
SOCIALISMO Y REVOLUCION

E. Tierno Galván

análisis y debate



2

Tenemos los occidentales la costumbre de utilizar el concepto de siglo como una categoría cultural. Quizá no sólo como categoría cultural, también como categoría estética, pues durante el siglo admitimos que hay un proceso que comienza y acaba, que tiene el sentido y el alcance de la iniciación y el desenlace como si de una obra literaria se tratase. El siglo tiene su fisonomía y su argumento. Este último, aparece como la palabra definitiva, el argumento del siglo, y la clave, explícita o implícita, de un sinnúmero de esfuerzos intelectuales está en encontrar el argumento del siglo de que se trate. El siglo aparece con mucha frecuencia como la estructura temporal de un drama, hasta el extremo de pertenecer al rigor metodológico del historiador desprenderse del peso cultural y estético de la categoría, en muchos aspectos popular, de siglo.

Sin embargo, en cuanto descripción aproximativa de un conjunto universalizado de acontecimientos históricos, buscar el argumento del siglo sigue siendo un buen método, particularmente para afianzar el conjunto de sobreentendidos

que permiten la comunicación intelectual. Así, pues, es lícito e incluso conveniente que nos preguntemos por el argumento del siglo, en especial respecto de aquellos cuya definición desde esta categoría parece más clara, como ocurre desde la Baja Edad Media y en concreto con los siglos XIX y XX. Sin pretender cerrar en límites rígidos el período de tiempo histórico que va desde finales del siglo XIX hasta la fecha, cabe definirlo como siglo atendiendo a los muchos y diversos procesos que en él madurarán y comenzarán.

¿Cuál es el argumento de nuestro siglo? ¿Qué razón principal y permanente se desarrolla como tema primero en el orden de las causaciones y en el orden de los resultados, que sirva para explicar unitariamente el conjunto de estos ochenta años?

A mi juicio, el argumento del siglo está en la crisis de todos los principios de autoridad. La Etica como principio de autoridad, el Derecho, la Ciencia, la Religión, la clase social, pierden la fuerza coactiva y definitoria. Son principios y normas que no se obedecen, se obedecen con la conciencia de la resignación y el sacrificio ante lo superfluo, o se cumplen por la fuerza de la coacción.

El argumento general y decisivo es la falta de *autoridad*, entendiendo que esta última es un principio legitimador de normas, actitudes y conductas.

Al perder eficacia los principios de autoridad, del más universal al más particular, hemos entrado en las legitimaciones menores y fraccionadas. Cada voluntad se constituye en principio legitimador. Es evidente que en la práctica este resultado aumenta en extremo la contradicción entre el Estado y la libertad individual. De una parte hace falta y se pide la intervención del Estado para armonizar, o al menos regular, la intervención de los principios menores de autoridad y sus consecuencias. El Estado tiene que aumentar su coacción cuanto más fraccionada está la legitimación de la libertad. La libertad sexual, la libertad respecto de la familia, la libertad religiosa, según se fraccionan de acuerdo con su criterio voluntarista, generan mayor intervención del Estado y mayor protesta frente a esa intervención. El Estado aparece voluntaria y racionalmente superfluo en la mayoría de los casos y a la vez vitalmente necesario. Nunca es más necesario el Estado que cuando se pierden los principios primeros y generales de autoridad. Cuando el padre de familia genera un principio de autoridad indiscutido, y lo mismo ocurre al sacerdote, al profesor y al miembro del patriarcado nacional o urbano, el Estado aminora su intervención y la sociedad produce sus propias estructuras de consolidación y defensa. En caso contrario, el Estado tiende a intervenir, y de hecho interviene, de modo enérgico y con frecuencia inexorable. Se puede concluir que el liberalismo se apoya en una sociedad en la que tienen eficacia y vigencia los principios de autoridad generales y fundamentales.

Durante el siglo XIX, prepotentes y afirmados los principios de autoridad burgueses, el argumento consistía en establecerlos en la práctica conforme a Derecho. El Derecho, en el sentido de dar a cada uno lo que es suyo, es el argumento del siglo.

Sin embargo, en nuestro tiempo coetáneo, el propio Derecho ha perdido autoridad. Para los jóvenes no está definido qué es legítimo: Legítimo es lo que la voluntad. Así, hemos vuelto a Stirner, o para decirlo mejor, Stirner ha madurado. Hoy es el tiempo del *Unico y su propiedad*. No lo decimos con la desnuda grandeza y ruptura de todos los prejuicios con que Stirner lo dijo, pero, como con fre-

cuencia ocurre, hubo en el siglo anterior quien anunció el argumento del maestro.

Si se dejan subsistir las opiniones individuales, Yo tendré Mi Dios (Dios no puede ser más que *Mi Dios*, es *Mi opinión* o *Mi conciencia*), y si yo tengo Mi Dios, tendré Mi fe, Mi religión, Mis pensamientos, Mis ideales. Por eso, tiene que constituirse una fe común a todos los hombres: *el fanatismo de la libertad*. Esta será una fe estrechamente correspondiente a la *esencia humana*, y será, en fin, siendo sólo el hombre razonable (Tú y Yo podemos ser muy poco razonables), una fe razonable.

Bien es verdad que la destrucción de los principios legitimadores que dan sentido universal a nuestra vida nos ha metido en el reino de lo inmediato. Aquello que está incluido en el ámbito mental y psíquico de lo inmediato es lo que da sentido a la existencia. El quehacer que está a nuestro temporal alcance, incluso el más nimio y trivial, nos define e integra. La voluntad de cada momento para cada caso es la legitimadora; es decir, la que no está permanentemente legitimada por un principio superior de autoridad general.

Ciertamente que esta actitud profunda lucha con la presencia ideológica e institucional de los antiguos principios que conservan vigencia, aunque su importancia subjetiva sea poca y la objetiva descienda de modo continuo. Las instituciones mantienen su poder coactivo, pero sin legitimación suficiente en la conciencia individual, lo que implica un principio de disolución incontenible.

Si éste es el argumento del siglo, cabría preguntarse por el futuro del proceso histórico de Occidente. Lo que hasta ahora se ha venido produciendo es una subjetivización de la libertad hasta confundirla con la voluntad: soy libre en cuanto cumpla lo que quiero *absolutamente*, o lo que es lo mismo, sin lazos ni ataduras. ¿En qué parará este proceso acelerado de subjetivización? Es de difícil pronóstico; modestamente, para intentarlo conviene que nos ocupemos de los condicionantes del argumento.

Durante el siglo XIX, la lucha entre proletarios y burgueses para conseguir que el Derecho se aproximase a los principios de la justicia estaba definida por la ideología revolucionaria. El camino del proletariado, marcado por las avanzadillas dirigentes, era la Revolución e ideológicamente la lucha de clases se manifestaba según criterios revolucionarios o antirrevolucionarios. La revolución significaba el primer paso decisivo o el triunfo completo de los ideales de justicia, entendiendo por ideales las ideologías que se viven y en las que se cree como un principio salvador. En Europa millones de obreros confiaban en la revolución para lograr la justicia. La violencia políticamente organizada ejercida por la clase obrera salvaría al mundo. Resultaba, en la teoría y en la práctica, por completo imposible separar revolución de proletariado. Este era el protagonista exclusivo de la revolución, según la idea que Marx y Engels expusieron en el *Manifiesto comunista*, resumiendo y acuñando un pensamiento común. El Derecho realizaría la justicia o desaparecería absorbido por aquélla cuando la revolución defendida y practicada por el proletariado triunfase. Es evidente que en el proletariado, en la clase obrera en general, tenían que darse las condiciones sociales objetivas y subjetivas de clase que la hiciera capaz para protagonizar la revolución. Estas condiciones se resumían en dos: explotación y miseria. Se entendía por los teóricos de la revolución que ambos eran inseparables en cuanto características de clase, de modo que la explotación conllevaba miseria y la miseria explotación.

Efectivamente, la clase media, la pequeña burguesía si se prefiere, no tenía conciencia de estar explotada, aunque de hecho lo estuviese. La conciencia de la condición de explotado se pierde al llegar a cierto nivel de bienestar.

Puede concluirse que en los sectores miserables de la sociedad se puede despertar con facilidad la conciencia de esto explotado. Sobre este fundamento psicológico, afirmado en las condiciones objetivas de clase, se construyó la práctica de la idea de Revolución político-social. Si se entiende por revolución el cambio de sistema económico, social y político por la acción violenta, el único protagonista capaz de hacerlo que descubrieron los teóricos y prácticos del siglo XIX fue el proletariado, por su condición de explotado y miserable.

Es nota común en las revoluciones cierto contenido mesiánico, que cambia en hondura e intensidad pero que casi siempre existe. Si la idea y la práctica de revolución prenden en una clase social, y sólo en una, en términos generales, esa clase necesita tener especial capacidad de asimilación respecto del contenido mesiánico de la Revolución, que suele reducirse a la esperanza de mayor justicia en la distribución de los bienes materiales y espirituales.

El proletariado, en efecto, se impregna con facilidad del contenido mesiánico que le sirve de motor revolucionario para luchar contra su contrario dialéctico, la burguesía. De este modo, el *argumento* del siglo pasado se establece como la lucha por la justicia social, impulsada por la actitud de una clase revolucionaria, el proletariado.

Pero admitamos la hipótesis de que en cierta área social y cultural el proceso económico imponga cambios profundos en la estructura social, eliminando o disminuyendo objetiva y subjetivamente al proletariado en cuanto clase. Dicho en otras palabras: que una elevación generalizada del nivel de bienestar, de información y de participación, elimine la conciencia de la clase explotada y destruya la eficacia del contenido mesiánico de la Revolución político-social. Esta hipótesis se puede proyectar como tesis en relación con los países de Europa occidental. No ocurre lo mismo con referencia al tercer mundo, tanto en el ámbito que solemos atribuirle geográficamente, como en los casos de tercermundismo que se dan fuera del área convencionalmente admitida.

Si aceptamos la hipótesis de la desaparición en ciertas áreas del proletariado, como clase definida por las condiciones que anteriormente hemos expuesto, conviene preguntarse, para que el análisis sea veraz, riguroso y fecundo: ¿Qué quiere decir en estas condiciones revolución? ¿Cuál es su protagonista? ¿Cuál ha de ser la práctica revolucionaria? ¿Qué ocurre con los partidos revolucionarios?

Los marxistas solemos tener miedo a aceptar esta hipótesis de la desaparición del proletariado que, sin embargo, Marx había previsto en general, aunque confiaba que en la mayoría de los casos la revolución *llegara a tiempo* y en otros, como en el inglés, las propias contradicciones internas y externas trajeran su desaparición. Pero no estudió, al menos con el cuidado necesario, las consecuencias y el significado de la desaparición del proletariado tradicional.

He de admitir que, a mi juicio, la mayor parte de nuestro equipamiento intelectual en cuanto marxistas es valioso y aprovechable. Admitido esto, la pregunta fundamental a la que debemos encontrar respuesta es la de cuál es la clase que ha sustituido, dentro de ciertas áreas geoeconómicas del sistema capitalista,

al proletariado. Objetivamente sigue siendo proletariado, porque continúa explotado, pero subjetivamente ha perdido la conciencia de clase de la explotación, al menos en términos de miseria que arrastre a la acción violenta por la esperanza mesiánica.

¿Cuál es la clase que sustituye al proletariado clásico? La respuesta es clara y se ha formulado muchas veces: la clase media o pequeña burguesía. Está compuesta por extensísimos sectores del antiguo proletariado que se ha elevado a la condición de obrero industrial especializado, pequeños propietarios rurales, universitarios, miembros de las profesiones liberales y los servicios —hombres y mujeres— que se caracterizan, respondiendo a las estructuras y otras condiciones del medio, por un gran amor a la independencia personal, culto a las libertades y derechos individuales, gusto por la crítica, actitudes y respuestas estéticas generalizadas, culto al yo, pérdida de la conciencia de totalidad, más incapacidad casi total para percibir sus propias contradicciones individuales y de clase. Hay que añadir el rechazo de toda violencia y el amor por la paz, más tendencia a un naturalismo ingenuo.

Esta clase, que tiene, aunque explotada, que ver poco con el antiguo proletariado, es la protagonista de la disolución de los sistemas de seguridad producidos por los antiguos principios de autoridad. Es esta clase la que se niega, en nombre del yo, a cualquier principio de autoridad aunque necesita y anhela la autoridad, siendo ésta su contradicción más profunda.

Pero sin entrar ahora en el análisis de más contradicciones ni en la imperiosa ideología humanista que la sostiene, volvamos a la pregunta fundamental: ¿Qué sentido tiene la teoría y la práctica revolucionaria con un *proletariado* de estas condiciones? ¿Tiene, así, sentido defender la revolución tal y como nuestros clásicos la definían?

El argumento de que el Estado es hoy muy poderoso, razón por la cual los ensayos revolucionarios están condenados, no es absolutamente cierto. Estados fuertes han caído, cambiando el sistema que defendían, si las condiciones sociales y económicas para que se produjese la revolución se han aprovechado debidamente. En estos casos el problema del triunfo de la revolución dependía de aciertos en la táctica y la estrategia, no de la estructura social de la comunidad en la que la revolución se producía.

Es hoy en los países desarrollados, en los que el proletariado clásico ha sido sustituido por la clase media —que coincide en muchos aspectos con la antigua pequeña burguesía—, en donde la dialéctica de la lucha de clases se ha transformado, cambiando fundamentalmente el modelo estático y dinámico de revolución.

La pequeña burguesía a la que ascendió el proletariado clásico durante el siglo XIX, mientras luchaba por la justicia y los derechos individuales, es hoy una clase debeladora. Ella ha roto la estabilidad social y ha producido la situación que describíamos al comienzo de este artículo. Le falta la capacidad de disciplina, en cuanto clase y en cuanto individuos, que caracterizaba al proletariado; propende a la inconformidad sin mesianismo. El bienestar le veda el mesianismo ingenuo de masas que el proletariado aceptaba, y la educación crítica y libre le lleva a no aceptar las normas convencionales. En la base de estos hechos está el fundamentalísimo de que la clase media, en cuanto clase, está definida por el

consumo y no por la producción y es consumidora infatigable de libertades frente a cualquier coacción que nazca de la organización de la producción. La contradicción fundamental del fascismo está en que intentó disciplinar ascéticamente a la clase media, según modelos de vida y normas que esta clase rechazaba. Los fascismos se arruinaron ideológicamente al poco tiempo de nacer. El sistema que mejor se aviene con esta clase media libre, crítica y cada vez más cultivada, aunque de modo progresivamente más desconectado y heterogéneo, es el de Estados Unidos. El capitalismo americano se asentará en la pequeña burguesía en tanto esté en expansión. Cuando los capitalismoos o las revoluciones periféricas detengan el proceso expansivo por debajo de ciertos límites, la pequeña burguesía destruirá el sistema sin conllevar ninguna solución de clase. Así está ocurriendo en Europa occidental, en donde no hay revolución ni tampoco esperanza.

El propio proceso de la historia llevará a una nueva situación, pero los grupos y partidos de izquierda, mientras defiendan su posición de dominadores intelectuales de la historia, tienen que elegir respecto de un modelo racionalizador, y particularmente, decidir sobre la teoría y la práctica de la revolución.

Pero antes de proseguir, hagámonos una pregunta que, por lo común, se elude: ¿Qué efectos ha producido la aparición del *proletariado* subjetivamente no explotado y no miserable en los partidos políticos de izquierda, en los países desarrollados de Europa? En principio la respuesta es muy clara: un efecto destructor. Los partidos socialistas se han convertido en partidos pequeño-burgueses, es decir en social-demócratas, porque han perdido la clase revolucionaria por una parte y por otra están dirigidos por miembros de la clase media con mentalidad estético-política más que revolucionaria. En casi todos los puestos políticos de ejecución y dirección están, casi sin excepciones, gentes educadas en el individualismo y humanismo pequeño-burgués, que aman la libertad individual y la independencia personal sobre todas las cosas, que practican y sincronizan espiritualmente con las ideas de paz y bienestar como objetivos de la acción política y motores del progreso, entendiendo que violencia política y progreso espiritual se oponen. Suelen ser gentes que poseen y defienden, sobre todo, su paz privada, que para sobrevivir requiere paz pública.

El nuevo proletariado que constituye la base piensa en general de modo análogo, no sólo en los partidos socialistas, también en los comunistas. La revolución se convierte así en un pretexto intelectual y sentimental para el goce estético. Sin que estén al margen los progresistas *de la liquidación de las convenciones*, en cuanto argumento del siglo XX.

En estas condiciones tienen los partidos de izquierda que plantearse cuidadosamente esta cuestión: ¿Pueden los partidos mantener en la teoría y en la práctica el concepto clásico de revolución, careciendo de la base objetiva de un proletariado que produzca la dialéctica de clases necesaria para que la revolución sea posible? Planteada así la pregunta la respuesta es *no*. Pero se puede y se debe plantear de otra manera: ¿Hay algún camino para que la idea y la práctica de la revolución sea posible, utilizando la presencia del nuevo proletariado-pequeña burguesía o clase media y la dialéctica de clases que genera? En otras palabras: ¿Se puede hacer hoy de la clase media una clase revolucionaria? En este caso, los partidos de izquierda en los países desarrollados de Europa Occidental podrían renacer en cuanto revolucionarios disponiendo de un nuevo o renovado motor mesiánico.

Propuesta con esta sequedad y desnudez, la pregunta se ha planteado muy pocas veces. En efecto, la pregunta encierra algo que da miedo, pues son pocos los que se deciden a darle una contestación afirmativa y menos los que explícitamente, si militan en un partido llamado revolucionario, aceptan la negativa. Analíticamente sólo hay dos caminos: o los partidos políticos de izquierda pierden su definición, aceptando que no tiene sentido defender ni practicar la revolución dentro de las zonas más desarrolladas del sistema capitalista, o cambian su estructura y concretan su ideología dando respuesta a la cuestión de cómo se puede transformar la clase media en una clase revolucionaria.

Lo primero está ocurriendo implícita y en muchos casos explícitamente. Los partidos socialistas y comunistas —más los primeros que los segundos— repletos sus cuadros de nuevos pequeños burgueses, dejan de ser lo que han sido y se convierten en partidos reformistas con actitudes y comportamientos individuales que responden al *argumento* del siglo XX: Destrucción de las convenciones y predominio excluyente del yo. Sufren por otra parte, sin encontrar la respuesta adecuada, la gran contradicción de nuestro tiempo, la fuerte y generalizada tendencia de las instituciones sociales a la solidaridad y a la asociación y la firme actitud individual de egoísmo, aislamiento y competencia.

Desde esta perspectiva la única respuesta que cabe es liberalizar los partidos convirtiéndolos en centro de referencia de los problemas inmediatos, con la obligación de responder institucionalmente del mejor modo posible a los mismos. La consecuencia, que ya se está produciendo, de borrar las diferencias respecto de los partidos democráticos de derecha es inevitable, pues ambos, derechas e izquierdas, se refugian ideológicamente en un vago humanismo antropocéntrico, como conviene a la clase media o actual pequeña burguesía.

En cuanto a la segunda cuestión que se refiere a si son posibles los partidos revolucionarios, mi respuesta es afirmativa. Quizá sea insólito decir esto cuando la común opinión parece que es la contraria, y parece también que el sentido común dice lo mismo. Pero dejemos al sentido común, que no siempre es valioso, y analicemos cómo se puede, en las condiciones que he descrito y supuesto el actual argumento del siglo, ser revolucionario.

Las grandes revoluciones y las teorías revolucionarias universales han tenido siempre por fundamento una concepción moral renovadora. El cristianismo fue, en la práctica y en la doctrina, sobre todo, una doctrina moral y lo sigue siendo. El marxismo es fundamentalmente una ética: Me atrevo a decir que es una moral de la que nace una metafísica, y, originariamente, lo mismo ocurrió con el cristianismo. Cuando no hay una promesa moral y una predicación moral no hay suficiente impulso revolucionario. En otras palabras, el llamamiento mesiánico que subyace en toda moral que trasciende el egoísmo es un llamamiento revolucionario. En la situación actual, siendo el argumento del siglo la disolución y la voluntad todopoderosa de innumerables *únicos*, el *fundamento ético de la revolución marxista es el único camino revolucionario*. Esto tendría poco sentido si no añadiéramos otra cosa: *que la conciencia de lo bueno y de lo malo, como una realidad que trasciende al puro placer o la simple utilidad, aún está viva en el mundo*. Si el marxismo se ofrece y se predica como una ética revolucionaria, el marxismo puede llegar en Europa a la práctica de la revolución. La ideología ética debe convertirse en el ideal revolucionario. La ética marxista recoge los fundamentos morales del cristianismo desposeyéndolos de contenido teológico y de pasividad en la respuesta moral. En el ámbito de los hechos, la eficacia del llama-

miento ético marxista, en cuanto nuevo continente y fundamento de las éticas espirituales, se percibe con claridad en el sacerdote revolucionario guerrillero, que, al añadir a la moral cristiana, formándola, el fundamento de acción y violencia en favor de lo bueno, acrecienta el espíritu revolucionario cualitativamente.

En el orden de las ideas filosóficas la ética marxista no es una ética natural, ni racional, ni teológica. Es una moral social, que nace de la lucha de clases dentro de las condiciones objetivas del mercado. Y es claro, para los analíticos marxistas, que el mercado capitalista y la lucha de clases, pese a sus profundas transformaciones, aún determinan la presencia de una ética individual con conciencia moral, independiente del placer o la utilidad, que sobrevive aunque con valoraciones y enjuiciamientos definidos fundamentalmente por la voluntad de cada uno.

La moral marxista, que como hemos dicho asume en la práctica bastantes principios cristianos, es una moral que tiene como consecuencia la sustitución del sistema capitalista por un sistema socialista y no la salvación individual. Pero la defensa de la ética marxista, en cuanto cobertura ideológica inmediata, es el camino que queda —y no queda otro— para mantener los principios revolucionarios. Aclárase aún más lo que digo si se considera que, pese a que el argumento del siglo es la disolución de las convenciones y la reducción de toda norma general a norma particular, subyace en todos los europeos la esperanza de una ética que fundamente y regule la convivencia. Los partidos revolucionarios tienen el deber de aprovechar esta situación en cuanto camino para conseguir sus fines que son, a su vez, fines éticos.

La idea de que un partido político definido por una ideología moral puede prender y mover a la clase media significa, entre otras cosas, un cambio en el *argumento* del siglo XXI, respecto del siglo XX. Todo apunta a que se ha de producir este cambio. Es una constante en la cultura europea que quizá se puede encontrar en toda la cultura occidental, que los nuevos proletarios, con alto nivel de vida respecto del antiguo proletariado mísero y con conciencia de explotado, pasado cierto nivel, no se adaptan a las ideologías que coinciden con el bienestar y luchan por una ideología altruista de regeneración moral y cambio. Esta situación dura cierto tiempo, hasta que se alcanzan nuevos niveles de tecnología y se produce la adaptación a los más complejos y sutiles de los antiguos, a la vez que se consiguen los fines inmediatos de clase. En este momento el nuevo proletariado se desadapta y busca nuevos modelos sociales. Por qué el proceso sigue este camino y no otro ha sido cuestión discutida entre teóricos y no resuelta. La explicación es sumamente difícil, por la complejidad de los hechos. Las relaciones subjetivas se complican con elementos psicológicos que tienden a escaparse de los esquemas y criterios analíticos, y objetivamente suele aparecer la guerra como fenómeno catalizador que complica y altera la normalidad del análisis. Sin embargo, en líneas generales el proceso de la historia sigue este camino y las pruebas en micro y macro períodos son suficientes para probarlo. Por otra parte, siempre han aparecido procesos de radicalización política con cobertura ideológica moral o procesos de radicalización moral con graves consecuencias políticas.

Esto no significa que no haya otros posibles fenómenos de radicalización moral de minorías dentro de la clase media, pero no cabe confundirlos con una actitud revolucionaria de clase. Ni Sanz del Río ni Costa movieron políticamente y en sentido revolucionario a una clase, sino a una minoría pequeño-burguesa que

carecía de dispositivos suficientes en el ámbito nacional para incorporarse a la política revolucionaria del proletariado.

Ahora, a finales del siglo XX, en Europa entera el nuevo proletariado reclama una revolución moral que dé seguridad y sentido a la vida individual y colectiva, y, sobre todo, y necesariamente, que dé *fundamento*. Este es el argumento que aparece como propio del siglo XXI.

Estamos ante una revolución moral con fundamentos de clase que debe ir acompañada de la correspondiente adaptación de los partidos políticos de izquierda. Psicológicamente existe un gran cansancio del pragmatismo. Tan sólo las gentes pseudomodernas, viejos mental y psicológicamente, defienden el pragmatismo, que es la más antigua y la más firme ideología capitalista. Nada más vacío e inactual en el orden de lo que se desea y espera que el ejecutivo. El nuevo proletariado, y en general la sociedad de Occidente, quiere idealismo en el sentido de sublimación psicointelectual de valores morales. Un programa político pragmático es un programa político sin llamamiento. La política tiene que ser mesiánica si quiere atraer a la revolución a una clase que va a estar objetiva y subjetivamente dispuesta para ella. El viejo mesianismo marxista de la igualdad espera, a través de los partidos de izquierda, su ideal y reverdecimiento.

Concluyendo lo más substancial de cuanto he expuesto, diría que la preocupación fundamental de los socialistas debe ser, en estos momentos, conservar la idea de revolución como idea fundamental que define el presente y el futuro del socialismo, en la teoría y en la práctica, y buscar la base social en la que esa idea prenda para que el pensamiento revolucionario de una minoría pueda llevarse a la práctica.

De aquí que la pregunta fundamental de este ensayo se haya referido constantemente, de modo explícito o implícito, a la búsqueda de esta respuesta: ¿sobre qué clase social puede hoy, en Europa, apoyarse una revolución que pretenda sustituir el sistema actual por un sistema socialista? La respuesta tradicional, fundándose en el antiguo concepto del proletariado, parece anticuada y más retórica que real. Mientras que en el tercer mundo se pueden aplicar a este respecto las ideas clásicas, las transformaciones económico-sociales sufridas por Europa durante el presente siglo nos llevan a la conclusión de la existencia de un nuevo proletariado, al que hay que dar la conciencia de tal.

En el orden didáctico revolucionario, es urgente que se preparen los cuadros de los partidos revolucionarios para, desde valores preferentemente morales, preparar al moderno proletariado o pequeña burguesía en nuestro siglo, para que adquiera conciencia de que es una clase explotada y que su sentido histórico radica en la defensa de la igualdad.

La falsa conciencia de clase que hace que el pequeño y medio burgués se considere explotador más que explotado, o que carezca de la conciencia social de estas categorías, condiciona la acción de los partidos, obligándolos a preparar al nuevo proletariado para el ejercicio de una revolución con fundamentos morales, que sería a su vez una revolución social y política.

No olvidemos que toda gran revolución moral, como el cristianismo, supone una profunda revolución política y que toda gran revolución política, como la revolución francesa, supuso una gran revolución moral. Los valores éticos, en cuanto cauce didáctico y principio en la práctica para la creación de la nueva conciencia revolucionaria, se presenta como un nuevo capítulo de la problemática que hemos expuesto.

¿Cuáles son los valores que la pequeña burguesía puede aceptar como principios y agentes revolucionarios?

¿Se trata de sustituir, complementar o restituir los antiguos valores morales?

Son preguntas fundamentales a las que en su momento habrá que dedicar un nuevo estudio.