que no es más que secundario, podría ser limitado.

Sin embargo, la mayor parte de la clase media sigue la política de los grandes, y vemos a los representantes parlamentarios de los comerciantes y de los campesinos, los centristas y los liberales, votar generalmente por las fortalezas, los acorazados y los gastos coloniales.

¿No hay en eso una contradicción con lo que hemos expuesto, a saber, que el desarrollo de las fuerzas productivas cambia totalmente las necesidades de los hombres, de las clases y, por ahí mismo, su política? Un campesino o un pequeño burgués alemán no tiene una necesidad tan grande de colonias y de navíos de guerra: ¿por qué paga gustosamente impuestos elevados para ello?

Para sortear con éxito esta dificultad, debemos tomar en consideración el hecho de que una gran parte de la clase media depende totalmente del capital. No sólo porque suministra los empleados para el servicio privado y estatal, sino ante todo porque vive del crédito. Principalmente los campesinos y los comerciantes. Un capital disponible, porque es excedente, significa para ellos crédito barato; una industria floreciente y un comercio floreciente producen un excedente de capital. Y por tanto, para esta parte de la clase media, la táctica es la siguiente: favorecer en cuanto sea posible todo lo que el Estado y el capital parecen capaces de hacer: el ejército, la flota, las colonias.

Una gran parte de la clase media, como los pequeños industriales, los artesanos que emplean a oficiales, los campesinos que emplean a criados y muchos tenderos, vive más directamente de la explotación de los obreros. Tienen en común con los grandes capitalistas, y lo experimentan, la explotación de los obreros; si se aumentasen sus cargas para una reforma social, esto haría su existencia más difícil; por esta razón luchan contra los obreros.

Una gran parte de la clase media no tiene, pues, directamente interés en el militarismo y el imperialismo, pero lo tiene indirectamente. Tiene un interés directo en la explotación de los obreros.

Así son las cosas con esta parte de la clase media que tiene más ventajas que inconvenientes en el capitalismo. Otra cosa ocurre con la parte que está más próxima al proletariado. El pequeño campesino, el pequeño arrendatario, el pequeño artesano, el pequeño tendero, el empleado inferior con unos ingresos escasos, todos dependen también del capital, pero sólo en la medida en que son oprimidos por él. No tienen crédito; por el contrario, son vecinos del proletariado, de cuya clientela deben

frecuentemente vivir. Por tanto, están contra el militarismo y el imperialismo y, si bien no con tanta firmeza como los obreros, a favor de las reformas sociales.

A medida que el desarrollo de la técnica hace crecer el proletariado, a medida que aumenta el peligro, para la clase media pobre, de caer en el proletariado y a medida que se hace más fuerte la presión del Estado y del capital, el pensamiento de estas capas de la clase media se modifica igualmente, su voluntad se orienta cada vez más contra el capital.

Esta parte de la clase media no tiene, pues, un interés directo, pero sí indirecto, en las reformas sociales.

Puesto que las capas superiores de la clase media no tienen interés directo en el gran capital, y las capas inferiores no tienen interés directo en las reformas sociales, el pensamiento político de todas estas capas es algo incierto y fluctuante. Lo mismo parece que las capas superiores se inclinarán un poco más hacia los obreros, como las capas inferiores se inclinarán un poco más hacia el interés capitalista, y esto, ciertamente, durante no mucho tiempo. Y estas capas se convierten fácilmente en juguete de los arribistas e intrigantes.

El efecto de las relaciones de producción y de propiedad se refleja aquí claramente. La clase obrera –apenas es necesario decirlo– no tiene ni directa ni indirectamente interés en el imperialismo, en el militarismo y en la política colonial. Estos explotan a los trabajadores y hacen las reformas sociales serias difíciles o imposibles.

La guerra y la rivalidad nacional rompen la solidaridad internacional de los obreros, la gran arma con la que, como mostraremos más adelante, vencerán al capitalismo.

El imperialismo y el militarismo son los niños mimados y acariciados por la gran burguesía, y los enemigos mortales del proletariado. La clase media duda entre el amor y el odio y la mayor parte de ella corre detrás de los poderosos.

La reforma social radical es la pesadilla de los poseedores ricos, el trampolín hacia el poder para los trabajadores. La clase media oscila entre estos dos polos.

De esta manera las relaciones de producción y de propiedad se reflejan en las ideas políticas de las clases. En efecto, la técnica moderna aporta al gran capital el monopolio, las grandes propiedades; a la clase media la hace dependiente del capital o la deja flotar entre la propiedad y la pobreza; a los proletarios les quita toda propiedad personal, todo poder personal.

El pensamiento político de las clases es el reflejo espiritual del proceso de producción, con sus relaciones de propiedad.

Objeción

Parece muy mecánico que clases enteras de hombres pensantes se vean obligados a pensar lo mismo. Es lo que nos objetan nuestros adversarios.

Pero aquel que piense, aunque sólo sea un instante, en el hecho de que las clases se mueven por su *interés*, que su interés de clase es para ellas la cuestión del ser o no ser en tanto que clase, ése no se asombrará y no se inquietará por esta objeción. *Pues las clases defienden su existencia misma*. Si el individuo debe hacer todo lo posible para mantener su existencia, eso es mucho más cierto para una clase que, por su cooperación y organización social, es mil veces más fuerte que el individuo.

Pero todo hombre lleva finalmente a cabo la lucha de clase política en función de sus capacidades. El obrero no necesita sino mirar a su alrededor para darse cuenta de que el espíritu vivo, ardiente, y el corazón apasionado responden más al llamamiento de la técnica evolucionada que el adormecido, el timorato, el cobarde. La revolución de la técnica avanza rápidamente, los hombres siguen un poco más lentamente. Sin embargo, al final la masa sigue, al final todo el mundo sigue. El poder de las fuerzas productivas sociales es todopoderoso.

Se ve manifiestamente a millones de proletarios seguir, primero lentamente, después cada vez más rápido, a la técnica moderna y pasarse en masa a la socialdemocracia.

El *individuo* tiene, pues, una gran importancia en la evolución de la sociedad; los enérgicos, los apasionados, los sensibles, los geniales, los solícitos, aceleran la marcha de una clase, mientras que los tontos, los aletargados y los indiferentes, la retrasan; pero ningún hombre, por muy genial, activo o ardiente que sea, puede dar a la sociedad una dirección

opuesta a la evolución de la técnica, y ningún imbécil, ningún holgazán o apático, puede detener la corriente. El ser social es todopoderoso. El individuo que le resiste es aplastado, y su resistencia misma será determinada por el ser social.

e). Costumbre y moral

Hemos acabado con los dominios llamados inferiores del espíritu, y ahora llegamos a los dominios llamados superiores: las costumbres, la moral social, la religión, la filosofía, el arte. Estos dominios son colocados por las clases dominantes por encima de los primeros porque éstos están todavía demasiado ligados a la materia, mientras que los últimos parecen planear por encima de todo lo que es material. El derecho, la política, la ciencia de la naturaleza, incluso si son espiritualmente elevados, sin embargo no tratan todavía más que de lo que es terrestre, de cosas y de relaciones materiales, con frecuencia feas. Por el contrario, la filosofía, la religión, la moral, el arte, parecen puramente espirituales, bellas y sublimes. Un abogado, un parlamentario, un ingeniero o un profesor, parecen menos eminentes que un artista, un sacerdote o un filósofo.

No quisiéramos dar nuestro aval a esta clasificación. Pero es cierto que también para nosotros, el arte, la filosofía, la religión y la moral son dominios *más difíciles*. Precisamente por el hecho de que las clases dominantes han hecho de estos dominios esferas sobrenaturales, sin vínculo con la tierra, con la sociedad, puramente espirituales, y porque esta opinión se ha insinuado como un prejuicio en todos los espíritus, es más difícil probar aquí también la relación entre el pensamiento y el ser social. Debemos obligarnos al doble de claridad pues, en efecto, aquí se trata del interés de los obreros en doble grado. El hecho de captar la verdad sobre este punto proporciona combatientes vigorosos.

Comenzamos por el más simple de los cuatro dominios: la costumbre. Aquí se debe diferenciar claramente entre la costumbre y la moral. La costumbre es una prescripción para casos determinados, la moral es algo general. Entre los pueblos civilizados, no ir completamente desnudo, por ejemplo, es una costumbre, mientras que amar al prójimo como a sí mismo es moral. Trataremos de lo más simple, de la moral, de la moralidad, después de haber estudiado la costumbre.

Dos ejemplos claros, muy generales, sacados de nuestra época, y de lo que el trabajador tiene cada día ante los ojos, demostrarán cómo la costumbre es transformada por el cambio de las relaciones de producción.

Antes, era costumbre que la clase obrera no se preocupase de los asuntos públicos. No sólo los obreros no tenían ninguna influencia sobre el gobierno, sino que los pensamientos de los obreros no se ocupaban tampoco de ello. Sólo se despertaba su atención en épocas de gran tensión, durante una guerra con el extranjero o cuando los soberanos, los príncipes, la nobleza, el clero y la burguesía se batían entre sí; cada cual intentaba entonces ganarse a los obreros; hubo así momentos en que los obreros sintieron que también estaba en juego su interés; entonces participaron, o se dejaron utilizar. Pero no se trataba, en ellos, de una vida política duradera.

Ahora todo esto es completamente diferente. Muchos obreros no sólo participan en la vida política, sino que en los países en que la socialdemocracia ha educado al proletariado, éste se ha convertido en la clase que participa más fuertemente en la política.

Antes, la buena costumbre era que el obrero estuviese al anochecer en casa; ahora la costumbre es –y cada vez más– que el obrero vaya a esa hora a una reunión de su sindicato, de su partido o de una asociación cultural proletaria.

Estas costumbres resultan del interés de clase, y el interés de clase nace como consecuencia de las relaciones de propiedad. Antes, iba además también en interés de las clases dominantes que los obreros fuesen parcos, tranquilos, modestos, humildes, y no se ocupasen de la política más que en ocasiones especiales. Y porque la clase obrera era débil a causa de la técnica de otros tiempos, se dejaba imponer esto por las clases dominantes. Los sacerdotes, los lacayos de los gobernantes, las escuelas y, más tarde, los periódicos, les predicaban esto.

El interés de clase de los obreros ahora es otro; la técnica lo ha modificado, al mismo tiempo ha hecho a los obreros bastante fuertes para que ya no escuchen a los patronos.

Gracias al interés de clase, se ha modificado la costumbre: el que no está organizado es ahora un obrero obtuso e indiferente, un mal obrero; pero el hombre ardiente que milita para la organización es el buen obrero.

Y por tanto –¿está claro para todo el mundo, no es así?– se califica a alguien de bueno o malo según la costumbre en vigor.

Hoy es bueno lo contrario de lo que lo era en otros tiempos. Estar fuera, en la calle, en una concentración o una manifestación, es ahora bueno. En efecto, la técnica promete *ahora* la victoria a la clase obrera, y la victoria de los obreros es buena para ellos y buena para toda la sociedad.

Cuando un día nuestra camarada Henriette Roland-Holst dijo que las concepciones del bien y del mal “jugaban a las cuatro esquinas”, no se le perdonó. Pero el que examine tranquilamente los hechos, en lugar de indignarse por poca cosa, observará que diferentes pueblos y clases –o un pueblo o una clase en épocas diferentes– han calificado las mismas cosas de buenas o malas. Toda la historia está repleta de semejantes hechos. Aquí sólo llamaremos la atención sobre las costumbres que regulan la relación entre los dos sexos y el matrimonio, que son diferentes en pueblos y clases diferentes o en épocas diferentes.

Tomamos ahora también otro ejemplo muy general, sacado de nuestra época. Aparte de la clase obrera que aspira a elevarse, otra parte de la humanidad busca la libertad de movimiento social: las mujeres. ¿De dónde proviene el hecho de que ellas, que hasta hace no mucho tiempo eran educadas sólo con vistas al trabajo doméstico y al matrimonio, apunten por cientos también a otro objetivo: un campo de actividad en la sociedad?

En la mujer proletaria esto proviene de la gran industria. El trabajo en la máquina es frecuentemente tan fácil –incluso si se hace penoso por su *duración*– que las mujeres y las jóvenes pueden realizarlo. El salario del padre no era suficiente; las mujeres y los niños debían ir a la fábrica para que, gracias a su esfuerzo, la paga fuese suficiente para la familia. De este modo las mujeres proletarias han entrado en las empresas y su número ha aumentado cada vez más, en consecuencia, el contenido del espíritu de las mujeres ha cambiado. La idea socialista, el apogeo del *trabajo* que realizan, se ha insinuado igualmente en sus cabezas. En algunos países, como en Alemania, las mujeres proletarias han recorrido una buena distancia por el camino de la organización socialista; en todos los países capitalistas han empezado a tomar este camino. ¡La mujer de la clase obrera y la joven obrera se han convertido en camaradas de lucha del hombre en el partido político y en el sindicato! ¡Qué diferencia con relación a otras veces, cuando la mujer bordaba, lavaba la ropa, se ocupaba del arreglo de la casa y de los niños, y no hacía ninguna otra cosa!

Y, en la cabeza de la mujer socialista de la clase obrera, vive también la idea de una época en la que la joven y la mujer serán *completamente* autónomas socialmente, y *completamente* libres en tanto que productoras. En la sociedad del futuro, nadie, ni hombre ni mujer, tendrá dueño, ni en el matrimonio, ni en el taller, en ninguna parte. Los individuos se codearán como seres libres e iguales, esta idea también ha sido dada a la mujer por el proceso de producción.

La mujer burguesa aspira igualmente a la liberación. Y en ella también, esta idea proviene del proceso de producción. En efecto, primeramente, cuando la gran industria ha tomado vuelo, las tareas domésticas de la mujer han disminuido. La gran industria ha producido tan baratas diferentes cosas, como la luz, el calor, los vestidos, los alimentos, que ya no se ha querido hacerlos o prepararlos en casa; en segundo lugar, la competencia ha sido tan aguda que las mujeres y las hijas de la pequeña burguesía han debido ir a trabajar y han buscado un lugar en la escuela, en la oficina, en el servicio de teléfonos, en la farmacia, etc.; en tercer lugar, entre la burguesía ha disminuido el número de matrimonios a causa de la lucha violenta por la existencia, a causa de las pretensiones de vida más elevadas y de la búsqueda del placer y del lujo. Todo esto es una consecuencia del modo moderno de producción.

Por esta razón el espíritu de la joven burguesa se orienta hacia una libertad social de movimiento mayor; su pensamiento se ha modificado. Comparada con su abuela, es un nuevo ser humano.

Mientras que la mujer proletaria, por el lugar que ocupa en el proceso social de producción, tiene en el espíritu la liberación del proletariado y, por ahí mismo, de toda la humanidad, la feminista burguesa no piensa más que en la liberación de la mujer *burguesa*. Quiere llevarla al poder dentro de la sociedad burguesa; quiere darle el poder capitalista, lo que evidentemente sólo es posible si oprime a los obreros económica y políticamente de una manera tan fuerte como lo hace actualmente la burguesía masculina.

La feminista no quiere “liberar a la mujer de la propiedad, sino procurarle la libertad de la propiedad”, no quiere “liberarla de la suciedad de la ganancia, sino darle la libertad de la competencia”. La mujer de la clase obrera quiere liberarse y liberar a todas las mujeres y a todos los hombres de la presión de la propiedad y de la competencia y liberar así verdaderamente a todos los seres humanos.

Aunque el contenido de las cabezas de estas dos mujeres sea tan diferente como una lamparilla lo es con relación a la plena luz del sol, sin embargo sus pensamientos nacen del proceso de producción; estos pensamientos no se distinguen más que por las diferentes relaciones de propiedad en las que están colocadas las dos “hermanas”.

¡Qué sentimientos ardientes nos inspiran la completa liberación de la mujer, la liberación del obrero, la liberación de la humanidad! ¡Qué pasión y qué resolución suscitan en millones de personas, qué fuentes de energía hacen hervir en nosotros! ¡Y qué sueños magníficos, dorados y de color rosa, nos traen en las horas de reposo que siguen al combate! ¡Puede parecer que es el espíritu del hombre el que ha hecho nacer por su propia voluntad toda esta energía, esta loca combatividad y estos sueños encantadores! Pero no olvidemos nunca, queridos amigos, que esta poderosa voluntad del proletariado, esta felicidad en la victoria y esta esperanza terca tras la derrota, este grandísimo idealismo de los trabajadores –el más elevado, el más vasto y el más magnífico, sí, el más magnífico, y de lejos, porque es el más consciente y, por tanto, la manifestación del espíritu más profundamente idealista que jamás haya conocido el mundo– que estos bellísimos fenómenos espirituales forman una sola cosa con el trabajo, con la herramienta, que, por su parte, se arraigan sólidamente a su vez en la tierra.

Estos dos ejemplos demuestran, a partir de los dos cambios más importantes en las costumbres de nuestra época, cuán justa es nuestra doctrina del materialismo histórico. Ahora vamos a pasar a la *moral* general. Mientras tanto, a fin de facilitar este paso y hacer todo el tema más comprensible, tomaremos primero un ejemplo que ya no pertenece a la costumbre del trabajo cotidiano, como la asistencia a las reuniones obreras y el trabajo de oficina femenino, pero que igualmente no pertenece tampoco a esos dominios supuestamente muy elevados de la moral como el amor al prójimo, el amor a la verdad, etc.

Vamos a tomar como transición el amor a la patria, el patriotismo. También en este sentimiento, en este pensamiento, vemos en nuestra época que se ha producido un cambio poderoso y, de nuevo, principalmente, sobre todo entre los obreros.

Antes, cuando la clase obrera no representaba todavía una fuerza social autónoma cualquiera, era patriota, es decir, que no sabía hacer nada mejor que seguir a las clases dominantes de su país en la lucha contra las

potencias extranjeras. Ciertamente, no es probable que los proletarios de antaño y los hijos de los campesinos y de la burguesía de otros tiempos, que se enrolaban en el ejército o la marina, lo hiciesen por amor ardiente a la patria. La mayoría lo hacían por coerción y por miseria, por falta de un medio de sustento mejor, pero las clases laboriosas apenas sabían ninguna otra cosa que lo que se hacía entonces o, al menos, lo que debía ser. A su espíritu no acudía la idea de que podían declararse como una fuerza autónoma contra la guerra e impedirla, aun cuando las clases dominantes la deseasen, pues eran política y económicamente un apéndice de estas clases. No eran lo bastante fuertes ni en número ni en organización para tener una idea propia sobre esta cuestión, y menos aún para ponerla en práctica. Incluso si luchaban por el mantenimiento de la paz, lo hacían habitualmente como defensores de una parte de las clases dominantes, que veía más ventajas en la paz que en la guerra, y bajo la consigna de que esto sería bueno para la patria, que esta idea y esta acción serían el verdadero amor a la patria.

En realidad ni la guerra, como tampoco semejante amor a la patria, eran con seguridad frecuentemente útiles o ventajosos para las clases laboriosas en general. Antaño, como hoy, *ellas* han tenido que pagar la factura frecuentemente con su sangre, su vida, su pequeña propiedad que les ha sido arrebatada por medio de pesados impuestos o que ha sido devastada por la guerra. Pero, no obstante, en sus concepciones seguían a las clases dominantes y tomaban por su cuenta las consignas que les eran predicadas, como el amor por la independencia del país, el amor a la patria o a la dinastía reinante, sin oponer ninguna otra cosa bien determinada.

¡Cómo ha cambiado esto! En todos los países se asiste cada día al aumento del número de obreros que comprenden que las guerras contra los pueblos civilizados y no civilizados son llevadas a cabo simplemente en provecho de la burguesía; que la burguesía no predica a los trabajadores el amor a la patria más que para que sean instrumentos de guerra dóciles; que el fin y el resultado de todas las guerras son un pillaje acrecentado de la clase obrera o la extensión de la explotación de más trabajadores aún; que una lucha internacional entre los pueblos es un peligro para los obreros del país vencedor, así como del país vencido.

“La guerra –piensa el trabajador moderno– va en *interés* del burgués. La producción, y el capital invertido en ella, se han hecho tan grandes que busca mercados y territorios para colocar en ellos

su dinero y quiere, por medio de la guerra, eliminar de ellos o tener alejados a otros. Pero no puede conseguirlo más que recaudando impuestos todavía más gravosos, pagándome un salario menor, haciéndome trabajar más intensivamente y durante más tiempo y no aportándome ninguna reforma, o malas reformas. Por el contrario, a *mí* me interesa tener salarios elevados, un tiempo de trabajo corto, buenas leyes sociales, y no soportar ni derechos de aduana sobre los alimentos ni impuestos sobre el consumo. Por tanto, debo estar contra la guerra. Además, va en mi interés que mi camarada del otro lado de la frontera goce igualmente de las mismas ventajas pues, en ese caso, la industria de su país no puede ejercer competencia desleal con salarios de miseria; a continuación, el sindicato de estos obreros se consolidará y yo podré reforzar el mío según su modelo e incluso afiliarlo a una unión internacional. Y si el partido político de los trabajadores es poderoso allí, es un estímulo para nosotros para reforzar también el nuestro, y podemos llegar a una asociación internacional de todos los partidos políticos obreros con el mismo objetivo y para un apoyo mutuo. Pero si estalla una guerra, se aniquilará nuestra fuerza económica y la suya y la burguesía sembrará el odio entre nosotros.“

El desarrollo de la industria y del comercio mundial ha transformado a los obreros en una fuerza autónoma que es capaz de alcanzar su objetivo *so/a*. Pero este desarrollo, por el hecho de que ha metamorfoseado el capital en una gran fuerza que domina de manera aplastante en todos los países, ha hecho que los trabajadores no puedan vencer al capital más que internacionalmente. Es imposible que los trabajadores de *un solo* país puedan vencer a sus capitalistas sin que los capitalistas de los otros países no remuevan cielo y tierra para venir en auxilio de sus camaradas de clase. Esto se manifiesta ya ahora con toda claridad en las federaciones patronales internacionales. Partiendo de todas estas causas y motivos los obreros socialistas han comprendido que el amor a la patria ya no es una consigna para ellos, sino que es la solidaridad internacional de los obreros la que debe ser su consigna.

La técnica, es decir, el proceso de producción en su grado de desarrollo actual, hace que sea necesario para los capitalistas de un país, o bien monopolizar los mercados de las colonias, o bien tener la mayor parte posible para ellos.

La técnica, es decir, el proceso de producción en su grado de desarrollo actual, hacen necesario que los obreros de un país se opongan a ello porque la guerra y la política colonial van siempre acompañadas de una explotación acrecentada del proletariado.

Aunque todos los capitalistas luchan unos contra otros por los mercados, la técnica ha conciliado sus intereses allí donde es esencial oprimir a los trabajadores.

La técnica ha organizado a los trabajadores de todos los países y les ha mostrado que su interés es común a todos allí donde se trata de expresar la solidaridad de todos los trabajadores. Por tanto, los poseedores están por la guerra y la opresión de los trabajadores, los trabajadores por la prosperidad internacional y la unión internacional de los obreros.

Por tanto, la clase obrera no es ciertamente patriota en el sentido de la burguesía, es decir, en el sentido que siempre se le ha atribuido a esta palabra bajo el capitalismo y que significa: amor sólo por su propio país, desprecio, antipatía u odio hacia el país extranjero.

El capitalismo moderno es exclusivamente patriota por codicia. Realmente no considera el patriotismo como una virtud, ni la patria como sagrada, pues ciertamente les arrebató su patria a los habitantes del Transvaal, de las Filipinas, de las Indias inglesas u Holandesas, a los chinos, a los marroquíes, etc. Hace venir a los polacos, a los de Galitzia, a los croatas, chinos, a fin de hacer presión sobre los salarios de sus compatriotas, que son hijos de la misma patria.

Exige de la clase oprimida un amor a la patria que él mismo no siente. El amor a la patria de la burguesía es codicia e hipocresía. Un amor semejante a la patria es con certeza totalmente extraño al proletariado socialista. En el fondo, todo amor a la patria tal como es comprendido por la burguesía es extraño al trabajador.

Naturalmente, el obrero quiere conservar su lengua, la única con la que puede encontrar trabajo. Pero no es este patriotismo el que la burguesía le reclama. El obrero ama también la naturaleza, el clima, el aire de su país, en los que ha crecido desde su infancia. Pero tampoco es este patriotismo el que la burguesía le reclama. El patriotismo que la burguesía quiere imponer al trabajador es el patriotismo gracias al cual se deja utilizar dócilmente como instrumento de guerra por ella y por el cual se deja masacrar por ella cuando ella defiende su ganancia, o bien intenta sustraer

la ganancia de otros capitalistas o la propiedad de pueblos desarmados. He ahí cuál es el patriotismo burgués, y es completamente extraño a los trabajadores socialistas. En el sentido de la burguesía, el obrero no tiene patria. El obrero pregunta con ocasión de todas las complicaciones internacionales cuál es el interés de los trabajadores, y es éste, y sólo éste, el que determina su juicio.

Y puesto que ahora el interés de clase de los trabajadores exige en general el mantenimiento de la paz, *la política de los trabajadores se presenta como el medio de preservar todas las naciones*. Pues si la paz dura y la clase obrera llega al poder en todos los países, entonces ya no hay posibilidad de que un país someta a otro; a continuación, sólo puede tratarse de una desaparición progresiva de las fronteras y de las diferencias, por medios orgánicos, sin violencia. Hasta ahí, la socialdemocracia internacional asegura la existencia de todas las naciones.

en los casos, que sólo son raramente imaginables, en que el proletariado aprobase una guerra –por ejemplo, para destruir un despotismo como en Rusia– no sería el patriotismo de la burguesía el que sería puesto en obra, sino el amor al proletariado internacional.

La clase obrera, que se abre paso hacia el socialismo, puede oponer tranquilamente su objetivo al patriotismo chovinista de la burguesía, que persigue la sucia ganancia, y a sus comedias pacifistas hipócritas: la unidad internacional de los trabajadores y, por ahí mismo, de todos los hombres, la paz eterna para todos los pueblos.

El objetivo de la burguesía es limitado, lo mismo que un país o un pequeño trozo de tierra es limitado con relación al planeta; pero además es falso e inaccesible pues los dueños capitalistas de los países que luchan por el botín lucharán entre ellos mientras haya botín. El objetivo de la socialdemocracia es sublime, puro y espléndido, pero además es realmente accesible; la clase obrera no puede desear ninguna otra cosa más que la paz entre los trabajadores, pues esta paz va en interés suyo y es también la condición previa de su victoria.

¡Que cambio en relación con antes! El obrero de otros tiempos pensaba siguiendo servilmente las ideas limitadas de sus dueños; el obrero de hoy abarca el mundo, la humanidad entera, es independiente de sus dueños y lucha contra ellos, todo este cambio ha sido producido por la máquina; es a ella a quien se le debe, pues ella ha engendrado millones de proletarios y los ha organizado.

Observación

Ya hemos discutido más arriba del hecho que el patriotismo de las clases laboriosas no se derivaba otras veces directamente de su interés, sino del interés de las clases dominantes, de las que eran dependientes. Es lo que se encontrará siempre: mientras una clase no tenga la fuerza para defender sus intereses verdaderos más profundos, mientras el interés de otra clase es, en última instancia, su interés, seguirá también en una gran parte de su pensamiento a las clases dominantes. El patriotismo de otras veces era un ejemplo claro de ello, y aún hoy lo es en muchos. “Las ideas dominantes de una época –dice Marx– han sido siempre las ideas de las clases dominantes”. Pero desde el momento en que la clase oprimida ve una ocasión, por ejemplo, en una revolución, se manifiesta con su interés más profundo, muestra su alma más profunda y rechaza las ideas que le han sido impuestas por los que dominan. Y en la medida en que una clase se hace poco a poco más fuerte, de manera que puede defender sus propios intereses, su mundo de sentimientos y de pensamientos se expresa de manera cada vez más vigorosa y, finalmente, de manera atrevida y abierta, sin falso pudor.

Ahora vamos a pasar a los dominios “superiores” de la moral. El deseo de desarrollo por parte del obrero, el deseo de igualdad jurídica social con el hombre por parte de la mujer, el patriotismo, no son más que sentimientos inferiores en relación con el desinterés, el amor al prójimo, la dedicación, la lealtad, la honestidad, la justicia.

Estas virtudes pertenecen a la moral superior, son la moral misma. ¿Qué pasa con estas virtudes? ¿De dónde vienen? ¿Son eternas, son las mismas que viven siempre en el pecho de los hombres, o bien son tan variables como todas las otras cosas espirituales que hemos aprendido a conocer?

Estas cuestiones han permanecido insolubles para los hombres desde hace siglos, desde que el filósofo griego Sócrates y sus contemporáneos comenzaron a plantearlas.

Ofrecen también una dificultad especial. En efecto, hay una voz en nosotros que nos dice *inmediatamente* en muchos casos lo que está bien y lo que está mal. Actos de amor al prójimo, de abnegación, se producen espontáneamente, *por sí mismos*, por orden de esta voz. El amor a la verdad, la fidelidad, la probidad, nos son prescritos imperativa y espontáneamente por ella. Nuestra *conciencia* nos advierte cuando no

escuchamos esta voz. Nos *avergonzamos* cuando no hemos actuado bien, incluso sin que nadie lo sepa. La *ley moral*, los preceptos del *deber* viven en nosotros sin que la educación ni el sentimiento de placer puedan explicarlos suficientemente.

Este carácter imperativo y espontáneo es específicamente propio de la ética, de la moral. Ningún otro dominio del espíritu lo tiene, ni las ciencias de la naturaleza, ni el derecho, ni la política, ni la religión, ni la filosofía, que han sido aprendidos todos porque no podía ser de otro modo.

Se ha intentado hacer derivar la ley moral de la experiencia del individuo mismo, de su educación, de sus hábitos, de su deseo de felicidad, de un egoísmo refinado o de la simpatía por otro. Pero jamás se ha llegado *de esta manera* a explicar ni el origen de *lo que es imperioso* en la voz que nos llama al amor al prójimo, ni lo que hay de maravilloso en el hecho de que el hombre desdeñe su propia existencia para salvar la de otro.

Puesto que no se podía hacer derivar la moral de la realidad, no quedaba más que el lugar de refugio habitual de la ignorancia: la religión. Puesto que la moral no podía ser explicada por la vía terrestre, su origen debía encontrarse en lo sobrenatural. Dios había dado al hombre el sentido del bien, la noción del bien; el mal provenía de la naturaleza carnal del hombre, del mundo material, del pecado.

La ininteligibilidad del origen del "bien y del mal" es una de las causas de la religión. Los filósofos Platón y Kant han edificado un mundo sobrenatural sobre eso. Y aún hoy en que la naturaleza es comprendida mucho mejor, en que la naturaleza de la sociedad aparece mucho más claramente ante los hombres, aun hoy la moral, el deseo "del bien", la aversión por "el mal", son al final para muchos hombres algo tan maravilloso que no pueden explicarlo más que por una "divinidad". Cuántos hombres no hay que, para una explicación de los fenómenos naturales o de la historia, ya no necesitan de dios, pero que, para "la satisfacción de sus necesidades éticas", declaran como necesario tener uno. Y tienen razón pues no comprenden ni el origen, ni la naturaleza, de los grandes preceptos morales, y lo que no se comprende y, sin embargo, se considera como algo muy elevado, se lo deifica.

Y sin embargo, los más altos preceptos morales son explicados en su naturaleza y en su efecto desde hace medio siglo. Esto se lo debemos a dos investigadores: el primero ha estudiado al hombre en su existencia animal, el otro lo ha estudiado en su ser social, Darwin y Marx.

Darwin ha demostrado que todos los organismos libran una lucha por la existencia contra toda la naturaleza que los rodea, que sólo subsisten los organismos que adquieren los órganos específicos más adecuados para su *defensa* y su *alimentación*, cuyos órganos presentan la mejor *división del trabajo*, que se adaptan mejor al mundo exterior. Un gran grupo del mundo orgánico, los animales, se ha desarrollado en la lucha por la existencia y ha desarrollado a través de ella su *autonomía de movimiento* y su *capacidad de comprensión*. Forman parte de la capacidad de comprensión la *observación* de las particularidades del entorno, el *discernimiento* de lo que concuerda y de lo que difiere en él, y el *recuerdo* de lo que ha pasado anteriormente. A través de la lucha por la existencia, los instintos de *autoconservación* y de *reproducción* se han hecho cada vez más fuertes, como la división del trabajo, la autonomía de movimiento y el pensamiento. Es así como ha crecido el instinto del *amor maternal*. *Entre los animales que para poder librar la lucha por la existencia deben vivir juntos en sociedades más o menos grandes o pequeñas –como algunos carnívoros, muchos herbívoros y, entre estos, los rumiantes, muchos primates– los instintos sociales se desarrollan. El hombre pertenece también a estas especies; el hombre, a su vez, no ha podido mantenerse en la naturaleza más que de manera social, por la vida en grupos o en hordas, y es así como se han desarrollado también en él los instintos sociales.*

Pero, ¿cuáles son los instintos sociales que se han formado en el hombre y el animal a causa de la lucha por la existencia y que se han hecho cada vez más fuertes gracias a la selección natural?

“Pueden ser diferentes en función de las diferentes condiciones de vida de las diferentes especies, pero una serie de instintos forma la condición previa al desarrollo de *toda* sociedad.”

Hay instintos sin los cuales una sociedad no puede subsistir y, por tanto, estos instintos *deben* ser desarrollados en toda especie que, *para asegurar su conservación, debía* vivir de manera social, como el hombre.

¿Cuáles son estos instintos?

“Ante todo, *el olvido de sí*, la dedicación a la comunidad.” Si este instinto no hubiese aparecido, cada cual habría vivido para sí, y no se habría puesto la comunidad por encima de sí mismo; la sociedad habría perecido bajo los ataques de las fuerzas naturales del entorno o de los animales hostiles. Si, por ejemplo,

en una manada de búfalos que viven juntos, cada individuo no se dedica a la colectividad resistiendo cuando el tigre ataca la manada en el lugar en que él se encuentra en el círculo de sus camaradas, si cada individuo huye para salvar su propia vida sin preocuparse de la comunidad, entonces esta sociedad será destruida. Por esta razón, el sacrificio espontáneo es el primer instinto social que debe nacer en una especie animal semejante.

“Después, la *bravura* en la defensa de los intereses comunes; la *lealtad* hacia la comunidad; la sumisión a las voluntades de la comunidad y, por tanto, la obediencia o la *disciplina*; la *veracidad* hacia la sociedad, cuya seguridad se pone en peligro o cuyas fuerzas se despilfarran cuando se la induce a error, por ejemplo, con falsas señales. Finalmente, la *ambición*, la receptividad a la alabanza o a la reprobación de la sociedad. Todos son instintos sociales que encontramos ya en estado pronunciado en las sociedades animales, muchos de ellos frecuentemente en un estado elevado.

“Pero estos instintos sociales no son ninguna otra cosa más que las virtudes más eminentes, en sustancia, la moral. Lo que falta aún en el punto más elevado entre ellas, es el amor por la justicia, es decir, el deseo de igualdad. A decir verdad, no hay lugar para esta evolución en las sociedades animales, porque no conocen sino desigualdades naturales, individuales, y no desigualdades sociales, producidas por relaciones sociales. “

Este amor por la justicia, el deseo de igualdad social, es, por tanto, algo propio del hombre. La *ley moral*¹⁵ es un producto del mundo animal; existía ya en el hombre cuando éste era aún un animal gregario; es muy antigua, pues desde que el hombre ha sido un ser social, es decir, desde que ha existido, ha existido en el hombre. Los hombres sólo han podido vencer a la naturaleza ayudándose mutuamente. Los hombres se lo deben todo, pues, a este deseo moral de ayuda mutua, a esta ley moral, a este instinto social. La ley moral ha hablado en ellos desde el principio.

¹⁵ **Ética:** ἔθος ο, ἥθος. Jamás podremos recomendar suficientemente al lector, especialmente si pertenece a la clase obrera, la lectura de “Ética y concepción materialista de la historia” de Kautsky. La ética es la última muralla tras la que se atrincheran las gentes que quieren mantener al trabajador en el estado de menor de edad gracias a la religión. Cuando se ha puesto en claro el origen terrestre de los preceptos morales más elevados, entonces quedan suprimidos muchos obstáculos espirituales. De igual modo, se reforzará la solidaridad si se reconoce que tiene su origen en los sentimientos más antiguos del género humano.

“De ahí la naturaleza misteriosa de esa voz en nosotros que, sin impulso exterior, no está ligada a ningún interés visible... Con seguridad es un deseo misterioso, pero no más misterioso que el amor físico, el amor maternal, el instinto de conservación, la naturaleza del organismo, en suma, y tantas otras cosas... que nadie considerará como productos de un mundo suprasensible.

“La ley moral es un instinto animal al igual que los instintos de auto-conservación y de reproducción, de ahí su fuerza, su empuje, a los cuales obedecemos sin reflexionar, de ahí nuestra decisión rápida en ciertos casos para saber si una acción es buena o mala, virtuosa o inmoral, de ahí la determinación y la energía de nuestro juicio moral, de ahí la dificultad para darle un fundamento cuando la razón comienza a analizar las acciones y a cuestionar sus motivos.”

Ahora vemos claramente qué es el sentimiento del *deber*, qué es la *conciencia*. Es la voz de los instintos sociales que nos llama. Y entre estos, resuena al mismo tiempo la voz del instinto de autoconservación y del instinto de reproducción, y con frecuencia sucede después que estos dos instintos entran en conflicto con la voz del instinto social. Cuando, después de cierto tiempo, los instintos de reproducción y de auto-conservación acaban por callarse porque están satisfechos, entonces resuena con frecuencia aún el instinto social, pero como un *pesar*.

“No hay nada más equivocado que ver en la conciencia la voz del miedo a los congéneres, a su opinión o a su fuerza física. La voz actúa también –como ya hemos dicho– en relación con las acciones que nadie ha experimentado, e incluso en función de acciones que aparecen muy dignas de elogio para el entorno, y puede también actuar como agente de repulsa con relación a acciones que se han emprendido por miedo a los congéneres y a su opinión pública. La opinión pública, la alabanza o la reprobación, son ciertamente factores muy influyentes, Pero su efecto supone ya un instinto social determinado, la ambición; aquéllas no pueden producir los instintos sociales.”

Se ve así qué simple es explicar este dominio aparentemente tan maravilloso del espíritu, que abarca los preceptos más elevados de la moral, qué falso es recurrir para ello a lo sobrenatural, cuán claro queda que las causas de la moral se encuentran en nuestra existencia terrestre, animal y humana.

He ahí, pues, la *naturaleza* de la moral; esta comprensión se la demos muy en primer lugar a Darwin. Pero, ¿por qué las grandes virtudes son tan variables entre pueblos diferentes y en épocas diferentes? ¿Cómo es tan diferente cada vez el *efecto* de estos instintos sociales?

Esto, Darwin no lo ha examinado. Debemos estos conocimientos ante todo a Marx.

Es Marx quien ha descubierto las causas principales del *cambio* en los efectos de los instintos sociales en referencia a los siglos de la historia escrita, a la época de la propiedad privada, a la época de la producción de mercancías.

Marx ha puesto en claro que, debido a la propiedad privada que, a su vez, es un producto del desarrollo de la técnica, de la división creciente del trabajo gracias a la cual los oficios manuales se han separado de la agricultura, han nacido las *clases*, las de los poseedores y las de los no poseedores, cuyos miembros han librado entre sí, desde el comienzo hasta el presente, una *lucha* por los productos y por los medios de producción. Marx ha demostrado que de la técnica que no deja de desarrollarse nace una lucha que no deja de desarrollarse. Así ha mostrado las causas, las más importantes para la época moderna, de los cambios en el *efecto* de los preceptos morales.

En efecto, primeramente, surge una competición entre los propietarios privados, incluso si pertenecen a la misma clase. Y esta rivalidad actúa de manera mortífera sobre el precepto moral más elevado, el cual enuncia que hay que ayudarse mutuamente, es decir, que un individuo debe sacrificarse por otro. Este precepto se convierte en letra muerta en una sociedad que descansa en la competencia. En una sociedad así, se convierte en un precepto abstracto de origen no terrestre, sino únicamente celestial, que es deliciosamente bello pero que no es seguido, un precepto que, hablando con propiedad, es sólo para el domingo, cuando el comercio y la fábrica están parados y sólo la iglesia está abierta. No es *posible* aceptar que el mercado, la posición, el trabajo, se hagan la competencia, y obedecer al mismo tiempo a la voz interior que nos murmulla desde la

época primitiva que hay que ayudar a nuestro prójimo, ya que dos son más fuertes que uno solo. Es imposible, y toda doctrina que dice que puede y debe ser así conduce a la hipocresía.

En su análisis de la mercancía, de la producción capitalista, Marx ha descubierto que el carácter de esos hombres que producen sus productos en tanto que mercancías, independientemente los unos de los otros, debe ser necesariamente hostil y alienado, no en la relación de los hombres entre sí, sino como cosas, como trozos de tela, pacas de café, toneladas de mineral, montones de oro; Marx ha mostrado así la verdadera relación de los hombres entre sí, la relación real y no la que existe en la imaginación del poeta o en los sermones de los sacerdotes.

Pero, en segundo lugar, el desarrollo de la técnica y de la división del trabajo ha creado grupos humanos cuyos miembros, aunque estén frecuentemente en competición entre sí, tienen, no obstante, los mismos intereses frente a otros grupos: en otras palabras, las clases sociales. Los propietarios de la tierra tienen frente a los industriales, y los empresarios tienen frente a los obreros, los mismos intereses, y viceversa. Aunque pueden perjudicarse mutuamente en el mercado, todos los propietarios de la tierra tienen el mismo interés en la lucha por los derechos de aduana sobre los cereales, todos los industriales tienen el mismo interés en la lucha por los derechos de protección sobre los productos de la industria, todos los empresarios tienen el mismo interés contra las buenas leyes sociales para los obreros.

Por tanto, la lucha de clase mata en realidad una buena parte de la moral, pues el precepto moral no puede ser válido para una clase que intenta aniquilar o debilitar la nuestra, pues esta clase no puede experimentar tampoco adhesión y lealtad hacia la nuestra. No puede haber un precepto moral cualquiera más que dentro de la clase en los dominios de la lucha de clase; el precepto moral más elevado es tan poco válido frente a la otra clase como hacia el enemigo. De la misma manera que no se piensa durante la guerra en sacrificarse por el enemigo, tampoco se le ocurre a nadie ayudar al miembro de la clase adversa, *en tanto que tal*. De la misma manera que entre ciertos animales el precepto moral no vale más que para los miembros de la misma manada, de la misma manera que entre los linajes humanos primitivos no valía más que para los miembros de la tribu, de igual modo no vale en la sociedad de clase más que para los camaradas de clase, y únicamente en la medida en que permite la competencia.

A causa del progreso de la técnica, a causa de la acumulación de riquezas gigantescas en un lado, y de legiones de proletarios sin propiedad, en otro, la lucha de clase entre poseedores y no poseedores, capitalistas y trabajadores, se hace cada vez más aguda y violenta en nuestra época. En nuestros días, pues, a medida que pasa el tiempo, es cada vez menos posible seguir los preceptos morales más elevados, mutuamente, entre las clases. Por el contrario, los *otros* grandes instintos, los de la autoconservación y de la preocupación por la descendencia, han tomado en las clases, y de lejos, la delantera a las antiguas virtudes sociales. El instinto de autoconservación hace que las clases capitalistas nieguen cada vez más duramente lo necesario a los trabajadores. Sienten que, en un tiempo no demasiado lejano, deberán abandonarlo todo, todas sus posesiones, todo su poder, y, por temor a dar un solo paso en esta dirección, están cada vez menos dispuestas a dar aunque sólo sea un poquito. Y tampoco el obrero siente amor por el prójimo respecto al capitalista, pues los instintos de autoconservación y de amor por sus hijos le empujan a abatir a los capitalistas y a conquistar de este modo un futuro magnífico y feliz.

El desarrollo de la técnica, la riqueza social, la división del trabajo han progresado de tal manera, las clases poseedoras y no poseedoras se han alejado hasta tal punto las unas de las otras, que la lucha de clase:

“se ha transformado en la forma esencial, la más general, la más duradera, de la lucha por la existencia de los individuos en la sociedad.”

Con la competencia creciente, nuestro sentimiento social, nuestro sentimiento frente a los miembros de nuestra sociedad, es decir, nuestra moral, ha visto disminuir su fuerza. Con la lucha de clase, nuestro sentimiento social frente a los miembros de las otras clases, es decir, nuestra moral frente a ellos, ha disminuido igualmente, pero se ha hecho tanto más fuerte frente a los miembros de nuestra propia clase.

En efecto, la lucha de clase ha llegado ya a tal punto que, para los miembros de las clases más importantes, el bien de su clase se ha hecho idéntico al bien público, al bien de toda la sociedad. En nombre del bien público, no se apoya más que a los camaradas de clase y se entabla resueltamente la lucha contra las otras clases.

Si, por tanto, la *naturaleza* de la moral más elevada reside en la abnegación, la valentía, la lealtad, la disciplina, el apego a la verdad, el sentido de la equidad y la aspiración a respetar y a glorificar al prójimo, el

efecto de estas virtudes o instintos se transforma continuamente debido a la propiedad, la guerra, la competencia y la lucha de clase.

Para que la cosa quede lo más clara posible, apliquemos ahora lo que hemos aprendido de Darwin y de Marx a un ejemplo individual, sacado de nuestra época, de nuestro propio entorno directo.

Imaginemos a un empresario, propietario de una fábrica que explota, mientras que hay una viva competencia con sus colegas de clase. ¿Puede este hombre seguir los preceptos más elevados de la moral, esos preceptos que según la burguesía son eternos, respecto de sus colegas de clase, los propietarios de las fábricas competidoras? No, debe intentar conservar o conquistar el mercado para él. Puede hacer esto con los mejores o los peores medios, pero *debe* hacerlo. Quizá tenga por naturaleza un sentimiento muy social, pero esto no hace al caso, pues el instinto de auto-conservación y la preocupación que tiene por su descendencia vencerán este sentimiento. En la competencia, es una cuestión vital conservar el mercado para sí, ampliar la clientela. El estancamiento es ya el principio del retroceso.

A medida que se agudice la competencia, es decir, a medida que se desarrollen la técnica y el mercado mundial, este fabricante tendrá sentimientos menos sociales, pensará más fuertemente en la auto-conservación, es decir, en la mayor ganancia posible. Pues cuanto más aguda es la competencia, más grande es el peligro de declive.

¿Puede este fabricante seguir los preceptos más elevados de la moral respecto de sus obreros? La cuestión es risible. Incluso si por naturaleza es un buen hombre, incluso si tiene un sentimiento especialmente fuerte hacia los que sufren, a pesar de todo se verá obligado a dar a sus obreros un salario suficientemente bajo como para que su fábrica le produzca una gran ganancia. Ninguna ganancia, o una ganancia pequeña, significa el estancamiento. La empresa debe crecer, de vez en cuando hay que renovarla, si no, en unos años, quedará retrasada respecto de las otras empresas y, después de diez años, ya no será competitiva.

Por tanto, es necesario que la explotación se lleve a cabo, e incluso las medidas más suaves, las más favorables a los obreros, deben también ser tales que finalmente no perjudiquen al producto, a la ganancia.

Mencionamos a propósito a un capitalista que todavía siente algo por su personal; la mayoría no son así; en la mayoría, el sentimiento social está ya matado desde hace mucho tiempo por la obtención de ganancia, y los que toman las medidas más favorables lo hacen también con frecuencia por astucia, por un interés personal bien comprendido, para encadenar a los obreros todavía más sólidamente a la fábrica y para hacer de ellos esclavos que producen todavía más.

Supongamos ahora que la *clase* de los obreros comienza a luchar contra este capitalista y su clase, que aparecen sindicatos y que estallan huelgas, que se plantea de manera más o menos violenta tal o cual reivindicación; entonces desaparece poco a poco todo sentimiento social en este capitalista y su clase hacia esa parte de sus congéneres que constituye el personal de su empresa; entonces se despierta en ellos el *odio de clase* hacia los trabajadores y, allí donde hay una lucha con los obreros (es decir, fuera de la competencia que persiste), se desarrolla la solidaridad de clase con los otros capitalistas.

Y esto también cambia, esta atmósfera espiritual se carga mucho más a medida que se desarrolla la técnica y que, simultáneamente, aumenta en violencia la lucha de clase.

Supongamos que este fabricante se hace miembro de un sindicato, de un trust o de un cártel. Es lo que *debe* hacer también con frecuencia para su auto-conservación. Entonces cae en la posición de un déspota frente a sus obreros que, porque su trust tiene un monopolio, no pueden encontrar trabajo más que en él y, por consiguiente, son totalmente dependientes de él. Este capitalista procede después con sus obreros como lo exige su sindicato. Cuando es necesaria una restricción de la producción, el esclavo se convierte en parado; si la coyuntura vuelve a ser favorable, se le llama a la fábrica; no se trata de generosidad, ni de amor al prójimo, es el mercado mundial el que decide. En el momento en que escribimos esto, quizá se produzca un despido de trabajadores en una proporción que nunca antes se ha presentado. Los trusts americanos los arrojan a la calle por cientos de miles. Y en Europa no va mejor para los obreros. En la mayoría de estos capitalistas ya no existe el sentimiento social hacia los obreros.

Tomemos ahora como segundo ejemplo un hombre político al que las clases capitalistas le han confiado sus intereses en un parlamento. ¿Puede ese hombre seguir la moral más elevada, supuestamente eterna, respecto de la clase laboriosa? No, ni aunque quiera. En efecto, la equidad, es

decir, la aspiración a dar a cada uno los mismos derechos, es un precepto de la moral más elevada. Pero la clase capitalista en cuanto tal parece si da los mismos derechos a los obreros. Los mismos derechos significa, primeramente, los mismos derechos políticos y, en segundo lugar, la posesión común de la tierra y de los medios de producción. Mientras esto no exista, no hay derecho supremo, no hay justicia suprema. ¿Puede un político burgués llegar hasta ahí? No, pues sería el suicidio de su clase. Debe negarse a ello.

Cuanto más ardiente se hace la lucha de clase a causa del desarrollo de la técnica, cuanto más progresan los trabajadores en número, en fuerza y en organización, cuanto más clara aparece la posibilidad de su predominancia, más debe el político burgués negarse de manera resuelta a hacer algo significativo por los obreros. Los políticos burgueses deben hacer callar su sentimiento social por los trabajadores y no escuchar más que la voz de la autoconservación. Exactamente como para el capitalista individual, es para toda la clase una cuestión de vida o muerte.

Pero en la medida en que desaparece el sentimiento social por los trabajadores, nace un sentimiento de solidaridad con las otras clases poseedoras en el político burgués –representante de una de las clases poseedoras, como suponemos– mientras persisten la lucha y la competencia política con ellas en otros puntos.

Y este odio de clase, así como el amor por la clase, se hacen más fuertes en el político a medida que se hace más rudo el contraste entre las clases poseedoras y no poseedoras, a causa de la técnica.

Esto explica que hombres políticos que antes de encontrarse en la práctica de la política –por ejemplo, en un partido de oposición o en un joven partido burgués– estaban llenos de un sentimiento social por los trabajadores, lo pierdan desde el momento en que tienen que llevar la lucha práctica contra los trabajadores. La práctica mata este sentimiento y hace renacer la solidaridad de clase con los poseedores. Kuyper¹⁶ en Holanda, Millerand, Briand y Clémenceau en Francia, son ejemplos eminentes de este fenómeno.¹⁷

¹⁶ Se trata de Abraham Kuyper (1837-1920): profesor de teología, contribuyó a la fundación de la universidad libre de Ámsterdam; periodista, fundó dos periódicos, *De Standgaard* y *De Heraut*, y hombre político, estuvo en el origen del Partido Anti-Revolucionario y Primer ministro de los Países Bajos de 1901 a 1905. (N.d.T.)

¹⁷ Dos tendencias de espíritu son posibles para el político burgués o el capitalista, el cual, a causa del desarrollo de la técnica y del modo de producción, llega a estar en contradicción con la clase obrera. O bien *confiesa* que no puede seguir, y que no sigue,

Tomemos ahora un obrero como tercer ejemplo. ¿Puede éste obedecer al precepto elevado de la generosidad con relación a su patrón, a la clase y al Estado de este último? No, pues se deslomaría hasta la muerte, su mujer y sus hijos perecerían de miseria. La pobreza, la enfermedad y el paro lo arruinarían, a él y a su clase. Contra esto se rebelan igualmente en él los poderosos instintos de autoconservación y de reproducción, acompañados de todos los sentimientos de una fuerza irresistible que están emparentados con ellos, el amor por los hijos y el amor por los padres. No debe sacrificarse por el capitalista, por el Estado, pues si se deja gobernar sin obstáculos, lo arruinarán, lo condenarán a la esclavitud y a la muerte prematura. La historia enseña que si los trabajadores no luchan por una suerte mejor, la clase de los capitalistas los llevará a un punto en que no podrán ni vivir ni morir, y que incluso la más pequeña de las mejoras cuesta años de esfuerzo. La existencia de los obreros es frecuentemente tan sombría; el paro, el trabajo de las mujeres y de los niños, los casos de enfermedad, la competencia entre los obreros son con frecuencia tan insoportables; su vida está tan privada de todos los placeres espirituales y físicos cuya satisfacción, no obstante, sería tan fácil, que la entrega a la clase capitalista y a su Estado no significa ninguna otra cosa más que la caída desde el estrecho borde en que se encuentra el obrero, la caída en la muerte. Por esta razón el obrero se comporta respecto de la clase de los capitalistas de manera contraria a la alta ley moral (que los cristianos expresan con las palabras: ama a tu prójimo como a ti mismo): se compromete en la lucha contra la clase dominante.

Y cuanto más grande es, a causa del desarrollo de la técnica, la resistencia de los capitalistas; cuanto más fuerte es su organización en uniones patronales, en trusts y en partidos políticos, más débil es en el corazón del obrero el instinto social hacia la clase capitalista; de la misma manera que en ésta, aquel se transforma en odio de clase.

Vayamos más lejos e imaginemos que este obrero ha llegado a comprender las relaciones de producción y de clases tan profundamente que se haya hecho socialista; sus instintos morales más elevados se

los preceptos de la moral más elevada hacia ella. Entonces se convierte en un cínico, ahoga con un "esto no marcha" la voz que le dice lo que él mismo reconoce como "bien". O bien dice que reconoce y sigue la moral más elevada. Entonces se convierte en un hipócrita cuyas palabras y actos están en contradicción aguda entre sí, que disimula sus actos antisociales tras bellas palabras sonoras. Y el hipócrita se hace especialmente repugnante cuando, como en el caso de Kuyper, a ello asocia la religión y la devoción. Pero tales fenómenos no son pecados personales sino, como nosotros lo demostramos, una consecuencia necesaria del desarrollo de las fuerzas productivas.

volverán entonces cada vez más calurosos para con la clase de los no poseedores y crecerán en la misma medida en que disminuirán para con los capitalistas y su sociedad. Si es un hombre que de su natural tiene sentimientos morales elevados, éstos se reforzarán por la comprensión de que él y sus hijos, y todos sus camaradas, no podrán acceder a la felicidad más que si todos, y él también, escuchan mutuamente la voz que llama a la fidelidad, al amor a la verdad, a la valentía, a la abnegación, a la justicia.

Y cuanto más crece el malestar de las clases, es decir, debido al desarrollo de la técnica, cuanto más grande es en los trabajadores la necesidad de una sociedad socialista y más amplia es la resistencia contra ella en los poseedores, más crecerá la solidaridad, más fuerte hablará la moral en el proletariado, más oído pondrá éste a esta voz. Y, por tanto, el efecto de la moral se transformará aquí también incesantemente.

Y supongamos, para acabar, el caso de un trabajador que sabe desarrollar su espíritu de manera tan amplia que siente muy claramente la felicidad que aportará la sociedad comunista a todos los hombres, la miseria que hará desaparecer; descubrirá entonces, por su odio a los poseedores y su solidaridad hacia los no poseedores, un camino para su muy elevado sentimiento moral. Siente que sólo cuando los obreros venzan y se realice la sociedad comunista, la *ley moral* podrá actuar en nosotros *hacia todos los hombres*. Por esta razón, en su aspiración, y la de su clase, a abolir la propiedad privada, la competencia y la lucha de clase, siente en lo más profundo de su corazón algo, aunque sólo sea un reflejo de la primera aurora, de la ley moral que se aplicaría a *todos* los hombres. Pues si la sociedad socialista es una bendición para todo el mundo, entonces la aspiración a provocar su advenimiento contendrá ya también algo del amor general de la humanidad que se extiende a todas las naciones¹⁸.

Con estos ejemplos, que son conocidos por todo trabajador a partir de su entorno más próximo en la vida real, se ve de modo absolutamente claro que el efecto, el contenido, el modo de existencia, de nuestra supuesta moral suprema y eterna, se modifican en nuestras cabezas y nuestros

¹⁸ Dos tendencias de espíritu son posibles, tanto entre los capitalistas y sus representantes políticos como entre los trabajadores y sus representantes. O bien el trabajador no tiene en cuenta más que la lucha cotidiana. Su sentimiento moral se limita entonces a un círculo estrecho, por ejemplo, al de los colegas de su profesión. O bien tiene en cuenta ante todo el objetivo final, el socialismo. Su sentimiento moral se extiende entonces a todo el proletariado, y puede abarcar además a toda la humanidad. El cinismo o la hipocresía son los dos fenómenos generales necesarios en la clase dominante; en la clase dominada, la estrechez poco exaltante y el entusiasmo revolucionario. Entre ambos hay, naturalmente, muchos pasos.

corazones en función de los cambios acaecidos en la lucha de clase, en las relaciones de clase, es decir, en las relaciones de producción y, por tanto, en última instancia, en la producción y en la técnica. La muy elevada moral no es, pues, inmutable; vive, es decir, se modifica.

Objeción

Ya hemos hecho mención al ardor con el que se han abalanzado los adversarios de la socialdemocracia sobre el juicio de Henriette Rolan-Holst según el cual las concepciones del bien y del mal “jugaban a las cuatro esquinas”. Nuestra camarada quería decir con esta expresión que, de la misma manera que los niños cambian de sitio en el juego de las “cuatro esquinas”, de igual modo las concepciones del bien y del mal en la historia no se aplican siempre a los mismos actos, y que el “bien” se encuentra hoy en la esquina donde anteriormente se encontraba el “mal”.

Hemos *demostrado* ahora con ejemplos muy amplios que este juicio es exacto. Las nuevas virtudes femeninas, las nuevas virtudes obreras, el amor a la patria, los sentimientos internacionales, se modifican: lo que era bien se convierte en mal, e inversamente.

Nuestros adversarios nos vociferan: hay una moral eterna e invariable, sus preceptos supremos son siempre los mismos.

Nosotros respondemos: demostradlo. No con énfasis y retórica, no con una presunción autoritaria y con juicios estrepitosos de condena, sino de manera histórica, con hechos que todo el mundo pueda conocer o examinar. No pueden.

Por el contrario, nosotros hemos demostrado, apoyándonos en Darwin y Kautsky, que, primeramente, hay en el pecho del hombre una tendencia a ayudar a otro, un precepto moral de origen puramente terrestre, e incluso animal, pero que, en segundo lugar, la expresión de esta ley moral es siempre diferente a causa de la lucha por la propiedad, por la competencia y la lucha de clase, y que la ley moral hacia los camaradas de clase tiene un contenido completamente diferente hacia los adversarios de clase.

Todo el mundo sabe que es así; cada cual puede observar esto cotidianamente cerca de sí mismo y de otro. Nosotros hemos opuesto, pues, *realidades a afirmaciones vanas*.

Resalta claramente de nuestras pruebas que, frente al enemigo, sea éste de la tribu, del país o de la clase, los preceptos elevados de la moral no son válidos; que, por el contrario, la moral que nos ordena ayudar a nuestros camaradas, nos obliga al mismo tiempo a aniquilar al enemigo que los persigue. Que, por tanto, los preceptos de abnegación, de solidaridad, de honestidad y de lealtad *no* se aplican al enemigo de clase.

Nuestros adversarios encuentran asimismo espantoso que *digamos* esto, y por esta razón nos *insultan*. Pero nosotros podemos tranquilamente hacer resaltar de nuevo que ellos mismos, los conservadores, los liberales, los clericales y los demócratas, no *hacen* precisamente otra cosa de manera continuada. Pues ellos niegan día tras día, año tras año, lo que es más indispensable a los enemigos de *su* clase, los obreros; no sacrifican nada de lo que su clase posee, fuera de lo que les es arrancado por el miedo a la potencia de los obreros; no muestran la menor solidaridad con los trabajadores, sino que los encadenan cuando intentan moverse y toman medidas disciplinarias contra ellos como en la huelga holandesa de los ferrocarriles; no son ni honestos ni leales para con ellos, pero en las elecciones les hacen regularmente promesas que no cumplen. ¡Y mientras tanto predicán el amor al prójimo, a todos los prójimos!

Por el contrario, nosotros sabemos por la historia que si uno ha querido ayudar a su clase o a su pueblo, los preceptos elevados de la moral *jamás* se han aplicado al enemigo, y nosotros confesamos francamente que no seremos ni sacrificados, ni leales, ni honestos para con la clase enemiga cuando nos lo prescriba la salvación de nuestra clase.¹⁹

Contra estas observaciones quizá se presente la objeción de que, sin embargo, en la lucha de clase no está ahogado todo sentimiento humano; si en la guerra, a pesar del deseo de aniquilar al adversario, los preceptos de la moral tienen siempre cierto valor, los prisioneros no son matados, se mantiene la palabra dada o una promesa, ¡esto vale todavía más para la lucha de clase en que las partes están mucho más cerca las unas de las otras!

¹⁹ Nuestros adversarios sacan de ello la conclusión de vez en cuando de que nosotros consideramos que todo está *siempre* permitido respecto de los capitalistas. Es falso. Como hemos dicho más arriba, sólo es así cuando ello hace avanzar la verdadera salvación de nuestra clase. La aplicación de este medio sería precisamente contraria a la moral que nos ordena actuar en interés de nuestra clase.

Esta observación es perfectamente justa, pero no constituye una objeción a nuestras observaciones. En efecto, nosotros hacemos resaltar expresamente que los preceptos de la moral hacia el enemigo sólo son descartados *cuando lo exige la verdadera salvación de la clase*. El sentimiento humano no es ahogado generalmente en la lucha de clase, sino únicamente cuando una clase estima que es inevitable para su existencia. Si no es necesario, los trabajadores no son matados por el poder capitalista; si es necesario, son matados. En las minas prusianas, no se emplea a inspectores obreros, pues se teme que a continuación las grandes masas de mineros lleguen a ser demasiado poderosas política y económicamente. En 1903, se dejó a los ferroviarios holandeses que murieran simplemente de hambre, pero en 1871 los combatientes de la Comuna fueron matados en masa porque la burguesía consideraba que era necesario para su poder meter mucho miedo al proletariado.

Inversamente, el obrero no mentirá a su patrón y no lo engañará si puede. En general, responde a su interés de clase no engañarle. Pero allí donde el interés de su clase exige la violación del precepto moral, lo violará.

Pero precisamente sobre este punto se presentarán objeciones por los mismos socialdemócratas, por obreros en lucha. Reconocen que los capitalistas violan incesantemente los preceptos de la moral en la lucha de clase, que actúan de modo desleal, falso, insincero, brutal, contra la clase oprimida a fin de mantener su opresión. Pero el socialismo significa justamente una moral superior; los obreros en lucha no necesitan estos medios, y cuando los aplican de manera excepcional debemos reprochárselo.

En esta objeción sólo hay una cosa justa, a saber, que la clase obrera está mucho menos obligada que la clase dominante a infringir los preceptos morales; esto se fundamenta en su situación de clase débil y oprimida que se eleva gracias al desarrollo económico, mientras que las clases dominantes intentan vanamente mantenerse. Pero en su generalidad, esta observación no es más que una prueba de que se nota siempre muy bien la violación de la moral en el enemigo de clase, pero muy difícilmente en su propia clase. Algunos ejemplos nos mostrarán –si queremos ver claramente la verdad de frente– que nosotros no censuramos las violaciones de los preceptos morales cuando se hacen *esencialmente* en interés de nuestra clase, sino que, por el contrario, las celebramos como actos excelentes.

Imaginemos una fábrica que paga bajos salarios, y un sindicato que quiere conseguir por la lucha salarios más elevados. Supongamos que no puede conseguirlo más que por una huelga sin previo aviso. Días antes de que estalle la huelga, cuando todo está preparado, el patrón observa algo; llama a un obrero y le pregunta si ocurre algo. Si el obrero le da una respuesta evasiva, el fabricante comprenderá inmediatamente de qué se trata y hará venir rompehuelgas. Por esta razón el obrero *miente*; niega que ocurra algo ni que sepa nada. A los ojos del fabricante está mal, pero a los ojos de los obreros está bien. Semejantes casos se presentan con mucha frecuencia. La mentira puede ser una buena cosa.

Imaginemos a un empleado de oficina en un ministerio y que sea socialdemócrata. Recibe en sus manos un proyecto que constituye una amenaza para su clase. Lo *roba* y lo hace llegar a la oficina de redacción del “*Vorwärts*”. Nosotros encontramos este acto digno de elogio. La deshonestidad frente a la clase enemiga puede ser, pues, una virtud a los ojos de su propia clase.

En 1903, muchos ferroviarios de Holanda se pusieron de acuerdo entre sí para que no circularan los trenes después de una señal determinada. Era desleal para las compañías de ferrocarriles. Por el contrario, nosotros consideramos esto como un acto de la lealtad más elevada.

Después de la huelga holandesa de los ferrocarriles, se nombró una comisión parlamentaria para averiguar la situación de los ferroviarios y ésta descubrió las malas condiciones que padecían. Pero su informe quedó en secreto y el gobierno no se sintió obligado a intervenir por medio de la ley. Un empleado de oficina cualquiera o un funcionario, o bien un tipógrafo que tuvo este informe en sus manos, dio una copia del mismo al secretario del sindicato de los ferroviarios, y éste habló de este informe por todas partes en reuniones públicas. Ningún obrero, ningún socialdemócrata, desaprobó entonces este acto; todos sintieron que la lealtad hacia su propia clase valía más que la lealtad hacia los capitalistas.

¡Para qué más ejemplos todavía para oponer nuestra verdad a la moral burguesa hipócrita! Uno más: los obreros de la Comuna no dudaron en combatir a las clases reaccionarias con sus armas. Había el crimen en los ojos del adversario, el valor supremo y la abnegación en los nuestros. Algo parecido se aplica a nuestros camaradas, los combatientes de la revolución rusa.

En inversamente, se puede demostrar con innumerables ejemplos que nuestros adversarios infringen los preceptos morales en la lucha de clase. Repetimos una vez más: todas las clases actúan en la lucha de clase según una costumbre que está en contradicción con la moral general predicada por la burguesía. Las clases capitalistas mienten, engañan y roban constantemente a la clase obrera; lo hacen en tanto que elementos dominantes, y por esta razón es aún más grave; deben hacerlo, pues su sistema social reposa sobre ello. Pero la clase obrera está obligada también con frecuencia a ser desleal, insincera, etc., en la lucha de clase.²⁰

Es necesario hacer aquí una observación para una comprensión correcta. Hemos demostrado que todas las clases utilizan la mala fe como medio en la lucha de clase y que consideran esto como moral. Pero la clase poseedora está obligada por su situación a emplear mucho más que la clase obrera la mentira como medio de lucha. Esto no es válido sólo para la lucha cotidiana, sino también y sobre todo para la verdad científica sobre la sociedad misma.

La clase capitalista declina, la clase obrera se eleva; así lo quiere el proceso de producción. Pero el reconocimiento de este hecho sería ya para la burguesía una parte del declive que ella niega. Por esta razón odia todas las verdades que hacen referencia a este dominio de su declive, e intenta combatirlas en todas partes donde aún domina. Pero como el proceso de producción actúa inexorablemente, esto no le es posible más que por medio de las mentiras. Por interés de clase, busca instintivamente

²⁰ Se dice con frecuencia que esta representación abrupta y este reconocimiento de la existencia de una moral de clase nos hace daño en la agitación, porque nuestros adversarios los explotan contra nosotros y así suscitan prevenciones de las masas ignorantes contra nosotros. Pero el que dice esto desconoce la fuerza que da la verdad teórica a una clase revolucionaria. En lo concerniente a la práctica, yo puedo recomendar, partiendo de mi experiencia de agitador, lo siguiente a este propósito. Cuando un adversario nos reprocha que reconozcamos la *existencia* de una moral de clase –pues no se trata de *predicar* una moral de clase– se exigirá de él que relate casos determinados en los que nuestra clase ha mentido, engañado, etc. En la mayoría de los casos no podrá presentar muchos; si cita el caso del robo de un documento secreto, se expondrá a los oyentes el caso en su integridad. Si estos oyentes son obreros que están maduros para nuestra agitación, entonces enseguida hablará en ellos instintivamente el sentimiento de solidaridad con los camaradas, que es heredado de sus predecesores, y harán sentir que nosotros tenemos razón. Si se ha rechazado el ataque del adversario de esta manera, pasará uno mismo al ataque. Tras el fracaso de la prueba de la existencia de una mala moral de clase entre nosotros, se mostrará la mala moral de clase de los capitalistas, de los sindicatos patronales, de la prensa burguesa, de los políticos, contra nosotros, contra la clase oprimida. Se continuará haciendo la comparación entre nuestra moral de clase, que defiende a los oprimidos, y su moral de clase, que los quiere reprimir; se comparará la sociedad capitalista, que implica una moral semejante, con la sociedad socialista sin clases en que toda la humanidad forma una fraternidad solidaria. ¡Sólo entonces se manifestará el efecto en los obreros! Se resaltará después nuevamente que sólo la verdad teórica nos conducirá a la victoria.

la mentira y, en el mejor de los casos, ella misma cree que es verdad. Por el contrario, la clase obrera tiene interés en la verdad en todos los dominios de la sociedad. Ella se eleva gracias a las fuerzas sociales; quiere, pues, conocerlas; este saber le es saludable pues se transforma en una nueva fuerza de su ascensión.

Todo lo que afecta al dominio de la lucha de clase es para nosotros objeto de un estudio honesto que busca la verdad. Nosotros no tememos el conocimiento claro porque nuestra victoria se hace cada vez más cierta.

Por tanto, no podemos decir siempre la verdad; en la lucha, debemos ser a veces –nuestros ejemplos lo han mostrado– insinceros respecto del adversario; pero nosotros buscamos siempre *la verdad científica sobre la sociedad*, nunca la ocultamos. Asimismo por interés de clase.

Es una gran diferencia entre el proletariado y la burguesía. También aquí debe el obrero decidir por sí mismo de qué lado quiere colocarse, del lado de los capitalistas o del de los socialistas. Sin embargo, aún hay una cosa que requiere ser esclarecida, y así se habrá acabado con este punto difícil.

Quizá se pregunte un lector atento: si no flota ante los ojos de todos los hombres el mismo ideal altamente moral, y si la moral no es eterna y no es siempre un efecto idéntico, entonces ¿es verdaderamente el mismo para todo el mundo el *ideal* de igualdad, del amor general por el prójimo, de la felicidad y de la justicia?

El marxismo responde sobre eso: es justo en apariencia; se encuentra siempre las mismas palabras en la historia humana: libertad, igualdad, justicia, fraternidad. Parece, pues, que el ideal sea siempre el mismo.

Pero si se examinan las cosas más de cerca, está claro que la causa de esta apariencia reside en que, desde que existe una sociedad de clases, *todas* las clases dominantes han tomado siempre bajo su protección la esclavización, la desigualdad y la injusticia, y *todos* los dominados y oprimidos, desde el momento en que han tomado conciencia de ello y su fuerza ha comenzado a agitarse, han reclamado la justicia, la libertad y la igualdad. Como siempre ha habido opresión, siempre ha habido el sentido de la libertad y de la igualdad. Pero si miramos detrás de los eslóganes, detrás de las palabras, encontramos que la igualdad y la libertad que unos reclamaban eran completamente diferentes de las que exigían otros, y que la diferencia provenía de las relaciones de clases y de producción en las que se encontraban los diferentes oprimidos.

Ya hemos probado anteriormente esto gracias a los ejemplos del cristianismo, de la Revolución francesa y de la socialdemocracia, y por tanto no tenemos que demostrarlo una vez más.

El ideal moral es diferente igualmente para épocas y clases diferentes. Vive y se desarrolla como todas las ideas. *Toda* la moral es, pues, como la política, el derecho y las otras producciones del espíritu, un fenómeno *natural* que comprendemos muy bien y que podemos seguir en su evolución.

Observación

La moral no es un dominio del espíritu completamente separado de los otros. El hombre no es por una parte un ser político, por otra parte un ser jurídico, y después, de manera desglosada, un ser moral y, por otra parte todavía, un ser religioso. El hombre es un todo que nosotros cortamos en diferentes partes únicamente para *comprenderlo mejor*, a fin de poder considerar mejor cada parte en sí. En realidad, las concepciones políticas, morales, jurídicas, religiosas, están estrechamente entrelazadas entre sí y todas juntas constituyen *un* contenido espiritual. Para nosotros no es, pues, asombroso que *se influencien* mutuamente. Una vez formada la convicción política, tiene su propia fuerza e influye sobre las concepciones jurídicas y los sentimientos morales; una vez formados los sentimientos morales, estos tienen efecto retroactivo sobre las convicciones políticas y otras.

Vamos a demostrar esto con un ejemplo. Como todo el mundo sabe, la miseria que proviene del sistema capitalista lleva a muchas personas al abuso del alcohol. Pero el capitalismo empuja a los desvalidos a *organizarse* y a luchar, y así crea en ellos la moral siguiente: sentimientos de solidaridad, fuerza de resistencia moral mayor, valor, orgullo, etc. Esta moral, estos instintos sociales, llevan a la abstinencia o a la templanza, y estas últimas tienen por efecto que las convicciones políticas se vuelvan más claras y que la fuerza política de los antes desvalidos sea mucho mayor. La moral ha reaccionado, pues, sobre el saber, el pensamiento, sobre las ideas a propósito del derecho, de la propiedad y de la lucha de clases.

Sin embargo, no sigue siendo menos justo que el cambio en la moral proviene del desarrollo de las fuerzas productivas –en efecto, sin ellas, el desdichado no habría llegado nunca a la organización y la conciencia de su fuerza– pero hay una reacción entre todos estos dominios espirituales que, al tener todos sus raíces en el trabajo social, se influyen todos mutuamente.

Nuestros adversarios quieren frecuentemente refutarnos diciendo que ellos llaman la atención sobre la influencia de las causas espirituales, de la religión, de la moral, de la ciencia. El socialdemócrata no debe dejarse inducir a error por ello. Reconocerá de buen grado la *influencia* de las fuerzas espirituales –¿por qué, si no, agitaría él tanto los espíritus si creyese que no sirven para nada?– pero examinará también cómo esta fuerza espiritual se ha puesto en movimiento antes de ejercer esta influencia. Y entonces descubrirá que el desarrollo de la producción y de las relaciones de producción es la causa en última instancia.

f). Religión y filosofía

Toda religión –había y hay miles de clases de religión–, toda secta religiosa, se considera como la verdadera. Y sin embargo nada depende más de la evolución de la técnica, nada cambia más con ella que la religión. Demostraremos esto en un breve esbozo.

Cuando la técnica no dominaba todavía las fuerzas de la naturaleza y, por el contrario, *la naturaleza* dominaba al hombre casi completamente, cuando éste debía utilizar todavía como herramienta lo que encontraba en la naturaleza y sólo podía fabricar algunas pocas al principio, adoraba a las *fuerzas de la naturaleza*, al sol, al cielo, al rayo, al fuego, a las montañas, a los árboles, los ríos, los animales, en función de la importancia que les concedía la tribu. Todavía ocurre lo mismo ahora entre los llamados pueblos primitivos: los habitantes de Nueva Guinea, que los holandeses están a punto de colonizar actualmente para los capitalistas, adoran el sagú como su dios; creen que descienden del sagú.

Pero desde que se ha desarrollado la técnica, desde que se ha creado la agricultura, desde que los guerreros y sacerdotes han acaparado el poder y la propiedad, desde que aparecieron los dominadores y los dominados y, por tanto, las clases, desde que ya no se ha estado completamente sometido a la naturaleza, sino *al hombre*, y *ante todo, al hombre colocado*

arriba, desde que se ha ejercido el poder, han desaparecido los verdaderos dioses de la naturaleza y han sido transformados en criaturas imaginadas como *hombres* poderosos. Las formas divinas que se encuentran en el antiguo poeta griego Homero son príncipes y princesas poderosos, siendo el príncipe el valor deificado, y la princesa la cordura, la belleza o el amor deificados. Los dioses de la naturaleza se han convertido en hombres magníficos. La técnica ha dado el poder a los hombres, los dioses se han convertido en hombres poderosos.

Pero cuando los griegos, como consecuencia de su técnica, que iba mejorando incesantemente, hubieron cubierto su país de rutas comerciales, el mar de navíos y, especialmente, las costas de ciudades, cuando el comercio y la industria hubieron prosperado, cuando, en una palabra, nació la sociedad mercantil, en la cual todo, tierra, productos, herramientas, barcos y carruajes, se convirtieron en mercancías para el comercio, entonces ni el sol, ni el fuego, ni la mar, la montaña o el árbol fueron para esta sociedad lo maravilloso, lo más importante de todo, lo todopoderoso, lo secretamente divino; se tenía ya a la naturaleza demasiado en su poder para esto. En aquella época, ya no fue la fuerza humana o la habilidad humana, el valor o la belleza, como en tiempos de Homero; estas características físicas ya no tenían la importancia anterior en la sociedad que descansaba en la competencia. Sino que otra cosa apareció en esta sociedad como lo más importante de todo, dominándolo todo, lo más maravilloso de todo, y también lo fue para ella. *Fue el espíritu, el espíritu humano.*

En la sociedad mercantil, el espíritu es el factor más importante. Cuenta, hace invenciones, mide y pesa, vende, obtiene ganancia, somete, domina a los hombres y las cosas. En la sociedad mercantil, el espíritu está en el centro de la vida, como el sagú entre los papúes y la belleza y la fuerza física en Homero. Es lo que expresa la potencia.

Los primeros grandes filósofos de la sociedad mercantil griega, Sócrates y Platón, dicen con frecuencia que lo que les interesa no es la naturaleza, sino únicamente los fenómenos del pensamiento y del alma.

Este paso es una consecuencia clara del desarrollo de la técnica que ha creado la sociedad mercantil.

Había en el espíritu humano fenómenos extraños que no se comprendía. ¿Qué eran las *ideas generales* que se encontraban en el espíritu, y de dónde venían?

¿Qué fuerza magnífica era el pensamiento que operaba tan fácil y tan prodigiosamente con estas *ideas generales*? ¿De dónde provenía?

No podía provenir de la tierra, pues en la tierra no se encuentran sino cosas particulares, y no generales. ¿Y qué eran los sentimientos morales, esas concepciones del bien y del mal que se encuentran en el espíritu humano pero que son tan difíciles de aplicar en la sociedad mercantil? En efecto, lo que en ella es bueno para uno, es malo para otro: la muerte de uno es el pan de otro, y la ventaja de una persona privada significa con frecuencia un perjuicio para la colectividad.

Todo esto constituía enigmas que, para los grandes pensadores como Platón, Sócrates, Aristóteles, Zenón y tantos otros, eran insolubles en otros tiempos, que no podían ser explicados por la naturaleza y la experiencia y que debían llevar a afirmar que el espíritu era de origen divino.

Los instintos y los sentimientos sociales son de una importancia tal para los hombres que, cuando son quebrantados por la sociedad mercantil, los hombres necesitan investigar para saber de dónde provienen y cómo se los puede recrear. Son también tan vigorosos, tan espléndidos y tan sublimes, que el actuar conforme a ellos proporciona un placer tal y un aumento de fuerza tal, que cuando se hace imposible actuar ateniéndose a ellos, su magnificencia recibe un esplendor ideal y parece que debían provenir necesariamente de otro mundo superior.

Para explicarlos ya no era necesario un cielo con muchos dioses, como se hacía con los numerosos fenómenos naturales; un dios es suficiente. Y puesto que “el bien y el mal” son conceptos del espíritu, este dios es fácil de representar como espíritu.

En la sociedad mercantil, el trabajo intelectual domina al trabajo manual. La reglamentación, la administración de la empresa y del Estado, son asunto del trabajador intelectual; el artesano, cuando no es esclavo, es subalterno. Esto ha llevado asimismo a ver lo divino en el espíritu, a considerar a dios como un espíritu.

A esto se añadió el hecho de que, en la sociedad que produce mercancías, todo hombre se convierte en un individuo para sí que está en competición con los otros. Todo hombre se convierte aquí en el objeto más importante para sí mismo y –puesto que siente, reflexiona, determina todo en su espíritu– su espíritu se convierte en la parte más importante de este objeto.

Esto debía hacer a los hombres de esta sociedad perfectamente aptos para considerar el espíritu como divino y a dios como un espíritu individualista que existe por sí mismo.

La técnica había llevado ya al hombre tan lejos que éste ya no deificaba a un toro, o un gato, o una ibis, un árbol o una fuerza física humana, pero tampoco aún lo bastante lejos como para que pudiese comprender la naturaleza del pensamiento y las concepciones del “bien” y del “mal”. Por esta razón, en otros tiempos, ese complejo espiritual y moral que era todopoderoso pero incomprensible en esta sociedad, fue declarado divino. Y esto ha permanecido inmutable en la sociedad mercantil hasta la época actual. “*Dios es un espíritu*”, se dice también hoy todavía, y las concepciones morales, en su mayoría, tienen también aún hoy un origen sobrenatural.

Mientras el mundo conocido de otros tiempos no era todavía *un* todo económico y político, es decir, *una* gran sociedad mercantil, hubo espacio en ella naturalmente para varios dioses, y también para los dioses de la naturaleza.

Pero cuando el comercio mundial de los griegos, primeramente, y Alejandro de Macedonia después y los romanos, por fin, hubieron creado un imperio mundial que producía mercancías a todo alrededor del mar Mediterráneo, bastó *un* dios espiritual, *un* espíritu divino, para explicar todo el mundo conocido y todas las dificultades que había en él, y para hacer desaparecer de él a los dioses de la naturaleza. La técnica romana que penetraba en todas partes, el comercio y la circulación romanos, la sociedad mercantil romana, han rechazado universalmente a los dioses de la naturaleza.

“Y así se encuentra también el sistema con un solo dios, el monoteísmo, en las dos concepciones filosóficas que antaño se impusieron en el gran imperio mundial, en la doctrina de Platón y en el estoicismo.

Y cuando penetró en esta zona *una* clase determinada de monoteísmo, que encajaba específicamente con el gigantesco hundimiento económico general, con las relaciones sociales del imperio romano en la época de los Césares, el monoteísmo cristiano, encontró en todas partes el terreno preparado y sólo tuvo que recoger en él como elemento el monoteísmo griego.”

Toda la sociedad alrededor del Mediterráneo se había convertido en *una* sociedad que producía mercancías y que presentaba en todas partes los mismos misterios y contradicciones, en todas partes individuos idénticos que producían mercancías. En todas partes el espíritu era lo que es poderoso, maravilloso, misterioso. En todas partes, el espíritu era dios.

Y en la medida en que los pueblos primitivos extranjeros, como los galos y los germanos, fueron integrados en la sociedad mercantil, perdieron también gradualmente su religión original y maduraron también ellos para el cristianismo, que atribuía todo el poder a *un* dios.²¹

Pero la religión cristiana no siguió siendo lo que era en los primeros siglos. De religión para una clase única, se había convertido en la religión de todas las clases, al tiempo que la producción regresaba al estado de economía natural y, por tanto, al tiempo que la gran comunidad de producción en la que bastaba *un* dios, *un* espíritu para explicar el universo, se había descompuesto en una masa de pequeñas unidades de producción separadas.

A medida que se desarrollaba la sociedad medieval, se transformaba a su vez el contenido de la religión. La sociedad medieval era la sociedad de la propiedad de la tierra, en la que los hombres han sido dependientes progresivamente los unos de los otros y en la que los que eran dependientes no vendían el producto excedente de su trabajo manual, sino que se lo daban al señor. Los siervos y los que estaban sujetos a prestación personal entregaban productos de la naturaleza a sus señores nobles y religiosos. A la cabeza de la sociedad temporal se encontraba el emperador, bajo él los príncipes, bajo estos los señores feudales, bajo estos la pequeña nobleza, y bajo los nobles, la gran masa de siervos y gentes sujetas a prestación personal. En la Iglesia, que también tenía una gigantesca propiedad de la tierra, había relaciones similares. La Iglesia había evolucionado desde la antigua comunidad indigente que consumía de manera comunista, a una enorme institución de explotación. A su cabeza se encontraba el papa, después seguían los grandes señores religiosos más diversos, que dependían gradualmente los unos de los otros, los cardenales, los arzobispos, los obispos, los abades y abadesas, después los eclesiásticos inferiores, monjes y monjas de todas clases, y finalmente venía la gran masa popular, la comunidad. Juntas, las potencias religiosas y laicas formaban *una* gran sociedad jerárquica que descansaba

²¹ También hoy, los pueblos primitivos en los que penetra la sociedad mercantil son "convertidos" igualmente al monoteísmo.

en primer lugar en el suministro de los productos de la naturaleza por los oprimidos. Y la religión cristiana se había transformado *a imagen de esta sociedad, con este modo de producción*. Ya no era un dios único el que habitaba en el cielo, sino todo un pueblo de potencias espirituales. Dios tronaba por encima de todos, no haciendo más que *uno* con su hijo y el Espíritu Santo, envolviendo y penetrándolo todo. Bajo él, progresivamente, muchas clases de ángeles con funciones diversas, y también ángeles caídos o demonios, que debían ocuparse del mal. Después, santos que, como la sociedad descansaba en su mayor parte en la entrega de productos de la naturaleza y no en las mercancías, y como dependía de la naturaleza, por ejemplo, del tiempo que hacía, se habían vuelto a transformar también en una nueva clase de dioses de la naturaleza subordinados, todos los cuales tenían asimismo su propia función: un santo para los viticultores, un santo para la siega del heno, una santa que ayudaba en los dolores del parto, etc.

Dios era, por consiguiente, con los que le rodeaban, una imagen del emperador o del papa con sus poderes laicos o religiosos que les estaban sometidos. Y bajo todos estos ángeles y santos, estaban los hombres, vivos y muertos: una imagen de las comunidades terrestres y del pueblo terrestre. Las relaciones de producción y de propiedad sobre la tierra, la dependencia personal de los príncipes, de los nobles, de los obispos, de los abades, de los siervos y del pueblo, eran representadas por las clases dominantes simplemente como el resultado, la creación precisamente de una sociedad celestial que, a decir verdad, era incomprensible pero que, precisamente a causa de su esencia divina, no necesitaba ser comprendida. Y los creyentes ingenuos aceptaron esta representación en su deseo de comprender la sociedad, la humanidad misteriosa así como el “bien” y el “mal”. Nunca, en ninguna época conocida por nosotros, la religión ha sido tan claramente el reflejo de la sociedad. El espíritu ha creado una imagen celeste de la sociedad terrestre.

Esto volvió a cambiar cuando las ciudades crecieron cada vez más. El burgués de las ciudades en Italia, en Alemania del Sur, en las ciudades anseáticas, en Francia, en Flandes, en los Países Bajos, se hizo poderoso e *independiente* gracias al comercio y a la industria. Se liberó de los lazos opresivos con los que la nobleza lo tenía atado.

La posesión de capital, que sólo le pertenecía a él, con el cual podía hacer lo que quería, le transformó en un *individuo* libre, autónomo, que ya no era dependiente del favor de un señor.

Se situó frente a la sociedad de una manera distinta a la del siervo, de cuyo estado frecuentemente había salido, de manera distinta al noble o al eclesiástico.

Como se sentía de manera distinta en la sociedad, se sentía de manera distinta con relación al mundo. Por lo cual necesitaba una nueva religión, pues en la religión los hombres expresaban lo que sentían como su relación con el mundo.

Como podía hacer en el mundo lo que quería con su capital, que había adquirido con su industria, su técnica y su comercio, como no reconocía económicamente ningún poder por encima de él —y políticamente se había hecho más libre— como, en tanto que individuo, que capitalista, que comerciante, se erguía libremente frente al mundo, de la misma manera que no aceptaba intermediario entre él y el mundo, tampoco quería aceptar intermediario entre él y Dios. *Protestó* contra tal estado de servidumbre.

Suprimió al papa y a los santos, se convirtió en su propio sacerdote. Cada cual tenía su propio sacerdote en sí mismo, cada cual se encontraba directamente en relación con Dios. Es lo que enseñaban Lutero y Calvino.

Fue la religión protestante, es decir, la conciencia burguesa, que hizo su aparición con el desarrollo de la producción mercantil *capitalista moderna* y que se reforzó en los países que se desarrollaban de manera burguesa, Francia, Suiza, Alemania, Holanda, Inglaterra, Escocia.²²

Aquí también la religión es nuevamente una imagen de la vida social. De igual modo que el burgués es individualista, de la misma manera su religión es individualista; su Dios es tan solitario como él.

Cuanto más vigoroso se hace el capitalismo, especialmente desde el descubrimiento de América y de las Indias, cuanto más rápida y fuertemente crecen el comercio y la industria, más disminuye en el país la producción para las necesidades propias y aumenta para la venta, cuanto más general y difícil se hace la lucha social de todos contra todos bajo el capitalismo a causa de los instrumentos y medios de comunicación incesantemente mejores, tanto más solitario se hace el hombre en la vida económica y también en su espíritu. Con el desarrollo del capitalismo moderno, los hombres llegan a estar cada vez más bajo la dominación de sus productos; los productos tienen de alguna manera un poder humano sobre ellos; los hombres son dominados como si fuesen cosas y todo tiene

²² Sólo las ciudades italianas siguieron siendo católicas, por causas asimismo económicas. El poder del papa significaba el poder de Italia sobre el mundo cristiano.

un valor de cambio abstracto además del valor de uso que tienen los productos para los hombres. En semejante sociedad, los hombres tienen que llegar, como dice Marx, a verse unos a otros como abstracciones; su dios debe convertirse en una idea abstracta.

Además, con el crecimiento del capitalismo la miseria se hace mayor, la sociedad es cada vez más desarrollada y difícil de desentrañar, y cada vez se hace más imposible discernir lo que es realmente bueno de lo que es realmente malo para todos. La introspección, la especulación, la espiritualización, se convierten en los únicos medios para encontrar la certidumbre, la estabilidad, la felicidad, en medio de la lucha y de la actividad desencadenada de la producción de mercancías y del comercio.

De esta manera vemos que la imagen de Dios se aísla cada vez más, se espiritualiza cada vez más, y se hace cada vez más abstracta. Entre los filósofos del siglo diecisiete, en Descartes, Spinoza y Leibniz, Dios ha llegado a ser *un ser gigantesco* en cuyo interior existe todo, fuera del cual no hay nada. En Spinoza, que quizá haya esbozado el sistema filosófico más acabado –se lo ha comparado gustosamente con un diamante puro perfectamente tallado– en Spinoza, pues, Dios es un cuerpo gigantesco con un espíritu gigantesco, fuera del cual no hay nada y que se mueve y piensa sin cesar para sí. Una imagen del hombre individualista, burgués.

Con el desarrollo de la técnica y del capitalismo, también el conocimiento de la naturaleza se hace cada vez mayor; la naturaleza ha sido comprendida ya en el siglo diecisiete en su verdadera coherencia de una manera tan amplia que ha desaparecido lo que hay de incomprensible y divino en ella. Por el contrario, el espíritu, la comprensión misma, las ideas generales y, ante todo, las ideas del bien y del mal y las así llamadas ciencias espirituales, no han sido comprendidas aún. Por esta razón, la naturaleza, la materia, han pasado cada vez más a segundo plano en la religión. Dios ha llegado a ser cada vez más un espíritu fantasmal, abstracto, lejos de la realidad. El antiguo desprecio cristiano por la “carne” no ha contribuido poco a ello. Y la separación entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, que se ha hecho más profunda a medida que se desarrollaba la técnica y que se extendía la división del trabajo, y en que el trabajo intelectual quedaba para las clases poseedoras y el trabajo manual para el proletariado, esta separación, pues, era también la causa, como en el mundo griego, de que la materia fuese completamente omitida en la religión. Por todas estas razones el filósofo Kant designó simplemente todas las cosas del tiempo y del espacio como fenómenos que no tenían

existencia real. El filósofo Fichte reconocía solamente un sujeto espiritual o el yo, el filósofo Hegel veía un espíritu absoluto que establece el mundo como la manifestación de sí mismo, mundo que llega finalmente a la conciencia de sí mismo y regresa al ser espiritual absoluto.

¡La sociedad capitalista ha aislado al individuo burgués, lo ha espiritualizado y lo ha hecho incomprensible para él mismo hasta un grado tan elevado que los filósofos de los siglos dieciocho y diecinueve han creado un tal dios solitario, abstracto e incomprensible!²³

Mientras tanto, gracias a la invención de la máquina de vapor, las fuerzas productivas, los medios de comunicación y, por consiguiente, el capital, han conocido un crecimiento gigantesco. La nueva técnica ha permitido, a su vez, una mejor exploración de la naturaleza, de la que ella misma tenía necesidad. La naturaleza se ha abierto todavía más al ojo del hombre, la coherencia de las leyes que rigen todos los fenómenos naturales ha progresado también en su descubrimiento, cada vez más ha sido rechazado de la naturaleza un ser sobrenatural y, a fin de cuentas, ha desaparecido completamente de ella.

Y ahora, por primera vez, se ha hecho también más profunda la comprensión de la sociedad. Se ha explorado los tiempos prehistóricos, se ha comprendido mejor la época de la historia escrita, ha aparecido la estadística y, por primera vez, se ha discernido lo que podía obedecer a leyes en los actos del hombre. Y en la medida en que se ha comprendido mejor lo que atañía a la naturaleza en el hombre, lo sobrenatural ha desaparecido de él y de la sociedad lo mismo que de la naturaleza.

La técnica, los medios de comunicación, el modo de producción, el capital que se acumula de manera gigantesca, han proporcionado el impulso y el medio para la exploración de la naturaleza. Las vastas cuestiones sociales nacidas del proceso de producción han estimulado el espíritu del hombre para que sondee la sociedad.

La técnica ha permitido explorar profundas capas terrestres, hacer lejanos viajes hasta los pueblos más primitivos, reunir materiales para la historia y la estadística. El modo de producción que ha creado las necesidades, ha creado igualmente los medios para satisfacer estas necesidades.

²³ El volumen atribuido a esta obra no permite, naturalmente, tratar todos los sistemas filosóficos.

La clase que tenía ante todo necesidad de nuevas ciencias para aumentar su técnica y su ganancia y vencer a las antiguas clases reaccionarias de los propietarios terratenientes, de la nobleza y del clero, es decir, los capitalistas de la industria y del comercio que se llamaron liberales en el dominio político, esta clase comprendió cada vez más lo que había de conforme a las leyes naturales en los fenómenos de la naturaleza y de la sociedad; en ella, la religión ha desaparecido casi completamente. Lo que en ella ha quedado de la religión es la idea –que vivía en alguna parte profundamente en el último rincón de su conciencia y que no tenía ningún valor en la práctica– de que “quizá haya un Dios, después de todo”.

Los modernos y libres pensadores, que corresponden en el dominio de la religión a los liberales en el de la política, no tienen necesidad de Dios todavía más que para explicar las nociones de “bien” y de “mal”, o bien, como dicen ellos, para satisfacer sus necesidades “morales”, y a fin de poder hacer nacer el espíritu, cuya naturaleza es todavía hoy un enigma para ellos, de una naturaleza sobrenatural. Para la naturaleza y para una buena parte de la vida humana y social, ya no necesitan a Dios; la ciencia, que se apoya en la técnica, los ha ilustrado ya suficientemente sobre ello.

De esta manera, el capitalismo moderno, porque ha hecho comprender el mundo cada vez mejor, ha afinado cada vez más la religión desde la época de Lutero y Calvino, la ha hecho cada vez más nebulosa, cercenada del mundo, irreal. Se me ha hecho mucha oposición en los círculos reaccionarios, liberales e incluso socialistas cuando un día escribí que la religión huía cabizbaja de la tierra como un fantasma miedoso. Y sin embargo yo no he hecho en esto más que constatar una realidad: las representaciones religiosas se hacen cada vez más fantasmales. Sólo las clases en declive, como los pequeños burgueses y los campesinos, y las clases reaccionarias como los grandes propietarios terratenientes con sus ideólogos, viven todavía convencidos de sus representaciones de los siglos anteriores; a la mayor parte de las clases poseedoras y a su intelectualidad no les ha quedado más que una pizca de religión, o fingen tenerla para amordazar al proletariado, o por otra razón. Los conocimientos engendrados por el desarrollo de la producción capitalista han quitado toda su sustancia a la religión y sólo le han dejado una existencia fantasmal, ética.

Pero este mismo desarrollo económico, que ha quitado una gran parte de la religión a la burguesía liberal, la ha quitado totalmente al proletariado.

Nosotros no hacemos más que constatar un hecho cuando afirmamos que el proletariado se hace cada vez más irreligioso.

Esto es socialmente tan natural como todos los cambios en el pensamiento religioso que hemos tratado hasta ahora.

En general, hemos encontrado como razón de la religión la dominación de potencias incomprensidas. Las fuerzas de la naturaleza, los poderes sociales que no se comprenden y, sin embargo, por los cuales se siente uno dominado, son deificados.

¿Qué ocurre ahora, en este punto, con el proletario moderno, a saber, el obrero industrial de la ciudad que vive en el ambiente de la gran empresa capitalista?

La fábrica lo ha llevado a constatar con sus propios ojos que las fuerzas de la naturaleza no representan fuerzas incomprensibles. El hombre las conoce y las domina allí, juega con ellas, que, sin domar, son las fuerzas más peligrosas. Incluso si el obrero no las conoce teóricamente, son domeñadas por su mano, y él sabe que se las conoce.

Por el contrario, el proletario moderno comprende perfectamente las fuerzas sociales que son la causa de su miseria. El modo de producción capitalista ha desencadenado la lucha de clase en la que participa, y la lucha de clase le ha enseñado a reconocer la explotación capitalista y la propiedad privada como las causas de su situación miserable, y el socialismo como su salvación. No hay, pues, para él nada de sobrenatural ni en la naturaleza ni en la sociedad. Siente que no hay nada en la naturaleza ni en la sociedad que él no *pueda* comprender, incluso si la sociedad le priva temporalmente de esta posibilidad. Siente también que lo que aún es ahora para él y para su clase una causa preponderante de miseria, no lo seguirá siendo siempre. Pero cuando falta el sentimiento de una superpotencia incomprensible, la religión no aparece en él, o si la tenía antes, muere y desaparece. Por esta razón el trabajador socialista no es antirreligioso, sino que no tiene religión, es ateo.

Si esto es ya exacto para el trabajador "ordinario", que no tiene tiempo, ganas ni ocasión para consagrarse al estudio, ¡cuánto más válido todavía es para el que es impulsado a estudiar por sí mismo a causa de la lucha de clase! Precisamente porque es un obrero, porque la miseria del proletariado le obliga a estudiar, puede llegar a comprender la sociedad mejor que un profesor burgués de economía política, por ejemplo.

Das Erfurter Programm

In seinem grundsätzlichen Teil erläutert von Karl Kautsky

Inhalts-Verzeichnis

Wort zur Vorrede zur dritten Auflage	1	IV. Der Zukunftsstaat	
I. Der Untergang des Kleinbürtigen		1. Die soziale Notwendigkeit des Zukunftsstaats	27
1. Kleinbürtigkeit und Produktionsweise	3	2. Die Produktionsweise des Zukunftsstaats	28
2. Staat und Kapital	4	3. Die wirtschaftliche Entwicklung des Zukunftsstaats	32
3. Die kapitalistische Produktionsweise	5	4. Der Zukunftsstaat und die Kapitalistische	33
4. Der Zukunftsstaat und die Kapitalistische	6	5. Der Zukunftsstaat und die Arbeiterklasse	34
II. Das Proletariat		6. Die Entwicklung der Familie	37
1. Proletariat und Klassenkampf	10	7. Die Entwicklung der Ehe	37
2. Der Klassenkampf	11	8. Die Entwicklung des Erbes	38
3. Die Entwicklung des Proletariats	12	9. Die Entwicklung des Erbes	38
4. Die Entwicklung	12	V. Der Klassenkampf	
5. Die soziale Entwicklung	13	1. Der Klassenkampf und die soziale Notwendigkeit	44
6. Die soziale Entwicklung	13	2. Die soziale Notwendigkeit	45
III. Die Kapitalistenklasse		3. Der Klassenkampf	46
1. Sozialer und rechtlicher	14	4. Die Entwicklung des Klassenkampfes	47
2. Die soziale Notwendigkeit	17	5. Die Entwicklung des Klassenkampfes	47
3. Der Staat	18	6. Der Klassenkampf bei der Produktion	49
4. Die Entwicklung	18	7. Die Klassenkampf und die Arbeiterklasse	50
5. Die Entwicklung	19	8. Die Klassenkampf und die Arbeiterklasse	51
6. Die Entwicklung	20	9. Die Klassenkampf	54
7. Die Entwicklung	21	10. Die Klassenkampf	56
8. Die Entwicklung	21	11. Die Klassenkampf und der Kapitalismus	57
9. Die Entwicklung	26	12. Die Klassenkampf und der Kapitalismus	58
		13. Die Klassenkampf und der Kapitalismus	58
		14. Die Klassenkampf und der Kapitalismus	62

Neuauflage nach der dreizehnten Auflage

Druck und Verlag von J. H. W. Dietz Nachf. G.m.b.H. in Stuttgart

El burgués no puede ver la verdad; no puede admitir que su clase esté en declive; e incluso no puede reconocer la lucha de clase en la que su clase necesariamente tendrá la peor parte. Por el contrario, el espíritu del obrero, que puede esperarlo todo del futuro, está preparado para la verdad como el perro de caza para la caza.

¡El obrero dispone de fuentes imponentes! Desde hace más de sesenta años, Marx ha explicado al proletariado que el capital resulta del trabajo no pagado.²⁴ Hace sesenta años, Marx y Engels revelaron al proletariado la naturaleza de la lucha de clase²⁵. Y después Marx desarrolló en *El Capital* la naturaleza de todo el proceso de producción capitalista que el trabajador encuentra explicado de una manera más clara y concisa en *Las doctrinas económicas de Marx* de Kautsky y en *El Programa de Erfurt*. La burguesía no dispone de tales fuentes de conocimiento sociales. El obrero que ha apagado su sed en estas fuentes ya no verá nada de sobrenatural en la sociedad. No aparecerá en él simplemente algo *negativo*, una *falta* de religión, sino también algo *positivo*, una *concepción del mundo* clara y sólida.

Y si continúa leyendo y reflexionando, encontrará *demostrado* en las obras de Marx, de Engels, de Kautsky, Mehring y de tantos otros teóricos eminentes, que la vida espiritual del hombre está determinada por su ser social, que el derecho es un derecho de clase, la política una política de clase, que el bien y el mal son nociones sociales cambiantes, en una palabra, la verdad de todo lo que hemos discutido en este folleto y de todo lo que el materialismo histórico enseña. Después comprenderá igualmente las transformaciones que se realizan en el pensamiento y, por tanto, comprenderá su propio pensamiento. El hombre que produce la sociedad prácticamente, con sus manos, la penetra también cada vez mejor con su espíritu. Comprende el pensamiento de clase, y de nuevo el que se hunde es el pensamiento metafísico, un soporte de la religión, que aprendía en casa y en la iglesia.

Y el proletario al que no basta el examen superficial que le dan la fábrica, la lucha sindical y política, ¡puede ir más allá en su comprensión!

Joseph Dietzgen, el filósofo del proletariado, como ha sido nombrado con todo derecho, y alumno, a su vez, de Marx, ¿no ha enseñado al proletariado, apoyándose en la ciencia socialista, *lo que es el espíritu?*

¿No ha explicado a los trabajadores el enigma ante el cual la burguesía permanece desconcertada, es decir, *la naturaleza del trabajo intelectual humano?* Ha demostrado que en ningún dominio del pensamiento se produce otra cosa más que el agrupamiento de lo que es particular, de la experiencia, hacia lo que es general. El espíritu no puede, pues, razonar

²⁴ *Trabajo Asalariado y Capital*, de Karl Marx.

²⁵ *El Manifiesto Comunista*, de Karl Marx y Friedrich Engels.

más que sobre lo que es particular, sobre la experiencia, sobre hechos que han sido observados. Ha demostrado que esto, y ninguna otra cosa, es el efecto, la naturaleza del espíritu, de igual modo que el movimiento es la naturaleza del cuerpo, que, por tanto, el hecho de pensar en algo sobrenatural como si fuese algo real (cosa en sí, Dios, libertad absoluta, personalidad eterna, espíritu absoluto, etc.), es exactamente tan imposible, está tan exactamente en contradicción con la naturaleza del pensamiento, como la representación de una “hojalata sobrenatural”; que el espíritu es sin duda algo extraordinariamente magnífico, poderoso y espléndido, pero que no es más enigmático y misterioso que todos los demás fenómenos del universo a los que no se deifica. *Dietzgen ha probado que el espíritu es comprensible precisamente porque la naturaleza del espíritu consiste en comprender, es decir, en ver lo que es general.*²⁶

Cuando el proletario hambriento y sediento de conocimiento, por el deseo de liberarse y de liberar a su clase, ha comprendido esto, entonces se puede decir tranquilamente que ya no queda un solo lugar en sus pensamientos donde la religión podría residir. El proceso de producción capitalista, que le ha dado el desamparo, la miseria, la necesidad y las ganas de liberarse y, a fin de cuentas, el saber, ha hecho perecer en él la religión. La idea de ella ha desaparecido para siempre; no se pide una lámpara a pleno sol.

²⁶ Marx ha tratado de la manera como las relaciones de producción modifican *el contenido* del pensamiento. Pero *el pensamiento mismo* es explicado por los filósofos y teólogos burgueses como algo que proviene de Dios. Por eso, después de la crítica que Marx había hecho del *contenido del pensamiento*, quedaba todavía, por consiguiente, una parte inexplicada del mundo de las ideas que la burguesía podía utilizar para su propia elevación y para el rebajamiento del proletariado. Es esta parte la que Joseph Dietzgen ha estudiado. En tanto que Marx había cogido el lado material, él tomó el asunto por el otro lado, por el lado ideal. Allí donde Marx presentaba lo que la materia social hace al espíritu, Dietzgen mostraba lo que el espíritu mismo hace. Marx oye a la burguesía decir frecuentemente: “Pero la naturaleza de las cosas, nadie puede comprenderla; la naturaleza de las cosas está por encima o fuera de lo que se puede imaginar”. Así quiere salvar lo que es sobrenatural. Dietzgen ha probado que lo que es incomprendible para la burguesía no reside en la naturaleza de las cosas, sino en su propia comprensión. La burguesía, los filósofos y los teólogos burgueses, no comprenden lo que es comprender. Dietzgen ha explicado a los obreros lo que quiere decir comprender, y de esta manera, gracias a Marx y a Dietzgen, *toda* la relación entre el pensamiento y el ser social se ha hecho clara, puesto que uno ha estudiado las modificaciones del pensamiento, y el otro la naturaleza del pensamiento. Marx mismo había bebido sus conocimientos sobre la sociedad en la lucha de clase del proletariado que tenía ante sus ojos en Inglaterra y en Francia. Dietzgen formó sus conocimientos sobre el espíritu a partir del conocimiento que Marx tenía sobre la sociedad. Supo distinguir en los escritos de Marx el materialismo histórico, y sólo así Dietzgen pudo llegar a su doctrina clara sobre el espíritu. Ambos, pues, han extraído sus conocimientos de la lucha de clase del proletariado. El proletariado les ha dado, por su trabajo, sus reivindicaciones y sus acciones, la experiencia, y ellos han constituido la doctrina, la teoría. Se puede decir que ellos le han devuelto al proletariado el céntuplo de lo que él les ha dado.

Cuando un día exista la sociedad socialista, la naturaleza será comprendida mucho mejor todavía. El estudio detallado de la sociedad ya no costará, como hoy, trabajo y sudor. Aparecerá clara y límpida ante nuestros ojos. La idea de religión ya no será enseñada a los niños.

Ahora hemos demostrado, pues, que las concepciones de la religión, que antaño jugaba un papel tan importante en la vida espiritual del hombre, se modifican con las relaciones de producción y por ellas. ¡Qué cambio! La creencia en un fetiche, en un árbol, en un río, en un animal, en el sol, en un bello hombre vigoroso y valiente deificado, en un espíritu, en un padre, en un soberano, en una abstracción fantasmal, y finalmente... en nada. Y sin embargo, todos estos cambios son una clara consecuencia de los cambios en la situación social del hombre, de sus relaciones modificadas con la naturaleza y con sus congéneres.

Primera objeción

Nuestros adversarios dicen que las explicaciones que han sido presentadas aquí están en contradicción con el siguiente punto del programa socialdemócrata: la religión es un asunto privado. Ven en este punto del programa una hipocresía, una astucia, destinada a ganarnos a los trabajadores creyentes disimulando nuestra verdadera convicción. Que aquí no se trata de una hipocresía por nuestra parte, sino simplemente de una incomprensión de nuestros enemigos, fue probado un día de bella manera en un artículo del camarada Anton Pannekoek:

“El pretendido carácter antirreligioso de la socialdemocracia forma parte de los malentendidos más tenaces que se han utilizado como arma contra nosotros. Por más que pretendamos aún de manera inequívoca que la religión es un asunto privado, la vieja acusación siempre vuelve de nuevo. Ahora bien, es bien evidente que debe haber una razón para ello; si se tratase simplemente de una afirmación sin fundamento, sin la más ligera apariencia de justificación, se habría revelado hace ya mucho tiempo impropia como arma y habría desaparecido. En efecto, para las cabezas ignorantes hay una contradicción entre nuestra declaración y el hecho de que, con el crecimiento de la socialdemocracia, la religión desaparezca cada vez más en los medios obreros, y asimismo, que nuestra teoría, el materialismo histórico, esté en contraste abrupto con las doctrinas religiosas. Esta pretendida

contradicción, que ha turbado ya a muchos camaradas, ha sido explotada por nuestros adversarios para demostrar que nuestra proposición práctica, que deja a cada uno libre en su religión, no sería más que una hipocresía, un disimulo de nuestras intenciones antirreligiosas reales, y ello verdaderamente con el fin de ganarnos en masa a los trabajadores religiosos.

Nosotros reclamamos que la religión sea considerada como asunto privado de cada individuo, que cada cual debe decidir por sí sin que otros tengan nada que decir o prescribir. Esta reivindicación ha nacido como algo evidente para las necesidades de nuestra práctica. En efecto, es totalmente exacto que de esta manera nos hemos ganado en masa a trabajadores sin religión y a trabajadores religiosos de diferentes confesiones, lo que significa que ellos quieren asociarse a una lucha común por su interés de clase. El objetivo del movimiento obrero socialdemócrata no es otro que la transformación económica de la sociedad, el paso de los medios de producción a la propiedad colectiva. Es, pues, normal que se deje a un lado todo lo que es extraño a este objetivo y todo lo que pudiese conducir a diferencias entre los obreros. Se necesita toda la estrechez de miras interesada de los teólogos para imputarnos, en lugar de un objetivo reconocido abiertamente, otro objetivo secreto, la abolición de la religión. A fin de cuentas, uno no puede sorprenderse de que aquel que orienta todo su pensamiento hacia sutilezas religiosas y que no tiene una mirada para la gran miseria y la magnífica lucha de los proletarios, no vea en el derrocamiento liberador del modo de producción y el cambio espiritual y religioso que le acompaña, más que un paso a la incredulidad y pase ante la abolición de la miseria, de la opresión, de la servidumbre y de la pobreza como ante algo indiferente.

Nuestro principio práctico a propósito de la religión ha nacido de la necesidad del combate práctico; de ello resulta ya que también debe estar de acuerdo con nuestra teoría, la cual basa el socialismo totalmente en la práctica de la lucha cotidiana. El materialismo histórico ve en las relaciones económicas la base de toda la vida social; se trata siempre de necesidades materiales, de luchas de clases, de trastornos del modo de producción, allí donde la manera de encarar las cosas anteriormente, y la de los combatientes mismos, descubría discordias y luchas religiosas. Las ideas religiosas no son más que una expresión, un reflejo, una consecuencia, de las relaciones de vida reales de los hombres y, por tanto, en primer

lugar, de las situaciones económicas. Hoy también se trata de un cambio económico de arriba abajo pero, por primera vez en la historia, la clase que debe realizarlo tiene clara conciencia de que no se trata de la victoria de cualquier concepción ideológica. Esta clara conciencia, que extrae de la teoría, la expresa en la reivindicación práctica: ¡la religión es un asunto privado!; por tanto, esta reivindicación es tanto una consecuencia de la clara conciencia científica como de la necesidad práctica.

De esta concepción, a saber, la que tiene el materialismo histórico de la religión, resulta que de ninguna manera puede ser puesta en el mismo saco que el ateísmo burgués. Este último se oponía de manera directa y hostil a la religión porque veía en ella la teoría de las clases reaccionarias y el obstáculo principal para el progreso. No veía en la religión más que estupidez, insuficiencia de conocimientos y de instrucción; por lo cual esperaba poder extirpar la fe ciega de los campesinos y de los pequeños burgueses estúpidos por medio del racionalismo científico, especialmente por medio de la ciencia de la naturaleza.

Por el contrario, nosotros vemos en la religión un producto necesario de las condiciones de vida, que son esencialmente de naturaleza económica. El campesino al que los caprichos del tiempo proporcionan una buena o mala cosecha, el pequeño burgués al que las condiciones de mercado y de competencia pueden ocasionar una pérdida o una ganancia, se siente dependiente de potencias misteriosas superiores. Contra este sentimiento inmediato, la ciencia libresca, a saber, que el tiempo está determinado por fuerzas naturales y que los milagros de la Biblia son leyendas inventadas completamente, no sirve para nada. Los campesinos y los pequeños burgueses se oponen a este saber, incluso si es a disgusto y con desconfianza, pues proviene de la clase que los oprime y porque ellos mismos, en tanto que clases en declive, no pueden encontrar en él un arma, la salvación, y ni siquiera consuelo. No pueden imaginarse un consuelo más que en medios sobrenaturales, en representaciones religiosas.

Es al revés para el proletario que tiene una conciencia de clase; la causa de su miseria está claramente delante de él, en la naturaleza de la producción y de la explotación capitalistas, la cual no tiene para él nada de sobrenatural. Y puesto que se le propone un futuro lleno de esperanza, y siente que necesita el saber para poder romper sus cadenas, se lanza con un fervor ardiente al estudio del mecanismo social. De esta manera, toda su concepción del mundo, incluso si no sabe nada de Darwin y de

Copérnico, es una visión no religiosa; siente las fuerzas con las que tiene que trabajar y combatir como frías realidades seculares. Y por tanto, la irreligiosidad del proletariado no es una consecuencia de algunas lecciones que se le habrían predicado, sino un sentimiento inmediato de su situación. Recíprocamente, esta disposición de espíritu que nace de la participación en las luchas sociales tiene por efecto que los trabajadores se apoderen con diligencia de todos los escritos racionalistas y antiteológicos, de Büchner²⁷ y de Hackel,²⁸ a fin de dar, por el conocimiento de las ciencias de la naturaleza, un fundamento teórico a esta manera de pensar. Este origen del ateísmo proletario tiene como consecuencia que el proletariado nunca lo hace aparecer como objeto de lucha contra aquellos que tienen opiniones diferentes; sus únicos objetos de lucha son sus concepciones y sus fines sociales que constituyen lo esencial de su visión del mundo. Los proletarios que, en tanto que camaradas de clase, viven bajo la misma opresión, son sus camaradas de lucha naturales, incluso si los efectos mencionados están ausentes en ellos por circunstancias particulares.

Hay, efectivamente, tales circunstancias particulares, abstracción hecha de la fuerza de la tradición que opera en todas partes y que no puede ser vencida más que progresivamente. Los proletarios que trabajan en condiciones en las que fuerzas naturales poderosas, terribles, imprevisibles, los amenazan de muerte y de perdición, como los mineros y los marinos, conservarán frecuentemente un fuerte sentimiento religioso, mientras que pueden ser al mismo tiempo luchadores vigorosos contra el capitalismo. La actitud práctica que resulta de este estado de cosas es aún desconocida con frecuencia por nuestros camaradas de partido que creen tener que oponer a la creencia cristiana nuestras concepciones como “una religión superior”.

Por tanto, en lo que concierne a la relación entre el socialismo y la religión, es exactamente al revés de como se la representan nuestros enemigos teológicos. Nosotros no hacemos renunciar a los trabajadores a su creencia anterior por la prédica de nuestra teoría, el materialismo histórico,

²⁷ Parece que se trata de Friedrich Büchner (nacido en 1824), naturalista y filósofo materialista alemán, autor de *Fuerza y Materia* (1855) y de *Naturaleza y Espíritu* (1857). Büchner es un vulgarizador y un polemista popular que militaba por el método científico experimental. (N.d.T)

²⁸ Ernst Hackel (1834-1919), biólogo y filósofo alemán, fue un partidario convencido de la teoría de la evolución y popularizó el trabajo de Darwin en Alemania. Es considerado también como el padre de la ecología. Para algunos, está en el origen de una clasificación de las razas, por su jerarquización en un cuadro evolucionista y sería, por tanto, un precursor de la doctrina biológico-política nazi. (N.d.T)

sino que ellos pierden su creencia después de observar atentamente las relaciones sociales, lo que les hace reconocer la abolición de la miseria como un objetivo al alcance de la mano. La necesidad de comprender estas relaciones cada vez más profundamente los lleva a estudiar los escritos materialistas-históricos de nuestros grandes teóricos. Éstos no actúan de manera hostil a la religión, pues ya no hay creencia; por el contrario, presentan una apreciación de la religión en tanto que fenómeno fundado históricamente que no desaparecerá sino en circunstancias futuras. Esta doctrina nos preserva, pues, de hacer resaltar las diferencias ideológicas como lo que es importante, pone en primer plano nuestro objetivo económico como la única cosa importante, y expresa esto en la reivindicación práctica: "la religión es un asunto privado."

Segunda objeción

¿Por qué, cuando relaciones de producción antiguas han debido ceder el lugar a nuevas, las viejas religiones continúan, no obstante, existiendo aún mucho tiempo? Se debe responder a esta pregunta pues este hecho es utilizado por nuestros adversarios como una objeción contra nosotros. La respuesta no es difícil.

Primeramente, un viejo modo de producción no muere nunca súbitamente. En los siglos precedentes, este decaimiento ha tenido lugar de manera extremadamente lenta, e incluso ahora, cuando la gran industria suplanta tan rápidamente la antigua técnica, la desaparición de la pequeña empresa tardará aún mucho tiempo en efectuarse. Por tanto, quedará aún durante mucho tiempo suficiente lugar para la vieja religión.

En segundo lugar, el espíritu humano es perezoso. Incluso cuando el cuerpo se encuentra ya en nuevas relaciones de trabajo, el pensamiento no toma rápidamente nuevas formas. La *tradición*, la costumbre, hacen presión sobre el cerebro de los seres vivos. El obrero puede observar esto fácilmente a su alrededor: he aquí dos hombres que se encuentran uno al lado del otro en la misma fábrica, con la misma miseria, las mismas dificultades. Y, sin embargo, uno es un débil de espíritu que no quiere luchar, que es incapaz de aprender a pensar libremente y que sigue al sacerdote en materia de política, de religión y de sindicato. El otro está lleno de vida, todo es combatividad en él; habla sin interrupción, hace propaganda sin parar, se agita incesantemente, su consigna es: ni Dios ni amo.

Es la tradición la que actúa aquí al lado de la diferencia de temperamento. El catolicismo, aunque haya podido presentarse bajo nuevas formas, es una religión adaptada a antiguas relaciones. Como consecuencia de la inercia que queda fijada tanto en el pensamiento como en la materia, resiste firmemente. Mucho tiempo después de que un modo de producción haya desaparecido se puede encontrar a veces todavía sus viejas flores desecadas.

En tercer lugar, las clases ascendentes y las clases amenazadas actúan de manera que su vieja manera de pensar continúa existiendo aún mucho tiempo. En otros tiempos, cuando la lucha de clase era llevada todavía bajo formas religiosas, bajo consignas religiosas, una clase ascendente, que aspiraba a otras relaciones sociales que la clase gobernante, tenía con frecuencia una nueva religión que correspondía a lo que *ella* consideraba como bueno, justo y verdadero. Así, por ejemplo, el calvinismo fue al principio una religión de rebeldes. Pero una vez que la clase ascendente suplantó a la antigua y se convirtió en la clase dominante, entonces transformó, a su vez, su religión en religión dominante; entonces la impuso a la fuerza a todo el mundo, pero de esta manera cambió el carácter revolucionario de la religión en un carácter conservador; también expresó en esta religión sus propias *nuevas* relaciones. Así el cristianismo –antaño la religión de los pobres y de los sin propiedad, y en aquella época todavía, de manera extremadamente simple y sin adornos, una religión del amor y de ayuda mutua– se convirtió, en tanto que Iglesia oficial, en un sistema muy complejo de dogmas, de ceremonias, de representantes de Dios sobre la tierra, de jerarquía y de explotación, que se parecía muy poco al primer cristianismo. La clase que llega al poder y entra en otras relaciones, cambia simplemente la naturaleza de la religión y, de medio de lucha, hace de ella un medio de opresión.

Y esto lo vemos igualmente en nuestros días. Las clases dominantes, que reivindicaban para ellas mismas el goce, han inculcado a los oprimidos y utilizado contra los oprimidos la sumisión, la humildad y el sufrimiento resignado, esa parte de la doctrina de Jesús, después que el cristianismo se ha convertido en la religión de estas clases. Cuando las clases poseedoras eran revolucionarias, como los calvinistas y los otros protestantes, no predicaban para sí mismas la tolerancia sino la lucha. Pero ahora que se levanta una clase que se opone a ellas, clase que no quiere sufrir sino luchar hasta la victoria, entonces la antigua religión del

sufrimiento es utilizada de nuevo por todos, incluso por las sectas que antes eran revolucionarias, para alejar de la lucha al menos una parte de las clases ascendentes.

No nos sorprende que, por el efecto conjunto de las antiguas relaciones de producción que subsisten todavía, de la tradición y de la dominación de clase, una antigua religión conserve aún durante mucho tiempo su existencia y su fuerza. Y, por tanto, que ya no tenga vida interior rica sino que se parezca más bien a restos fosilizados, tampoco debe sorprendernos puesto que ahora sabemos que la religión ha nacido de la sociedad.

g). El arte

Sólo podemos tocar brevemente este dominio del espíritu, porque el proletario todavía no se aventura desgraciadamente en él.

Pero que nuestra doctrina tenga que aplicarse aquí, precisamente aquí, puede explicarse gracias a la observación siguiente y a un solo ejemplo. El arte es, en sus líneas, sus colores o sus tonos, la representación figurativa de la vida *emocional*. El hombre no tiene sentimiento para ninguna otra cosa más que para el hombre. Por esta razón el arte debe cambiar al mismo tiempo que cambian las relaciones del hombre con el hombre.

Lo que sigue puede servir para ilustrar esto. El individuo de la sociedad burguesa está solo y dominado por la producción y los productos. Esto debe manifestarse en el arte; desde el arte burgués griego del siglo V antes de Jesucristo hasta hoy, esto se *manifiesta* también.

El individuo de la sociedad socialista tiene el sentimiento de que forma un todo con los demás, que tiene fuerza gracias a los demás y que domina la producción y los productos. Esto se manifestará necesariamente un día en su arte; este sentimiento de dominio, de libertad, de felicidad con *todo el mundo* debe exteriorizarse y se exteriorizará con tanta certeza como el deseo de exteriorización es inherente al hombre social. Pero este arte será tan diferente del arte burgués, es decir, enormemente diferente, como el individuo socialista lo será del individuo burgués. Y esta diferencia será provocada –¿tenemos necesidad de repetirlo otra vez?– por el hecho de que las relaciones de producción, que ahora se basan en la propiedad privada y el trabajo asalariado, descansarán entonces en la propiedad colectiva y el trabajo en común.

VI. Conclusión

Con lo que antecede hemos resuelto el problema que nos habíamos planteado. Examinemos una vez más lo que ha resultado de ello.

Hemos visto que la ciencia, el derecho, la política, la costumbre, la religión y la filosofía, el arte, cambian porque cambian las relaciones de producción, las cuales son cambiadas a su vez por el desarrollo de la técnica.

Esto lo hemos visto confirmado por una serie de ejemplos totalmente simples, generalmente conocidos pero muy vastos, que abarcan clases y pueblos enteros.

Evidentemente, no podíamos suministrar una serie interminable de ejemplos, y sin duda hay muchos trozos de historia que, si nos fuesen propuestos para que explicásemos el materialismo histórico, nos pondrían en un apuro pues nosotros no sabemos lo bastante de ellos como para explicar todo lo que se le ocurra a nuestros adversarios. Pero precisamente por esto hemos puesto ejemplos muy vastos porque, *si* son exactos en su gran amplitud, apenas puede ponerse en duda la exactitud de la teoría. Además, el materialismo histórico ha sido aplicado por nuestros camaradas, en primer lugar en Alemania, pero también en otros países, en todos los dominios de la historia, con un éxito tan aplastante que podemos decir tranquilamente: la experiencia ha demostrado la justeza de esta parte de la doctrina marxista.

Hemos visto además que el materialismo histórico no debe ser considerado en absoluto como una forma en la que sólo hay que introducir las cuestiones históricas. Hay que empezar por estudiar. Si se quiere saber por qué una clase, un pueblo, piensa de una manera determinada, que no se diga: pues bien, el modo de producción era esto o aquello y, por tanto, produce esta manera de pensar. En efecto, nos equivocaríamos con frecuencia, pues la misma técnica ha producido en un pueblo una manera de pensar muy diferente a otro, de la misma manera que modos de producción diferentes pueden también reposar efectivamente, en pueblos diferentes, sobre la misma técnica. Asimismo deben ser examinados otros factores, la historia política del pueblo, el clima, la situación geográfica, todos los cuales, junto con la técnica, tienen también su influencia sobre el modo de producción y sobre la manera de pensar. El materialismo histórico, el efecto de las fuerzas productivas y de las relaciones de

producción, aparece a plena luz de manera resplandeciente *en su entorno* sólo cuando se conocen los otros factores.

Quien no pueda cursar estudios históricos, que se contente con la observación de nuestra propia época, de la lucha entre el capital y el trabajo, cuyo reflejo es visible con toda claridad ante todo en el espíritu del trabajador, y a cuya comprensión puede llegar muy bien el trabajador con su esfuerzo gracias a buenas lecturas y a la asistencia a buenos cursos.

Hemos visto igualmente que los diferentes dominios del espíritu no son espacios cerrados. Juntos forman *un todo único*, todos influyen mutuamente unos sobre otros, la política sobre la economía, la costumbre sobre la política, la técnica sobre la ciencia, y recíprocamente. Hay una interacción, una retroacción, una supervivencia permanente, de la vida espiritual que floreció otras veces. Pero su fuerza motriz es el trabajo, y los canales por los que discurren los ríos espirituales son las relaciones de producción. La tradición es también una fuerza, con frecuencia una fuerza que frena.

Todo el proceso es, como hemos visto, un proceso *humano*, que se realiza gracias al hombre, entre los hombres, y en el hombre, es decir, que no es un proceso mecánico. Hemos podido demostrar en repetidas ocasiones que la *necesidad* humana y los *instintos* humanos son el fundamento de todo acontecimiento, y que el instinto social es el fundamento del instinto de conservación y de reproducción. Los instintos y las necesidades no son cosas mecánicas, son igualmente cosas espirituales, son cosas vivas, son *sentimientos*, y sin duda nada simplemente mecánico. Hemos visto que nada es más estúpido o pérfido que confundir el materialismo histórico con el materialismo mecánico. La técnica misma no sólo es un proceso mecánico, es también un proceso mental.

Hemos visto igualmente que el gran medio del que se vale la naturaleza para la evolución del pensamiento humano, la lucha, es, en nuestros días, ante todo la lucha de clase. Hemos visto, por medio de numerosos ejemplos, que la técnica transfiere las clases a diferentes relaciones de producción y de propiedad y que, de esta manera, sus ideas chocan entre sí de manera agresiva; que de ello resulta una lucha entre ellas por la propiedad, y al mismo tiempo una lucha de ideas que afectan al derecho, la religión, etc.; que la victoria material de una clase es al mismo tiempo la victoria de sus ideas.

Hemos visto todo esto y creemos poder sacar tranquilamente la conclusión de que el pensamiento cambia continuamente, que el pensamiento está incesantemente en movimiento, y que no hay, en todos los dominios que hemos tratado, verdades eternas, que la única cosa que es eterna, absoluta, es el cambio, la evolución. Y es justamente también la cosa general, la gran verdad que, como decíamos al principio, si no las hubiésemos tratado de manera específica, resultarían, no obstante, de nuestras experiencias. El lector habrá observado que no hemos dado este resultado como un dogma establecido de antemano, sino como una consecuencia de los hechos, de la simple experiencia histórica.

La fuerza de la verdad

Sin embargo, en ningún caso hemos dado estos análisis para transformar a los trabajadores en *filósofos*. Esto tendrá ciertamente interés si el lector comprende que el espíritu, como todas las cosas, no es una cosa absoluta, sino *que se transforma*; esta comprensión, en tanto que verdad filosófica, por mucha influencia favorable que tenga sobre su espíritu, no deja de seguir siendo un resultado secundario.

Nosotros nos hemos fijado otro objetivo, nosotros hemos querido transformar a los trabajadores en combatientes. Y en vencedores. Mientras leían atentamente estas explicaciones, con seguridad han debido sentir que crecía su fuerza interior.

¿Qué resulta, pues, de nuestra doctrina y de nuestros ejemplos? Si la técnica cambia de tal manera que transforma en clase poderosa una clase insignificante, en combatiente una esclava, entonces las ideas de esta clase deben también, de insignificantes, convertirse en poderosas, de serviles, convertirse en eminentes. Y si la técnica transforma, a fin de cuentas, esta clase en vencedora, sus ideas deben llegar a ser finalmente las únicas verdaderas.

Nuestra intención es dar a la clase obrera la seguridad de que tiene la *verdad*, y la confianza en su espíritu.

En efecto, la técnica hace que la clase proletaria sea tan numerosa como la arena a la orilla del mar; la organiza, la empuja al combate, la transforma espiritual, moral y materialmente en una clase poderosa. Las antiguas relaciones de producción, la propiedad privada, se han hecho demasiado estrechas para el trabajo moderno; el trabajo se ha hecho social; sólo con

la propiedad social puede ser realizado y desarrollarse libremente. La técnica, en estrechez en los restos de la pequeña empresa, en las sociedades por acciones y los trusts, exige la propiedad colectiva para poder desplegar en todas partes sus alas sin obstáculos. No quiere ser, ahora excitada artificialmente, ahora frenada. Y los obreros organizarán finalmente la técnica y las relaciones de producción a su voluntad, precisamente porque la técnica hace de ellos una clase poderosa y porque su voluntad expresa la exigencia de la técnica.

Pero, igualmente por esta razón, las ideas de los trabajadores, que descansan sobre esta convicción, *en la medida* en que descansan sobre ella, son todas *verdaderas*. En efecto, si la realidad da la razón a los trabajadores y, por tanto, si la propiedad de los medios de producción se hace colectiva, entonces todas sus ideas que apuntan a esto, *en la medida* en que apuntan a esto, son igualmente justas y las de sus adversarios, que no quieren esto, son equivocadas. Si alguna vez el suelo y las máquinas pertenecen a todo el mundo, entonces es *justo* que sea así, y la concepción de los que querían esto se *revela* verdadera; cuanto más se acerque la realidad a esta situación, tanto más *verdadera* y *justa* es la idea del proletariado sobre el derecho, tanto más *falsa* es la concepción de sus adversarios, y en contradicción con la realidad. Y lo mismo sucede con su política. Si los obreros deben llegar a ser, a causa de la técnica, la clase más fuerte en número, en organización, en potencia material, sus puntos de vista políticos que expresan esto son *verdaderos*, y los de los adversarios, que se oponen a esto, *falsos*. La verdad es, en efecto, la concordancia entre el pensamiento y la realidad.

Si el socialismo de la clase obrera es una exigencia de la técnica, si, sin él, la producción no puede continuar desarrollándose, entonces la moral del proletariado, en la medida en que concierne a este fin, es también la moral justa.

Si la clase obrera tiene razón al creer que el socialismo no puede llegar sino por el desarrollo de las fuerzas productivas y a partir de que las fuerzas de la naturaleza y de la sociedad han sido comprendidas por la clase obrera, entonces también tiene razón al no aceptar nada sobrenatural, pues ya no hay fundamento para ello, y todos sus adversarios que se adhieren a una religión están imbuidos entonces de supersticiones.

Y así ocurre en todos los dominios: el desarrollo de la técnica actúa de manera que una clase se eleva o declina no sólo material, sino también espiritualmente. Cuando se hacen realidad las relaciones que una clase quiere, sus ideas, por las cuales las quiere, se hacen entonces verdaderas. No es sorprendente puesto que la idea no es más que la teoría, la consideración, el resumen de la realidad en un concepto general.

Por esta razón hemos intentado con todas nuestras fuerzas hacer claro el materialismo histórico a los trabajadores. La fuerza de la verdad debe vivir en el espíritu del proletariado. La fuerza del individuo

Esta última frase nos lleva por sí misma a una buena conclusión: la fuerza de la verdad debe vivir en el espíritu del trabajador.

Con seguridad, la técnica arrastra hacia el socialismo. Nosotros no hacemos la historia *por nuestra propia voluntad*.

“El trabajo se hace social”. “Las relaciones de producción deben hacerse socialistas”. “Las relaciones de propiedad exigen la socialización”.

Es cierto. La materia social es más poderosa que el espíritu del individuo. El individuo *debe* seguir allí adonde aquella conduce.

Pero la técnica se compone de máquinas y de *hombres*. El trabajo en la producción significa manos humanas, cerebros humanos y corazones humanos que toman parte en ella. Las relaciones de propiedad son ahora relaciones entre propietarios y no propietarios.

Una vez más: el proceso es un proceso vivo. La potencia social que nos arrastra no es una fatalidad muerta, una masa compacta bruta de materia. Es la sociedad, es una fuerza viva.

A decir verdad, nosotros *debemos* ir en la dirección en que ella va. El proceso de trabajo nos arrastra en una dirección que nosotros no determinamos por nosotros mismos. Nosotros no hacemos la historia *por nuestra propia voluntad*.

Pero... la hacemos nosotros.

No es un destino ciego sino la sociedad viva la que os destina a vosotros, trabajadores, a traer el socialismo.

Vosotros, en tanto que clase, no podéis hacer otra cosa. Vosotros debéis querer salarios más elevados, una vida más feliz, más descanso. Vosotros debéis organizaros. Vosotros debéis combatir al Estado, vosotros debéis conquistar el poder político, vosotros debéis vencer. Es la producción, es el trabajo vivo los que lo quieren.

Pero, ¿no depende también de vosotros personalmente que esto se realice *rápida, agradable, correctamente*? ¿No es precisamente porque debéis hacerlo en tanto que potencia *viva* por lo que dependerá de vosotros, individuos vivos, hombres, mujeres y niños vivos, no *que* se haga, sino *cómo* se hará?

Esto depende de vuestro cuerpo y de vuestro espíritu. Proletarios físicamente vigorosos y espiritualmente fuertes realizarán mejor que proletarios débiles lo que hay de más magnífico y de más grande que jamás haya visto el mundo.

No depende de vuestros deseos el ser, bajo el capitalismo, físicamente tan saludables como lo necesitáis. El nivel de los salarios, el tiempo de trabajo, la vivienda, no dependen sólo de vosotros. Pero depende de vosotros en un grado muy importante que espiritualmente seáis sanos. Podéis acoger plenamente, completamente, en vuestro espíritu, la potencia y la fuerza de la verdad, de la verdad socialista, aun cuando vuestro cuerpo no sea del todo tan fuerte.

Es algo característico del espíritu. El ser social lo domina de tal manera que puede estar flojo, fatigado, agotado mortalmente, que ya no tiene movimiento.

Pero que la técnica lo despierte, que le muestre en el horizonte un punto luminoso, una felicidad, una meta. Que le indique la victoria a una clase por medio del ser social, entonces el espíritu del que pertenece a esta clase se convierte en algo que se pone en movimiento; entonces se inflama, vive, aspira a algo, actúa, entonces la expresión según la cual el espíritu domina al cuerpo se hace verdad. El espíritu llega a ser entonces más que el cuerpo; por más que el cuerpo sea débil, subalimentado, anémico, con mil penas y preocupaciones, el espíritu se hace poderoso, el espíritu se hace libre.

Trabajador, camarada, es necesario que se te diga que tu espíritu puede llegar a ser libre ya bajo el capitalismo. El proceso de producción puede hacerte libre espiritualmente desde ahora.

Debes liberarte del yugo espiritual de la burguesía. El materialismo histórico te enseña la relación entre la naturaleza y los hombres. Te enseña que se aproxima el tiempo en que no sólo la humanidad dominará la naturaleza sino en que ella se dominará a sí misma. Te enseña que tú estás llamado a acelerar la llegada de este tiempo. El que comprende esto y actúa en función de esta comprensión es libre espiritualmente. *Sólo éste puede, con su fuerza individual, ayudar a que su clase llegue a la sociedad nueva.*

El espíritu debe ser revolucionado. Debe extirparse el prejuicio, la cobardía. Lo más importante es la propaganda espiritual. El saber, la potencia espiritual, es lo primordial, lo más necesario de todo.

Sólo el saber crea una buena organización, un buen movimiento sindical, la política justa y, por tanto, mejoras en los dominios económico y político.

Ninguna prosperidad será posible mientras exista el capitalismo. Sólo el socialismo aportará la prosperidad.

Pues bien, el socialismo no podrá ser alcanzado, el combate difícil para llegar a él no podrá ser llevado más que por gentes enérgicas espiritualmente que se han liberado intelectualmente.

Hacer fuerte primero su propio espíritu y después el espíritu de sus camaradas, en eso consiste la gran y única fuerza del individuo, gracias a la cual puede hacer llegar el futuro rápidamente.

Intentadlo, trabajadores, camaradas. Bebed en el desarrollo de las fuerzas productivas que tenéis ante los ojos e incluso en vuestras manos, lo que debéis encontrar en ellas: la nueva verdad, la visión socialista del mundo. ¡Y propagadla!

MARX Y LOS PRIMEROS TIEMPOS DE LA INTERNACIONAL (1864-1866)

Franz Mehring²⁹

I. Fundación

A las pocas semanas de morir Lassalle, el 28 de septiembre de 1864, fue fundada en Londres, en un gran mitin celebrado en el St. Martin Hall, la *Asociación obrera internacional*.

Esta organización no era obra de un individuo, un “cuerpo pequeño con una gran cabeza”, ni una banda de conspiradores errabundos; no era ni una sombra fingida, ni un monstruo voraz, como afirmaba, en pintoresca alternatividad, la fantasía de los heraldos capitalistas, aguijoneada por los escrúpulos de su conciencia. Era simplemente una forma transitoria de la cruzada de emancipación del proletariado, cuyo carácter histórico la hacía, a la par, necesaria y perecedera. El régimen capitalista de producción, que es la más flagrante de las contradicciones, engendra los Estados modernos a la vez que los destruye. Fomenta y exalta las diferencias nacionales, y al mismo tiempo crea todas las naciones a su imagen y semejanza. Esta contradicción es irresoluble en su seno y contra él se han estrellado todos los movimientos de fraternidad de los pueblos, de que tanto hablan las revoluciones burguesas. La gran industria, predicando la libertad y la paz entre las naciones, convierte el planeta en un inmenso campo de batalla como jamás lo conociera la historia.

Con el régimen capitalista de producción desaparece también la contradicción que entraña. Cierto es que las campañas de emancipación del proletariado sólo pueden plantearse dentro de las fronteras nacionales, ya que, desarrollándose el proceso de la producción capitalista por países, cada proletariado tiene que enfrentarse necesariamente con su propia burguesía. Pero sobre el proletariado no gravita esa concurrencia inexorable que mata en flor despiadadamente todos los sueños internacionales de libertad y de paz de la clase burguesa. Tan pronto como el obrero adquiere la conciencia –y la adquiere en cuanto empieza a alborear en él la de sus intereses de clase– de que no tiene más remedio que sobreponerse a la competencia intestina con los demás trabajadores, para poder oponer una resistencia eficaz a la supremacía del capital, da un

²⁹ Editorial Cenit, S.A. Madrid, en 1935.

gran paso hacia la etapa superior, consecuencia lógica de ésta, en que las clases obreras de los diferentes países dejan de competir entre sí para cooperar, unidas todas, contra el imperio internacional de la burguesía.

Esta tendencia internacional empieza a despuntar muy pronto en el movimiento obrero moderno. Lo que ante la conciencia de la burguesía, obstruida por sus intereses egoístas, no era más que antipatriotismo, falta de inteligencia y de cultura, constituye una condición vital para la campaña de emancipación del proletariado. Sin embargo, el hecho de que esta campaña pueda superar la eterna discordia entre las tendencias nacionales e internacionales, de que no acierta a salir la burguesía, no quiere decir que disponga, ni en éste ni en ningún otro respecto, de una varita mágica capaz de convertir su sendero ascensional, duro y escarpado, en una calzada lisa y llana. La moderna clase obrera lucha bajo las condiciones que le ofrece la historia, y estas condiciones no pueden allanarse en un asalto arrollador, sino que han de superarse comprendiéndolas, según la frase hegeliana: comprender es superar.

Esta comprensión tropezaba con una dificultad muy grande, y era que los orígenes del movimiento obrero europeo, en que empezó a dibujarse en seguida una tendencia internacional, coincidían en gran parte y se entrecruzaban con la creación de grandes Estados nacionales por obra del régimen capitalista de producción. A las pocas semanas de proclamar el *Manifiesto comunista* que la acción armónica del proletariado en todos los países cultos era una de las condiciones inexcusables para su emancipación, estallaba la revolución de 1848, que, si bien en Inglaterra y en Francia hacía enfrentarse a la burguesía y al proletariado como potencias antagónicas, en Alemania y en Italia venía a desatar movimientos nacionales de independencia. Cierto es que allí donde el proletariado hubo de actuar en la lucha supo comprender certeramente que estas campañas de independencia eran, si no su meta final, una estación de tránsito hacia ella; el proletariado dio a los movimientos nacionales de Alemania e Italia sus luchadores más valerosos, y desde ningún órgano se orientaron mejor esos movimientos que desde la "*Nueva Gaceta del Rin*", dirigida por los autores del *Manifiesto Comunista*. Claro está que estas campañas nacionales hicieron pasar a segundo plano la idea internacional, sobre todo cuando la burguesía alemana e italiana empezó a rendirse a las bayonetas reaccionarias. En Italia se organizaron asociaciones de solidaridad obrera bajo la bandera de Mazzini, que, si bien no tenía nada de socialista, era, por lo menos, republicana, y en Alemania,

país más progresivo, cuyos obreros tenían ya conciencia de la solidaridad internacional de su causa desde los tiempos de Weitling, se abrió una guerra civil, que había de durar diez años, en torno al problema nacional.

La situación de Francia y de Inglaterra era distinta, pues aquí la unidad nacional estaba ya perfectamente asegurada al iniciarse el movimiento proletario. Ya antes de las jornadas de marzo había empezado a cobrar cuerpo la idea internacional: París pasaba por ser la capital de la revolución europea, y Londres era la metrópoli del mercado mundial. Mas también aquí quedó esta idea rezagada después de las derrotas del proletariado.

La espantosa sangría de la matanza de junio paralizó las energías de la clase obrera francesa, y la férrea presión del despotismo bonapartista se interpuso ante su organización política y sindical. Los obreros volvieron a caer en el sectarismo de antes de marzo, y en esta confusión se dibujaban claramente dos tendencias, en que se escindían en cierto modo el elemento revolucionario y el socialista. Una de las corrientes seguía a Blanqui, que no ostentaba un verdadero programa socialista, sino que aspiraba a adueñarse del Poder mediante un audaz golpe de mano de una resuelta minoría. La otra –mucho más fuerte– respondía a las influencias de Proudhon, quien, con sus Bancos de intercambio, encaminados a la obtención de crédito gratuito, y otros experimentos doctrinales por el estilo, distraía a las masas de la lucha política; de este movimiento había dicho Marx, en su *“18 Brumario”*, que renunciaba a derrocar el régimen vigente, con todos sus grandes recursos, aspirando sólo a redimirse a espaldas de la sociedad, por la vía privada, sin salirse de las míseras condiciones trazadas a su existencia.

Una evolución bastante parecida, al menos en ciertos aspectos, fue la que se produjo en la clase obrera inglesa después del fracaso del cartismo. Owen, el gran utopista, seguía viviendo, cargado de años; pero su escuela iba convirtiéndose, cada vez más acentuadamente, en una secta religiosa de librepensadores. Al lado de ella surgió el socialismo cristiano de Kingsley y Maurice, que –aunque resulte difícil identificarlo con sus caricaturas continentales– no quería saber nada tampoco de las luchas políticas, absorbido enteramente, como lo estaba, por sus aspiraciones cooperativas y de cultura. Mas también las organizaciones sindicales de las tradeuniones con que Inglaterra se anticipara a Francia, se encerraban en una actitud de indiferentismo político, para limitarse a la satisfacción de sus necesidades más elementales, actitud que impulsaba la fiebre

industrial de aquella época (años 50 y siguientes) y la hegemonía inglesa en el mercado mundial.

Mas no por esto se borró repentinamente en Inglaterra el movimiento obrero internacional que venía gestándose. Todavía se conservan huellas de él hasta muy cerca del año 1860. Los *Fraternal Democrats* no se disolvieron hasta los tiempos de la guerra de Crimea, y, al desaparecer esta entidad, todavía se formó un Comité internacional, seguido de una Asociación internacional, por obra principalmente de Ernesto Jones. Aunque estas organizaciones no tuviesen gran importancia, demostraban, por lo menos, que la idea internacional no estaba del todo extinguida, sino que vivía como en rescoldo, que un golpe fuerte de viento podía volver a convertir en viva llamarada.

Golpes de viento de este género fueron, sucesivamente, la crisis comercial de 1857, la guerra de 1859 y, sobre todo, la guerra civil desatada en 1860 en Norteamérica entre los Estados del Norte y del Sur. La crisis de 1857 asestó el primer golpe serio al esplendor bonapartista en Francia, y de nada sirvió querer parar este golpe con una aventura afortunada de política extranjera. La bola que había echado a rodar el hombre de diciembre no podía ya volver a sus manos. El movimiento de la unidad italiana podía ya más que él, y la burguesía francesa no engordaba con laureles tan menguados como los de las batallas de Magenta y Solferino. Para acortar un poco su soberbia creciente había un camino muy fácil: dejar un poco más en libertad a la clase obrera; en realidad, la existencia del segundo Imperio dependía muy principalmente del talento con que supiera resolver el problema de enfrentar y neutralizar recíprocamente a la burguesía y al proletariado.

Claro está que Bonaparte no pensaba precisamente en concesiones políticas, sino en libertades sindicales. Proudhon, que era quien más influía entre la clase obrera francesa, se contaba entre los adversarios del imperio –aunque algunas de sus ocurrencias paradójicas pudieran hacer pensar lo contrario–; pero era también adversario de las huelgas. Precisamente del aspecto en que más cohibido se hallaba el obrero francés. A pesar de todas las recriminaciones de Proudhon y de las severas penas legales, durante los años 1853 a 1866 fueron condenados por lo criminal nada menos que 3.909 obreros, por haber tomado parte en 749 coaliciones. El César de caricatura inició su nueva política indultando a los obreros condenados. Luego, siguió dando muestras de su buena voluntad al apoyar el envío de trabajadores franceses a la *Exposición Universal* de

Londres de 1862. La elección de delegados corría a cargo de sus compañeros de oficio; en París fueron instaladas 50 oficinas electorales para 150 oficios, que mandaron a Londres, en total, a 200 representantes; los gastos los sufragaban el emperador y el municipio, a razón de veinte mil francos cada uno; además, se organizó una suscripción popular. A su regreso, los delegados podrían publicar informaciones detalladas de su viaje, y la mayoría de las que vieron la luz se salían bastante de las materias propias de sus oficios. La medida era de tal naturaleza en aquellas circunstancias, que el prefecto de policía de París, hombre previsor, al conocerla dijo que el emperador, antes de aventurarse a semejantes bromas, hubiera hecho mucho mejor en derogar las penas contra las huelgas y coaliciones.

En efecto, los obreros demostraron a su egoísta protector la gratitud que merecía, y no la que buscaba. En las elecciones de 1863, los candidatos del Gobierno no obtuvieron en París más que 82.000 votos, contra 153.000 que sacaron los de la oposición, mientras que en la votación de 1857 la diferencia había sido de 111.000 para los primeros, a 96.000 a favor de los segundos. Todo el mundo estaba de acuerdo en que el viraje no se debía, en su parte principal, a un desvío de la burguesía, sino a los nuevos rumbos de la clase obrera, que, ahora que el falso Bonaparte quería coquetear con ella, le daba esta lección de independencia, aunque por el momento se limitase a navegar bajo el pabellón del radicalismo burgués. Pronto los hechos vinieron a confirmar esta hipótesis; en las elecciones parciales celebradas en París en 1864, sesenta obreros presentaron la candidatura de Tolain, un cincelador, dando al país un manifiesto en que le anunciaban el nuevo alborar del socialismo. En este manifiesto se decía que los socialistas habían aprendido de las lecciones del pasado. Que en 1848 los obreros, huérfanos de un programa claro, habían aclamado, más por instinto que por reflexión, la primera teoría social que se les presentara; pero que ahora se mantenían alejados de toda exageración utópica para luchar por sus reformas sociales. Entre ellas, el candidato obrero pedía la libertad de prensa y de asociación, la derogación de las penas contra las huelgas y coaliciones, la enseñanza obligatoria y gratuita y la abolición del presupuesto de Culto y Clero.

Sin embargo, Tolain sólo consiguió unos cuantos cientos de votos. Proudhon, conforme sin duda con el contenido del manifiesto, condenó la lucha electoral, pues le parecía una protesta más eficaz contra el Imperio el votar con papeleta blanca; los blanquistas encontraban el manifiesto

demasiado moderado, y la burguesía de matiz liberal y radical, salvo raras excepciones, se burló sangrientamente de aquellos dolores de parto de independencia de la clase obrera, aunque el programa electoral de su candidato no tenía por qué inquietarles en lo más mínimo. Fue un fenómeno bastante parecido al que se produjo en Alemania por la misma época. Envalentonado por esto, Bonaparte aventuró otro paso hacia adelante, y en mayo de 1864, sí bien no se derogó la ley que prohibía las asociaciones profesionales —esto había de hacerse cuatro años más tarde—, fueron abolidos los artículos del Código penal en que se castigaban las coaliciones obreras para conseguir mejoras en sus condiciones de trabajo.

En Inglaterra, aunque las penas contra las coaliciones habían sido ya derogadas en el año 1825, las tradeuniones no gozaban todavía de una existencia consolidada, ni de hecho ni de derecho, y la masa de sus afiliados carecía del derecho político de sufragio que le hubiera permitido luchar para vencer los obstáculos legales que se interponían ante sus reivindicaciones. El auge del capitalismo en el continente europeo, al desplazar a un sinnúmero de existencias, les amenazaba con una concurrencia desleal muy peligrosa, pues en cuanto hacían además de pedir aumento de salario o disminución de jornada, los capitalistas les hablaban de importar obreros franceses, belgas, alemanes o de otros países. A esto venía a añadirse el cataclismo de la guerra de secesión, provocando una crisis algodонера que precipitó en la más espantosa de las miserias a los obreros de la industria inglesa textil.

Todo esto sacó a las tradeuniones de su actitud contemplativa. Se produjo una especie de nuevo-unionismo, dirigido principalmente por unos cuantos funcionarios expertos de las tradeuniones más importantes: por Allan, del gremio de constructores de máquinas; por Applegarth, del gremio de carpinteros; Lucraft, del de ebanistas; Grener, del de albañiles; Odger, del de zapateros, y algunos más. Estos hombres reconocieron la necesidad de que las organizaciones sindicales abrazasen la lucha política, *concentrando desde el primer momento* su atención sobre la reforma electoral. Ellos fueron los elementos animadores de aquel mitin masivo que se celebró en St. James Hall, bajo la presidencia del político radical Brighth, y que protestó ruidosamente contra los planes de Palmerston, partidario de intervenir en la guerra de secesión a favor de los Estados esclavistas del Sur; al presentarse Garibaldi en Londres, en la primavera de 1864, le prepararon un solemne recibimiento.

El nuevo despertar político de la clase obrera inglesa y francesa volvió a poner en pie la idea internacional. En la *Exposición Universal* de 1862 se había celebrado ya una “fiesta de fraternidad” entre los delegados franceses e ingleses. Vino a estrechar estos lazos la sublevación polaca de 1863. La causa de la independencia polaca había gozado siempre de gran popularidad entre los elementos revolucionarios del Occidente de Europa; la opresión y desmembración de Polonia convirtió en una sola a las tres potencias orientales, y la restauración de aquel país despedazado era un golpe asestado en el corazón de la hegemonía rusa sobre Europa. Los *Fraternal Democrats* venían celebrando ya con toda regularidad los aniversarios de la revolución polaca de 1830; en estas fiestas se aclamaba entusiastamente a Polonia; pero sin olvidar que la reconstitución libre y democrática de aquella nación era una condición previa para la emancipación del proletariado.

En los mítines de homenaje a Polonia celebrados aquel año en Londres, y a que los obreros franceses enviaron también representantes, la nota social resonó con más fuerza que nunca, y esta nota daba también el tono a un mensaje de salutación dirigido a los obreros franceses por un Comité de trabajadores ingleses que presidía Odger, dándoles las gracias por haber tomado parte en aquellos mítines. En aquel documento se hacía hincapié en que la concurrencia desleal que el capital inglés hacía al proletariado de este país importando obreros extranjeros podía llevarse a cabo por no existir una organización sistemática entre las clases trabajadoras de todos los países.

Este mensaje fue traducido al francés por el profesor Beesly, un gran simpatizante de la clase obrera, encargado de la cátedra de Historia en la Universidad de Londres, y provocó un vivo movimiento de agitación en los talleres y fábricas de París, que vino a culminar en la determinación de contestarlo personalmente enviando a Londres una diputación obrera. Para recibirla, el Comité inglés convocó el 28 de septiembre de 1864 un mitin en el St. Martín Hall, presidido por Beesly; el local estaba abarrotado de público. Tolain dio lectura a la salutación con que los obreros franceses contestaban a sus camaradas de Inglaterra. Empezaba hablando de la insurrección polaca: “Nuevamente se ha visto ahogada Polonia por la sangre de sus hijos, y nosotros hemos tenido que ser espectadores impotentes”, para exigir que la voz del pueblo fuese oída en todos los grandes problemas políticos y sociales. Era necesario, añadía, destruir el poder despótico del capital. La división del trabajo convertía al hombre en

una máquina, y la libertad de comercio, si no se instauraba la solidaridad de la clase obrera, iba a engendrar una esclavitud industrial mucho más despiadada y terrible que la abolida por la gran revolución. Era menester que los obreros de todos los países se uniesen para alzar una frontera insuperable frente a este sistema criminal.

Después de un vivo debate, en el que Eccarius llevó la voz de los alemanes, la asamblea acordó, a instancia del tradeunionista Wheeler, nombrar un Comité, al que se otorgaron poderes para incorporarse nuevos miembros y redactar los estatutos de una *Asociación Internacional*, que habrían de regir provisionalmente hasta que en el próximo año decidiese en definitiva un *Congreso internacional* que se celebraría en Bélgica. Y se eligió, en efecto, el Comité, integrado por una serie de elementos de las tradeuniones y representantes extranjeros de la causa obrera, entre ellos, por los alemanes –la noticia publicada en los periódicos da su nombre al final–, Carlos Marx.

II. Alocución inaugural y estatutos

Hasta entonces Marx no había tomado parte activa en el movimiento. Invitado por el francés Le Lubez a que interviniese en nombre de los obreros alemanes y designase a uno de ellos como orador, propuso a Eccarius; él se limitó a asistir al mitin desde la tribuna como personaje mudo.

Marx tenía sus trabajos científicos en demasiada estima para posponerlos a cualquier aventura de organización, cuando ésta se revelaba estéril ya desde el primer momento; pero los posponía de buen grado siempre que se tratase de una labor provechosa para la causa proletaria. Esta vez se dio cuenta de que se debatían “valores efectivos”. He aquí los términos en que escribía a Weydemeyer:

“El Comité obrero internacional que acaba de fundarse no carece de importancia. Los vocales ingleses son, en su mayor parte, los jefes de las tradeuniones; es decir, los verdaderos reyes obreros de Londres, los mismos que prepararon a Garibaldi aquel recibimiento imponente y los que con el mitin monstruo de St. James Hall, celebrado bajo la presidencia de Brighth, incapacitaron a Palmerston para declarar la guerra a los Estados Unidos, como se disponía a hacerlo. Los vocales franceses del Comité carecen de significación, aunque sean los órganos directos de los obreros

más destacados de París. Se ha establecido también contacto con las Sociedades italianas, que no hace mucho celebraron su Congreso en Nápoles. Aunque hace varios años que me vengo negando sistemáticamente a tomar parte en todo género de “organizaciones”, esta vez he aceptado la invitación, pues se trata de un asunto que puede tener importancia”.

En términos semejantes escribía también a otros amigos. Reconocía que “las clases obreras volvían a dar, manifiestamente, señales de vida”, y consideraba su mayor deber trazarles los nuevos derroteros.

Dio la feliz coincidencia de que las circunstancias viniesen a poner en sus manos, espontáneamente, la dirección intelectual. El Comité que se había elegido fue completado mediante incorporación de nuevos elementos; lo integraban unos cincuenta vocales, la mitad de ellos obreros ingleses. El país mejor representado, después de Inglaterra, era Alemania, con unos diez vocales, la mayoría de los cuales habían pertenecido, como Marx, Eccarius, Lessner, Lochner y Pfander, a la *Liga Comunista*. Francia tenía en el Comité nueve representantes; Italia, seis; Polonia y Suiza, dos cada una. Una vez constituido, el Comité nombró de su seno una sección encargada de redactar un proyecto de programas y estatutos.

Para esta sección fue elegido también Marx; pero fuese por enfermedad, o por no recibir el aviso a tiempo, lo cierto es que no pudo tomar parte en ninguna de sus primeras sesiones. El comandante Wolf, secretario particular de Mazzini; el inglés Weston y el francés Le Lubez, se debatieron en vano con las tareas asignadas a esta sección. Mazzini, a pesar de la popularidad de que gozaba por entonces entre los obreros ingleses, estaba muy poco enterado del movimiento obrero moderno para que su proyecto pudiera impresionar a aquellos disciplinados trade-unionistas. No comprendía, y, por tanto, la odiaba, la lucha de clases del proletariado.

Su programa no pasaba de unos cuantos alardes de fraseología socialista, superados desde hacía mucho tiempo por las masas proletarias. Sus estatutos estaban también inspirados en el espíritu de otra época; redactados con esa rigurosa centralización que caracteriza a las sectas políticas de conspiradores, eran incompatibles con las condiciones elementales de vida de las tradeuniones en particular, y en general de una organización internacional obrera que no aspiraba a provocar un nuevo movimiento, sino a unificar y articular el movimiento de clase del

proletariado disperso en los distintos países. Tampoco los proyectos presentados por Le Lubez y Weston se salían de estos moldes fraseológicos al uso.

En este estado se hallaba el asunto cuando Marx hubo de tomarlo por su cuenta. Decidido a que, a ser posible, “no quedase en pie ni una sola línea del proyecto” y resuelto a emanciparse totalmente de él, trazó –sin que estuviese previsto en los acuerdos que se tomaran en el mitin de St. Martin Hall– un proyecto de alocución a las clases trabajadoras, una especie de mirada retrospectiva a sus vicisitudes desde el año 1848, con lo cual le quedaba el camino libre para redactar unos estatutos mucho más claros y concisos. La Sección aprobó inmediatamente su idea, contentándose con deslizar en la introducción que precedía a los estatutos unas cuantas frases sobre “derechos, deberes, verdad, moral y justicia”; pero Marx, según escribía a Engels, supo colocarlas de modo que no causasen ningún daño. Una vez hecha esta enmienda, el Comité en pleno aprobó por unanimidad y con gran entusiasmo la alocución y los estatutos.

De la alocución inaugural había de decir más tarde Beesly que era probablemente el alegato más imponente y más irrefutable de la causa obrera contra la clase media que jamás se había escrito, condensado en una docena de páginas bastante reducidas. Comenzaba patentizando el gran hecho de que la miseria y las privaciones de la clase obrera no habían disminuido en nada durante los años de 1848 a 1864, a pesar de tratarse de un período único en los anales de la historia por el desarrollo de su industria y el florecimiento de su comercio.. Lo probaba comparando documentalmente la espantosa estadística oficial de los libros azules acerca de la miseria del proletariado inglés y las cifras que daba en sus discursos sobre el presupuesto el Canciller del Tesoro Gladstone para demostrar el incremento verdaderamente anonadador del poder y de la riqueza experimentado durante aquel período, pero en el que sólo habían tenido parte las clases ricas. La alocución ponía de relieve este contraste clamoroso de la realidad inglesa, por ser Inglaterra el país que iba a la cabeza de la industria y el comercio de Europa, pero añadiendo que este contraste era, con diferente matiz local y con diversas gradaciones, el de todos los países del Continente en que existía una gran industria.

El incremento imponente de poder y de riqueza sólo favorecía, en todas partes, a las clases acomodadas, y si en Inglaterra había un pequeño contingente de obreros que percibían jornales un poco más elevados, el alza general de los precios venía a nivelar en seguida la diferencia.

“Por todas partes vemos que la gran masa de las clases obreras se hunde en una miseria cada vez más honda, en la misma proporción, por lo menos, en que las clases altas suben en la escala social. En todos los países de Europa es hoy una verdad incontestable, que ningún investigador imparcial puede negar y que sólo discuten quienes tienen algún interés en despertar en otros esperanzas engañosas, que ni los progresos del maquinismo, ni la aplicación de la ciencia a la agricultura o a la industria, ni los recursos y artificios de los medios de comunicación, ni las nuevas colonias y la emigración, ni la conquista de nuevos mercados, ni el librecambio, ni todas estas cosas juntas, son capaces de acabar con la miseria de las masas trabajadoras, sino que, por el contrario, todo nuevo impulso que se imprima a la fuerza creadora del trabajo sobre la base falsa del régimen existente no conseguirá más que ahondar las divergencias sociales y agudizar el conflicto social. Durante este período de florecimiento económico incomparable, la muerte por hambre llegó casi a instaurarse como una institución social, en la capital del Imperio británico. Este período quedará caracterizado en los anales de la historia por la acelerada reiteración, el dilatado radio de acción y los efectos mortíferos de esa peste social a que se da el nombre de crisis del comercio y de la industria.”

La alocución pasaba luego revista a los reveses experimentados por el movimiento obrero en la década del 50, llegando a la conclusión de que también este período tenía rasgos característicos esenciales.

Dos grandes hechos se hacían resaltar sobre todo. El primero era la jornada legal de diez horas, que había tenido efectos tan benéficos para el proletariado inglés. Las luchas sostenidas por la reducción legal de la jornada venían a interponerse en el gran duelo que se estaba librando entre la regla ciega, que era la ley de la oferta y la demanda, base de la Economía política burguesa, y la producción reglamentada y presidida por la sociedad, por la que abogaba la clase obrera.

“Por eso la ley de las diez horas fue algo más que un gran triunfo práctico, fue el triunfo de un gran principio: por vez primera en la historia, la Economía política de la burguesía sucumbió ante la Economía política de la clase obrera.”

Pero la Economía política del proletariado arrancó un triunfo todavía mayor con el movimiento cooperativo, con las fábricas creadas sobre el principio de la cooperación. La importancia de estos grandes ensayos sociales era extraordinaria.

“Ya no eran las razones, sino la realidad, quien venía a demostrar que la producción, montada en gran escala y obedeciendo a los postulados de la ciencia novísima, puede organizarse sin necesidad de que exista la clase de los empresarios como alimentadora de trabajo de la clase obrera, que los instrumentos de trabajo, para rendir fruto, no necesitan ser monopolizados precisamente como instrumentos de explotación y de dominio sobre los obreros, que el trabajo asalariado no es, como antes el trabajo de los esclavos y de los siervos, más que una forma condicionada y transitoria, condenada a desaparecer ante el trabajo cooperativo, el único que cumple su difícil cometido con mano pronta, inteligencia propicia y corazón alegre.”

No obstante, el trabajo cooperativo, limitado a estos ensayos ocasionales, no acabaría nunca con el monopolio capitalista.

“Acaso sea precisamente por esto por lo que unos cuantos aristócratas de ideología aparentemente noble, unos cuantos retóricos humanitarios de la burguesía y hasta un puñado de economistas, buenos conocedores del negocio, se han descolgado de pronto haciendo una serie de elogios verdaderamente repugnantes de este mismo sistema cooperativo que al principio se esforzaran por ahogar en germen, burlándose de él como de una utopía de soñadores o difamándolo como una locura insensata de socialistas”.

Sólo haciéndole cobrar dimensiones nacionales podría el trabajo cooperativo salvar a las masas. Pero los grandes señores de la tierra y del capital procurarían acogerse en todo momento a sus privilegios políticos para eternizar sus monopolios económicos. Por eso el primer deber de la clase obrera es conquistar el Poder.

Los obreros parecían haberlo comprendido así, como lo demostraba el hecho de que volviesen a dar señales de vida simultáneamente en Inglaterra, Francia, Alemania e Italia, aspirando en todas partes a una reorganización política del partido obrero.

“Tienen en sus manos un factor para el triunfo: el número. Pero el número sólo pesa en esta balanza cuando la organización le da unidad y lo proyecta hacia un fin consciente.”

La experiencia del pasado enseñaba que el desdén hacia la fraternidad que debía reinar entre los obreros de todos los países, espoleándolos a mantenerse estrechamente unidos en todas sus cruzadas de emancipación, se traducía en el fracaso constante de sus esfuerzos dispersos. Esta consideración había llevado al mitin de St. Martín Hall a fundar la *Asociación Obrera Internacional*.

Pero en este mitin había reinado, además, otro convencimiento. Si la emancipación de las clases obreras exigía de ellas una solidaridad fraternal, ¿cómo iban a alcanzar esta gran meta con la política exterior de sus gobiernos, encaminada toda ella a objetivos criminales, cimentada sobre prejuicios nacionalistas y proyectada hacia guerras de rapiña en las que se dilapidaban la sangre y el dinero del pueblo? No había sido la prudencia de las clases gobernantes, sino la resistencia heroica del proletariado contra su ceguera criminal, la que había evitado que el Occidente de Europa se lanzara a una cruzada infame, encaminada a eternizar y trasplantar la esclavitud al otro lado del Océano Atlántico. El aplauso escandaloso, la fingida simpatía o la estúpida indiferencia con que las clases acomodadas habían contemplado cómo Rusia se apoderaba de las montañas del Cáucaso y asesinaba a la heroica nación polaca, trazaban a las clases trabajadoras su deber de insinuarse en los secretos de la política internacional, de acechar las intrigas diplomáticas de sus gobiernos y de oponerse a ellas por todos los medios, saliéndoles al paso si no podían impedirlos, solidarizándose mediante manifestaciones de ambos lados de las fronteras e imponiendo como supremas leyes del mundo internacional las leyes escuetas de la moral y el derecho que debían regir las relaciones entre personas. No había más remedio que luchar por esta política extranjera, identificada con la cruzada general de emancipación de la clase trabajadora. La alocución terminaba con las mismas palabras del *Manifiesto Comunista*: ¡*Proletarios de todos los países, uníos!*

A la cabeza de los Estatutos figuraba una exposición de motivos, que puede resumirse en los términos siguientes: La emancipación de la clase obrera ha de ser conquistada por los obreros mismos; luchar por ella no es luchar por nuevos privilegios de clase, sino por la abolición de todo régimen de clase.

La sumisión económica del obrero al usurpador de los instrumentos de trabajo, es decir, de las fuentes de vida, entraña la esclavitud en todas sus formas: miseria social, raquitismo intelectual y mediatización política. La emancipación económica de la clase obrera es, por tanto, la gran meta a la que todo movimiento político debe servir. Hasta ahora, todos los esfuerzos encaminados hacia esa meta han fracasado por falta de unidad entre los diferentes grupos obreros de cada país y entre las clases obreras de los diferentes países. La emancipación de la clase obrera no es un problema local ni nacional, sino social: afecta por igual a todos los países que integran la sociedad moderna y no puede resolverse sin una cooperación sistemática y organizada de todos ellos. En esta argumentación clara y concisa venían a interpolarse aquellos lugares comunes de orden moral acerca de la justicia y la verdad, los deberes y los derechos, a que Marx había dado acogida en su texto tan de mala gana.

La organización de la Internacional tenía su órgano supremo en un Consejo general, que había de estar integrado por obreros de los diferentes países representados en la Asociación. Provisionalmente, hasta que se celebrase el primer *Congreso*, las funciones de este *Consejo General* pasaron a manos del Comité elegido en la Asamblea de St. Martín Hall. Sus atribuciones consistían en servir de órgano internacional de enlace entre las organizaciones obreras de los diversos países, en tener constantemente informados a los obreros de cada país acerca de los movimientos de su clase en las demás naciones, en abrir investigaciones estadísticas sobre la situación de las clases obreras, en someter a debate en todas las sociedades obreras problemas de interés general, en iniciar y encauzar en caso de conflictos internacionales una acción uniforme y simultánea de las organizaciones unidas, en publicar informes periódicos, etc.

El *Consejo General* era de elección del *Congreso*, que había de reunirse una vez al año. El *Congreso* determinaría la residencia del *Consejo General*, así como el lugar y la fecha para el Congreso siguiente. Sin embargo, el *Consejo* quedaba autorizado para completar el número de sus vocales y para variar el lugar de reunión del Congreso, en caso de necesidad, pero sin poder dilatar por ningún concepto la fecha de convocatoria. Las sociedades obreras de los diferentes países afiliadas a la Internacional conservaban intacta su organización.

No se prohibía a ninguna sociedad local independiente mantener relaciones directas con el *Consejo General*, si bien se abogaba, como condición necesaria para la mejor eficacia de este organismo, por que las sociedades obreras de cada país se agrupasen, dentro de lo posible, en las corporaciones, nacionales representadas por el órgano central.

Sería falso decir que la Internacional fue obra de una “gran cabeza”, pero es evidente que tuvo la fortuna de encontrarse, en el momento de nacer, con una gran cabeza que supo trazarle desde el primer momento su camino, librándola de extravíos y aberraciones. Marx no hizo ni pretendió tampoco hacer otra cosa. La maestría incomparable de la alocución y de los Estatutos consistía precisamente en eso, en atenerse estrictamente a la situación y a las exigencias de la hora, sin dejar por ello de entrañar, como Liebknecht hubo de decir acertadamente en una ocasión, las últimas consecuencias del comunismo, ni más ni menos que lo había hecho el *Manifiesto Comunista*.

Sin embargo, ambos documentos se distinguían de éste por la forma y por el fondo.

“Hay que dejar tiempo al tiempo –le escribía Marx a Engels–, hasta que el movimiento vuelva a despertar y consienta la audacia de expresión de antaño. Ahora se impone lo de fuerte en el fondo, pero suave en la forma”.

Aparte de esto, la finalidad propuesta era muy distinta. Esta vez se trataba de fundir en un gran cuerpo de ejército a toda la clase obrera militante de Europa y América, de levantar un programa que –son palabras de Engels– no cerrase la puerta a las tradeuniones inglesas, a los proudhonistas franceses, belgas, italianos y españoles, ni a los lassalleanos alemanes.

En cuanto al triunfo final del socialismo científico o, tal como se establecía en el *Manifiesto comunista*, Marx se remitía por entero a la evolución intelectual de la clase obrera, a la que había de servir de cauce su organización internacional.

Pronto estas esperanzas tuyas habían de pasar por una dura prueba; apenas había comenzado su campaña de propaganda por la nueva organización, cuando tuvo un choque grave con aquella clase obrera europea precisamente a quien los principios de la Internacional eran más accesibles.

III. La repulsa a Schweitzer

Es tradición, no por antigua menos reprobable y falsa, que los lassalleanos alemanes se negaron a entrar en la Internacional, adoptando frente a ella una actitud hostil.

En primer lugar, no se ve qué razones tenían para obrar así. Los estatutos de la Internacional no hubieran menoscabado en lo más mínimo su rígida organización, a la que ellos daban tanta importancia, y la alocución inaugural hubieran podido suscribirla sin quitarle una coma; había en ella un capítulo, el referente al trabajo cooperativo, del que se decía que sólo podía salvar a las masas haciéndoles cobrar dimensiones nacionales y fomentándolo mediante los recursos del Estado, que les debía procurar una especial satisfacción.

La verdad es que los lassalleanos se mantuvieron desde el primer momento en una actitud perfectamente cordial ante la nueva organización, si bien en el momento de crearse ésta tenían bastante que hacer con atender a sus propios asuntos. Al morir Lassalle, y siguiendo su consejo testamentario, se había elegido presidente de la *Asociación General de Obreros Alemanes* a Bernardo Becker; pero éste se mostró incapaz para aquel cargo y se produjo un horrible desbarajuste. No existía más órgano de cohesión que el periódico "*El Socialdemócrata*", que desde fines de 1864 se venía publicando bajo la dirección espiritual de J. B. V. Schweitzer. Este hombre, tan enérgico como capaz, gestionó calurosamente la colaboración de Marx y Engels, metió a Libknecht en la redacción del periódico, a lo que nadie le obligaba, y en el segundo y tercer número reprodujo el mensaje de fundación de la Internacional.

Moses Hess, corresponsal del periódico en París, envió un artículo en que recelaba de la conducta de Tolain, acusándole de ser un agente del Palais Royal, donde Jérôme Bonaparte se hacía pasar por demagogo rojo; pero Schweitzer no se prestó a publicarlo sino después de obtener la aprobación expresa de Liebnecht. Como Marx se quejase de aquellas acusaciones, el director del periódico fue todavía más allá, ordenando que en lo sucesivo se encargaría el propio Liebnecht de redactar personalmente cuanto se refiriese a la Internacional; el 15 de febrero de 1865 escribía a Marx, anunciándole que iba a proponer a su organización, la *Asociación General de Obreros alemanes*, que se solidarizase plenamente con los principios de la Internacional y prometiese enviar representantes a sus congresos, absteniéndose de afiliarse de un modo formal pura y

simplemente en atención a las leyes federales alemanas, que prohibían la articulación de dos o más asociaciones diferentes. A esta oferta ya no recibió Schweitzer contestación; y Marx y Engels hicieron una declaración pública desligándose de colaborar en *“El Socialdemócrata”*.

Basta la sola relación de los hechos para comprender que aquella penosa ruptura no obedecía en modo alguno a desavenencias surgidas con motivo de la Internacional. En su declaración, Marx y Engels exponían abiertamente las causas. Ellos no ignoraban la difícil situación del periódico de Schweitzer, ni exigían de él nada que no fuese congruente con el meridiano de Berlín. Lo único que pedían, y así lo hicieron saber reiteradamente, era que tratase al partido feudal absolutista con la misma dureza, por lo menos, que a los progresistas. Entendían que la táctica seguida por *“El Socialdemócrata”* no les permitía a ellos seguir colaborando en aquel periódico. Seguían manteniendo, sin quitarle una tilde, cuanto habían expuesto en la *“Gaceta Alemana de Bruselas”* acerca del socialismo gubernamental de la corona de Prusia y de la actitud del partido obrero ante semejante obra de artificio, contestando a un periódico renano en que se proponía una “alianza” del “proletariado” con el “gobierno” contra la “burguesía liberal”.

La táctica del periódico de Schweitzer no tenía nada que ver con tales “alianzas” ni con semejante *“socialismo gubernamental prusiano”*. Frustradas las esperanzas de Lassalle, que había querido poner en pie a la clase obrera alemana, imprimiéndole un potente impulso, la *Asociación General* fundada por él se veía comprimida, con sus dos mil afiliados, entre dos adversarios poderosos, cada uno de los cuales era lo bastante fuerte para aplastarla. En las circunstancias de aquella época, el incipiente partido obrero no tenía absolutamente nada que esperar del odio idiota de la burguesía; en cambio, de la diplomacia astuta de Bismarck podía esperar, por lo menos, una cosa: que no pudiera llevar a cabo su política prusiana de expansión sin hacer ciertas concesiones a las masas.

A Schweitzer no se le escaparon nunca el verdadero valor y finalidad de tales concesiones, ni se hacía ilusiones acerca de ellas; pero en una época en que la clase obrera alemana carecía casi en absoluto de las condiciones legales necesarias para organizarse, en que no poseía derechos electorales eficaces y en que la libertad de prensa, de reunión y asociación estaba a merced del capricho burocrático, un periódico como *“El Socialdemócrata”* no podía avanzar atacando con igual violencia a ambos adversarios, sino lanzando al uno contra el otro. Sin embargo, esta

política tenía una condición inexcusable, y era que el joven partido obrero se mantuviese independiente frente a uno y otro bando, procurando a la par conservar viva en las masas la conciencia de ello.

Esto precisamente era lo que se esforzaba por hacer Schweitzer, y no puede negarse que lo consiguió. En vano se buscará en el periódico una sola sílaba de la que se infiera la existencia de una “alianza” con el gobierno contra el partido progresista. Si analizamos la actuación pública de Schweitzer, relacionándola con la marcha general de la política en aquella época, nos encontraremos con algunos errores, que tampoco trata de encubrir su propio autor; pero comprobaremos que su política era, en lo sustancial, una política hábil y consecuente, inspirada tan sólo en los intereses de la clase obrera, y que ni Bismarck ni ningún otro reaccionario podía haber dictado.

Schweitzer les llevaba de ventaja a Marx y Engels, ya que otra cosa no fuese, su conocimiento exacto de la realidad prusiana. Ellos la veían siempre a través del color de su cristal, y Liebknecht les falló en la función informadora y mediadora que las circunstancias le habían asignado. Retornó a Alemania en 1862, llamado por Brass, un republicano rojo, repatriado también del destierro, para fundar la *“Gaceta General Alemana del Norte”*. Pero apenas se había incorporado Liebknecht a la Redacción, cuando se descubrió que Brass tenía vendido el periódico al Gobierno de Bismarck. Liebknecht se separó inmediatamente; pero esta aventura, la primera que experimentó al volver a su país, dejó en él una desventurada huella. No por las consecuencias materiales, porque volviera a verse en medio del arroyo, como en los largos años del destierro, pues esto era lo que menos preocupaba a quien como él ponía el interés de la causa por encima de su persona, sino porque aquella lamentable experiencia ya no le permitió orientarse certeramente ante la nueva situación con que se encontraba en Alemania.

Al pisar de nuevo tierra alemana, Liebknecht seguía siendo, en el fondo, el hombre del 48. Aquel hombre de la *“Nueva Gaceta del Rin”*, para quien la teoría socialista y hasta la lucha proletaria de clases quedaban todavía rezagadas ante la cruzada revolucionaria de la nación contra el régimen de las clases retrógradas. La teoría socialista, aunque penetrase bien en sus ideas fundamentales, no fue nunca, en lo que a la armazón especulativa se refiere, el fuerte de Liebknecht; lo que de Marx había adquirido en los años del destierro, era la tendencia a escrutar los horizontes de la política internacional, acechando todo germen revolucionario.

Ante estas perspectivas, Marx y Engels, que, como renanos natos que eran, despreciaban en demasía todo lo que viniese del Elba, el Estado prusiano no tenía gran importancia, y aún tenía menos para Liebknecht, que procedía del mediodía de Alemania y que sólo había tomado parte, como militante, en los movimientos de Badén y de Suiza, cunas de la política cantonal. Prusia seguía siendo, para él, como antes de marzo, un Estado vasallo del zarismo, un Estado que se alzaba frente al progreso histórico con los recursos abominables de la corrupción y que había que derribar antes de nada, pues sin eso no podía ni pensarse en las modernas luchas de clases, dentro de Alemania. Liebknecht no se daba cuenta de lo mucho que el proceso económico de los años 50 y siguientes había transformado el Estado prusiano, creando también dentro de él realidades nuevas que imponían como necesidad histórica el que la clase obrera se desglosase de la democracia burguesa.

En estas condiciones no era posible que el entendimiento entre Liebknecht y Schweitzer fuese duradero. A los ojos del primero vinieron a colmar las medidas cinco artículos que Schweitzer publicó acerca del gabinete Bismarck, artículos que, si bien trazaban un paralelo magistral entre la política de expansión prusiana y la política proletario revolucionaria ante el problema de la unidad alemana, tenían el “defecto” de describir la peligrosa pujanza de la política de Prusia con tal elocuencia, que más parecían ensalzarla que condenarla. Por su parte, Marx incurrió en el “error” de exponer a Schweitzer, en una carta de 13 de febrero, que el gobierno prusiano haría todas las concesiones frívolas y todas las piruetas que se quisieran en materia de cooperativas de producción, pero que no llegaría nunca a abolir las leyes contra las huelgas y coacciones, ni a menoscabar su régimen burocrático y policíaco, Al decir esto, Marx parecía olvidarse de lo que, años antes, él mismo alegara tan elocuentemente contra Proudhon, a saber: que no son los gobiernos los que mandan sobre las realidades económicas, -sino éstas las que trazan el camino a los gobiernos. No habían de transcurrir muchos años antes de que Bismarck se viese obligado, bien contra su voluntad, a derogar las leyes contra las coaliciones. En su contestación de 15 de febrero –en aquella misma carta en que Schweitzer prometía impulsar la incorporación de su organización obrera a la Internacional, volviendo a insistir en que Liebknecht quedaba encargado de redactar personalmente cuanto se refiriese a los asuntos de ésta–, Schweitzer apuntaba que atendería de buen grado a cuantos consejos teóricos Marx creyese oportuno darle; pero que, para juzgar

acertadamente acerca de los problemas prácticos que planteaba la actuación del momento, era necesario estar en el foco del movimiento y conocer de cerca la realidad. Esta carta hizo que Marx y Engels consumasen la ruptura que ya se venía dibujando de atrás.

Para comprender bien todos estos enredos y extravíos es necesario no perder de vista los manejos, verdaderamente deplorables, de la vieja condesa de Hatzfeldt. La amiga de Lassalle ofendió gravemente, con esta conducta suya, la memoria del hombre que salvara su vida de la infamia. Quiso convertir la obra de Lassalle, su organización obrera, en una secta fanática en que las palabras del maestro se erigían en dogma; pero no tal y como él, en vida, las había pronunciado, sino como a la condesa le cumplía interpretarlas. Hay una carta dirigida por Engels a Weydemeyer, con fecha 10 de marzo, por la que podemos juzgar de lo fatal que era la actuación de esta señora. En ella, después de aludir a la fundación de *“El Socialdemócrata”*, se dice lo siguiente:

“El periodiquito se dedicó a rendir un culto verdaderamente insoportable a Lassalle, mientras nosotros averiguábamos de un modo positivo (la vieja Hatzfeldt se lo contó así a Liebknecht, invitándole a trabajar en este sentido), que Lassalle estaba mucho más comprometido con Bismarck de lo que nosotros creíamos. Existía entre ellos una alianza formal por la que Lassalle se comprometía a ir a Sleswig-Holstein y abogar allí por la anexión de los ducados, mientras que Bismarck, por su parte, hacía unas cuantas promesas vagas respecto a la implantación de una especie de sufragio universal, y menos vagas en lo referente al régimen de coaliciones y concesiones sociales, ayuda del Estado para las asociaciones obreras, etc. El tonto de Lassalle no se aseguraba garantía alguna contra Bismarck, que podía quitárselo de encima, sin miedo a nada, en cuanto le fuese gravoso. Los caballeros de *“El Socialdemócrata”* sabían esto, y sabiéndolo no tenían inconveniente en seguir rindiendo culto, cada vez más desafortadamente, a Lassalle. Además, esos mentecatos, intimidados por las amenazas de Wagener y de su periódico (la *Kteuzzeitung*), se prestaron a hacerle la corte a Bismarck, a coquetear con él, etc., etc. En vista de todo esto, hicimos pública una declaración y nos separamos del periódico, como lo hizo también Liebknecht.”

Se hace difícil de creer que Marx, Engels y Liebknecht, que habían conocido a Lassalle y leían el periódico, diesen crédito a las fábulas de la condesa de Hatzfeldt. Pero sí creían en ellas, era natural, naturalísimo, que se apartasen del movimiento iniciado por aquél.

Sin embargo, su repulsa no tuvo consecuencias prácticas para este movimiento. Un antiguo afiliado a la *Liga Comunista*, como Roser, elocuente mantenedor de los principios del Manifiesto comunista ante el Tribunal de Colonia, votó por la táctica de Schweitzer.

IV. La primera Conferencia de Londres

Como se ve, los lassalleanos quedaron apartados desde el primer momento de la nueva organización, y la propaganda por la Internacional no daba tampoco grandes frutos, en un principio, cerca de los sindicatos ingleses ni de los proudhonistas de Francia. Por el momento, no era más que un puñado de directivos sindicales el que comprendía la necesidad de abrazar la lucha política, sin que por otra parte vieses tampoco en la Internacional más que un simple medio para los fines de sus organizaciones. Pero, por lo menos, estos hombres tenían una gran experiencia práctica en materias de organización; no así los proudhonistas franceses, que carecían de toda experiencia, como carecían también de una visión clara en lo tocante a los derroteros históricos del movimiento obrero. La nueva organización se proponía un cometido imponente, y para cumplirlo hacían falta dos cosas: un celo inagotable y una incansable energía,

Marx puso en la obra ambas cosas, la energía y el celo, a pesar de que se veía atormentado sin descanso por dolorosas enfermedades y de que ardía en deseos de seguir trabajando en su obra capital de investigación. “Lo peor de estas agitaciones es que le perturban a uno demasiado en cuanto se mete en ellas”, suspiraba en una de sus cartas; en otra, decía que la Internacional y cuanto con ella se relacionaba pesaba “como un íncubo” sobre él, y que le gustaría poder sacudírselo. Pero ya no había escape; comenzada la obra, había que continuarla, y Marx no habría sido quien era sí, en realidad, el tener que soportar esta carga no le causase más contento y satisfacción que el verse libre de ella.

Pronto se puso de manifiesto que la verdadera “cabeza” de todo el movimiento era él. Y no porque se hubiese insinuado, ni mucho menos, pues sentía un desprecio sin límites por la popularidad barata y por esa manera democrática de darse importancia públicamente y no hacer nada; todo su afán, para no ser de éstos, era trabajar entre bastidores, desapareciendo de la escena. Pero ninguno de los que actuaban en la reducida organización poseían, ni con mucho, las elevadas dotes que aquella vasta labor de agitación exigía; una penetración clara y profunda para adentrarse en las leyes de la marcha histórica, energía para aspirar a lo necesario y paciencia para contentarse con lo asequible, una condescendencia generosa para los errores de buena fe y mano dura inexorable contra todo lo que fuese ignorancia obstinada. Marx podía ejercitar ahora, en un plano incomparablemente más amplio que en la colonia revolucionaria de otros tiempos, su gran talento para dominar a los hombres, a la par que los dirigía y enseñaba.

Los litigios y tiranteces personales, que suelen ser inseparables de los comienzos de todo movimiento de esta índole, le llevaban “una enormidad de tiempo”; los afiliados italianos, y sobre todo los franceses, no cesaban de plantearle dificultades inútiles. En París reinaba, desde los años de la revolución, una profunda antipatía entre los “obreros intelectuales y manuales”; los proletarios no se olvidaban fácilmente de las traiciones frecuentísimas de los literatos, y los literatos excomulgaban todo movimiento obrero que se desentendiese de ellos, Además, en el seno de la clase obrera, bajo la presión del despotismo militar bonapartista, iba echando raíces la sospecha de que pudiera haber por medio manejos de arriba, recelo tanto más explicable cuanto que se carecía de todo recurso de información por medio de periódicos o asociaciones. Estos conflictos franceses robaron más de una preciosa velada y absorbieron más de un paciente y detenido acuerdo en la labor del Consejo general.

En cambio, Marx podía encontrar satisfacción y fruto en los trabajos de la sección inglesa. Los obreros ingleses, que habían combatido la solidaridad de su Gobierno con los Estados rebeldes del Sur en la guerra de secesión, tenían ahora perfecto derecho a felicitar a Abraham Lincoln, reelegido para la presidencia de los Estados Unidos. Fue Marx quien redactó el proyecto de mensaje al “sencillo hijo de la clase obrera a quien había correspondido la misión de dirigir a su país en aquella lucha augusta por la liberación de una raza esclavizada”; mientras los obreros blancos de la Unión no comprendieron que la esclavitud infamaba a su República; mientras se

jactaban ante el negro, vendido sin preguntarle por su voluntad, del gran privilegio del obrero blanco, que no es otro que el de poder venderse a sí mismo eligiendo a su dueño y señor; mientras esto ocurría, habían estado incapacitados para conquistar la verdadera libertad y apoyar la campaña de emancipación de sus hermanos de Europa. Pero el mar rojo de sangre de la guerra civil había barrido estos obstáculos. El mensaje estaba escrito con una evidente satisfacción y amor a la causa, aunque Marx, que, como Lessing, gustaba de hablar en tono despectivo de sus trabajos personales, escribía a Engels que había tenido que redactar aquel papel con mucho más esfuerzo que si se hubiera tratado de un trabajo serio, procurando, al menos, que la fraseología a que semejantes documentos se limitaban siempre se distinguiese de la fraseología democrática vulgar. Lincoln se dio muy bien cuenta de la diferencia, y contestó en un tono amistosísimo y cordial, con gran asombro de la prensa de Londres, pues el “*old man*” acostumbraba a contestar los mensajes y felicitaciones de la democracia burguesa con unos cuantos cumplimientos protocolarios.

Como “trabajo serio” era mucho más importante, sin duda, una disquisición sobre “*el salario, el precio y la ganancia*”, que Marx hubo de desarrollar ante el *Consejo General de la Internacional* el 26 de junio de 1865, para refutar la opinión mantenida por algunos vocales de que un alza general de los salarios no favorecería en nada a los obreros y perjudicaría, por tanto, a las tradeuniones. Este modo de ver partía del error de que el salario determinaba el valor de las mercancías y de que si hoy el capitalista pagaba a sus obreros cinco chelines en vez de cuatro, mañana, al aumentar la demanda, sus mercancías subirían también de cuatro chelines a cinco. Marx entendía que, por vulgar que la explicación fuese y por mucho que quisiera atenerse al lado superficial y aparente de los fenómenos, no era fácil hacer comprender a un público ignorante todos los problemas económicos con esto relacionados; no podía condensarse en una hora todo un curso de Economía política. Y sin embargo, logró de un modo excelente la finalidad que se proponía, y las tradeuniones le expresaron su gratitud por el gran servicio que les había prestado,

Pero los primeros éxitos notorios de la Internacional se debieron al movimiento que empezaba a cundir en torno a la reforma electoral inglesa. Ya en 1.º de mayo de 1865 escribía Marx a Engels:

“La reforma de *League* es obra nuestra. En el Comité de los doce (integrado por seis representantes de la clase media y seis de la clase obrera), todos los obreros son vocales de nuestro Consejo

general (entre ellos Escarnís). Todas las tentativas mediocres de los burgueses por desorientar a los obreros las hemos hecho fracasar nosotros... Si conseguimos galvanizar de nuevo así el movimiento político de la clase obrera inglesa, nuestra asociación, sin meter ruido, habrá hecho ya más por los trabajadores europeos que lo que en cualquier otro terreno hubiera podido conseguirse. Y hay razones para pensar que triunfaremos.”

A esta carta contestaba Engels, el 3 de mayo:

“La Asociación Internacional ha ganado, realmente, un terreno colosal, en tan poco tiempo y sin ostentación. No sale perdiendo nada con concentrarse, por ahora, en Inglaterra, en vez de consagrarse interminablemente a los líos franceses. Ya tienes ahí en qué ocuparte.”

Pronto había de demostrarse, sin embargo, que también este triunfo tenía su reverso.

En general, Marx no creía que la situación estuviese aún lo suficientemente consolidada para ir a un congreso público, como se había previsto para el año 1865 en Bruselas. Temía, y no sin razón, que aquello se convirtiese en una verdadera Babilonia de lenguas. Con grandes esfuerzos, y venciendo sobre todo la resistencia de los franceses, consiguió convertir el proyectado Congreso público en una Conferencia provisional que habría de celebrarse en Londres a puerta cerrada, y a la que sólo podrían acudir los representantes de los Comités directivos; en ella se prepararía el congreso futuro. Marx expuso como razones, en abono de su idea, la necesidad de establecer una inteligencia previa, la campaña electoral inglesa, las huelgas que empezaban a estallar en Francia y, finalmente, una ley de extranjería que acababa de promulgarse en Bélgica y que imposibilitaba la celebración del Congreso en aquella capital.

La *Conferencia de Londres* deliberó desde el 25 al 29 de septiembre de 1865. El Consejo general destacó, con su presidente, Odger; su secretario general, Cremer, y algunos otros vocales ingleses, a Marx y a sus dos principales colaboradores en los asuntos de la Internacional: Eccarius y Jung, un relojero suizo residente en Londres, que hablaba a la perfección el alemán, el inglés y el francés. De Francia acudieron Tolain, Fribourg y Limousin, todos los cuales habían de desertar años después de la Internacional, y con ellos Schily, un viejo amigo de Marx ya desde el 48, y

Varlin, uno de los héroes y mártires de la Comuna de París. De Suiza vinieron el encuadernador Dupleix, en representación de los obreros latinos, y Juan-Felipe Becker, un antiguo cepillero y agitador incansable, representando a los obreros alemanes. De Bélgica, César de Paepe, que se había dedicado al estudio de la medicina siendo aprendiz de cajista de imprenta, hasta alcanzar el título de médico.

La Conferencia de Londres se ocupó, ante todo, de la situación financiera. Resultó que el primer año no había sido posible reunir más que unas 33 libras. No recayó acuerdo, por el momento, acerca del pago de una cuota periódica, decidiéndose solamente que, para fines de propaganda y para costear los gastos del congreso, se reuniría un fondo de 150 libras, distribuidas en la siguiente forma: Inglaterra, 80; Francia, 40; Alemania, Bélgica y Suiza, 10 cada una. El presupuesto no llegó a adquirir gran vitalidad, pues el “nervio de las cosas” no fue nunca el nervio de la Internacional. Años después Marx decía con amargo humorismo que el presupuesto del Consejo general se componía de cantidades negativas y en progresión ascendente. A la vuelta del tiempo Engels escribía que, a pesar de los “famosos millones de la Internacional”, aquel Comité no había dispuesto casi nunca más que de deudas, añadiendo que seguramente no se había hecho nunca tanto con tan poco dinero.

El informe acerca de la situación en Inglaterra corrió a cargo de Cremer, el secretario general. Dijo que en el continente se tenía a las tradeuniones por organizaciones riquísimas, con posibilidades para ayudar a una causa que era también la suya propia; pero que se hallaban cohibidas por estatutos mezquinos y muy rigurosos. Que, excepción hecha de unos cuantos hombres, no querían saber tampoco nada de política y que la inteligencia de ésta les era casi inasequible. No obstante —continuaba—, se advertía un cierto progreso. Años antes no se hubieran dignado siquiera oír a los emisarios de la Internacional; hoy se les recibía cordialmente, se les escuchaba y se asentía a sus principios. Era el primer caso de que una organización que tuviese algo que ver con los problemas de la política hubiera logrado insinuarse en las tradeuniones.

Fribourg y Tolain hicieron el informe de Francia, exponiendo que la Internacional había encontrado allí un ambiente propicio; aparte de París, tenía afiliados en Rouen, Nantes, Elbeuf, Caen y otras localidades, habiendo conseguido colocar un número considerable de *cartes* de socios con una cuota anual de 1,25 francos, si bien el fondo formado con estas cotizaciones se había invertido en fundar una Oficina Central en

París y en subvencionar el viaje de los delegados. Como consuelo, aseguraron al Consejo general que esperaban colocar todavía otros 400 *carhets* de afiliados. Los delegados franceses se lamentaron del aplazamiento del Congreso, entendiendo que era un gran obstáculo para la marcha de la organización, y se lamentaron también de la intimidación de los obreros por el régimen policiaco bonapartista. Por todas partes se oía este reproche: “Cuando nos demostréis que sois capaces de hechos, nos afiliaremos.”

Los informes de Becker y Dupleix acerca de Suiza eran muy halagüeños, a pesar de que allí la labor de agitación no había comenzado hasta hacía seis meses. En Ginebra existían ya 400 afiliados, 150 en Lausana y otros tantos en Vevey. La cuota mensual ascendía a 50 peniques, aunque los afiliados pagarían hasta el doble, pues estaban penetrados en todo y por todo de la necesidad de cotizar para mantener la organización. Tampoco los delegados suizos aportaban dinero; pero sí el consuelo de que hubieran reunido una bonita suma a no ser por sus gastos de viaje.

En Bélgica la agitación no llevaba más de un mes de desarrollo. Sin embargo, el delegado informaba que existían ya 60 afiliados, con el compromiso de cotizar tres francos al año como mínimo, de cuya suma se destinaría la tercera parte al *Consejo general*.

Marx, en nombre de aquel organismo directivo, propuso que el Congreso proyectado se celebrase en Ginebra, en septiembre u octubre de 1866. El sitio se aprobó por unanimidad; pero la fecha hubo de adelantarse, a vivísimas instancias de los franceses, hasta la última semana del mes de mayo. Los franceses exigieron también que todo aquel que exhibiese el *carnet* de afiliado tuviera voz y voto en el congreso, declarando que esto era, para ellos, una cuestión de principio, pues así había que entender el sufragio universal. Tras un reñido debate, prevaleció el sistema de representación por medio de delegados, por el que abogaron principalmente Eccarius y Cremer.

El orden del día redactado por el *Consejo General* para este *Congreso* abarcaba una larga serie de puntos: trabajo cooperativo; reducción de jornada; trabajo de la mujer y del niño; pasado y porvenir de las organizaciones sindicales; influencia de los ejércitos permanentes en los intereses de las clases obreras, etc. Todos ellos fueron aprobados por unanimidad, y no hubo más que dos puntos que provocasen disparidades de criterio.

Uno de ellos no había sido iniciativa del *Consejo General*, sino de los franceses. Estos exigieron que en el orden del día figurase el tema siguiente: "Las ideas religiosas y su influencia en el movimiento social, político e intelectual." Lo mejor y lo más breve, para saber qué les llevaba a plantear este problema y qué actitud adoptó Marx ante él, es citar unas cuantas líneas de la necrología de Proudhon, publicada por éste pocos meses antes en "*El Socialdemócrata*" de Schweitzer (el único artículo, dicho sea entre paréntesis, que envió a este periódico):

"Los ataques dirigidos por Proudhon contra la religión, la Iglesia, etc., tenían un gran mérito local en una época en que los socialistas franceses juzgaban oportuno anteponer el sentimiento religioso al voltairianismo burgués del siglo XVIII y al ateísmo alemán del siglo XIX. Y si Pedro *el Grande* reprimía la barbarie rusa a fuerza de barbarie, Proudhon se esforzaba por dar la batalla a la fraseología francesa a fuerza de frases".

Los delegados ingleses no eran tampoco partidarios de que se lanzase esta "manzana de la discordia"; pero la propuesta de los franceses prevaleció por 18 votos contra 13.

El otro punto litigioso del orden del día había sido propuesto por el Consejo general, y afectaba a un problema de política europea, al que Marx concedía especial importancia, a saber:

"Necesidad de poner trabas a la creciente influencia de Rusia en Europa, restaurando, por virtud del derecho de las naciones a gobernarse por sí mismas, una Polonia independiente sobre bases democráticas y socialistas".

Ahora eran los franceses quienes se oponían. ¿Por qué confundir las cuestiones políticas con las sociales? ¿Por qué divagar sobre problemas tan lejanos, cuando había tanta opresión que combatir a las puertas de casa? ¿Por qué empeñarse en salir al paso de la influencia del Gobierno ruso, teniendo mucho más cerca a los Gobiernos prusiano, austríaco, francés e inglés, cuyo poder no era menos funesto? También el delegado belga se manifestó con gran energía en contra de la propuesta, entendiendo que la restauración de Polonia sólo podía favorecer a tres clases: la alta nobleza, la baja nobleza y el clero.

Aquí es donde se ve más patente la influencia de Proudhon. Este se había manifestado reiteradas veces adverso a la restauración de Polonia; la última vez con ocasión del alzamiento polaco de 1863, ante el cual, según las palabras de Marx en su necrología, desplegó un cinismo de cretino a la mayor gloria y honra del zar. En Marx y Engels aquel alzamiento remozó, por el contrario, las viejas simpatías que habían exteriorizado por la causa polaca en los años de la revolución, y hasta tuvieron el propósito de lanzar los dos un manifiesto de homenaje a Polonia, pero sin llegarlo a realizar.

Sin embargo, estas simpatías no estaban exentas de crítica. El 21 de abril de 1863 escribía Engels a Marx:

“Hay que reconocer que para entusiasmarse con los polacos de 1772 se necesita ser un búfalo. Ciertamente es que la nobleza de entonces sabía morir con dignidad, y hasta con su poco de ingenio, en la mayor parte de Europa, aunque tuviese por máxima general la de que el materialismo consiste en comer, beber, dormir, ganar en el juego y hacerse pagar por las canalladas; sin embargo, tan imbécil en el modo de venderse a los rusos como los polacos, no había nobleza alguna.”

Pero mientras no fuese posible pensar en una revolución dentro de la misma Rusia, no había más posibilidad de contrarrestar la influencia zarista en Europa que la restauración de Polonia; por eso Marx veía en la cruel represión del alzamiento polaco y en la penetración simultánea del despotismo zarista en el Cáucaso los dos acontecimientos europeos más importantes desde el año 1815. Ya había hecho hincapié en ello en el capítulo de la alocución inaugural consagrado a la política exterior del proletariado; pasaron varios años, y todavía se lamentaba amargamente de la oposición que este punto del orden del día había encontrado por parte de Tolaín, Fribourg y otros. Sin embargo, de momento logró vencer su resistencia, ayudado por los delegados ingleses, y la cuestión polaca se mantuvo en el orden del día.

La conferencia deliberaba por las mañanas a puerta cerrada, bajo la presidencia de Jung, y por las noches en sesiones semi-públicas, que presidía Odger. En estas reuniones nocturnas se debatían, ante un público obrero, los puntos esclarecidos en las sesiones privadas. Los delegados de París publicaron un informe acerca de la conferencia y del programa trazado para el *Congreso*, que encontró vivo eco en la prensa parisina. Con visible satisfacción, acota Marx:

“Los de París se han quedado un poco sorprendidos cuando han visto que el asunto de Rusia y de Polonia, que ellos no querían que se tocara, era el que más sensación causaba.”

Y a la vuelta de los años gustaba de remitirse al “comentario entusiasta” que estos puntos en particular y todo el programa del Congreso en general merecieran de Henri Martín, el conocido historiador francés.

V. La guerra alemana

Personalmente, para él, la atención absorbente que hubo de consagrar a la Internacional tenía una consecuencia dolorosa, y era que, al paralizar sus trabajos lucrativos, conjuraba sobre sí y los suyos todas las penurias de antes.

El 31 de julio escribía a Engels, diciéndole que hacía dos meses que vivía de la casa de empeños.

“Ten seguro que de buena gana me hubiera dejado cortar el dedo gordo antes de escribirte esta carta. Es verdaderamente anonadador esto de pasarse media vida dependiendo de otro. Lo único que me sostiene, cuando pienso en esto, es la idea de que los dos formamos una especie de sociedad, a la que yo apporto mi tiempo para el lado teórico y organizador del negocio. Es cierto que tenemos una casa demasiado cara para nuestros posibles, y que, además, este año hemos vivido mejor que otros. Pero no hay más remedio, si queremos que los niños, aparte de lo mucho que han sufrido y de lo que hay que indemnizarles, aunque sólo sea por un poco de tiempo, puedan hacerse conocimientos y relaciones que les aseguren un porvenir el día de mañana. Creo que tú mismo convendrás conmigo en que, aun considerado el asunto en su aspecto puramente mercantil, no podemos meternos a vivir en un cuarto estrictamente proletario, como podríamos hacerlo si no fuésemos más que mi mujer o yo, o las chicas siguiesen siendo pequeñas.”

Engels prestó inmediatamente su ayuda; pero a la vuelta de un par de años la penuria volvía a reproducirse, con todo su cortejo de preocupaciones.

Pocos meses después de esto se le brindaba a Marx una nueva fuente de ingresos, gracias a una oferta tan singular como inesperada que le hizo por carta Lotario Bucher, con fecha 5 de octubre de 1865. Por los años en que Bucher vivió emigrado en Londres no trabó relación alguna de conocimiento, ni mucho menos de afecto, con Marx; éste siguió manteniendo una actitud crítica frente a él cuando Bucher, habiéndose destacado con cierto relieve en medio del barullo de la emigración, se unió a Urquhart, como partidario entusiasta suyo. En cambio, Bucher habló muy bien a Borkheim de la obra polémica de Marx contra Vogt, diciendo que se disponía a hacer una reseña de ella en la *Allgemeine Zeitung*; la reseña, sin embargo, no llegó a publicarse, bien porque no la escribiese o porque el periódico se negase a insertarla. Decretada la amnistía por el Gobierno prusiano, Bucher retornó a Prusia y trabó amistad en Berlín con Lassalle; en 1862 fueron juntos a la Exposición universal de Londres, donde el antiguo desterrado conoció personalmente a Marx, a quien le presentó su amigo. Marx guardó de él la impresión de “un hombrito muy fino, aunque embrollado”, de quien no creía que estuviese de acuerdo con la “política exterior” de su amigo. Al morir Lassalle, Bucher se enganchó al servicio del gobierno de Prusia, y hablando de él y de Rodbertus, Marx empleaba en una carta a Engels esta enérgica expresión: “*Son una canalla toda esa gentuza de Berlín, las Marcas y Pomerania.*”

Ahora, Marx se encontraba con esta carta de Bucher:

“¡Ante todo, el negocio! El periódico *Staatsanzeiger* desea un resumen mensual acerca de la marcha del mercado del dinero (incluyendo, naturalmente, el de mercancías, cuando no sea posible separarlos). Me han preguntado si podía recomendar a alguien, y yo contesté que nadie podría hacerlo mejor que usted. En vista, de ello, me pidieron que le escribiese solicitándole esta colaboración. En punto a la extensión de los artículos, no se le pone a usted límites; cuanto más extensos y concienzudos sean, tanto mejor. Por lo que respecta al contenido, se sobreentiende que no tiene usted más norma que sus convicciones científicas; sin embargo, dado el público de lectores del periódico (la *haute finance*), no sería aconsejable, en punto a redacción, que tocase usted demasiado la médula de los problemas, como si se tratase de gente especializada, ni se enzarzase en polémicas.”

Seguían unas cuantas indicaciones respecto a la parte material del asunto, el recuerdo de una excursión que habían hecho juntos con Lassalle, cuya muerte seguía siendo un “enigma psicológico para él”, y la noticia de que, como sabría, había retornado a su primer amor, el papel sellado.

“Nunca estuve de acuerdo con Lassalle en que la marcha de las cosas hubiera de ser tan rápida como él pensaba. El progreso tiene que mudar todavía muchas veces de piel antes de morir, y quien en vida quiera hacer algo dentro del Estado, no tiene más remedio que agruparse en torno al Gobierno.”

La carta terminaba con saludos respetuosos para la señora de Marx y para las jóvenes damas de la casa, sobre todo para la pequeña, y con la fórmula protocolaria y usual de “su atento y seguro servidor”.

Marx contestó rechazando la oferta, aunque no poseemos datos concretos acerca de su contestación ni del juicio que le mereció la carta de Bucher. Poco después de recibirla, hizo un viaje a Mánchester, donde debió de tratar verbalmente del asunto con Engels; en la correspondencia cruzada con éste no se toca para nada ese punto, y en las cartas escritas por Marx a otros amigos, por lo menos en aquellas de que tenemos noticia, sólo una vez y de pasada se habla de él. Pero, a la vuelta de catorce años, cuando, después de los atentados de Hódél y Nobiling, se desencadenó en Berlín una persecución furiosa contra los socialistas, lanzó la carta al campo de los azuzadores, donde explotó con la fuerza arrasadora de una bomba. Bucher era a la sazón secretario del Congreso de Berlín y autor, según el testimonio de su biógrafo oficioso, del proyecto de la primera ley contra los socialistas presentada al Reichstag después del atentado de Hódél y desechado por el Parlamento.

Desde entonces es tema favorito de discusión el de si Bismarck se proponía comprar a Marx por medio de aquella carta de Bucher. Es cierto que el Canciller, en el otoño de 1865, en que el Tratado de Gastein puso una pequeña cataplasma sobre la rotura inminente con Austria, se inclinaba, para decirlo con su propia metáfora de cazador, a “soltar todos los perros que quieren ladrar”. Bismarck llevaba demasiada sangre de junker prusiano en sus venas para coquetear con el problema obrero a la manera de un Disraeli, ni siquiera de un Bonaparte; y conocida es la pintoresca idea que tenía formada de Lassalle, a pesar de haber estado varias veces en relación personal con él. Pero entre sus colaboradores había dos personas harto mejor orientadas que él en este punto tan

delicado; el propio Lotario Bucher y Hermann Wagener. Wagener hizo, por su parte, todo lo posible por echar cebo al movimiento obrero alemán, valiéndose para ello, entre otros recursos, de la condesa de Hatzfeldt. Pero Wagener, como director espiritual que era del partido de los junkers y amigo viejo de Bismarck, ya anterior a los días de marzo, ocupaba una posición mucho más independiente que Bucher; éste sólo podía vivir de la buena voluntad del Canciller, pues la burocracia le miraba de reojo como a intruso poco grato, y el rey, acordándose de lo del 48, no quería saber tampoco nada de él. Además, Bucher era hombre de carácter débil, un "pez sin espinazo", como solía llamarle su amigo Rodbertus.

Es evidente, por todo esto, que si Bucher, con su carta, quería comprar a Marx, Bismarck no era ajeno a esta maniobra. Pero ¿es que, realmente, existía aquel designio? El proceder de Marx, utilizando la carta de Bucher contra las persecuciones socialistas de 1878, era una jugada hábil y perfectamente lícita, pero no prueba ni siquiera que Marx interpretase la carta de Bucher desde el primer momento como una tentativa de corrupción, ni mucho menos que esta tentativa realmente existiese. Bucher sabía perfectamente que Marx, desde su repulsa a Schweitzer, no era persona grata a los lassallanos, aparte de que aquel resumen mensual acerca del mercado internacional de dinero y de mercancías para el más aburrido de todos los periódicos alemanes no parecía el medio más adecuado para conjurar el ambiente hostil que tenía la política bismarckiana entre los obreros, ni mucho menos para atraérselos a esta política. Cuando Bucher afirma que al recomendar a su antiguo compañero de destierro a la dirección del periódico no abrigaba ninguna intención política, dice probablemente la verdad, con la reserva acaso de que la dirección seguramente pondría el veto desde el primer momento a un progresista manchesteriano. Después de la repulsa de Marx, Bucher se dirigió a Dühring; éste accedió, pero pronto hubo de suspender la colaboración, al comprobarse que el director del periódico no daba, ni mucho menos, pruebas de aquel respeto a las "convicciones científicas" que Bucher ensalzaba en él.

Peor todavía que el agobio material en que hundían a Marx sus trabajos fatigosísimos de la Internacional y sus investigaciones científicas era el quebranto, cada día mayor, que iba experimentando su salud. El 10 de febrero de 1866, Engels le escribía:

“Ya es hora de que hagas algo razonable por salir de esos malditos carbunclos... Deja de trabajar por las noches durante una temporada, y procura hacer una vida más normal.”

Marx le contestaba el 14 de febrero:

“Ayer volví a estar inutilizado, pues me salió un perverso perro de carbunclo en el costado izquierdo. Sí tuviese bastante dinero para mí familia y el libro estuviese terminado, me daría lo mismo estirar la pata y ser arrojado al muladar hoy que mañana. Pero en las circunstancias dichas, no puede ser.”

Una semana después, Engels recibía la aterradora noticia:

“Esta vez me he jugado el pellejo. Mi familia no sabía lo serio que era el caso. Y si el negocio vuelve a repetirse tres o cuatro veces en la misma forma, ya estoy listo. Me siento asombrosamente decaído y terriblemente débil todavía, no de la cabeza, sino de los músculos y las piernas. Los médicos tienen mucha razón cuando dicen que la causa principal de la recaída es el trabajo excesivo por las noches. No voy a contarles a esos caballeros –aparte de que no me serviría de nada– cuáles son las razones que me obligan a esta extravagancia.”

Esta vez, Engels pudo conseguir que Marx se tomase unas semanas de descanso y se retirase a Margate, a la orilla del mar. Marx recobró en seguida su buen humor. En una carta alegre dirigida a su hija Laura le decía:

“Estoy muy contento de haberme alojado en una casa particular y no en una fonda, donde, quieras o no, te están torturando a todas horas con querellas de política local, escándalos de familia y murmuraciones de vecindad, Sin embargo, no puedo cantar con el molinero de Dee aquello de *“No me ocupo de nadie, y nadie pregunta por mí”*, pues ahí está mí patrona, sorda como una tapia, y su hija, atacada de ronquera crónica. Pero es una gente muy simpática, atenta y nada intrusa. A mí me tienes convertido en un bastón de paseo viviente, no hago más que andar de un lado para otro la mayor parte del día, sorbiendo aire, me meto en la cama a las diez, no leo nada, escribo menos y voy acercándome a ese estado de animo de la nada que el budismo considera como el apogeo de la humana felicidad.”

Al final de la carta venía una observación cariñosa, apuntando ya, sin duda, al futuro:

“Ese maldito de Lafargue me está atormentando con su proud-honianismo, y no va a dejarme en paz hasta que no le siente bien el puño sobre su cabezota de criollo”.

En aquellos días en que Marx descansaba en Margate rasgaron el cielo los primeros rayos de la tempestad guerrera que se cernía sobre Alemania. El 8 de abril, Bismarck había pactado con Italia una alianza ofensiva contra Austria, y al día siguiente presentaba a la Dieta federal una propuesta pidiendo que se convocase un Parlamento alemán elegido por sufragio universal, para deliberar acerca de una reforma de la Confederación, sobre la base de la cual habrían de unirse los Gobiernos alemanes. La actitud adoptada por Marx y Engels ante estos sucesos venía a demostrar que habían perdido el contacto con la realidad alemana. Vacilaban en sus juicios. El 10 de abril, Engels escribía, refiriéndose al proyecto de Bismarck sobre la elección de un Parlamento alemán:

“¡Qué bestia tiene que ser ese hombre para creer que eso le va a servir de nada!... Sí el proyecto llega a realizarse, por primera vez en la historia dependerá la marcha de las cosas de la actitud que tome Berlín. Si los berlineses se echan a la calle en el momento oportuno, puede la cosa tomar un rumbo favorable; pero ¿quién puede fiarse de ellos?”

Tres días después volvía a escribir, con una clarividencia maravillosa:

“A juzgar por las apariencias, el buen burgués alemán, después de resistirse un poco, se aviene a ello (al sufragio universal), pues no en vano el bonapartismo es la verdadera religión de la burguesía. Cada vez veo más claro que la burguesía es incapaz de adueñarse directamente del Poder, y que allí donde una oligarquía no se hace cargo del Estado y la sociedad, como ocurre aquí, en Inglaterra, para regentearlos en interés de la burguesía y cobrándose bien el servicio, la forma normal de gobierno es una semi dictadura bonapartista. que lleve adelante los intereses materiales de la burguesía; aun contra ella misma, pero sin dejarla participar en el Poder. Por otra parte, esta dictadura se ve forzada a abrazar de mala gana los intereses materiales de la burguesía. Ahí tenemos, sin ir más allá, a monsieur Bismarck, adoptando el programa de la Liga nacional. Claro está que una cosa es

adoptarlo y otra llevarlo a práctica, pero es difícil que Bismarck se estrelle contra el buen burgués alemán.”

Contra lo que se estrellaría, a juicio de Engels, era contra el ejército austríaco. Benedek era, por lo menos., mejor general que el príncipe Federico Carlos y Austria podría forzar a Prusia a firmar la paz, pero no ésta a aquélla, razón por la cual cada triunfo prusiano sería un requerimiento hecho a Bonaparte para que interviniese.

Marx pintaba la situación planteada casi con las mismas palabras, en una carta que dirigía a un nuevo amigo, el médico Kugelmann, de Hannover, que ya de muchacho, en el año 48, había sido un gran entusiasta de Marx y Engels, y venía reuniendo cuidadosamente todos sus escritos, pero sin haberse dirigido personalmente a Marx hasta el año 1862, por medio de Freiligrath; al poco tiempo, era uno de sus íntimos. En cuestiones militares, Marx se sometía por entero a los juicios de Engels, renunciando a toda crítica personal, lo que no solía hacer nunca, en otros aspectos.

Más asombrosa todavía que la idea exagerada que Engels tenía formada del poder austríaco, era su opinión respecto al estado interno del ejército de Prusia. Asombrosa, porque acababa de estudiar en una obra magnífica la reforma militar que había encendido el conflicto constitucional prusiano, con una profundidad de visión que le ponía muy por encima de todos aquellos charlatanes democráticos burgueses. El 25 de mayo escribía:

“Si los austríacos son lo bastante discretos para no atacar, pronto empezará la danza en el ejército de Prusia. Jamás se han mostrado estos mozos más rebeldes que en esta movilización. Desgraciadamente, sólo se sabe una parte pequeñísima de lo que ocurre, pero bastante para asegurar que con estas tropas no hay guerra ofensiva posible.”

Y el 11 de junio:

“La reserva va a ser en esta guerra tan peligrosa para Prusia como en 1806 lo fueron los polacos, que formaban también hacia una tercera parte de los contingentes y que lo desorganizaron todo. Con la diferencia de que la reserva, en vez de dispersarse, se rebelará después de la derrota.

La batalla de Königgratz disipó todas las nieblas que ocultaban a los emigrados la realidad, y ya al día siguiente escribía Engels:

“¿Y qué me dices de los prusianos? Han sabido aprovecharse de sus triunfos con una energía enorme. Es la primera vez que se presencia una batalla decisiva tan considerable liquidada en ocho horas. En diferentes circunstancias, hubiera durado dos días. Pero el fusil de aguja es un arma mortífera, y además, no puede negarse que aquellos mozos se batieron con una bravura que rara vez se ve en tropas como éstas, acostumbradas a la paz.”

Engels y Marx podían equivocarse, y se equivocaban no pocas veces, pero jamás se obstinaban en hacer frente a la realidad, tal como se la imponían los acontecimientos. La victoria de las armas prusianas fue, para ellos, un bocado difícil de digerir; pero no se atragantaron con él. El 25 de julio, Engels, que era quien llevaba la batuta en estas cuestiones, resumía la situación en los términos siguientes:

“Las perspectivas, en Alemania, me parecen ahora muy sencillas. Desde el punto y hora en que Bismarck sacó adelante., con las armas prusianas y un éxito colosal, los planes de la burguesía pequeño-alemana, la marcha de las cosas ha tomado allí otros derroteros de un modo tan decisivo, que no tenemos más remedio, nosotros y los demás, que reconocer el hecho consumado, lo mismo si nos place que si nos molesta... La cosa tiene la ventaja de que simplifica la situación, facilitando la revolución al eliminar todo aquel lío de pequeñas capitales, y acelerando desde luego el proceso. Al fin y al cabo, no puede negarse que un Parlamento alemán no es precisamente lo mismo que una Dieta prusiana. Toda esa muchedumbre de Estados en miniatura se verán arrastrados al movimiento, cesarán las lamentables tendencias localistas, y los partidos dejarán de ser locales para adquirir una envergadura verdaderamente nacional.”

A lo que Marx replicaba dos días después, con gran sequedad y sangre fría:

“Comparto en un todo tu opinión de que hay que tomar esa basura tal y como es. De todos modos, es agradable poder ver las cosas desde lejos, durante estos días inexpertos y románticos del primer amor.”

Por aquellos mismos días, Engels comunicaba a su amigo, y no en un tono laudatorio precisamente, que “el hermano Liebknecht se estaba dejando llevar de una fanática austrofilia”; era casi seguro que procedía de él una

“furibunda correspondencia” enviada desde Leipzig a la *Frankfurter Zeitung*; este periódico principiada llegaba, en sus excesos, hasta a reprochar a los prusianos el trato infame que habían dado al “venerable Elector de Hesse”, mostrando sus simpatías por el pobre güelfo ciego. En cambio, Schweitzer, desde Berlín, se manifestaba del mismo modo que Marx y Engels en Londres, por idénticas razones y en los mismos términos; pero su política “oportunistá” valió y sigue valiendo aun hoy a este desventurado la indignación moral de los mismos jactanciosos estadistas que convierten a Marx y Engels, aunque no los entiendan, en objeto de adoración.

VI. El Congreso de Ginebra

Contra lo proyectado, no se había celebrado todavía el primer Congreso de la Internacional, cuando la batalla de Kóniggraatz decidió de los destinos alemanes. Hubo de ser aplazado nuevamente hasta el mes de septiembre de aquel mismo año, cuando ya llevaba dos de vida y a pesar de que el segundo había comunicado nuevos y mucho más potentes impulsos a la organización.

La ciudad de Ginebra empezó a destacarse en el continente como su centro más importante, y las Secciones latina y alemana allí domiciliadas rompieron la marcha, lanzando cada una su órgano propio de Prensa. El alemán era el *Vorbote*, periódico mensual fundado y dirigido por el viejo Becker; se publicó durante seis años, y su colección sigue siendo una de las fuentes más importantes para estudiar la historia de la Internacional. El primer número del *Vorbote* apareció en enero de 1866, con el subtítulo de “órgano central de la Sección de habla alemana”. Los afiliados alemanes de la Internacional, pocos o muchos, se concentraban también en Ginebra, para esquivar las leyes alemanas sobre Asociaciones, que prohibían la creación de Secciones de la Internacional dentro del país. Por razones análogas, la Sección latina de Ginebra extendía su radio de acción a una buena parte de Francia.

En Bélgica se publicaba también un periódico, la *Tribune du Peuple*, que Marx incluía asimismo entre los órganos oficiales de la Internacional, con los dos de Ginebra. En cambio, no contaba como tales a una o dos hojitas que salían en París y que defendían también, a su modo, la causa obrera. La Internacional iba extendiéndose también por Francia, pero más como fugaz llamarada que como fuego de hogar. Era difícilísimo crear, al margen

de toda libertad de Prensa y de reunión, verdaderos centros de dirección del movimiento, y, en un principio, la equívoca tolerancia de la policía bonapartista más bien adormecía que despertaba las energías de la clase obrera. A esto hay que añadir la influencia predominante del proudhonismo, que no era la más indicada para infundir al proletariado fuerza organizadora.

La principal tribuna desde la que se predicaban estas doctrinas era la “Joven Francia”, que llevaba una vida fugaz entre Bruselas y Londres. En febrero de 1866, una Sección francesa, formada en Londres, atacó violentamente al Consejo general por haber incluido la cuestión polaca en el programa del Congreso de Ginebra. Muy a la manera de Proudhon, estos afiliados preguntaban cómo podía pensarse en contrarrestar la influencia rusa con la restauración de Polonia en un momento en que Rusia emancipaba a sus siervos, mientras que los nobles y sacerdotes polacos se habían resistido siempre a dar a los suyos la libertad. Al estallar la guerra alemana, los afiliados franceses de la Internacional, e incluso los de su Consejo general, promovieron también gran ruido con su “stirnerianismo proudhoniano”, como Marx lo llamó una vez, declarando caducadas todas las nacionalidades y pidiendo que se desintegrasen en pequeños “grupos”, los cuales se asociarían para formar una “Liga”, pero nunca un Estado.

“Supongo que esta “individualización” de la humanidad y su correspondiente “mutualismo” se implantarán de tal modo que se detenga la historia en todos los países y el mundo entero se siente a esperar, hasta que sus habitantes hayan adquirido la capacidad suficiente para hacer una revolución social. Una vez conseguido esto, se hará el experimento, y el mundo, asombrado y convencido por la fuerza del ejemplo, seguirá la misma senda.”

Esta sátira la dirigía Marx principalmente a sus “buenísimos amigos” Lafargue y Longuet, que habían de ser sus yernos, pero que por el momento le proporcionaron más de una desazón con sus “creencias proudhonianistas”.

El centro de gravedad de la Internacional seguían siendo las trade-uniones. Así lo entendía también Marx; en una carta dirigida a Kugelmann con fecha 15 de enero de 1866, expresaba su satisfacción por haber conseguido ganar para el movimiento aquella organización obrera, la única verdaderamente considerable; le produjo gran alegría un mitin gigantesco

celebrado unas semanas antes en St. Martín Hall a favor de la reforma electoral y bajo los auspicios de la Internacional. En marzo de 1866, el Gabinete whyg de Gladstone redactó un proyecto de reforma electoral que pareció demasiado radical a un sector de su propio partido; esto produjo la dimisión del Gobierno, subiendo al Poder el Gabinete tory de Disraeli, quien intentó dar largas a la reforma. Todos estos sucesos hicieron que el movimiento cobrase forma turbulenta. El 7 de julio, Marx escribía a Engels:

“Las manifestaciones obreras de Londres, maravillosas, comparadas con lo que veníamos viendo en Inglaterra desde 1849, son en todo obra de la Internacional. Lucraft, por ejemplo, el caudillo de Trafalgar Square, es vocal de nuestro Consejo”.

En Trafalgar Square, donde se habían reunido unos 20.000 hombres, Lucraft convocó a la multitud a un mitin en los *White Hall Gardens* donde, “en tiempos, cortamos la cabeza a uno de nuestros reyes”; poco después se producía un conato de levantamiento franco en el *Hyde Park*, donde estaban congregados 60.000 hombres.

Las tradeuniones reconocieron sin reservas los méritos de la Internacional, en este movimiento, que abarcaba todo el país. En una conferencia de todas las tradeuniones reunida en Sheffield se tomó el siguiente acuerdo:

“La Conferencia, reconociendo en todo lo que valen los esfuerzos de la Asociación Obrera Internacional para unir a los trabajadores de todos los países con un lazo de fraternidad, recomienda calurosamente a todas las Sociedades aquí representadas que se incorporen a esa organización, en la seguridad de que, haciéndolo, contribuirán de un modo eficacísimo al progreso y a la prosperidad de toda la clase obrera.”

Esto hizo que se afiliaran a la Internacional toda una serie de nuevos Sindicatos; pero este éxito, grande en el terreno político-moral, no lo era tanto en su aspecto material. Los Sindicatos afiliados quedaban en libertad para cotizar con la cuota que creyesen conveniente o con ninguna, y los que lo hicieran, no entregaban más que cantidades modestísimas. Así, por ejemplo, los zapateros, que contaban con 5.000 afiliados, no pagaban más que cinco libras al año; los carpinteros, cuyo censo de afiliados era de 9.000, dos, y los albañiles, que tenían de 3.000 a 4.000 miembros, una solamente.

Además, Marx se dio cuenta en seguida de que en aquel “movimiento de reforma” volvía a asomar la oreja “el maldito carácter tradicional de todos los movimientos ingleses”. Ya antes de fundarse la Internacional, las tradeuniones se habían puesto en contacto con los radicales burgueses para la reforma electoral. Y los lazos fueron estrechándose más todavía, conforme el movimiento prometía frutos tangibles; “pagos a cuenta”, que antes se hubieran rechazado con la mayor de las indignaciones, pasaban ahora por ser objetivos conquistados. Marx echaba de menos el ardor combativo de los antiguos cartistas. Censuraba la incapacidad de los ingleses para hacer dos cosas al mismo tiempo. Cuanto más avanzaba el movimiento electoral, más se enfriaban los dirigentes londinenses:

“en nuestro propio movimiento”; “en Inglaterra, el movimiento de reforma a que nosotros dimos vida, casi nos ha arrollado”.

Marx, que hubiera podido interponerse vigorosamente con su actuación personal ante esta marcha de las cosas, se vio incapacitado para intervenir en el movimiento durante una temporada, por su enfermedad y por su descanso en Margate. También le causaba grandes desvelos y preocupaciones *The Workmans Advocate*, un semanario elevado a órgano oficial de la Internacional por la Conferencia de 1865 y que a partir del mes de febrero de 1866 se rebautizó titulándose *The Commonwealth*. Marx figuraba en el Consejo de administración del periódico, que estaba luchando a todas horas con sus agobios financieros y se veía remitido, por tanto, a la ayuda de los reformistas electorales burgueses; se esforzaba cuanto podía por contrarrestar esas influencias burguesas y por suavizar los pequeños celos y las intrigas desatadas en torno a la redacción; durante una temporada ésta corrió a cargo de Eccarius, que publicó allí su conocida polémica contra Stuart Mili, en que se ve, muy señalada, la ayuda de Marx. Por último, después de mucho luchar, éste no pudo impedir que *The Commonwealth* se convirtiese “provisionalmente, en un órgano puramente reformista”, como hubo de decir a Kugelmann en una de sus cartas, “por razones mitad económicas y mitad políticas”.

Ante esta perspectiva, se explica muy bien que Marx viese acercarse el primer Congreso de la Internacional con grandes temores, preocupado con el peligro de que la nueva organización fuese a quedar en ridículo ante Europa. Como los de París insistiesen en el acuerdo de la Conferencia de Londres, en que se fijaba la fecha del Congreso para fines de mayo, Marx habló de ir personalmente a convencerles de la imposibilidad de respetar este plazo; pero Engels le disuadió, por entender que aquello no valía la

pena de que fuese a caer en las garras de la policía bonapartista, donde no se le guardaría la menor consideración; le decía, además, que el hecho de que el Congreso tomase o no acuerdos razonables era secundario, con tal que se evitasen los escándalos, cosa que él creía posible conseguir. En cierto sentido, concluía, cualquier manifestación de ese género los desacreditaría; a lo menos, ante ellos mismos, aunque no ocurriese así a los ojos de Europa.

Vino a deshacer aquel nudo una petición de los ginebrinos para que el Congreso se aplazara hasta septiembre, alegando que ellos no tenían ultimados sus preparativos. La petición encontró buena acogida en todas partes, menos en París. Marx no pensaba acudir personalmente al Congreso, pues la labor científica de preparación de su obra no permitía ya grandes interrupciones, y le parecía que aquellos trabajos tenían más importancia para la clase obrera que todo lo que personalmente pudiera hacer en ningún Congreso. Invirtió, sin embargo, muchísimo tiempo en preparar el terreno para sus tareas y en redactar una memoria para los delegados de Londres, en que con toda intención se limitaba a tocar aquellos puntos:

“que permitían una inteligencia y cooperación directas entre los obreros y que alimentaban y daban impulso de un modo inmediato a las necesidades de las luchas de clases y a la organización de los trabajadores como clase”.

De esta memoria podemos decir lo mismo que Beesly dijo del mensaje inaugural: en ella se condensan, recogidas en unas cuantas páginas, de un modo fundamental y tajante, como nunca se había hecho hasta entonces, los postulados más inmediatos del proletariado internacional. En representación del Consejo general, fueron a Ginebra Odger, su presidente, y Cremer, secretario general, acompañados de Eccarius y Jung, en cuya compenetración con él podía confiar más que ningún otro Marx.

El Congreso estuvo reunido desde el 3 al 8 de septiembre, bajo la presidencia de Jung, y acudieron a él 60 delegados. Marx manifestaba que “había resultado mucho mejor de lo que se esperaba”. Sólo hablaba en términos muy duros de los “*caballeros de París*”.

“Tenían la cabeza llena de las frases proudhonianas más vacías. No apeaban de los labios la palabra ciencia y no sabían nada de nada. Repugnaban toda acción revolucionaria, es decir, basada

en la lucha de clases; todo movimiento social concentrado, planteado por tanto, entre otros, con medios políticos (como lo era, por ejemplo, la reducción legal de la jornada de trabajo). Bajo capa de libertad y de antigubernamentalismo o individualismo antiautoritario —esos señores, que desde hace dieciséis años vienen soportando y soportan tan pacientemente el más desaforado despotismo—, lo que predicán en realidad es la vulgar Economía burguesa, aunque idealizada proudhonianamente.”

Y por ahí adelante, con frases todavía más duras. Este juicio es bastante severo, pero Juan Felipe Becker, que tomó parte en el Congreso y fue una de sus principales figuras, hablaba, años más tarde, con más severidad todavía, sí cabe, del barullo que allí reinó. Con la única diferencia de que Becker zarandeaba con igual dureza a los franceses y a los alemanes, y no se olvidaba de los schulze-delitzschianos por censurar a las proudhonistas.

“(Cuántas cortesías hubieron de malgastarse con aquella gentecilla, para evitar un poco decorosamente el peligro de que se largasen!”

En términos muy distintos se expresaban las reseñas publicadas en el *Vorbote* de Suiza sobre las sesiones del Congreso, que conviene leer con cierto cuidado.

Los franceses tenían una mayoría bastante grande en el Congreso, disponían de unas dos terceras partes de los mandatos y no dejaron de desplegar gran elocuencia; pero no les sirvió de mucho. Su propuesta de que en la Internacional no se admitiesen más que obreros manuales, y no intelectuales, fue desechada, como lo fue asimismo la que pedía que en el programa de la Internacional se diese entrada a los problemas religiosos, con lo que quedaba eliminado para siempre este engendro. En cambio, se aceptó una propuesta, bastante inocente, que presentaron para que se estudiase el crédito internacional, con lo cual se tendía, siguiendo las huellas de Proudhon, a crear más adelante en la Asociación un Banco central. Más sensible fué que se acogiese una propuesta presentada por Tolain y Fribourg, en la que se reprobaba el trabajo femenino “como un principio de regeneración”, señalando a la mujer su puesto en la familia.

Sin embargo, esta propuesta tropezó con la oposición del propio Varlín y de otros franceses, y se votó en bloque con la ponencia del Consejo general acerca del trabajo de la mujer y del niño, con lo que quedó

neutralizada. Fuera de esto, los franceses sólo consiguieron meter de matute en los acuerdos unos cuantos remiendos proudhonianos, y se comprende perfectamente la irritación que tenían que causar a Marx aquellos parches que desfiguraban su paciente trabajo, aunque reconociese que no podía menos de estar contento con la marcha del Congreso en general.

No salió derrotado más que en un punto que pudiera serle sensible, y que lo era, en efecto: en la cuestión polaca. Después del precedente de la Conferencia de Londres, la ponencia inglesa procuró razonar cuidadosamente este tema. Los obreros de Europa no tenían más remedio que hacer frente a este problema, pues las clases gobernantes, a pesar de todas sus simpatías por toda clase de nacionalidades, las oprimían, porque la aristocracia y la burguesía veían en aquella sombría potencia asiática que se alzaba al fondo, un último refugio contra los avances de la clase obrera. Para hacer inocuo aquel poder amenazador, no había más que un camino: la restauración de Polonia sobre una base democrática. De ello dependía el que Alemania fuese la avanzada de la *Santa Alianza* o la aliada de la República francesa.

El movimiento obrero tropezaría constantemente con diques, interrupciones y dilaciones, mientras no se resolviese esta gran cuestión europea. Los ingleses abogaron enérgicamente por la ponencia, pero los franceses y una parte de los suizos latinos se opusieron a ella con no menos energía; por fin, las fracciones se unieron para aceptar la propuesta de Becker, que, aun manifestándose partidario de la ponencia, quería evitar una discrepancia abierta sobre este punto; el acuerdo tomado consistía en soslayar la cuestión, afirmando que la Internacional, como opuesta a todo régimen de fuerza, aspiraba a desterrar la influencia imperialista de Rusia y a restaurar a Polonia sobre una base social- democrática.

Fuera de esto, el memorial inglés triunfó en toda la línea. Los Estatutos provisionales fueron aceptados con pequeñas enmiendas; la alocución inaugural no se puso a debate, pero desde entonces se cita en todos los acuerdos y manifestaciones de la Internacional como pieza oficial. El Consejo general fue reelegido, con residencia en Londres; se le encargó de redactar una estadística amplía sobre la situación de la clase obrera internacional, haciendo, en cuanto sus recursos se lo permitiesen, un informe detallado de todo lo que a la Asociación obrera internacional pudiera interesar.

Para cubrir sus gastos, el Congreso impuso, a cada afiliado como tributo extraordinario para el año entrante la cotización de 30 céntimos, aconsejando como cuota normal para la caja del Consejo la de uno o medio penique al año, aparte del precio señalado al *carnet* de socio.

Entre los acuerdos programáticos del Congreso figuraban a la cabeza los referentes a legislación obrera y asociaciones sindicales. El Congreso proclamó el principio de que la clase obrera debía luchar por imponer leyes de protección del trabajo.

“La clase obrera, al imponer por la lucha estas leyes, no elimina el Poder público. Por el contrario, lo que hace es convertir ese poder, que hoy se ejerce contra ella, en instrumento suyo.”

Con una ley de carácter general consigue lo que hubiera sido tentativa estéril pretender conseguir por medio de esfuerzos aislados e individuales. El Congreso recomendaba la reducción de la jornada de trabajo como condición previa inexcusable, sin la que todas las demás aspiraciones del proletariado por emanciparse tenían por fuerza que fracasar. La reducción de la jornada era necesaria para reponer las energías físicas y la salud de la clase obrera, para permitirle formarse y perfeccionarse intelectualmente, tener una vida de relación y actuar social y políticamente. Como límite legal de la jornada, el Congreso proponía las ocho horas, concentradas en una determinada parte del día, de tal modo que este período de tiempo abarcase las ocho horas de trabajo y las interrupciones necesarias para las comidas. La jornada de ocho horas debería regir para todos los adultos, hombres y mujeres, fijando como edad inicial la de los dieciocho años. El trabajo nocturno debía desecharse por razones de higiene, no admitiendo más que aquellas excepciones indispensables que señalase la ley. La mujer debería eximirse con toda severidad del trabajo nocturno y de todas aquellas otras actividades nocivas para el cuerpo de la mujer o inmorales para el sexo femenino.

En la tendencia de la industria moderna a dar entrada a los niños y a los jóvenes de ambos sexos en el mecanismo de la producción social, veía el Congreso un avance saludable y legítimo, por repugnante que fuese todavía la forma en que se ejecutaba bajo el imperio del capital. En una sociedad racional, todo niño, sin distinción, a partir de los nueve años, debería contribuir con su trabajo a la producción, sin que ninguna persona adulta pudiera tampoco exceptuarse de la ley universal de la naturaleza: trabajar para comer, y no sólo con la inteligencia, sino con el esfuerzo

manual también. En la sociedad actual se imponía, según los acuerdos del Congreso, dividir a los niños y jóvenes en tres clases, a cada una de las cuales debía aplicarse un régimen distinto: niños de nueve a doce años, niños de trece a quince, y jóvenes y muchachas de dieciséis a diecisiete.

La jornada de trabajo de la primera categoría, tanto industrial como casera, debía reducirse a dos horas, la de la segunda a cuatro y la de la tercera a seis, reservando a ésta una interrupción de una hora al menos para comer, divertirse y descansar. Además, no debía consentirse a los niños ni a los jóvenes ningún trabajo productivo que no fuese acompañado por una formación cultural, incluyendo en ésta tres cosas: el cultivo de la inteligencia, la gimnasia o cultura física y, por último, la educación técnica, que instruye en los principios científicos generales de todos los procesos de producción, a la par que inicia a la nueva generación en el empleo práctico de los instrumentos de trabajo más elementales.

En cuanto a las organizaciones sindicales, el Congreso entendía que no sólo eran legítimas, sino necesarias. Eran el medio que se le ofrecía al proletariado para oponer al poder social concentrado en el capital el único poder social de que disponía: el número. Mientras existiese un régimen capitalista de producción, no podría prescindirse de las organizaciones sindicales; lejos de eso, sería necesario generalizar sus actividades mediante una unión internacional. Al oponerse de un modo consciente a los excesos continuos del capital, se convertirían sin saberlo en asideros de organización para la clase trabajadora, algo así como los municipios medievales lo fueron para la burguesía.

Librando incesantes guerras de guerrillas, en la lucha diaria entre el capital y el trabajo, los Sindicatos tenían mucha más importancia todavía que si fuesen palancas organizadas para levantar el trabajo asalariado. Hasta entonces, las organizaciones sindicales –continuaba diciendo el Congreso– se habían venido concentrando demasiado exclusivísticamente en dar la batalla directamente al capital; en el porvenir, era menester que no se mantuviesen tan alejadas del movimiento general, social y político, de su clase. Cobrarían mucho más desarrollo y potencia cuando la gran masa del proletariado se convenciese de que sus miras, lejos de ser limitadas y egoístas, se encaminaban a la emancipación general de los millones de obreros oprimidos.

Inspirándose en el sentido de este acuerdo, Marx, a poco de terminar el Congreso de Ginebra, hizo un intento, en el que tenía puestas grandes esperanzas. El 13 de octubre de 1866 escribía a Kugelmann:

“El Consejo londinense de las tradeuniones (su secretario es nuestro presidente Odger) está deliberando en estos momentos acerca de si debe declararse rama inglesa de la Asociación Internacional. Si lo hace, la dirección de la clase obrera aquí pasa en cierto modo a nuestras manos, y podremos impulsar mucho el movimiento.”

Pero el Consejo de aquellas organizaciones sindicales, a pesar de toda la simpatía que sentía por la Internacional, acordó mantener su independencia y además, si es que los historiadores de las tradeuniones están bien informados, se negó a que un representante de la Internacional tomase parte en sus sesiones para hacer un informe rápido acerca de las expulsiones de obreros en el Continente.

Ya en los primeros años, supo la Internacional que la esperaban grandes éxitos, pero que estos éxitos tenían, sin embargo, sus límites. Con todo, bien podía regocijarse entretanto de sus triunfos, y Marx hacía bien en registrar con una viva satisfacción en la magna obra a que estaba dando los últimos toques que, coincidiendo con el Congreso de Ginebra, un Congreso obrero celebrado en Baltimore había destacado la jornada de ocho horas como la primera reivindicación para arrancar al trabajo de las garras del capitalismo.

Entendía que el trabajo no podía emanciparse en manos de los blancos mientras siguiese infamado en manos de los negros. Pero el primer fruto de la guerra civil norteamericana que había matado la esclavitud era la agitación por la jornada de ocho horas, impulsada por la rauda locomotora desde el Atlántico al Océano Pacífico, desde Nueva Inglaterra a California.