

Emile Durkheim, "El Sociólogo en Situación"*

INTRODUCCIÓN: EL SOCIÓLOGO EN SITUACIÓN 1

"Estimamos que nuestras investigaciones no ameritarían ni una hora de atención si ellas no tuvieran más que un interés especulativo" escribía en 1893 Durkheim en *De la division du travail social*. Por lo tanto, estas tomas de posición en los dominios de lo político y de lo social están lejos de ser subproductos del modelo teórico de los sistemas sociales que él quería construir. En el origen de sus esfuerzos por elaborar una sociología de estatuto científico, se encuentra una voluntad de compromiso con una acción de transformación. El problema del que parte es el de la relación entre "individualismo" y "socialismo". Su solución pasa por la constitución de un cuerpo de conocimientos acerca de qué es una sociedad: pero estos conocimientos deben servir, orientar a los actores sociales en el camino de los cambios necesarios.

Al final de cuentas, Durkheim delinea -a lo largo de todo su itinerario de investigación- el rostro de una organización social que concilie las exigencias del respeto de la persona y de la vocación del Estado. La sociedad, en la cual el futuro está de un cierto modo incluido en el presente, se definirá democrática, socialista, personalista, so pena de hundirse en la barbarie.

Se encontrará en esta compilación un conjunto de textos (artículos, conferencias) que señalan este esfuerzo de ligar la "ciencia social" y la "acción". Entre ellos, *El individualismo y los intelectuales*, publicado en el momento del affaire Dreyfus; los artículos donde Durkheim se sitúa frente al marxismo, bajo el aspecto del socialismo y de la concepción materialista de la historia; el informe de su intervención en un coloquio sobre Internacionalismo y lucha de clases.

Durkheim, sociólogo de la integración, ciertamente, -pero también sociólogo de los derechos del hombre, tal como aparece aquí, en situación, invocando a la "élite intelectual", en 1904, a jugar un rol en el proceso de cambio social.

A) "El individualismo y los intelectuales", *Revue Bleue*, 4ta. Serie, t. X, pp. 7-13, 1898.

B) "La élite intelectual y la democracia", *Revue Bleue*, 5ta. Serie, t. I, pp. 705-706, 1904.

C) "Internacionalismo y lucha de clases", *Sobre el internacionalismo. Conversaciones libres*, 2da. Serie, 7ma. Reunión, pp. 392-436 (extractos), 1906.

D) "Pacifismo y patriotismo", *Boletín de la Sociedad Francesa de Filosofía*, VIII pp. 44-67 (extractos), 1908.

Esta compilación reúne textos de coyuntura, artículos o informes que recogen improvisaciones, que deben su nacimiento a una crisis nacional -el caso Dreyfus-, a una encuesta sobre la "élite intelectual", a la participación en debates sobre temas que entonces apasionaban: el pacifismo, la esperanza puesta por algunos en la clase obrera organizada internacionalmente ante el riesgo de una guerra. Período de "peligros crecientes" para una República desgarrada entre derecha e izquierda, nacionalistas e internacionalistas, clericales y laicos, pero que ve en 1905 realizar la unidad de los socialismos bajo la dirección política de Jean Jaurès. Durkheim, al principio en Burdeos, adonde se encontraba en el momento del affaire, luego en París, responde a las "cuestiones" que se le imponen en los términos de su sistema, es decir, como sociólogo.

"El individualismo y los intelectuales" apareció el 2 de julio de 1898, en la "Revista azul". Escrito en respuesta de un artículo de Ferdinand Brunetière, aparecido el 15 de marzo en la "Revista de los Dos Mundos" bajo el título "Después del proceso", permitía a Durkheim precisar la perspectiva desde la cual

convenía analizar el affaire al mismo tiempo que constituía un acto mediante el que se comprometía en los asuntos públicos.

El artículo de Brunetière se refería al proceso Zola. Se sabe que el veredicto de 1894 que condenaba a Dreyfus había suscitado, desde 1897, y a partir de que las irregularidades de la instrucción comenzaran a ser develadas, una campaña revisionista por parte de aquellos que Georges Clemenceau, director del diario de izquierda "La Aurora", bautizara por primera vez con el nombre de "intelectuales": se asiste a un compromiso masivo y espontáneo de profesores, escritores, artistas, abogando por la revisión, cuestionando al ejército, la razón de Estado, el antisemitismo, en nombre de la moral, de los derechos del hombre, etc. El 13 de enero de 1898, Émile Zola publica en "La Aurora" el famoso panfleto "Yo acuso" que involucraba con nombre y apellido a generales, coroneles y otros oficiales. A partir del 14, los diarios y revistas que habían recibido con simpatía a los partidarios de Dreyfus comenzaron a publicar manifiestos y peticiones demandando la revisión, firmados por los Lucien Herr, los Péguy, los Lavis, los Marcel Proust, los Carles Richet, los Seignobos, los Lanson... Entre los más molestos por este imprevisto descenso del pensamiento a las calles figura en un lugar de privilegio F. Brunetière, crítico literario, escritor católico: aquello le parece de una extravagancia contraria a las buenas costumbres. Luego del procesamiento de Zola, que tiene lugar en febrero y termina con la máxima condena, y ahora que la campaña revisionista se vuelve más intensa y moviliza aun más a los "intelectuales", Brunetière redacta un artículo intitulado "Después del proceso", para la "Revista de los Dos Mundos" (t. 156, pp. 428-446).

Se trata de saber "si el primero que viene, sin pruebas ni principio de pruebas, tiene el derecho de insultar groseramente a la justicia y al mismo tiempo al ejército." Se ha pretendido descubrir una incompatibilidad entre la existencia de la democracia y la existencia misma de los ejércitos. Pero no es con la democracia, ni aun con el socialismo que "la existencia y la disciplina indispensables para la existencia de los ejércitos son incompatibles", sino "con el individualismo y con la anarquía". "El instinto de la multitud ha sentido correctamente, en este proceso tristemente célebre, que a despecho de todos los sofismas el ejército de Francia, hoy como antaño, era la Francia misma".

"Los peores enemigos de la democracia y el ejército" son precisamente esos pocos intelectuales que "se arrojan derechos que no poseen", "desvarían con autoridad sobre cosas que no son de su competencia", e "invocan el espíritu científico para imponerlos".

"Método científico, aristocracia de la inteligencia, respeto a la verdad, todas estas grandes palabras no sirven en este caso más que para cubrir las pretensiones del individualismo, y el individualismo, no sabríamos repetirlo lo suficiente, es la gran enfermedad de nuestro tiempo."

Se advertirá que, en su respuesta, Durkheim se sitúa exactamente en el plano de la problemática de Brunetière. Desarrolla, por un lado, que el ejército es un cuerpo de "funcionarios", un grupo profesional, en suma que no tiene ninguna preeminencia particular y debe subordinarse a los valores que fundan el consenso social; y, por otro lado, que el individualismo, en el sentido de religión de la humanidad, es la antítesis del individualismo utilitarista y anarquista.

Es interesante notar que Durkheim se estaba comprometiendo en nombre de exigencias morales y no en función de consideraciones estrictamente políticas, o aun en tanto judío, y de esto nos han dado testimonio tanto Georges Davy como Henri Durkheim. Cuando Jaurès arrastra, durante el proceso Zola, a los suyos del Partido Obrero Francés, y aun a otros socialistas, hacia el campo revisionista, -modificando así sus posiciones anteriores, que tendían a considerar al affaire como un arreglo de cuentas entre burgueses que no interesaba en modo alguno a la clase obrera- esto fue en gran medida por la instigación de Durkheim: aquí lo tenemos nuevamente a Henri Durkheim como informante. Es significativo finalmente, para situar la intervención de Durkheim, indicar que él adhiere en ese entonces a la "Liga de los Derechos del Hombre" que se constituyó durante este período.

No hay duda de que el artículo de julio hizo bastante ruido: en Burdeos, un periódico local acusó a Durkheim. Una nota de protesta circula entre los estudiantes y recoge las firmas de muchos de ellos, incluidos los eclesiásticos (René Lacroze, Alocución de 1960 -testimonio confirmado por Henri Durkheim).

En 1904, Durkheim desarrolla en ocasión de una encuesta sobre la "élite intelectual y la democracia" suscitada por la misma "Revista azul" algunos aspectos del rol social que puede y debe jugar el sociólogo, y más en general el "intelectual" (dado que el término se ha puesto de moda) en el proceso de cambio. La respuesta -muy corta- de Durkheim está precedida de estas líneas redactadas por los editores de la revista:

"Para el señor Durkheim, se sabe, la ciencia social debe edificarse lentamente sobre la base de un gran número de observaciones minuciosas. Pero exacta, objetiva y definitiva, ella es fecunda en inspiraciones útiles para el hombre de acción. -Fiel a este principio, el gran sociólogo reivindica para el pensador el rol de educador, sin preocuparse de que entre al Parlamento."

Los textos C y D reproducen la mayor parte de las actas de dos sesiones en las que Durkheim participa y en las que interviene largamente.

La primera, que tuvo lugar el 11 de marzo de 1906, era parte de una serie de Conversaciones libres organizadas por la "Unión para la Acción Moral" que devino la "Acción para la verdad", entre 1905 y 1914. Economistas, historiadores, filósofos, sindicalistas, fueron invitados a debatir sobre temas como la separación de las Iglesias y el Estado, la evolución de la enseñanza, el internacionalismo económico, etc. Las discusiones fueron en general presididas por Paul Dejadins.

El tema de la "charla" del 11 de marzo trataba sobre "el internacionalismo y la lucha de clases". Participaron notablemente de ella, además de Paul Dejadins y Durkheim, Paul Bureau, Léopold Dor, miembro del Partido Laborista inglés, Charles Guide, Frédéric Rauh, Émile Pouget, secretario adjunto de la CGT, y finalmente Hubert Lagardelle. Este último había fundado en 1898 el diario El movimiento socialista, de tendencia sindicalista revolucionaria, y formaba parte de la extrema izquierda del partido socialista SFIO (más tarde, devino ministro de Trabajo en el gobierno de Vichy en 1942-1943). De hecho, la sesión consistió sobre todo en un diálogo fuertemente vivo entre Lagardelle y Durkheim: es este diálogo el que se retoma aquí. Éste había estado precedido por una presentación de Hubert Lagardelle por Paul Dejadins, en términos de "representante del socialismo revolucionario antipatriota", y de una exposición del militante socialista sobre la lucha de clases, que hemos creído pertinente retomar para dar todo su sentido a la intervención de Durkheim que le sigue.

El tema de la otra sesión, organizada el 30 de diciembre de 1907 en el marco de las reuniones de la "Sociedad Francesa de Filosofía", de la cual el texto D agrupa importantes pasajes, guarda ciertamente un estrecho parentesco con el precedente. Los diálogos entre Durkheim y Théodore Ruysen y entre Durkheim y Daniel Parodi permiten una toma de posición del sociólogo sobre la naturaleza de un "patriotismo abierto" que conciliaría la pertenencia a naciones singulares y la exigencia de universalidad. Pacifismo y patriotismo no son entonces ineluctablemente contradictorios, si, al igual que el culto del individuo es el respeto del hombre en general en cada uno, el culto nacional es el amor de la propia sociedad de pertenencia in abstracto.

La comunicación liminar de Th. Ruysen definía el "pacifismo" como "la doctrina y la propaganda cuyo objeto común es establecer entre las naciones, por medio del derecho, una paz durable." Descalificaba tanto a los "internacionalistas antipatriotas" como a los "nacionalistas patriotas" considerándolos igualmente adversarios del pacifismo. Para los primeros, "la paz se hace automáticamente gracias a la desaparición inevitable de las patrias, que desborda la internacionalización creciente de la producción y del consumo"; para los segundos, "predicando la paz a ultranza se disuelve, con la conciencia de los antagonismos reales, el instinto de preservación indispensable para la vida de las sociedades nacionales." El pacifismo queda de este lado de la meta en un caso, se va más allá en el otro. Ruysen reprocha a las dos tesis el estar fundadas sobre la política del "laissez-faire", mientras que el pacifismo propone una organización concreta de la seguridad colectiva.

Notemos que asisten a esta discusión, presidida por Xavier León, además de Th. Ruysen, D. Parodi y Durkheim, numerosos filósofos y sociólogos, como Gustave Belot, León Brunschvicg, Ferdinand Buisson, H. Delacroix, L. Delbos, Jules Lachelier y Félix Rauh.

EL INDIVIDUALISMO Y LOS INTELECTUALES 2 (1898)

La cuestión que desde hace seis meses divide tan dolorosamente al país está en camino de transformarse: simple cuestión de hecho en el origen, se ha generalizado poco a poco. La intervención reciente de un literato conocido ha ayudado mucho a este resultado. Parece que ha llegado el momento de renovar con un golpe de claridad una polémica que estaba entreteniéndose en repeticiones ociosas. Es por esto que, en lugar de retomar nuevamente la discusión de los hechos, hemos querido dar un salto y elevarnos hasta el plano de los principios: es a la idiosincrasia de los "intelectuales", a las ideas fundamentales que ellos reclaman, y no más al detalle de su argumentación que se ha atacado. Si ellos se niegan obstinadamente "a inclinar su lógica delante de un general del ejército", es evidente que se arrogan el derecho de juzgar por sí mismos la cuestión; es que ponen su razón por encima de la autoridad, es que los derechos del individuo les parecen imprescriptibles. Es entonces su individualismo el que ha determinado su sistema. Pero entonces, se ha dicho, si se quiere volver a traer la paz a los espíritus y prevenir el retorno de discordias semejantes, es este individualismo al que es necesario enfrentar decididamente. Es necesario poner fin de una vez por todas a esta inagotable fuente de divisiones intestinas. Y una verdadera cruzada ha comenzado contra esta plaga pública, contra "esta gran enfermedad de nuestro tiempo."

Aceptamos con mucho gusto el debate en estos términos. También creemos que las controversias de ayer no hacen más que expresar superficialmente un disenso más profundo: que los espíritus se han enfrentado mucho más sobre una cuestión de principio que sobre una cuestión de hecho. Dejemos pues de lado los argumentos circunstanciales que son intercambiados de una parte y de otra; olvidémonos del affaire mismo y de los tristes espectáculos de los que hemos sido testigos. El problema que se levanta delante de nosotros sobrepasa infinitamente los incidentes actuales y debe ser abstraído de ellos.

I

Hay un primer equívoco del que es necesario desembarazarse antes de todo.

Para hacer menos dificultoso el enjuiciamiento del individualismo, se le confunde con el utilitarismo estrecho y el egoísmo utilitario de Spencer y los economistas. Esto es facilitarse la tarea y convertir la crítica en un partido sencillo. Es fácil, en efecto, denunciar como un ideal sin grandeza ese comercialismo mezquino que reduce la sociedad a no ser más que un vasto aparato de producción y de intercambio, y es demasiado claro que toda vida común es imposible si no existen intereses superiores a los intereses individuales. Que tales doctrinas sean tratadas de anárquicas es sumamente merecido y nosotros participamos de este juicio. Pero lo que es inadmisibles es que se razone como si este individualismo fuera el único que existe o incluso el único posible. Por el contrario, este individualismo deviene cada vez más una rareza y una excepción. La filosofía práctica de Spencer es de tal miseria moral que ya no cuenta prácticamente con partidarios. En cuanto a los economistas, si se han dejado antaño seducir por el simplismo de esta teoría, desde hace ya mucho tiempo han sentido la necesidad de atemperar el rigor de su ortodoxia primitiva y abrirse a sentimientos más generosos. El señor de Molinari es casi el único, en Francia, que ha permanecido intratable en su obstinación y no es de mi conocimiento que haya ejercido

una gran influencia sobre las ideas de nuestra época. En verdad, si el individualismo no tuviera otros representantes sería completamente inútil mover cielo y tierra de este modo para combatir a un enemigo que está en tren de perecer tranquilamente de muerte natural.

Pero existe otro individualismo sobre el que es menos fácil vencer. Ha sido profesado desde hace un siglo por la más amplia generalidad de pensadores: es aquel de Kant y de Rousseau, el de los espiritualistas, el que la "Declaración de los derechos del hombre" ha intentado, más o menos satisfactoriamente, traducir en fórmulas, el que se enseña corrientemente en nuestras escuelas y que ha devenido la base de nuestro catequismo moral. Se cree, en verdad, afectarlo bajo el manto del primero, pero las diferencias con él son profundas, y los críticos que dirigen su atención hacia uno no sabrán ponerse de acuerdo en el otro. Lejos de hacer al interés personal el objetivo de la conducta, ve en todo aquello que es móvil personal la fuente misma del mal. Según Kant, no tengo la certeza de actuar correctamente sino cuando los motivos que me determinan están ligados no a las circunstancias particulares en las que estoy situado sino a mi calidad de hombre in abstracto. A la inversa, mi acción es mala cuando no puede justificarse lógicamente más que por mi situación económica o por mi condición social, por mis intereses de clase o de casta, por mis pasiones, etc. Es por esto que la conducta inmoral se reconoce por estar ligada estrechamente a la individualidad del agente y no puede ser generalizada sin caer en un absurdo evidente. Del mismo modo, si -según Rousseau- la voluntad general, que es la base del contrato social, es infalible, si es la expresión auténtica de la justicia perfecta, es que ella es la resultante de todas las voluntades particulares; por consiguiente, ella constituye una suerte de medio impersonal del que todas las consideraciones individuales son eliminadas porque, siendo divergentes e incluso antagónicas, se neutralizan y suprimen mutuamente. Entonces, para uno y para el otro, las únicas maneras de hacer que son morales son aquellas que pueden convenir a todos los hombres indistintamente, es decir que están implicadas en la noción del hombre en general.

Henos aquí bien lejos de esta apoteosis del bienestar y el interés privados, de este culto egoísta del sí mismo que se ha podido con justicia reprochar al individualismo utilitario. Por el contrario, según estos moralistas, el deber consiste en desviar nuestras miradas de aquello que nos concierne personalmente, de todo aquello ligado a nuestra individualidad empírica, para buscar únicamente lo que reclama nuestra condición de hombres, aquello que tenemos en común con todos nuestros semejantes. Asimismo, este ideal desborda de tal modo el nivel de los fines utilitarios que aparece a las conciencias que aspiran a él como completamente marcado de religiosidad. Esta persona humana, cuya definición es como la piedra de toque a partir de la cual el bien se debe distinguir del mal, es considerada como sagrada, en el sentido ritual de la palabra por así decirlo. Ella tiene algo de esa majestad trascendente que las iglesias de todos los tiempos asignan a sus dioses; se la concibe como investida de esa propiedad misteriosa que crea un espacio vacío alrededor de las cosas santas, que las sustrae de los contactos vulgares y las retira de la circulación ordinaria. Y es precisamente de allí que viene el respeto del cual ella es objeto. Todo el que atente contra una vida humana, contra el honor de un hombre, nos inspira un sentimiento de horror, análogo desde todo punto de vista al que experimenta el creyente que ve profanar su ídolo. Una moral de este tipo no es simplemente una disciplina higiénica o una sabia economía de la existencia; es una religión en la que el hombre es, al mismo tiempo, el fiel y el Dios.

Pero esta religión es individualista, puesto que tiene al hombre por objeto y dado que el hombre es un individuo por definición. Incluso no hay sistema en el que el individualismo sea más intransigente. En ningún lugar los derechos del individuo son afirmados con más energía, puesto que el individuo es aquí colocado en el rango de las cosas sacrosantas; en ninguna parte el individuo es más celosamente protegido contra las usurpaciones provenientes del exterior, de donde quiera que vengan. La doctrina de lo útil puede fácilmente aceptar toda suerte de compromisos y transacciones sin renegar de su axioma fundamental; puede admitir que las libertades individuales sean suspendidas todas las veces que el interés del mayor número exija este sacrificio. Pero no hay acuerdo posible con un principio que es así puesto fuera y por encima de todos los intereses temporales. No hay razón de Estado que pueda justificar un atentado contra la persona cuando los derechos de la persona están por encima del Estado. Si el individualismo es por sí mismo un fermento de disolución moral, he aquí que se manifiesta más cabalmente su esencia antisocial. Se observa esta vez cuál es la gravedad de la cuestión. Porque este liberalismo del siglo XVIII que es, en el fondo, el objeto de todo el litigio, no es simplemente una teoría de gabinete, una construcción filosófica; se ha transferido a los hechos, ha penetrado nuestras instituciones y nuestras costumbres, se ha mezclado con toda nuestra vida, y si verdaderamente fuera

necesario deshacernos de él, sería a toda nuestra organización moral a la que habría que reformar en el mismo movimiento.

II

Ahora bien, es ya un hecho remarcable que todos estos teóricos del individualismo no sean menos sensibles a los derechos de la colectividad que a los del individuo. Nadie ha insistido más enérgicamente que Kant sobre el carácter supraindividual de la moral y del derecho; hace de esto una suerte de consigna a la cual el hombre debe obedecer por el hecho mismo de que sea una consigna y sin tener que discutirla; y si se le ha reprochado a veces el haber exagerado la autonomía de la razón, se ha podido decir igualmente, no sin fundamentos, que él ha puesto en la base de su moral un acto de fe y de sumisión irracionales. Por otra parte, las doctrinas se juzgan sobre todo por sus productos, es decir por el espíritu de las doctrinas que ellas suscitan: ahora bien, del kantismo han salido la ética de Fichte, que está ya completamente impregnada de socialismo, y la filosofía de Hegel de la cual Marx fuera discípulo. Para Rousseau, se sabe como su individualismo disimula una concepción autoritaria de la sociedad. Como consecuencia de esto, los hombres de la Revolución, al tiempo que promulgaban la famosa "Declaración de los derechos", han hecho a Francia una, indivisible, centralizada, y puede ser necesario también ver antes que nada, en la obra revolucionaria, un gran movimiento de concentración nacional. Finalmente, la razón capital por la que los espiritualistas han siempre combatido la moral utilitaria es que ella les parece incompatible con las necesidades sociales.

¿Se dirá que este eclecticismo no puede funcionar sin contradicción? Ciertamente no pensamos defender la manera en la que estos diferentes pensadores se las han arreglado para reconciliar estos dos aspectos de sus sistemas. Si, con Rousseau, se comienza por hacer del individuo una especie de absoluto que puede y que debe satisfacerse a sí mismo, es evidentemente difícil luego explicar cómo se ha podido constituir el estado civil. Pero se trata actualmente de saber, no si tal o cual moralista ha conseguido mostrar como estas dos tendencias se reconcilian, sino si estas tendencias son por sí mismas conciliables o no. Las razones que se han dado para establecer su unidad pueden no tener valor y, sin embargo, que esta unidad sea real; y ya el hecho de que ellas se hayan encontrado generalmente en los mismos espíritus es por lo menos una presunción que son compatibles; de donde se sigue que deben depender de un mismo estado social del que ellas no son posiblemente más que dos aspectos diferentes.

Y, en efecto, una vez que se ha dejado de confundir el individualismo con su contrario, es decir con el utilitarismo, todas estas pretendidas contradicciones se desvanecen como por arte de magia. Esta religión de la humanidad tiene todo lo necesario para hablar a sus feligreses en un tono no menos imperativo que el de las religiones que ella viene a reemplazar. Lejos de limitarse a glorificar nuestros instintos, nos asigna un ideal que desborda infinitamente la naturaleza; porque no somos por naturaleza esta sabia y pura razón que, librada de todo móvil personal, legislaría en abstracto sobre su propia conducta. Sin duda, si la dignidad del individuo le viniera dada de estos caracteres individuales, de las particularidades que lo distinguen de los demás, se podría temer que ella lo encerrara en una suerte de egoísmo moral que tornaría imposible toda solidaridad. Pero, en realidad, él la recibe de una fuente más alta y que le es común con todos los hombres. Si tiene derecho a este respeto religioso, es porque tiene en sí algo de la humanidad. Es la humanidad lo respetable y sagrado; ahora bien, ella no está toda en el individuo. Está esparcida en todos sus semejantes; por consiguiente, el individuo no puede tomarla como fin de su conducta sin estar obligado a salir de sí mismo y derramarse allí fuera, en la vida común. El culto del que es a la vez el objeto y el agente, no se dirige al ser particular que él es y que lleva su nombre, sino a la persona humana, adonde ella se encuentre y bajo cualquier forma en la que se encarne. Impersonal y anónimo, tal objeto planea bien por encima de todas las conciencias particulares y puede así servirles de centro de reunión. El hecho de que no nos sea extraña (por el solo hecho de ser humana) no impide que nos domine. Ahora bien, todo lo que hace falta para que las sociedades sean coherentes, es que sus miembros tengan los ojos fijos en un mismo fin, que se encuentren en una misma fe; pero no es para nada necesario que el objeto de esta fe común se enlace a través de algún vínculo con las naturalezas individuales. En definitiva, el individualismo así entendido es la glorificación, no del sí mismo, sino del individuo en general. Tiene como resorte no al egoísmo sino a la simpatía por todo aquello que es el

hombre, una piedad más profunda por todos los dolores, por todas las miserias humanas, una más ardiente necesidad de combatirlos y calmarlos, una más grande sed de justicia. No tiene para ello más que hacer comulgar a todas las buenas voluntades. Sin duda, puede suceder que el individualismo sea practicado con un espíritu completamente diferente. Algunos lo utilizan para sus propios fines personales, lo emplean como un medio para cubrir su egoísmo y sustraerse cómodamente de sus deberes para con la sociedad. Pero esta explotación abusiva del individualismo no prueba nada contra él, del mismo modo que las mentiras interesadas de la hipocresía religiosa no prueban nada contra la religión.

Pero tengo prisa por llegar a la gran objeción. Este culto del hombre tiene por primer dogma la autonomía de la razón y por primer rito el libre examen. Ahora bien, se dice, si todas las opiniones son libres, ¿por qué milagro habrán de ser armónicas? Si se forman sin conocerse y sin haber tenido en cuenta las unas a las otras, ¿cómo podrán no ser incoherentes? La anarquía intelectual y moral sería pues la consecuencia inevitable del liberalismo. Tal es el argumento, siempre refutado y siempre renaciente, que los eternos adversarios de la razón retoman periódicamente, con una perseverancia a la que nada desalienta, todas las veces que un relajamiento pasajero del espíritu humano lo pone más a su merced. Sí, es cierto que el individualismo conlleva siempre un cierto intelectualismo; porque la libertad de pensamiento es la primera de las libertades. Pero, ¿dónde se ha visto que tenga por consecuencia este absurdo engreimiento de sí mismo que encerraría a cada uno en su propio sentimiento y crearía un vacío entre las inteligencias? Lo que él exige es el derecho, para cada individuo, de conocer las cosas que puede legítimamente conocer; pero no consagra en absoluto no se que derecho a la incompetencia. Sobre una cuestión en la que no me puedo pronunciar con conocimiento de causa, no le cuesta nada a mi independencia intelectual seguir un consejo más competente. La colaboración de los hombres de ciencia no es siquiera posible sino gracias a esta mutua deferencia; continuamente cada ciencia toma prestadas de sus vecinos proposiciones que acepta sin verificación. Solo hacen falta razones a mi entendimiento para que éste se incline delante del de los demás. El respeto de la autoridad no tiene nada de incompatible con el racionalismo siempre que la autoridad esté fundada racionalmente.

Es por esto que, cuando se quiere persuadir a ciertos hombres de que incorporen un sentimiento que no es el suyo, no alcanza, para convencerlos, con volver a repetir ese lugar común de retórica banal que la sociedad no es posible sin sacrificios mutuos y sin un cierto espíritu de subordinación; hace falta además justificar en la especie la docilidad que se les demanda, demostrándoles su incompetencia. Pero si, al contrario, se trata de una de esas cuestiones que competen, por definición, al juicio común, una semejante abdicación es contraria a toda razón y, por consecuencia, al deber. Ahora bien, para saber si puede ser permitido a un tribunal condenar a un acusado sin haber oído su defensa, no se necesita un esclarecimiento intelectual especial. Es un problema de moral práctica para el que todo hombre de buen sentido es competente y del que nadie debe desinteresarse. Por lo tanto, si en estos últimos tiempos un cierto número de artistas, pero sobre todo hombres de ciencia, han creído deber negar su asentimiento a un juicio cuya legalidad les parecía sospechosa, no es que, en su calidad de químicos o de filólogos, de filósofos o de historiadores, ellos se atribuyen no se que privilegios especiales y como un derecho eminente de control sobre la cosa juzgada. Es mas bien que, siendo hombres, consideran ejercer todo su derecho de hombres y comprometerse en presencia de ellos con un asunto que compete solo a la razón. Es verdad que ellos se han mostrado más celosos de este derecho que el resto de la sociedad; pero es simplemente que, como consecuencia de sus hábitos profesionales, esta inclinación es más espontanea en ellos. Acostumbrados por la práctica del método científico a formarse un juicio sólo cuando se sienten completamente esclarecidos, es natural que cedan menos fácilmente a los arrebatos de la multitud y al prestigio de autoridad.

III

No solamente el individualismo no es la anarquía, sino que es en lo sucesivo el único sistema de creencias que puede asegurar la unidad moral del país.

En la actualidad, se escucha decir a menudo que solo una religión puede producir esta armonía. Esta proposición, que modernos profetas creen deber desarrollar con tono místico, es en el fondo un simple truismo sobre el que todo el mundo puede estar de acuerdo. Porque se sabe que una religión no implica

necesariamente símbolos y ritos propiamente dichos, templos y sacerdotes; todo este aparato exterior no es más que la parte superficial. La religión no es, esencialmente, otra cosa que un conjunto de ideas y prácticas colectivas dotadas de una particular autoridad. Desde el momento en que un fin es perseguido por todo el pueblo adquiere, como consecuencia de esta adhesión unánime, una suerte de supremacía moral que lo pone muy por encima de los fines privados y lo dota así de un carácter religioso. Por otro lado, es evidente que una sociedad no puede ser coherente si no existen entre sus miembros cierta comunidad espiritual y moral. Pero cuando simplemente se ha recordado una vez más esta evidencia sociológica, no se ha avanzado demasiado; porque si es verdad que una religión es, en un sentido, indispensable, no es menos cierto que las religiones se transforman, que la de ayer no sabrá ser la de mañana. Lo importante sería entonces que sepamos cuál debe ser la religión de hoy.

Ahora bien, todo concurre precisamente a hacer creer que la única posible es esta religión de la humanidad de la que la moral individualista es la expresión racional. ¿A qué, en efecto, podrá de aquí en adelante aferrarse la sensibilidad colectiva? A medida que las sociedades devienen más voluminosas y se esparcen en más vastos territorios, las tradiciones y las prácticas, para poder adecuarse a la diversidad de las situaciones y a la movilidad de las circunstancias, están obligadas a mantenerse en un estado de plasticidad e inconsistencia que no ofrece ya la suficiente resistencia a las variaciones individuales. Éstas, estando menos contenidas, se producen más libremente y se multiplican: es decir que cada uno sigue su propio sentido. Al mismo tiempo, por consecuencia de una división del trabajo más desarrollada, cada espíritu se encuentra enderezado hacia un punto diferente del horizonte, refleja un aspecto diferente del mundo y, por consiguiente, el contenido de las conciencias difiere de un sujeto a otro. Nos encaminamos de este modo, poco a poco, hacia un estado -que está ahora casi al alcance de la mano- en el que los miembros de un mismo grupo social no tendrán en común entre ellos más que su calidad de hombres, es decir, los atributos constitutivos de la persona humana en general. Esta idea de la persona humana, matizada de manera diferente según la diversidad de temperamentos nacionales, es la única que se mantiene, inmutable e impersonal, por encima de la marea cambiante de las opiniones particulares; y los sentimientos que ella despierta son los únicos que se encuentran en casi todos los corazones. La comunión de los espíritus no puede asentarse sobre la base de ritos y de prejuicios definidos, puesto que ritos y prejuicios son transformados por el curso de las cosas; por consiguiente, no queda nada más que los hombres puedan amar y honrar en común, salvo el hombre mismo. He aquí cómo el hombre ha devenido un dios para el hombre y por qué no puede ya, sin mentirse a sí mismo, fabricarse otros dioses. Y como cada uno de nosotros encarna algo de la humanidad, cada conciencia individual tiene algo divino en ella, y se encuentra así marcada por una peculiaridad que la vuelve sagrada e inviolable para los demás. Todo el individualismo está allí; y es esto lo que hace necesaria a la doctrina. Porque, para detener el desarrollo, sería necesario impedir a los hombres diferenciarse más y más los unos de los otros, nivelar sus personalidades, restablecer el viejo conformismo de otros tiempos, contener, por consiguiente, la tendencia de las sociedades a volverse cada día más extensas y centralizadas, y poner un obstáculo a los progresos incesantes de la división del trabajo; ahora bien, una empresa de este tipo, deseable o no, sobrepasa infinitamente las fuerzas humanas.

¿Qué se nos propone, por lo demás, en lugar de este despreciado individualismo? Se ensalzan los méritos de la moral cristiana y se nos invita discretamente a adherir a ella. ¿Pero se ignora que la originalidad del cristianismo ha consistido justamente en un destacable desarrollo del espíritu individualista? Mientras que la religión de la ciudad estaba enteramente hecha de prácticas materiales en las que el espíritu estaba ausente, el cristianismo ha hecho ver en la fe interior, en la convicción personal del individuo, la condición esencial de la piedad. Ha sido el primero en enseñar que el valor moral de los actos debe ser medido según la intención, cosa íntima por excelencia, que se sustrae por naturaleza a todos los juicios exteriores y que sólo el agente puede apreciar con competencia. El centro mismo de la vida moral ha sido de este modo transportado desde fuera hacia dentro del individuo, erigido en juez soberano de su propia conducta, sin tener que rendir cuentas más que a sí mismo y a su dios. Finalmente, consumando la separación definitiva de lo espiritual y de lo corporal, abandonando el mundo a la disputa entre los hombres, Cristo lo ha librado al mismo tiempo a la ciencia y al libre examen: así se explican los rápidos progresos que hizo el espíritu científico desde el momento en que se constituyeron las sociedades cristianas. Que no se venga pues a denunciar al individualismo como un enemigo que hay que combatir a cualquier precio!

No se lo combate más que para retornar a él, puesto que es imposible escaparse de él. No se le opone otra cosa que él mismo; toda la cuestión consiste en saber cuál es la justa medida y si hay alguna ventaja en disfrazarlo bajo otros símbolos.

Ahora bien, si es tan peligroso lo que se dice, no se ve como podría devenir inofensivo o beneficioso por el solo hecho de disimular su verdadera naturaleza con la ayuda de metáforas. Y por otro lado, si este individualismo restringido que es el cristianismo ha sido necesario hace dieciocho siglos, hay grandes posibilidades de que un individualismo más desarrollado sea indispensable hoy; porque las cosas han cambiado desde entonces. Es pues un singular error presentar a la moral individualista como el antagonista de la moral cristiana; por el contrario, deriva de ella. Aferrándonos a la primera no renegamos de nuestro pasado; no hacemos más que continuarlo.

Estamos ahora en mejores condiciones de comprender por qué razón ciertos espíritus creen deber oponer resistencia obstinada a todo lo que les parece amenazar la creencia individualista. Si toda empresa dirigida contra los derechos de un individuo los inquieta, no es solamente por simpatía por la víctima; no es tampoco por temor de tener que sufrir ellos mismos injusticias parecidas. Lo que sucede es que semejantes atentados no pueden permanecer impunes sin comprometer la existencia nacional. En efecto, es imposible que se produzcan libremente sin enervar los sentimientos que ellos violan; y como estos sentimientos son los únicos que nos son comunes, no pueden debilitarse sin que la cohesión de la sociedad se estremezca. Una religión que tolera los sacrilegios abdica todo imperio sobre las conciencias. La religión del individuo no puede entonces dejarse abofetear sin resistencia, so pena de arruinar su prestigio; y como es el único lazo que nos ata los unos a los otros, una tal debilidad no puede existir sin un principio de disolución social. De este modo el individualista, que defiende los derechos del hombre, defiende al mismo tiempo los intereses vitales de la sociedad; porque impide que se empobrezca criminalmente esta última reserva de ideas y sentimientos colectivos que son el alma misma de la nación.

Brinda a su patria el mismo servicio que el viejo romano rendía antaño a su ciudad cuando defendía los ritos tradicionales contra los aprendices temerarios. Y si hay un país en el que el individualismo sea verdaderamente nacional, es el nuestro; porque no hay ninguno que tenga su suerte tan solidarizada con la suerte de estas ideas. Somos nosotros los que le hemos dado la fórmula más reciente y es de nosotros que los demás pueblos la han recibido; y es por esto que nos hemos apasionado hasta el presente para ser sus representantes más autorizados. No podemos pues renegar de ellos ahora, sin renegar de nosotros mismos, sin disminuirnos a los ojos del mundo, sin cometer un verdadero suicidio moral. Se ha preguntado no hace mucho si no convendría tal vez consentir un eclipse pasajero de estos principios, a fin de no entorpecer el funcionamiento de una administración pública, que todo el mundo por lo demás reconoce es indispensable para la seguridad del Estado. No sabemos si la antinomia se plantea realmente bajo esta forma aguda; pero, en todo caso, si verdaderamente es necesaria una opción entre estos dos males, sería elegir la peor el sacrificar de este modo lo que ha sido hasta el día de hoy nuestra razón de ser histórica. Un órgano de la vida pública, por más importante que sea, no es más que un instrumento, un medio orientado a un fin. ¿De qué sirve conservar con tanto esmero el medio, si uno se desprende del fin? Y que triste cálculo el renunciar, para vivir, a todo lo que da valor y dignidad a la vida,

Et propter vitam vivendi perdere causas! 3

IV

En verdad, tememos que haya habido alguna ligereza en el modo en que se planteó esta campaña. Un similitud verbal ha podido hacer creer que el individualismo derivaba necesariamente de sentimientos individuales, por lo tanto egoístas. En realidad, la religión del individuo es una institución social, como todas las religiones conocidas. Es la sociedad la que nos asigna este ideal, como el único fin común que puede actualmente reunir a las voluntades. Retirla, no teniendo otra cosa para poner en su lugar, es pues precipitarnos en esta anarquía moral que se quiere precisamente combatir.

Hace falta para ello no obstante que consideremos como perfecta y definitiva la fórmula que el siglo XVIII le ha dado al individualismo y que hayamos cometido el error de conservarla casi sin cambios. Suficiente hace un siglo, tiene ahora necesidad de ser alargada y completada. La fórmula decimonónica

no presenta al individualismo mas que en su faz más negativa. Nuestros padres se habían asignado exclusivamente la tarea de liberar al individuo de las trabas políticas que entorpecían su desarrollo. La libertad de pensar, la libertad de escribir, la libertad de votar fueron entonces puestas por ellos en el rango de los bienes prioritarios que era necesario conquistar, y esta emancipación era ciertamente la condición necesaria de todos los progresos ulteriores. Solo que, arrebatados por el ardor de la lucha y volcados por entero al fin que perseguían, terminaron por no ver más y por erigir en una suerte de fin último este término próximo de sus esfuerzos. Ahora bien, la libertad política es un medio, no un fin; no tiene valor más que por la manera en que es puesta en uso; si no sirve para algo que la sobrepase, no sólo es inútil; deviene peligrosa. Arma de combate, si los que la tienen no la saben emplear en luchas fecundas, no tardan en volverse contra ellos mismos.

Y es justamente por esta razón que ha caído últimamente en un cierto descrédito. Los hombres de mi generación recuerdan cuál fue nuestro entusiasmo cuando, hace una veintena de años, vimos caer por fin las últimas barreras que contenían nuestras impacencias. Pero ay! el desencanto llegó rápido; porque pronto sería necesario reconocer que no sabíamos que hacer con la libertad tan laboriosamente conquistada. Aquellos a quienes se la debíamos no se servirían de ella más que para desgarrarse unos a otros. Y ya desde ese momento se sentía elevarse sobre el país este viento de tristeza y desaliento, que se tornó más fuerte día a día y que debía terminar por abatir a los ánimos menos resistentes.

De este modo, no podemos conformarnos con este ideal negativo. Es necesario ir más allá de los resultados conseguidos, mas no sea para conservarlos. Si no aprendemos de una vez por todas a poner en obra los medios de acción que tenemos entre las manos, es inevitable que se deprecien. Usemos entonces nuestras libertades para averiguar lo que hay que hacer y para hacerlo, para aceitar el funcionamiento de la máquina social, tan ruda aun con los individuos, para poner a su servicio todos los medios posibles para el desarrollo de sus facultades sin obstáculos, para trabajar finalmente en la realización del famoso precepto: A cada uno según sus obras! Reconozcamos asimismo que, de una manera general, la libertad es un instrumento delicado cuyo manejo deben aprender y ejercitar nuestros niños; toda la educación moral debería estar orientada en esta dirección. Vemos que nuestra actividad no corre riesgos de que le falten objetos. Solo que, si es cierto que nos hará falta de aquí en adelante proponernos nuevos fines más allá de los que hoy nos conciernen, sería insensato renunciar a los segundos para perseguir mejor los primeros: porque los progresos necesarios no son posibles más que gracias a los progresos ya realizados. Se trata de completar, de extender, de organizar el individualismo, no de restringirlo y combatirlo. Se trata de utilizar la reflexión, no de imponerle silencio. Solo ella puede ayudarnos a salir de las dificultades presentes; no vemos aquello que pueda reemplazarla. No es meditando la Política tomada de las santas escrituras que encontraremos los medios de organizar la vida económica y de introducir más justicia en las relaciones contractuales!

En estas condiciones, ¿no aparece completamente delineado cuál es el deber? Todos aquellos que creen en la utilidad, o incluso simplemente en la necesidad de las transformaciones morales consumadas desde hace un siglo, tienen el mismo interés: deben olvidar las divergencias que los separan y mancomunar sus esfuerzos para mantener las posiciones adquiridas. Una vez atravesada la crisis, habrá ciertamente lugar para recordar las enseñanzas de la experiencia, a fin de no recaer en esta inacción esterilizante que nos trae actualmente tanto pesar; pero eso es trabajo para mañana. Para hoy, la tarea urgente y que debe realizarse antes que todas las otras, es la de salvar nuestro patrimonio moral; una vez que esté sano y salvo, veremos cómo hacerlo prosperar. Que el peligro común nos sirva al menos para sacudir nuestro entorpecimiento y hacernos retomar el gusto por la acción! Y ya, en efecto, vemos por el país iniciativas que se despiertan, buenas voluntades que se buscan. Ojalá aparezca alguno que las agrupe y las lleve al combate y tal vez la victoria no se haga esperar. Porque lo que debe tranquilizarnos en cierta medida, es que nuestros adversarios no son fuertes más que por nuestra propia debilidad. Ellos no tienen ni la fe profunda ni el ardor generoso que arrastran irresistiblemente los pueblos tanto en las grandes reacciones como en las grandes revoluciones. No ciertamente mientras pensemos en contestar su franqueza! ¿Pero cómo no sentir todo lo que su convicción tiene de improvisado? No son ni apóstoles que dejan desbordar sus cóleras o su entusiasmo, ni hombres de ciencia que nos aportan el producto de sus investigaciones y sus reflexiones; son hombres de letras que han sido seducidos por un tema interesante. Parece pues imposible que estos juegos de aficionados consigan retener por mucho tiempo a las masas, si es que nosotros sabemos actuar. Pero qué humillación si, no teniendo la mejor parte, la razón debiera terminar por tener la peor, mas no fuera por un tiempo!

LA ÉLITE INTELECTUAL Y LA DEMOCRACIA - 4 (1904)

Los escritores y los científicos son ciudadanos; es pues evidente que tienen el estricto deber de participar en la vida pública. Queda por saber bajo qué forma y en qué medida.

Siendo hombres de pensamiento e imaginación, no parece que estén particularmente predestinados a la carrera propiamente política; porque ésta demanda, antes que nada, cualidades de hombre de acción. Incluso aquellos cuyo oficio consiste en meditar acerca de las sociedades, tanto el historiador como el sociólogo, no me parecen más aptos para estas funciones activas que el literato o el naturalista; porque uno puede tener la capacidad de descubrir las leyes generales por las cuales se explican los hechos sociales del pasado sin poseer por ello el sentido práctico que permite adivinar las medidas que reclama el estado de un pueblo dado, en un momento determinado de su historia. De la misma manera que un gran fisiólogo es generalmente un mediocre clínico, un sociólogo tiene bastantes chances de ser un hombre de Estado bastante incompleto. Sin duda, es bueno que los intelectuales estén representados en las asambleas deliberativas; además de que su cultura les permite aportar en los debates elementos de información que no son para nada desdeñables, ellos están más calificados que nadie para defender, ante los poderes públicos, los intereses del arte y de la ciencia. Pero para cumplir esta tarea no es necesario que sean numerosos en el Parlamento. Además, podemos preguntarnos si -salvo en algunos casos excepcionales de genios eminentemente dotados- es posible devenir diputado o senador, sin dejar de ser, en la misma medida, escritor o científico, dado que estas dos clases de funciones implican una orientación diferente del espíritu y de la voluntad!

Es sobre todo, desde mi punto de vista, por medio del libro, la conferencia, las obras de educación popular que debe ejercerse nuestra acción. Debemos ser, antes que nada, consejeros, educadores. Estamos hechos para ayudar a nuestros contemporáneos a reconocerse en sus ideas y en sus sentimientos antes que para gobernarlos; y en el estado de confusión mental en el que vivimos, ¿qué rol más útil podríamos jugar? Por otra parte, nos ocuparemos mucho mejor de esta tarea si limitamos nuestras ambiciones. Ganaremos tanto más fácilmente la confianza popular si no se ve en nosotros segundas intenciones de tipo personal. No es necesario que, en el conferencista de hoy, se sospeche el candidato de mañana. Se ha dicho, no obstante, que la masa no estaba preparada para comprender a los intelectuales; se ha considerado a la democracia y su supuesto espíritu vulgar como responsables de la indiferencia política en la que científicos y artistas han permanecido durante los veinte primeros años de nuestra tercera república. Pero lo que muestra cuan carente de fundamento es esta explicación, es que esta indiferencia ha llegado a su fin desde el momento en que un gran problema moral y social se ha hecho presente en el país. La larga abstención precedente tenía origen, entonces, tan sólo en la ausencia de una cuestión de tal naturaleza que pudiera generar pasión. Nuestra política languidecía miserablemente en torno a cuestiones personales. Nos dividíamos en relación a la cuestión de saber quién debía tener el poder. Pero no había ninguna gran causa impersonal a la que uno pudiera consagrarse, un punto de llegada elevado al que las voluntades pudieran dirigirse. Seguíamos, de un modo más o menos distraído, los menudos incidentes de la política cotidiana, sin experimentar la necesidad de intervenir en ellos. Pero desde el momento en que una grave cuestión de principio se ha puesto de relieve, se ha visto a los científicos salir de sus laboratorios, a los eruditos abandonar sus gabinetes, se los ha visto acercarse a las multitudes, mezclarse en sus vidas, y la experiencia ha demostrado que sabían hacerse entender. La agitación moral que esos acontecimientos han suscitado no se ha apagado todavía y yo soy uno de aquellos que piensan que no debe extinguirse; porque es necesaria. Es nuestra indolencia de otros tiempos la que era anormal y la que constituía un peligro. Nos guste o no, el período crítico abierto por la caída del antiguo régimen no está cerrado, ni hace falta que lo esté; es mejor tomar consciencia de ello que

abandonarse a una seguridad tramposa. La hora del reposo no ha sonado aún para nosotros. Hay todavía mucho por hacer para que llegue el momento en que ya no sea indispensable mantener movilizadas, por hablar de este modo, nuestras energías sociales. Es por esto que creo que la política a la que hemos asistido en estos cuatro últimos años es preferible a aquella que la ha precedido. Es que ella ha logrado mantener una corriente durable y bastante intensa de actividad colectiva. Ciertamente, estoy lejos de pensar que el anticlericalismo sea suficiente; estoy incluso ansioso por ver a la sociedad aferrarse a fines más objetivos. Pero lo esencial es no permitirnos recaer en el estado de estancamiento moral en el que nos habíamos dejado estar durante mucho tiempo.

INTERNACIONALISMO Y LUCHA DE CLASES - 5 (1906)

SR. PAUL DESJARDINS: Hoy todos tenemos en mente la famosa "lucha de clases". Se trata de saber si existen verdaderamente en la actualidad las "clases", dos y no tres ni treinta, sino dos, claramente definidas, necesariamente antagonicas, y si este antagonismo, que los proletarios no deben amortiguar sino llevar a su término, eliminará necesariamente el antagonismo histórico de las naciones y substituirá con sentimientos nuevos a los sentimientos basados en aquel antagonismo: se trata, en fin de cuentas, de saber si la "conciencia de clase" tendrá el mismo valor, como estimulante de energías devotas, del patriotismo nacional al que se supone que ella va a suceder.

SR. LAGARDELLE: Hablar de la "lucha de clases" es muy familiar para mí, como para todos los socialistas. La idea de "lucha de clases" es esencial, es la madre de todo el socialismo; es la lucha de clases la que explica todo el socialismo.

La lucha de clases supone que la sociedad está dividida en grupos homogéneos y que esta división tiene una infraestructura económica, moral, intelectual (los elementos de esta infraestructura están subordinados unos a otros, dependiendo la vida intelectual del medio social). La sociedad aparece, de este modo, formada por bloques de hombres diferentes entre sí: es el reino de la insolidaridad social. La clase obrera, que se ha constituido en el curso del siglo XIX con el desarrollo de la gran industria, tiene un doble rol, destructivo y creativo; el movimiento revolucionario corroe más y más la sociedad actual imponiéndole nuevas instituciones que crean a, su vez, nuevas nociones de derecho. La clase obrera está en antagonismo absoluto y total con la sociedad moderna: propiedad, familia, patria son ideas totalmente ajenas al movimiento obrero, que se desarrolla de una manera independiente. El productor está en el centro de la sociedad, todo depende de él y todo pesa sobre él; si llega a comprender que existe un antagonismo entre su rol de productor y el rol de parásito de las otras clases, la lucha de clases deberá necesariamente surgir; señores y siervos, gobernantes y gobernados deberán desaparecer para dar lugar a una sociedad de productores independientes y autónomos. Para llegar a la eliminación de las clases parásitas, la clase obrera debe destruir la sociedad moderna. Pero, al mismo tiempo, debe también tener conciencia de sí misma, procurarse una homogeneidad cada vez más grande. La obra de destrucción y la de creación han de cumplirse simultáneamente; la clase obrera crea al mismo tiempo que destruye.

¿Cuál es la actitud de la clase obrera cuando se encuentra en presencia de la idea de patria? La idea de patria es tan fuerte que, cuando se la enuncia, no se ve más que la unidad de intereses en el seno de la nación, se olvida la diversidad de intereses, de opiniones, incluso de confesiones religiosas; la idea de patria niega radicalmente el movimiento hacia la ruptura. Si las clases obreras rompen con la idea de patria, rompen con las clases dominantes. Tanto un obrero francés como un obrero alemán juegan el mismo rol en la producción, la organización del taller es la misma, las relaciones con el patrón son las mismas, no hay diferencias en las condiciones de existencia. No es más que cuando se consideran ciudadanos, cuando se sitúan en el terreno político y no ya sobre el terreno económico, que los obreros

sienten su solidaridad con los otros ciudadanos. Es cierto que el rol político del obrero es diferente en Francia y en Alemania, considerando que el obrero cuenta aquí con libertades políticas que no tiene en otras partes, comprendiendo un cierto patriotismo político. Pero estas son cosas de orden secundario: los obreros consideran que no vale la pena dar sus vidas por diferencias que no son fundamentales; y el patriotismo implica el deber de dar la propia vida. Le importa poco a un obrero ser francés o alemán, no digo en tanto que ciudadano, pero en tanto que productor: el productor se separa de la sociedad actual, el ciudadano se incorpora a ella.

Es de este modo que se puede comprender el movimiento inmenso que se produce contra la idea de patria. En la encuesta realizada por el Movimiento socialista, los obreros han reconocido como un hecho que la idea de patria existe, han reconocido que es natural que los burgueses tengan esta idea. Pero han agregado: "Patria implica patrimonio. Patrimonio, no tenemos. Patrimonio artístico, moral, intelectual, no tenemos. Estamos fuera de la cultura; la cultura de la que somos portadores es otra, o, más aun, tenemos que crearla; representamos un movimiento de bárbaros, en resumen, estamos en antagonismo con la sociedad burguesa." Es necesario, pues, constatar un antagonismo irreductible entre dos clases, entre dos Estados. Es en la medida en que las ideas de lucha de clases se vuelvan más profundas que el socialismo podrá realizarse. No sé si esa realización total puede cumplirse, pero sé que está subordinada al esfuerzo moral y al sentimiento de la responsabilidad social; esta voluntad y este sentimiento, los obreros los poseen...

SR. DURKHEIM: El señor Lagardelle ha planteado muy bien la cuestión. Ha dicho que el antipatriotismo es necesario para la lucha de clases. Según lo expuesto por el señor Lagardelle, el antipatriotismo no es más que la consecuencia particular de una idea más general, la idea de que la sociedad no podría reconstruirse sino a través de la destrucción de las naciones actuales: la sociedad actual está dividida en dos bloques, siendo necesario que uno destruya al otro. He aquí una forma relativamente reciente de socialismo. Es esta noción la que hay que discutir; es necesario examinar si socialismo y revolución destructiva se implican necesariamente; es esta noción de una destrucción necesaria la que me parece falsa; es contraria a todo mi conocimiento sobre los hechos concretos.

En primer lugar, se ha dicho que era el advenimiento de la gran industria el que condenaba a las sociedades actuales a una destrucción necesaria. Pero para esto sería necesario admitir que las sociedades modernas no contendrían normalmente en su seno esta forma económica, que sería el producto de un verdadera enfermedad del cuerpo social. En este caso, sería legítimo sostener que nuestras sociedades realizan una contradicción, que no sabrían por sí mismas adaptarse armónicamente a este sistema industrial que es extraño a su propia naturaleza. Pero, de hecho, parece que la gran industria es producto de un desarrollo totalmente normal; se debe a la extensión progresiva de la industria local. No se ve, pues, por qué nuestras sociedades serían profundamente impotentes para ponerse en armonía relativa con este régimen económico que ha salido de sus entrañas y que expresa su naturaleza, pero su naturaleza tal como se presenta al llegar a un cierto grado de desarrollo. ¿Por qué un progreso de las instituciones jurídicas y morales, paralelo a este progreso económico, sería imposible y por qué habría de serlo también la armonía?

En segundo lugar, toda la argumentación del sindicalismo revolucionario -y aquí del señor Lagardelle- reposa en esta idea: el obrero es exclusivamente un productor. Ahora bien, el obrero reducido al productor es una abstracción. Existe una vida intelectual y moral, de la cual el obrero participa. No tomar parte de ella le sería tan imposible como no respirar el aire del ambiente que lo rodea. Decir que el obrero no es más que un productor, es cometer el error de los viejos economistas, es restaurar la vieja noción del homo æconomicus.

La tercera objeción es la más grave: ¿cómo es posible que mañana el hombre, conociendo en qué consiste la vida del hombre, quiera la destrucción de la sociedad, es decir la barbarie? El hombre es hombre porque tiene una vida social. ¿Puede quererse la supresión de la sociedad? Se ha dicho, con razón, que si la guerra estallara hoy entre Francia y Alemania, sería el fin de todo. Pero la revolución destructiva que se anuncia sería un movimiento destructor peor que aquella. Todas las veces que una sociedad ha desaparecido, una civilización ha desaparecido al mismo tiempo; destruir una sociedad, es destruir una civilización. Sin duda, estas catástrofes no han sido raras en el pasado, pero la inteligencia del hombre debe tener precisamente por misión encadenar, amordazar estas fuerzas ciegas, en lugar de dejarlas producir estragos. Entiendo perfectamente que cuando se habla de destruir las sociedades actuales, se reserva uno la facultad de reconstruirlas. Pero estas no son más que fantasías de niños. No se rehace de este modo la vida colectiva; una vez destruida nuestra organización social, llevaría siglos de historia reedificar otra. En el intervalo, habría una nueva Edad Media, un período intermedio en que la vieja civilización desaparecida no será reemplazada por ninguna otra o, por lo menos, no será reemplazada más que por una civilización principiante, titubeante, en vías de buscarse a sí misma. No es el sol de la sociedad nueva el que se elevará, resplandeciente de luz sobre las ruinas del antiguo; entraremos, más

bien, en un período de tinieblas. En lugar de anticipar este período, es necesario emplear toda nuestra inteligencia para prevenirlo, o, si ésto es imposible, para abreviarlo y hacerlo menos sombrío. Y para ello hay que impedir las destrucciones que interrumpirían el curso de la vida social y de la civilización. Ciertamente, no niego al individuo el derecho de querer vivir en otra sociedad que aquella donde ha nacido. Pero no es a esta sociedad existente que el antipatriotismo le hace la guerra, sino a todas, puesto que todas son capitalistas. Se acepta pues la perspectiva de la época intermedia de la que acabo de hablar, y se la acepta con alegría. He aquí lo que creo que constituye un verdadero disparate. Resumo lo que acabo de decir: 1° Para querer destruir la sociedad actual, es necesario creer que la gran industria representa un desarrollo económico anormal; 2° El antagonismo de clase reposa sobre esta idea de que el obrero no existe más que como productor. ¿Por qué no se considera en él más que este aspecto? 3° Concibo que podamos preguntarnos: ¿a que nacionalidad se quiere pertenecer? No tenemos el derecho de impedir a un hombre que se desnacionalice; -una vez pagadas sus deudas para con su patria natal-. Pero que queramos vivir sin sociedad, en el ínterin que seguirá a la destrucción de la sociedad actual, es como si se me dijera que queremos vivir fuera de la atmósfera, porque la sociedad es la atmósfera moral del hombre, del obrero tanto como de los otros.

SR. LAGARDELLE: El socialismo obrero es un movimiento creado por la misma clase obrera. Ningún intelectual tiene lugar en este movimiento. Los obreros no tienen que justificarse delante de un intelectual como el señor Durkheim. Un intelectual no sabría comprender sus razones: no tiene que hacerles aprobar exámenes. Por otra parte, el señor Durkheim, sociólogo, se encuentra aquí con un fenómeno social que es muy importante: el socialismo obrero, tal como existe en las conciencias de los obreros. El señor Durkheim, sociólogo, no tiene que contestarle, sino dar cuenta de él.

SR. DURKHEIM: Esa no es la cuestión.

SR. LAGARDELLE: Nosotros, socialistas, sindicalistas revolucionarios, tenemos la posibilidad de elegir -en relación al patriotismo- entre dos actitudes: ¿cuál habremos de elegir? Los obreros saben muy bien que los burgueses defienden a la patria, pero se consideran a sí mismos fuera de la patria. Esta convicción puede escandalizarnos, pero es un hecho...

SR. DURKHEIM: Todas las enfermedades son hechos (risas).

SR. LAGARDELLE: Tenemos pues que elegir entre dos actitudes contrarias...

SR. DURKHEIM: Pero es necesario elegir con inteligencia.

SR. LAGARDELLE: Tal elección puede ser buena para usted y mala para mí. He aquí lo que escribían muchos sindicalistas obreros en respuesta a una requisición del Movimiento socialista: "Soy extranjero a todo lo que es el beneficio de la patria, a toda la realidad de la patria. No puedo ser patriota." Este sentimiento es el de la gran mayoría de los militantes obreros.

SR. DURKHEIM: Usted no ha justificado ese sentimiento.

SR. LAGARDELLE: No puedo justificarlo de otra manera que describiéndolo.

SR. DURKHEIM: Pero usted no puede abdicar de su propia razón! Usted no puede aprobar un movimiento violento porque sea violento. Sé muy bien que no se puede juzgar siempre metódicamente y que es necesario, a menudo, un cierto espíritu de partido para actuar. Pero aquí, en esta sala, estamos reunidos para juzgar nuestros sentimientos, para reflexionar sobre ellos, y no para abandonarnos ciegamente a ellos.

SR. LAGARDELLE: Mi respuesta tiende a mostrar que las ideas que yo expongo son producto de un movimiento espontáneo de masas. Eso es importante.

SR. DURKHEIM: Lo sabemos. Ustedes son masa, ustedes son fuerza. ¿Y luego? ¿Es ésta toda la justificación que tiene?

SR. LAGARDELLE: No. Voy a su primera objeción: no ve, dice usted, cómo el desarrollo del capitalismo, que es el resultado normal de la evolución, conduce necesariamente a la revolución. ¿Quién

le dice a usted que en un momento dado el régimen capitalista no engendra dentro de sí las fuerzas contrarias al principio capitalista mismo, y que desembocan en la revolución?

SR. DURKHEIM: Sería necesario mostrar cómo el desarrollo del capitalismo ha producido este antagonismo, que deberá necesariamente ocasionar la destrucción de la sociedad actual...

Si la vida económica se ha desarrollado naturalmente, ¿por qué las instituciones morales y jurídicas no podrían desarrollarse paralelamente? ¿Por qué las instituciones morales, jurídicas, políticas, solidarias de la vida económica de la Edad Media no podrían evolucionar al mismo tiempo que la vida económica, de manera de adaptarse a ella y regularla?

SR. LAGARDELLE: Porque estamos en presencia de dos regímenes económicos radicalmente distintos. La producción capitalista lleva en ella fuerzas que tienden a destruir el régimen capitalista y a transformar la sociedad.

SR. DURKHEIM: Creo que ha habido más cambio relativo (digo cambio relativo) entre el oficio de la Edad Media y las manufacturas del siglo XVIII que entre el siglo XVIII y la gran industria de nuestros días. Pero no tengo el tiempo disponible para incursionar en esta demostración.

He aquí la clave de la dificultad: usted olvida este factor de la conciencia, que usted ha hecho intervenir hace un momento... Es bajo la influencia de la Revolución Francesa que se han formado las nuevas aspiraciones; el comienzo del socialismo está en la Revolución Francesa.

SR. LAGARDELLE: La sociedad política y la sociedad económica se oponen; la sociedad política debe desaparecer, absorbida por la sociedad económica.

SR. DURKHEIM: Hecho capital: el socialismo saint-simoniano, en el atardecer mismo de la Revolución, ignora todo eso.

Si creo que usted comete un error, es porque no tiene en cuenta al factor del cual usted habla a menudo, la Revolución Francesa y las ideas morales de las cuales ella ha sido la resultante y la expresión, es que usted está prisionero de la fórmula materialista marxista.

SR. LAGARDELLE: El hecho de que el régimen capitalista se desarrolle lentamente y progresivamente no prueba que este régimen no pueda conducir a una revolución. En segundo lugar, el capitalismo es un hecho nuevo que se diferencia por su caudal.

Paso a la segunda objeción: es la cualidad de productor la que prima antes que todo en el obrero, porque toda la vida del obrero gira alrededor de esta cualidad de productor. Todas las otras cualidades que el obrero pueda tener -puede ser ciudadano, creyente, miembro de una asociación moral o intelectual- dependen de aquella. Es sobre este terreno de la producción que reposa su vida esencial y primordial. Más aun, las concepciones jurídicas y morales que él tiene no se parecen en nada a las concepciones jurídicas y morales de las otras clases. Por ejemplo, el principio jurídico de la propiedad individual es negado por las clases obreras. Dado que no tienen propiedad, llegan a concebir un régimen donde serán ellas las que tengan la propiedad indivisa. Otro ejemplo: el derecho patronal da al capitalista el derecho de organizar a su gusto el taller, de tratar al obrero como a una cosa. El derecho del obrero dice: "La producción, soy yo el que la hace, tengo derecho a saber cómo será organizada, cuál será mi compañero de taller, no quiero que se me imponga por compañero de trabajo a un alcohólico (en algunas industrias en las que esto entraña consecuencias), no quiero que a mi lado un obrero sea despedido arbitrariamente." La arbitrariedad patronal le parece al obrero tan contraria al derecho como la arbitrariedad del rey de derecho divino le ha podido parecer a los burgueses de 1789. De este modo se afirma el derecho de la clase trabajadora de reglamentar ella misma su trabajo. En resumen, en todos los rincones de la clase obrera se forman ideas específicamente obreras, ideas nuevas.

SR. DURKHEIM: Esas ideas no son nuevas. La prueba es que yo, que no soy un proletario, he llegado a las mismas ideas sobre estas cuestiones en mi gabinete, y muchos otros están en mi situación. Sin duda, estas ideas adquieren un color diferente según las clases. El burgués puede negar el derecho de propiedad, pero lo hará con serenidad, porque no tiene urgencias y puede esperar. En el obrero estas ideas tomarán con facilidad la forma de sentimientos prontos a exasperarse por razones fáciles de comprender. Pero son las mismas ideas, con diferencias de matices. Es que, en efecto, burgueses y obreros viven en el mismo medio social, respiran la misma atmósfera moral, son, sin importar lo que posean de ella, miembros de una misma sociedad y, por consiguiente, no pueden no estar impregnados por las mismas ideas. Con una serenidad admirable usted plantea que esto no puede ser. Pero usted enuncia su proposición como un artículo de fe, sin aportar ninguna demostración...

He dicho recién que el antimilitarismo obrero es consecuencia de una idea más general. Esta idea es que existe una destrucción indispensable; es esta noción la que no puedo comprender.

Puedo concebir, una vez más, que se pueda preguntar a alguien a qué sociedad quiere pertenecer. Pero si uno se levanta contra todas las sociedades, ya no hay ninguna a la que se pueda pertenecer. No puedo siquiera pensar eso. No insisto más: no haría más que repetirme: la hora está ya bastante avanzada, lo mejor es oír la respuesta del señor Lagardelle.

SR. LAGARDELLE: He recordado al señor Durkheim las ideas jurídicas novedosas que se forman en la clase obrera. El señor Durkheim me objetaba que estas ideas existían fuera del mundo obrero. Es posible que estas ideas se encuentren en cierto grado en algunos burgueses; pero no se trata de las mismas ideas teñidas de colores diferentes: la forma prevalece sobre el fondo. Tomemos, por ejemplo, el anti-estatismo: el socialismo actual es anti-estatista como la escuela liberal de economía; vayan a decir que es de la misma naturaleza. Repito en dos palabras: 1º para el obrero lo que importa, lo esencial, es su cualidad de productor, y 2º el obrero es, en la sociedad capitalista, en su vida moral, un ser aislado. Perteneció a otra sociedad.

Paso a la tercera objeción: cuando hablo de la destrucción de las sociedades actuales, entiendo que ellas son poco a poco desgastadas y que en un momento dado se producirá la introducción de un principio nuevo. ¿Bajo qué forma precisa se producirá esta introducción? De eso no sé nada. ¿Será una destrucción total? No lo creo. Se conservará sin duda lo que haya que conservar; pero habrá concepciones de derecho y de moral e instituciones que sustituirán a las concepciones y a las instituciones actuales. Habrá, en fin, una sociedad nueva.

SR. DURKHEIM: Se trata de saber si el socialismo es milagroso como él mismo pretende, si es contrario a la naturaleza de nuestras sociedades, o bien si sigue la pendiente de su evolución natural, de suerte que no tiene que cambiarlas de arriba abajo para establecerse. Es esta última concepción la que me parece que la historia demuestra.

PACIFISMO Y PATRIOTISMO - 6 (1907)

SR. DURKHEIM: Creo que estaremos todos fácilmente de acuerdo sobre las dos tesis antagónicas que el señor Ruysen acaba de oponer entre sí y de rechazar sucesivamente: ni el antipatriotismo ni el nacionalismo son, desde mi punto de vista, posiciones defendibles. Me he sorprendido asimismo al escuchar al señor Ruysen expresar el temor que siente de no estar en condiciones de explicar la patria a los niños y a los hombres de mediana cultura. He estado muchas veces con audiencias de ese tipo y no me parece haber encontrado entre ellas resistencias particulares.

Pero hay un punto sobre el cual me siento un poco indeciso: me pregunto si, a pesar de los esfuerzos del señor Ruysen por hacernos ver la unidad de la doctrina pacifista, ésta no se reduce finalmente a una simple yuxtaposición de dos negaciones, si nos ofrece un fin positivo al que sea posible aferrarse. En la cuestión de la guerra y de la paz se encuentra fuertemente involucrada la cuestión de la patria. Ahora bien, es la manera en la que el pacifismo concibe la patria la que no percibo claramente.

Que no podamos prescindir de la patria, me parece totalmente evidente; porque no podemos vivir fuera de una sociedad organizada, y la sociedad organizada más elevada que existe es la patria. También, en este sentido, el antipatriotismo me ha parecido siempre un verdadero absurdo. Pero hay otra cuestión cuya solución es menos sencilla: es aquella de saber qué especie de patria debemos anhelar. Sin duda, tenemos desde ahora para con la patria ya constituida, de la que somos parte de hecho, obligaciones de las que no tenemos el derecho de eximirnos. Pero, por encima de esta patria, hay otra que está en vías de formación, que envuelve a nuestra patria nacional; es la patria europea, o la patria humana. Ahora bien, esta patria, ¿en qué medida debemos ambicionarla? ¿Debemos tratar de realizarla, de apresurar su advenimiento; o bien es necesario mantener celosamente y a cualquier precio la independencia de la patria presente a la cual pertenecemos?

Este problema, del que dependen muchas cuestiones prácticas, ¿cómo lo resuelve el pacifismo?

SR. RUYSSSEN: Para resolver la cuestión, hay que distinguir dos puntos de vista: el pacifismo como organización internacional y el pacifismo como esfuerzo interior. Desde el primer punto de vista, las cuestiones planteadas por el señor Durkheim son difíciles de resolver: creo que hay que descartarlas. En el Congreso Internacional de la Paz que se ha celebrado en Munich, en el mes de septiembre último, se ha planteado un problema de estas características. Se proponía enviar un mensaje al presidente Roosevelt; el señor Novicov reclamaba el envío de un mensaje similar al zar. Los congresistas alemanes se opusieron a esto, recordando las medidas contra Finlandia, las masacres del 22 de enero, etc. Había pues un juicio que tomar frente a una patria; pero esta es una cuestión que hay que descartar y, de hecho, el Congreso la ha rechazado. Es menester aceptar a las patrias -quiero decir las patrias extranjeras- como hechos, sin juzgarlas. En cuanto al segundo punto de vista, el pacifismo es nacional. Personalmente, pienso que nuestras preferencias deben orientarse menos a la patria de hoy que a la patria del futuro, sobre la que debemos trabajar para hacer la mejor patria, la patria justa. Kant decía ya que el advenimiento de la paz estaba ligado a la existencia de las democracias. Pero sobre este punto, hay que distinguir nuestra propaganda interior de la propaganda extranacional.

SR. DURKHEIM: No me satisface cómo esta respuesta resuelve la dificultad que yo le puse en consideración. Yo preguntaba si debemos procurar la conservación, cuanto menos y antes que todo, de la autonomía de nuestra patria nacional, o bien si debemos trabajar para preparar el advenimiento de una patria más vasta en la que la nuestra no sería más que una provincia.

SR. RUYSSSEN: Yo había comprendido mal la pregunta.

SR. DURKHEIM: He aquí exactamente mi pregunta. Cada uno de nosotros pertenece a una patria de hecho y tiene para con ella deberes incontestables. Pero al mismo tiempo se crea una patria más vasta que tiende a englobar a la nuestra: es la que forma Europa o, si se quiere, el mundo civilizado. ¿En qué medida debemos querer a nuestra patria a despecho de todo? ¿En qué medida debemos querer a esta otra patria que no es aun más que un ideal, pero un ideal que está no obstante en tren de realizarse?

SR. RUYSSSEN: La cuestión es entonces saber si nuestra patria real es o no conciliable con la patria humana. Si se puede conciliar a los patriotismos nacionales con el patriotismo europeo o mundial.

SR. DURKHEIM: La cuestión no tiene, en mi pensamiento, esta extrema generalidad. Se trata de saber si y hasta qué punto debemos trabajar en la organización de una patria nueva que englobaría a nuestra patria actual, o si debemos negarnos a todo lo que disminuyera la autonomía de esta última.

Me parece que el pacifismo, si es consecuente consigo mismo, no debe temer darse como ideal la formación de esta patria más grande. Conservar la paz no dejará de ser una simple aspiración moral para devenir una realidad jurídica hasta que no exista una sociedad organizada, encargada de hacerla respetar. El derecho, en efecto, no existe en los hechos si no se apoya sobre un Estado que lo sanciona. Y lo que hace que el pacifismo no entusiasme a un cierto número de espíritus, que odian por demás la guerra, es que esquivando esta cuestión fundamental, no ven claramente cómo las reivindicaciones de los pacifistas pueden ser otra cosa que desiderata, incontestablemente legítimos pero poco eficaces, de la conciencia moral.

En resumen, mi pregunta podría formularse de este modo. Si fuéramos los alemanes de antes de 1870, ¿deberíamos querer la formación de la gran patria alemana, o mantener celosamente la autonomía de la pequeña patria local? Si viviéramos en la Edad Media, ¿deberíamos trabajar en la formación de la gran patria francesa o permanecer obstinadamente atados a la pequeña patria provincial? El mismo problema se plantea hoy para nosotros en términos un poco diferentes.

SR. RUYSSSEN: Planteada así la pregunta, no osaría decir que, sobre este difícil problema, hay unanimidad de doctrinas en el partido de la paz, que es antes que todo un partido de acción, y distinguiría mi opinión personal de la de los pacifistas en general. Por mi parte no tengo dudas: la más grande verdad está en el internacionalismo. Creo que nuestras patrias deben integrarse en un conjunto cada vez más vasto. La patria ha perdido ya la mayor parte de sus elementos -así el elemento religioso- y los seguirá perdiendo sin que podamos prever con certeza el término de esta disolución. Pero esta creencia no es común a todos los pacifistas. Algunos de ellos quieren simplemente el arbitraje, convenciones libremente consentidas, y no la federación de las naciones. Estas son las divergencias inherentes a un partido al que le alcanza con apuro sobre un mínimo de creencias comunes.

SR. DURKHEIM: Temo que esta indecisión, esta ausencia de acuerdo sobre una cuestión esencial no sea, para el pacifismo, una causa de debilidad.

Quiero remarcar, para terminar, que el término "internacionalismo" no me parece apropiado para expresar la concepción que acabo de indicar. Tal como es corrientemente entendido, el internacionalismo tiende a no tener en cuenta a las patrias existentes, ni, de un modo general, a la necesidad de una patria. Tiene algo de nivelador. No ve, en general, que una sociedad internacional, una vez realizada, tomará necesariamente, a su turno, el carácter de una patria, de una colectividad sólidamente organizada.

Lo que nos muestra la historia es que siempre, por una verdadera fuerza de las cosas, las pequeñas patrias se han fundado en el seno de patrias más grandes y éstas en el seno de otras más grandes aun. ¿Por qué este movimiento histórico, que acontece en el mismo sentido desde hace siglos, habrá de detenerse repentinamente ante nuestras patrias actuales? ¿Qué atributo particularmente intangible tienen ellas que impida ir más lejos?

Me pregunto si el verdadero pacifismo no consiste en hacer todo aquello que está a nuestro alcance para que este movimiento continúe, pero pacíficamente, y no ya por la violencia y la guerra según la ley dominante en el pasado. Sin duda, es un ideal muy difícil de realizar al pie de la letra; es en vano esperar que la guerra no juegue algún rol en estas transformaciones; pero procurar, por anticipado, que su peso sea menor no deja de ser un fin digno de ser perseguido.

SR. PARODI: Yo quisiera en principio aportar un testimonio de hecho: he tratado a menudo estas cuestiones en las universidades populares, y estoy obligado a constatar que Ruysen tiene razón. Sí, requiere generalmente bastante esfuerzo hacer sentir, en los medios populares, todo lo que la patria contiene de fuerza viviente.

Ahora bien, creo que la cuestión que se plantea continuamente en estos medios es precisamente la que indica el señor Durkheim: el conflicto entre la patria de derecho, la patria justa, ideal, que se podría amar y defender, y la patria de hecho que tiende a presentarse como mala, inicua, hostil al pueblo; es para preparar los órganos de la futura vida internacional que se pretende que nos desprendamos del organismo nacional tradicional. Y sin duda, es evidente que la patria es la única realidad verdadera, que de hecho se nos impone, y para con la cual tenemos deberes incontestables: pero es esto, sin embargo, lo que cuesta hacer entender en los medios obreros. No comprenden que uno deba inclinarse ante el hecho, simplemente porque es el hecho; y por otro lado, creen ver en el sindicalismo obrero, en estado naciente, este bosquejo de organización internacional que reclamaba el señor Durkheim.

Creo que la dificultad se presenta, pues, exactamente como lo indicaba el señor Durkheim: sólo que ella no se plantea únicamente para los franceses en su conjunto, los que se preguntarían cómo pueden preparar, más allá de la patria actual, una patria europea o humana más vasta: sino que se plantea en el seno de una misma nación, desde que algunos comienzan a preguntarse si no deben subordinar a la preparación del internacionalismo futuro los intereses de la patria presente. La cuestión toma entonces la forma de un cargo de conciencia: si la patria real va contra el ideal de justicia, ¿hay que seguirla a despecho de todo? La dificultad propuesta por el señor Durkheim se plantea entonces no sólo cuando se trata de la organización de los grupos nacionales entre ellos y de su futuro, sino también a propósito de las relaciones entre las clases opuestas en el seno de la nación misma.

SR. DURKHEIM: Sin duda es más fácil explicar las razones de ser de la patria a los niños que a los adultos cuyo espíritu ya ha sido deformado por los prejuicios pasionales. No creo, sin embargo, que la tarea sea imposible. El señor Parodi hizo remarcar que, en los medios obreros, se pretende substituir a la patria actual por una patria superior que habría de formarse por la expansión de una sola clase social, por el advenimiento del proletariado internacional. Es fácil mostrar que esta concepción reposa sobre una confusión: una clase, incluso expandida, no es una patria, del mismo modo que un órgano no es más que un fragmento del organismo. Es porque desconoce esta verdad elemental que el internacionalismo es muy a menudo la negación pura y simple de toda sociedad organizada.

SR. PARODI: ¿Pero cómo hacer que en estos medios se admita la necesidad de otra patria? Lo difícil es hacer que el simplismo popular admita la necesidad de inclinarse ante el hecho mismo como tal, aunque se lo reconozca parcialmente injusto e imperfecto.

SR. DURKHEIM: Es cierto que no se puede llegar a eso con la apologética ordinaria. Se cree demasiado a menudo que la mejor manera de defender la idea de patria es hacer ver en qué medida nuestra patria es digna de ser amada por nosotros. Se celebran las virtudes de la cultura francesa, la superioridad de la

democracia, etc. Esto es situarse en un terreno equivocado. Porque, frente de los méritos de nuestra patria, será fácil -no siendo las personalidades colectivas más perfectas que las personalidades individuales- enumerar una larga lista de defectos; y en tal caso cada uno hará ladear el fiel de la balanza en el sentido en que lo inclinan las pasiones personales. Es necesario justificar la patria de manera tal que la explicación que se le dé sea aplicable a todas la patrias indistintamente, cualquiera sea su forma de gobierno. Hay que hacer ver en la patria in abstracto el medio normal, indispensable de la vida humana. No es difícil hacer comprender al obrero que incluso sus aspiraciones más caras suponen siempre, como postulado necesario, una patria fuertemente organizada; así como que intentando destruir las patrias rompe en sus propias manos el único instrumento que le permite alcanzar el fin hacia el que tiende.

... Estoy asombrado por el lugar que la cuestión política ocupa en la discusión. No se habla más que del obrero y de las formas de ganarlo para la causa del patriotismo. Seguramente, si se trata del obrero adulto, que ya se ha formado ciertas ideas, creo yo también que es difícil convertirlo. Pero, además del adulto, está el niño... Y por este lado, un poco de optimismo es posible. En resumidas cuentas, no hay que perder de vista que el internacionalismo violento, agresivo, negador de la patria, es un fenómeno reciente. No es aun un mal arraigado. Es lícito entonces esperar. Solo que, para formar sanamente el espíritu del niño, para suministrarle ideas rectas, es necesario que nosotros mismos tengamos una idea justa acerca de qué es la patria. Ahora bien, algunos de los argumentos que han sido invocados hace un momento me parecen recordar a aquellos que emplea habitualmente el nacionalismo. ¿No es, en efecto, hablar un lenguaje nacionalista el poner la cultura francesa por encima de cualquier otra, más no sea a título revolucionario? Somos capaces de amar a nuestra familia sin creer que ella sea la más perfecta; ¿por qué habrá de ser de otro modo en relación a la patria?

... Sería desesperante estar condenados a no hacer del patriotismo más que la mera ubicación de Francia por encima de todo; hay que amar la patria in abstracto, sin hacer depender este sentimiento de un valor particular adherido a la cultura francesa.

Notas

1. Texto de Jean-Claude Filloux, redactado como introducción a la Tercera Parte (intitulada "El sociólogo en situación") de Émile Durkheim, *La science sociale et l'action*, PUF, Paris, 1970.

2. Émile Durkheim, "L'individualisme et les intellectuels", *Revue Bleue*, 4ta. Serie, t. X, pp. 7-13, 1898.

3. Ver el artículo del señor Brunetière: "Después del proceso", en *Revista de los Dos Mundos* del 15 de marzo de 1889.

4. Notemos al pasar que esta palabra, muy cómoda, no tiene en modo alguno el sentido impertinente que se le ha querido atribuir maliciosamente. El intelectual no es aquel que tiene el monopolio de la inteligencia; no hay funciones sociales en las que la inteligencia no sea necesaria. Pero es allí, en la tarea intelectual, que la inteligencia es a la vez el medio y el fin, el instrumento y el objeto; se utiliza allí la inteligencia para extender la inteligencia, es decir para enriquecerla con nuevos conocimientos, ideas o sensaciones. La inteligencia es todo en estas profesiones (arte, ciencia) y es para expresar esta particularidad que, con total naturalidad, se ha comenzado a llamar intelectual al hombre que se consagra a ellas.

5. Ver *El contrato social*, Libro II, Capítulo III.

6. El verso significa aproximadamente: "Para vivir, perder aquello que es la razón de ser de la vida." Durkheim cita aquí al poeta latino Juvenal, *Satiras*, VIII, 84 (Nota del Traductor).

7. He aquí como se puede, sin contradicción, ser individualista al tiempo que se dice que el individuo es un producto de la sociedad y que no es la causa de ella. Es que el individualismo mismo es un producto social, como todas las morales y todas las religiones. El individuo recibe de la sociedad misma las creencias morales que lo divinizan. Es esto lo que Kant y Rousseau no han comprendido. Han querido deducir su moral individualista, no de la sociedad, sino de la noción de individuo aislado. La empresa era imposible y de allí vienen las contradicciones lógicas de sus sistemas.

8. Émile Durkheim, "La élite intelectual y la democracia", *Revue Bleue*, 5ta. Serie, t. I, pp. 705-706, 1904.

9. Tomado de *Conversaciones libres*, 2da. Serie, 7ma Reunión, Paris, Oficina de conversaciones libres, 1906.

10. Extractos de la sesión del 30 de diciembre de 1907 de la Sociedad Francesa de Filosofía. La intervención de Durkheim se sitúa a continuación de una comunicación liminar de Th. Ruysen (reseñada en la introducción de esta selección de textos).