

## CAPITULO SEGUNDO

### *EL PROCESO SOCIAL*

OPPENHEIMER DEFINE el proceso social como "actuación de masas humanas"; de manera que las masas humanas constituyen el substrato, y la actuación es expresión de la fuerza motriz.

Una masa humana es cosa distinta a una masa de hombres. El individuo puede ser reconocido en el mejor de los casos como un concepto de grado. Ningún ser es individuo en el sentido absoluto en que lo conciben el racionalismo y la Ilustración, en que éste culmina. En rigor, sólo hay un individuo en sentido absoluto: la vida *una*, que se extiende sobre el tiempo y el espacio y se desarrolla en innumerables formas de animales y plantas. De ellas se separan, como simples unidades distinguidas y aisladas a las que puede designarse como "individuos" con mejor, aunque no pleno derecho, las "especies"; y una sociedad no es más que una especie que vive asociada, es decir, ligada por recíprocas relaciones psíquicas. Es, pues, un trozo de vida, algo viviente. Y por cierto, viviente en un sentido más elevado que el individuo en la significación corriente. Pues éste se encuentra destinado a la muerte.

“está muriendo desde que nace”, mientras que la especie y la sociedad gozan de vida eterna, porque se renuevan hasta el infinito con el cambio de las generaciones, siendo así inmortales por definición. Sociedad e individuo se relacionan entre sí como substancia y modo, para emplear la terminología de Spinoza, o hablando en lenguaje platónico, como la “idea”, lo que existe en sentido propio, y la apariencia, que en sentido propio no existe.

O todavía, en términos de Spann, como un todo respecto de sus propiedades. La sociedad es un *collectivum*, y como tal, algo más que la simple suma de individuos. Ya Aristóteles formuló con rigor ese pensamiento al decir que el todo es necesariamente anterior a sus partes. Era un pensamiento lógicamente invulnerable. Pero hoy podemos nosotros ir más allá que el pensador griego, pues sabemos que se trata de una prioridad, no sólo lógica, sino también de hecho, fáctico-temporal, del todo respecto de las partes, si se contempla desde el punto de vista de la historia de la evolución: el organismo es anterior a sus partes, que se desarrollan a partir de él.

Y por otra parte el individuo sólo se convierte en hombre dentro de la sociedad; sólo a través suyo pasa de animal a hombre. De ahí que Comte exigiera que la sociología fuese construida yendo del todo de la sociedad hacia sus partes; y por el contrario es errónea la dirección que pretendió dar Spencer a la joven ciencia, desde las partes al todo,

desde el individuo hecho absoluto por la Ilustración hasta la sociedad.

Pero esa comprobación no le sirve por lo pronto sino como orientación primera; sabe que no puede tomar como punto de partida al individuo “absolutizado” y abstraído a las circunstancias concretas. Pero al mismo tiempo observa que no se dispone de ningún otro punto de partida seguro y dado en forma inmediata que el hombre individual. Por eso, apenas ha discutido los problemas de concepto y método de la sociología, entra de lleno a fundamentar su sistema en la psicología individual, buscando el aparato de motivaciones que es propio del ser humano en su estado originario y en su desarrollo progresivo en la sociedad y a través de ella, para tratar después de derivar, en el terreno de la psicología social, las “relaciones mixtas” de significación sociológica e histórica a partir de las “relaciones fundamentales” del “nosotros” y del “no-nosotros”.

En el primer aspecto se pregunta —puesto que la sociología no está en condiciones ni es competente para abordar por sí misma el tema— qué dice la psicología acerca del aparato de motivaciones innato al hombre. Y al preguntarlo, se plantea todavía la cuestión previa de si es lícito y posible suponer que *el hombre* (es decir, todas las razas, y dentro de cada una de ellas todos los individuos) está dotado naturalmente de los mismos impulsos, instintos y necesidades.

Resuelta en forma afirmativa esa cuestión preliminar —sin lo cual, dice Oppenheimer, sería imposible la sociología como ciencia racionalista—, encuentra que el concepto de “interés” es el más elemental de los que aquí entran en juego; su propia elementalidad lo hace más difícil de describir. Pero, después de discutirlo con cierta amplitud, llega a un criterio de clasificación, distinguiendo según que el interés sea mediato o inmediato, para formular al fin la siguiente tabla clasificatoria de los intereses:

I. Intereses mediatos (en los que un interés se relaciona con otro).

a) Medio para un fin.

b) Lo especial en relación con lo general.

II. Intereses inmediatos.

a) Intuitivos.

b) No intuitivos.

1. Discursivos (sentimiento reductible, oscuro en su origen).

2. No discursivos (sentimiento no reductible, oscuro por completo).

También distingue los intereses, por su origen, en sensuales y puros.

Y entra luego en un estudio amplio de los impulsos y de los instintos innatos, siguiendo sobre todo a MacDougall, hasta trazar una compleja sinopsis del sistema natural de los impulsos y necesidades humanas.

Interesa recoger aquí, más que nada, la distinción que hace, dentro de los que llama impulsos modales, porque en ella se encuentra contenida ya en principio una de las ideas cardinales de su sociología: la dualidad entre medios políticos y medios económicos, cuya dialéctica da cauce a su idea del progreso e informa la filosofía de la historia que alienta en el fondo de su sistema.

Esos impulsos modales son los que aparecen revestidos de la forma imperativa del deber. Pero dentro de ellos hay que distinguir dos grupos: el primero, constituido por los impulsos que denomina “imperativos energéticos” y que, por estar arraigados en el elemento más antiguo de nuestra conciencia, coloca bajo la rúbrica de “imperativos psíquico-individuales del entendimiento”, a diferencia de los “imperativos psíquico-sociales de la razón”, creados por la vida social humana. Estos dos grupos se subdividen a su vez en esta forma:

#### *Impulsos modales*

A. Imperativos psíquico-individuales del entendimiento.

a) El imperativo energético.

b) El imperativo económico.

B. Imperativos psíquico-sociales de la razón.

a) El imperativo categórico.

b) El imperativo de la moral y del derecho positivo.

El grupo A está regido por el “principio del medio menor”, ya observado sin duda en su conducta por el hombre primitivo. Sus dos subgrupos distinguirían la actuación directa, inmediata, física, de la actuación mediata y desviada a través de los medios económicos.

El grupo B, en cambio, es producto de la vida social y resultado de la adaptación a que obliga la convivencia; sus normas dan por ello la impresión de proceder de una esfera sobrehumana y suelen estar unidas a las representaciones religiosas. El subgrupo *a*) se refiere al aspecto individual de la convivencia, mientras que el subgrupo *b*) procede, no del interés del “nosotros”, sino del interés colectivo.

Después de haber estudiado con amplitud al “individuo”, tomado a fines metodológicos como una ficción que ofreciera punto de partida adecuado, a falta de otro mejor, para alcanzar el todo “sociedad”, advierte Oppenheimer haber progresado algo en el conocimiento de este objeto. En efecto: ha comprobado que muchos contenidos de la conciencia individual proceden de la sociedad —pero esto no basta, es menester saber de qué naturaleza son. Para ello será quizás suficiente operar un ligero cambio en la perspectiva; dejar de dirigir la mirada al individuo y parar la atención en la relación de los individuos entre sí. Se trata ahora de exponer algunas de las que Vierkandt llamó con acierto “relaciones fundamentales” y hacerlas entender psicológicamente. Y de acuerdo con ese propósito, sigue

los pasos del autor citado y de Tönnies en busca de una fundamentación en la psicología social de aquellas relaciones básicas que tienen relevancia sociológica.

Un nuevo cambio en la perspectiva va a permitir ahora a Oppenheimer configurarse a base del mismo “objeto de experiencia” un distinto “objeto de conocimiento”. Hasta este momento se había ocupado de la fundamentación psicológica de su sistema manejándose con contenidos de conciencia, aun cuando estos fueran tales como normas e imperativos, valores, estado y sociedad, etc. Pero ahora entra a desarrollar el sistema mismo de la sociología, pues ya no considera tales objetos en cuanto que se hallan situados en el interior de la conciencia de los individuos impulsándolos a realizar y cumplir, sino como “estructuras y funciones objetivas de la unidad viva sociedad” o —expresado con palabras de Schäffle— estructura y vida del cuerpo social. Este nuevo punto de vista elimina lo psicológico y lo subjetivo; nuestra atención se dirige no ya a la causa del acontecer, a la motivación, sino al acontecer mismo, al actuar y a sus efectos. O dicho de otro modo: consideramos las “relaciones” entre los hombres desde fuera y no desde dentro, con lo cual damos el paso decisivo desde la psicología social hasta la sociología propiamente dicha.

Algunos ejemplos le sirven para mostrar, pasando desde lo mecánico a lo sociológico más simple, cómo se concibe ese cambio de perspectiva. A un dínamo se le hace girar mediante cierta fuerza: el vapor, el salto de agua, el viento, fuerza motriz animal. El conocimiento de esta necesidad es indispensable para entender el proceso de producción y aprovechamiento de la energía eléctrica; pero nada nos dice acerca de la construcción del aparato y de la esencia de la electricidad. No habremos de contentarnos con la respuesta: energía mecánica transformada, cuando preguntemos por esa esencia.

Un ejemplo del mundo orgánico. Sabemos que todos los movimientos corporales están causados en última instancia por el quimismo todavía poco conocido de las distintas células musculares y nerviosas. Y ese conocimiento es un supuesto indispensable para la consideración de la fisiología orgánica. Pero tampoco basta. Aquí no nos interesa ya la causa última del mecanismo, sino el mecanismo en sí.

Y por último, un ejemplo de lo sociológico simple, del terreno de la economía social. Sabemos que todos los fenómenos del mercado, producción y distribución, oferta y demanda, valor y precio, están ocasionados en última instancia por fenómenos psicológicos en la conciencia de los distintos miembros de la sociedad. Pero a pesar de ello, lo subjetivo aparece aquí objetivado.

Y lo mismo ocurre en la sociología general: lo psicológico e interpsicológico se transforma en objetivo.

Pero la expresión "se transforma" no puede ser entendida genéticamente. No debe significar para nosotros otra cosa que la expresión de nuestro propio cambio de perspectiva. Pues genéticamente sería más bien lo contrario: lo objetivo precede a lo subjetivo.

Desde esta nueva perspectiva pasa a estudiar la estructura y vida del cuerpo social. Todo lo que está vivo —dice— "quiere" vivir, en el sentido de Schopenhauer. Pero, según las dos definiciones más conocidas, vida es "cambio de materia" o "adaptación de las relaciones internas a las externas". Esta definición de la vida, acuñada sobre la vida orgánica, tiene que ser completada para su aplicación a la vida de la sociedad superior, pues ésta es también "adaptación de las relaciones externas a las internas", según se verá más tarde.

Las relaciones externas son el contenido del "mundo entorno" del que se apodera la vida para mantenerse en el "cambio de materia", y mediante el cual pretende lo que vive, en la lucha por la existencia, sostener y conservar las "relaciones internas". Y el contenido de éstas es, como expresó Comte con una intuición genial, "aquel consenso inevitable que caracteriza a todos los fenómenos del cuer-

po vivo, y que la vida social ofrece en medida suma". Ese consenso, *concepto el más importante de la sociología, y que incluso puede considerarse como su concepto-clave*, es el juego de todos los órganos y de los elementos incluidos en ellos, es la función unitaria que se sirve de todos los elementos funcionales y que sirve a todos ellos: la función unitaria cuya finalidad y resultado es aquella adaptación precisamente.

Ahora bien: la sociedad no es sólo algo que vive en el tiempo como los organismos particulares, sino algo eterno. Y por eso no sólo "quiere" mantenerse, sino también "desarrollarse en la vida como forma acuñada". Lo que significa que se diferencia cada vez de manera más fina, manteniendo, sin embargo, su consenso, es decir, integrándose siempre al mismo paso. Emite siempre nuevos órganos con siempre nuevas funciones especiales, y nunca pierde el juego de la función unitaria de conjunto: el consenso.

Para el "universalismo" que va del todo a las partes no hay separación estricta entre estructura y vida. Para él un órgano no es más que una "función hecha estructura". Eso es aplicable también al todo que vive eternamente: a la sociedad. Con lo cual se la entiende aquí como institución en el sentido amplio de Durkheim.

Pero cuando fijamos la atención, no en la corriente infinita del proceso, sino en uno de sus momentos, es decir, en una cierta sociedad, resultará por lo

menos adecuado y quizás indispensable para la exposición el distinguir entre estructura y función, anatomía y fisiología del cuerpo social.

Algunos sociólogos parecen ser de opinión de que sólo la "vida", y no la "estructura" de la sociedad es objeto de la sociología. Oppenheimer cree que esa opinión es muy exagerada y cae en el extremo opuesto a lo que se propone combatir.

El fenómeno que la sociología designa como sociedad y al que dirige sus estudios es una formación muy compleja: hay sociedades de la duración más efímera, como por ejemplo la participación en una reunión o en una fiesta, y otras con una historia que dura siglos, como por ejemplo el pueblo chino; hay sociedades de sencillez extrema, como un club de fumadores, y otras en las que se da la mayor multiplicidad y entrecruzamiento de las relaciones recíprocas entre sus miembros, como por ejemplo la sociedad económica internacional de nuestro tiempo; hay sociedades, las llamadas masas, que se forman de repente sin organización ninguna, y que sin embargo no deben ser descuidadas porque pueden producir efectos inmensamente grandes, como por ejemplo, una multitud sublevada, que derriba una Bastilla, y otras que se encuentran articuladas en las formas más sólidas dentro de toda una jerarquía de supra y subordinación, como por ejemplo el sistema feudal de la Europa occidental o del Japón, o un moderno *trust*.

Oppenheimer se propone como tarea hallar los rasgos comunes en esos casos-límite, buscando las leyes, no de una sociedad, sino de la sociedad en general, dentro del cual concepto se encuentra comprendida tanto la pequeña y efímera como la grande y permanente. Pero advierte que es imposible resolver esa tarea considerando como totalidades las sociedades que se ofrecen a nuestra consideración. Es necesario investigar en su estática y en su cinética el elemento eficaz, la unidad social.

Vuelve a orientarse en la analogía, que estima fecunda, según la cual la sociedad sería comparable a un organismo y la sociología a la biología. También esta última ciencia tiene que habérselas con organismos de las magnitudes más distintas, de la más diferente complejidad y organización. Y se ha convertido en ciencia genética al descubrir e investigar en la célula el elemento orgánico, colocando en la biología *general* el fundamento seguro sobre que reposa la biología *especial* de los distintos organismos y órganos. De manera idéntica habrá de construirse también la sociología general como teoría del elemento social, erigiendo sobre ella la sociología especial de las distintas sociedades históricamente dadas y de las distintas esferas sociológicas de relación.

De este modo, el primer problema de la sociología será el de averiguar cuál es el *elemento* de la sociedad.

La respuesta resultará distinta según el enfoque de que nos sirvamos. Para la concepción mecánica de la sociedad, su elemento es el individuo; para la concepción orgánica, la familia; para la psicológica —y ésta es la específicamente sociológica— lo es el “grupo”.

El “grupo” es, pues, el elemento de la sociedad. Esta consiste en un conjunto de grupos que se encuentran colocados en una relación recíproca de intercambio.

Después de estudiar los distintos tipos de grupos, pasa Oppenheimer a considerar la vida del cuerpo social, comenzando por las relaciones internas, que, como hemos visto antes, se concretan en el consenso. Este consenso consiste en que los miembros particulares del grupo siguen voluntariamente los imperativos prescritos por el interés de éste, incluso cuando exige posponer el más fuerte de todos los intereses instintivos: el de la propia vida.

Al preguntarse por el origen de ese consenso, por los motivos que hacen obrar de consuno a los miembros de un grupo, los clasifica bajo las dos grandes rúbricas de “espontaneidad” y “coacción”; pues el hombre obra, o por propia voluntad, o por la voluntad ajena. Por lo tanto, el consenso puede basarse en el pacto o en la coacción, que a su vez puede ser espiritual o exterior. Y después consigue Oppenheimer perfilar una fórmula sintética, muy valiosa en relación con el problema de la integración social.

A continuación enfoca el tema de cuáles son las fuerzas que mueven el proceso social poniendo en actividad al substrato material, a las personas socialmente ligadas —cuestión que ha sido discutida, según advierte, desde que existe una ciencia histórica—. Y tras haber pasado revista a las viejas soluciones, concluye que esa fuerza motriz es desarrollada tan sólo por los intereses de grupo, distintos, como es sabido, de los simples intereses egoístas de los individuos. El individuo sigue la exigencia del grupo, sacrificándose a sí mismo “como el modo a la sustancia, como lo efímero a lo permanente”, y llegando incluso a ofrecer la vida. El interés colectivo conduce al sacrificio bajo los nombres de patriotismo, honor, sentimiento de clase, etc.

Los grupos reaccionan de igual manera a los mismos estímulos en una comun situación anímica; su movimiento o actividad no es otra cosa que el impulso por satisfacer los intereses de grupo siguiendo el principio del medio menor, es decir, por el camino que se presenta como el más corto, o el más cómodo, o el más seguro de los posibles con arreglo al nivel del conocimiento y de la técnica del tiempo y del lugar y de las convicciones morales dominantes en el grupo.

En cuanto al mecanismo que produce aquella reacción común de muchos a un impulso, se explica así: Todo grupo organizado que en un determinado momento observamos como un círculo de personas que reaccionan de la misma forma, tiene

a su espalda la época de su lucha victoriosa por la existencia —sin lo cual no podríamos observarlo al presente—. En esa época se desarrolló una doble adaptación. En primer lugar se ha adaptado a su propio entorno, tanto físico como social, es decir, a los otros grupos de la misma sociedad, ordenando su actividad según el principio del medio menor posible y accesible en la época. Y en segundo lugar ha adaptado igualmente su mundo interno, su consenso, al dar forma a aquella teoría del grupo y moral del grupo que justifica hacia fuera y hacia dentro su actividad ante el entendimiento y la moral, inculcando esas ideas e imperativos en todos sus miembros. Ello se produce eliminando a los inapropiados, educando a los jóvenes, empleando la coacción y la sugestión, hasta tanto que cada uno de los miembros del grupo se encuentre configurado en su propia conciencia, en su aparato de motivaciones, de manera tal que quiera con plena espontaneidad el interés del grupo como propio y la finalidad del grupo como propia.

De esta manera todo grupo adapta sus relaciones internas a las externas. Y la adaptación de todos los grupos y sociedades, o mejor dicho, de sus intereses, entre sí y con el entorno físico, es el contenido del proceso social en su extensión temporal y espacial.

Pero claro está que tal fórmula sigue siendo todavía bastante vacía, pues no nos dice nada acerca de las condiciones del mundo entorno, tanto físico como social, a que se ha adaptado el grupo, ni de

las causas que cambian esas condiciones y con ellas el interés de grupo, ni del contenido de las ideas y juicios de valor que corresponden en cada momento a un cierto interés de grupo, ni tampoco del modo como se cambian cuando cambia el interés mismo del grupo, ni sobre todo de la dirección en que se mueve el proceso total.

Se trata de una representación cualitativa de aquellas fuerzas que mueven el substrato material. Ahora será necesario aclarar cuantitativamente el proceso social, y ello ha de hacerse en su estática, su cinética y su estática comparativa, cuyas leyes fundamentales son las siguientes:

Como reacción a la presión de un cierto entorno se dan en un cierto grupo humano ciertos intereses, que despiertan en todos o en casi todos los individuos del grupo ciertas representaciones e impulsos activos que producen ciertas actuaciones del mismo estilo y en el mismo tiempo.

Esa es la ley fundamental de la estática. Trátase con ella de la reacción común a condiciones externas a las que ya está adaptado el grupo mediante actuaciones que surgen de motivos que han llegado a alcanzar el carácter de espontáneos en la conciencia de los miembros del grupo.

Por su parte, la ley aplicable a la dinámica es la siguiente:

Los cambios del mundo entorno cambian regularmente la idea, el interés, el motivo y la conducta.

Oppenheimer reúne ambas leyes fundamentales en una fórmula que las incluye para obtener así la ley fundamental de toda la sociología, en los siguientes términos:

A una cierta situación del grupo corresponde una cierta motivación, y a ésta una cierta actuación de los miembros.

Esta ley puede formularse también así:

Una cierta situación del grupo exige una cierta actuación de sus miembros, del mismo estilo y en el mismo tiempo. El grupo ha determinado psicológico-socialmente a sus miembros para la finalidad de tal modo que quieren espontáneamente esa actuación porque les parece requerida por la razón y la moral.

O bien así:

Todo grupo discurre desde el punto de la mayor presión (social y económica) hacia el punto de la menor presión, siguiendo la línea de la menor resistencia. Todo lo que propulsa esa corriente les parece a sus miembros discreto y bueno en virtud de su determinación psicológico-social; todo lo que la contiene o desvía, absurdo y malo.

Y como quiera que la motivación del individuo aparece aquí como un fenómeno subjetivo accesorio que acompaña a la actuación causada por una ley natural, como el reflejo de ella en la conciencia, y ya no como causa independiente ni siquiera como concausa del acontecer, la ley puede quedar formulada de esta manera:

*A una cierta situación corresponde una cierta actuación del grupo.*

Al entrar a ocuparse con detalle de la estática del proceso social, cuida Oppenheimer de advertir que considera un objeto ficticio, obligado por necesidades de método; pues claro está que no tiene ni puede tener realidad el supuesto de los "datos inalterables" sobre que ha de edificarse la comprobación del equilibrio de las fuerzas sociales.

Al designar como "sociedad" —dice— el proceso social considerado en reposo o como si lo estuviera, se nos plantea el problema que en otros términos pudiera llamarse de la psicomecánica de la sociedad. Tendremos que investigar cómo se comporta una sociedad cualquiera que se concibe completamente adaptada a un entorno tanto social como físico que se supone incambiable. Adaptación completa no significa otra cosa que el decurso regular, no perturbado, igual siempre, de la función en su coordinación.

Pero como se trata de grupos humanos, cuya conducta estudiamos, esa igualdad de condiciones tiene que basarse en una motivación también igual. La conexión no puede ser otra que ésta: los imperativos sociales prescriben en la estática siempre y con rigor aquella conducta que garantiza la subsistencia del grupo con el menor gasto de fuerza y de me-

dios. Es, en definitiva, la ley fundamental de la estática, en palabras algo distintas.

Según esto, adaptación completa significa que los intereses de los distintos grupos que componen la sociedad están contrapesados hasta el punto de que nunca se produce la más leve colisión entre los intereses de la sociedad y los de grupo, ya que las ideas racionales y las valoraciones morales de todos los grupos se encuentran en armonía con los de la sociedad considerada como un todo. Significa además que entre los distintos grupos reina igual armonía, y que cada persona individual se encuentra determinada psicológico-socialmente de manera adecuada a tal situación, de modo que sus ideas racionales y sus imperativos morales conducen hacia el interés del grupo y, a través suyo, hacia el de la sociedad. . .

Al llegar a este punto deja asomar Oppenheimer algunas consideraciones que presentan interés en cuanto a su idea sociológica del conocimiento, del saber y de la ideología: el individuo así concebido constituiría la ficción del *homo moralis* o *ethicus perfectum*, parangonable con la ficción caricaturesca del *homo oeconomicus*, y funcionaría como un autómeta en la relación con el grupo, sin perder nunca la voluntad libre a pesar del autoengaño, porque no hay en su conciencia ningún otro motivo que las ideas y valoraciones hereditarias implantadas por el grupo, y los impulsos activos de los imperativos sociales que actúan sin contrapeso alguno.

Claro está que se trata con esto de una ficción metodológica; la adaptación completa no existe; hay siempre un ángulo que separa lo que pertenece al grupo y lo que es propio de la individualidad en la conciencia de cada hombre concreto. Pero la gran masa de los contenidos de esa conciencia está determinada por el grupo: ideas, valoraciones, esfuerzos y querer, y el margen individual es bastante reducido. El carácter de grupo se modifica por regla general, como el tipo en las especies orgánicas, mediante agregación y selección de desviaciones pequeñas y, por así decirlo, microscópicas del tipo hereditario, y sólo por excepción se producen "mutaciones" repentinas, en virtud de personalidades "suprasociales"...

Pero tras esa excursión vuelve a contemplar el aspecto de la completa (y supuesta) adaptación estática, en la que discurre la vida, en todas sus manifestaciones, como dentro de un orden astronómico preestablecido: la infraestructura económico-tecnológica funciona sin deficiencia, así como también sin progreso ni retroceso, y la supraestructura de las "instituciones" —política, derecho, moral, costumbres, etc.—, es por completo estable: todas las funciones del grupo se cumplen según el principio del medio menor. Este es el contenido conceptual de la adaptación completa. Oppenheimer lo refiere en primer término a la economía del grupo, es decir, al modo como se producen las cosas valiosas que el grupo necesita, como se administran y distribuyen.

Aquí se encuentra implícito el concepto de la estática económica, el funcionar dentro de un equilibrio económico, en el que se desarrolla todo hacer con arreglo al principio del medio más pequeño. Es decir: que el grupo tiene aquella división y coordinación interna del trabajo que corresponde a sus tareas, su número y la altura de la técnica de su tiempo, y se adapta por completo a esas condiciones de su entorno, empleando el medio menor para el mayor resultado. Y eso, tanto al entorno físico, sea "natural", sea elaborado por la cultura, como al entorno social, esté formado por grupos de "nacionalidad" extraña (relaciones de horda a horda, de estado a estado), o por grupos que forman entre sí una sociedad en sentido estricto (castas o clases del mismo estado, clanes de la misma tribu). También aquí se ordena todo con arreglo al principio del medio menor en tanto que se han de producir y administrar bienes para el intercambio con otros grupos; el grupo dispone de los medios más eficaces del transporte y cambio para el tráfico pacífico; y para el intercambio hostil, de las armas más eficaces y demás medios de defensa y ataque que le son accesibles según número, división del trabajo, técnica y bienestar (para un estado nacional, por ejemplo, ferrocarriles, puertos, navíos, líneas telegráficas, consulados, etc., en cuanto al tráfico pacífico, y ejército, marina, fortificaciones, espionaje, embajadas, para el tráfico político y hostil; para una horda, cierta organización militar, arma, espías;

para un grupo mercantil, cierto número de periódicos, asociaciones políticas, a veces bandas terroristas, etc.). Todo esto se encuentra en un estado de inercia tan completo como pueda imaginarse según el principio del medio menor bajo el supuesto de la estática.

Con igual adaptación plena a la economía del grupo discurre también la economía particular de sus miembros, su "economía interna" o economía personal, para llamarla así a diferencia de la economía del mercado. Tiene unos ingresos —que se suponen inalterables—; con arreglo, en primer término, al grado de desarrollo que la técnica ha alcanzado en la sociedad, después, a su personal capacidad de rendimiento, y por último, a su posición social respecto de ciertas situaciones sociales de poder, se determina si, por ejemplo, tiene derecho a percibir impuestos o está obligado a pagarlos, si es señor feudal o siervo, capitalista o trabajador. Esos ingresos representan su "haber", el marco a que ha adaptado su "debe". Lo cual quiere decir, en primer lugar, que ha provisto para todo el tiempo a que debe extenderse su previsión económica según los imperativos válidos de su época; y además, que ha dispuesto sus necesidades totales para ese "período económico" de manera correspondiente tanto al imperativo económico de la razón como al imperativo social de la moralidad.

Este es el aspecto económico de las cosas, el efecto del imperativo económico.

En cuanto a los imperativos sociales formados por el grupo en interés de su propia subsistencia e inculcados a sus miembros, determinan, no sólo los modos económicos de proceder, sino toda conducta, en general, con fuerza coactiva —dentro de la ficción en que se está discarriendo—. El miembro del grupo se mueve como un autómatas que se creyera libre.

De donde se derivan las siguientes consecuencias para la psicomecánica de la sociedad:

En lo que toca al grupo en particular, domina entre sus miembros el imperativo categórico acuñado en las leyes jurídicas y morales de la manera que corresponde al grado alcanzado de cultura y de civilización, y al mundo entorno. Ello no significa igualdad completa, sino reciprocidad. Esta forma especial de igualdad, a la que Oppenheimer llama reciprocidad siguiendo a Lacombe, no significa identidad de tareas y prestaciones, ni tampoco de derechos; pues el interés bien entendido del grupo, y con ello el de todos sus miembros, puede exigir que haya desigualdad en todas estas relaciones. Así por ejemplo, a los europeos acostumbrados a un cierto miramiento para con las mujeres, que son más débiles, les impresiona de modo muy penoso la costumbre tan frecuente en las tribus y pueblos primitivos de utilizar a las mujeres para el transporte de fardos pesados, mientras que los hombres se limitan a portar las armas. Pero Westermarck hace notar con razón al respecto que esa práctica

es necesaria en el fondo para el interés del grupo y de las propias mujeres: pues el hombre debe estar dispuesto en cada instante para defenderse de los ataques de bestias o de hombres. Razones iguales tiene la desigualdad en rango y poder de mando dentro de la organización militar. Y lo mismo puede decirse desde el punto de vista subjetivo acerca de ciertos privilegios de los clérigos, magos y curanderos a los que se atribuye una cierta fuerza mágica.

En lo que afecta a la relación entre los diversos grupos, distingue Oppenheimer entre grupos coordinados y subordinados. Entre los grupos coordinados existe para él la misma relación que entre los miembros de un mismo grupo. La reciprocidad puede ser igualdad plena: así, por ejemplo, todos los distritos electorales de un estado tienen el mismo derecho en cuanto a la legislación. La característica exterior de la igualdad reconocida es con mucha frecuencia aquí, como en el grupo mismo, el sorteo, que decide en cuestiones de rango, en fiestas, presidencias, etc. En otros casos se acude también a formas de decisión igualmente casuales y neutras, como la serie alfabética para subscribir, etc.

Hay casos de coordinación en que se da un predominio de hecho para un grupo sobre los otros, proveniente de ciertos privilegios de práctica. Y así resulta obvio que en una asamblea de ciudades corresponderá la presidencia al alcalde de la capital; o que el gremio más antiguo tendrá la precedencia

en un desfile. A tales privilegios suelen corresponder también obligaciones mayores, como pago de una cuota más elevada para los gastos de la asamblea, u otras.

En lo que se refiere a los grupos subordinados no puede hablarse de igualdad, a pesar de que puede existir reciprocidad. Pero hay grupos subordinados en los que no existe tampoco reciprocidad alguna: tal ocurre con las relaciones entre vencedores y vencidos, y por eso también entre las clases sociales del mismo estado que han surgido mediante la sumisión por la fuerza armada o el poder espiritual.

A este propósito conviene observar con cuidado que hay casos en los cuales grupos distintos reunidos dentro de una formación estatal no representan en el fondo una sociedad, es decir, un grupo de mayor complejidad, porque no tienen ningún interés común que dé ocasión a la misma reacción bajo el mismo estímulo y despierte en ellos la conciencia de grupo. Cuando un grupo subordinado es considerado exclusivamente como fin para el grupo que lo domina, y para nada como fin en sí —tal la esclavitud en la brutal economía capitalista de esclavos de la antigua Roma en la época del nacimiento de Cristo, o el campesinado en la Rusia zarista—, no puede hablarse de sociedad, como no puede hablarse de ella entre el carpintero y su banco.

Aquí puede darse, por ello, una verdadera estática, aun cuando sólo sea sostenida por el terror más espantoso, mediante imperativos jurídicos que

determinan como pura coacción exterior la motivación de la clase inferior; una estática casi mecánica. Pero en tales casos apenas si puede hablarse de sociedad, ni de la estática de ésta.

Por lo común, entre grupos subordinados el uno al otro no existe en verdad una reciprocidad plena, pero sí un cierto intercambio de prestaciones y contraprestaciones. La clase superior recibe más y da menos, la clase inferior da más y recibe menos de lo que le correspondería según la medida de la reciprocidad del imperativo categórico absoluto, pero con todo, aquélla da y ésta recibe algo. Así, por ejemplo, apenas fundado el estado, el grupo dominante asume, entendiéndolo bien su propio interés de grupo, la defensa de las fronteras y del derecho, para obtener contribuciones lo más elevadas y duraderas posibles de la clase inferior. O bien un clero toma sobre sí la cura de almas, la educación y la salud de sus súbditos, como en el estado jesuítico del Paraguay; o bien los señores feudales, que estaban obligados a la asistencia de sus siervos enfermos y viejos. O una valiosa casta de oficiales, que se expone a sí misma en la batalla más que el hombre común y toma la parte más importante de las fatigas y privaciones.

En todos esos casos los imperativos de grupo, formados e inculcados como es natural por la clase superior, tienden a sugerir, a ella misma y a la clase inferior, que es plena la reciprocidad, cuando de hecho lo es sólo parcial. Entonces aparece, por

ejemplo, la protección de la frontera y del derecho como fin único y razón de existencia del estado, y la división de clases como una reciprocidad justa, por haber surgido de diferencias considerables de cualificación económica. Entonces cree el gran terrateniente, y lo sugiere a sus campesinos, contra la voluntad histórica, que sus abuelos estuvieron allí primero y recibieron la tierra de sus antepasados. Entonces cree el capitalista, y lo sugiere a sus obreros, que sin la previa acumulación de capital no tendrían oportunidad alguna de trabajo ni posibilidad de existencia; o cree, y sugiere a sus obreros, que no es un capitalista, sino "empresario", capitán de industria, y que sus ingresos son el "salario del empresario", indemnización justa por su cualificación superior.

Se trata aquí de teorías unilaterales de los grupos que, para convertirse en teorías de la sociedad considerada como un todo, tienen que ser aceptadas también por el grupo subordinado y convertirse en elemento de su aparato de motivaciones. A tal fin sirven por lo pronto ciertas obligaciones que la clase superior se impone a sí misma para acentuar y subrayar aquella supuesta reciprocidad completa: aseguramientos contra el abuso de poder, sancionado con castigos para aquellas transgresiones que amenacen en su interés común a la sociedad tomada en conjunto, por ejemplo, para la muerte de un esclavo o la violación de una sierva; autolimi-

taciones de los derechos de imponer contribuciones y hacer levas, aceptación de ciertos deberes de honor.

En esa forma suavizada los intereses de la clase superior son asegurados por los poderosos medios de la sugestión que, sobre todo en los grados inferiores de la cultura, son ejercidos mediante iglesia y religión. Las "dependencias" son concebidas como "dispuestas por Dios" y aseguradas por el miedo a los poderes sobrehumanos. En un estadio superior aparece, junto a la instancia de lo trascendental, la de la razón en la forma de fuertes sugestionamientos que parten de la ciencia clasista. Aquélla se opone desde un cierto grado de desarrollo a la religión de la clase inferior (Cristianismo primitivo, Reforma, rebautizados, etc.), y ésta a la ciencia de la clase inferior (liberalismo, socialismo).

Sin embargo, es concebible una estática incluso cuando fracasan en todo o en parte los intentos de la clase superior de sugerir su interés de grupo a la clase inferior como si fuera el propio de ésta. Pues antes que nada, no existen en todos los casos situaciones tan críticas que hagan más fuertes los antagonismos que los vínculos de interés de la sociedad en su conjunto; y además, la clase superior posee también al disponer del derecho y la administración, los medios de la coacción exterior: ley, tribunales, policía y fuerza armada. Y como todas esas instituciones tienen que servir, no sólo a los intereses unilaterales de grupo de la clase superior, sino también a los intereses comunes de la sociedad, po-

seen un "prestigio", una autoridad, es decir, pueden apelar también a imperativos internos arraigados en la conciencia de la clase inferior cuando son usados como instrumentos del interés unilateral de la clase dominante. Esta es una de las raíces, quizá la más poderosa, del "respeto a la autoridad"; la otra es el miedo al castigo...

Pero claro está que la vida de una sociedad real no discurre nunca tan sin rozamientos. Y eso, ya por el hecho de que jamás puede darse plenamente la condición: la igualdad de todos los datos que expresan los influjos del mundo físico y social entorno. El mundo físico comienza por ofrecer condiciones favorables y desfavorables cambiantes: una horda de esquimales acopia una vez abundantes pescados y focas, y al otro año padece hambre; los rebaños de una tribu nómada encuentran una vez abundantes pastos, y al año siguiente son destruídos por los temporales. Incluso en nuestro grado de cultura hay mucha diferencia según que la cosecha venga buena o mala. Y más inseguras aún son las condiciones del entorno social, las relaciones con grupos de la misma sociedad o con sociedades vecinas.

Sin embargo, la sociedad ofrece, cuando menos en sus estadios primitivos, un cuadro que es extraordinariamente parecido a la estática, y aun en nuestro estadio predominan, como pudo comprobar Vierkandt mediante una investigación de todos los terrenos de la actividad social, las fuerzas de inercia, por virtud de lo cual se introducen con gran

lentitud los cambios y mutaciones. Aunque este aspecto del cambio en la cultura corresponde al estudio de la cinética, no puede desconocerse que la "permanencia" queda muy cerca de la "estática", cosa que no puede sorprender a quien ha proclamado la vigencia del principio del medio menor, ya que este induciría a persistir dentro de las mismas vías transitadas y conocidas siempre que ello parezca posible sin daño serio del interés del grupo en subsistir y crecer: toda "mutación de cultura" desvaloriza la vieja práctica y hace necesario el establecimiento de otra nueva, cosa que no puede tener lugar sin nuevo gasto de voluntad y de energía, requerido para derribar viejos imperativos sociales e infundir los nuevos a todos los miembros del grupo. Ello no tiene lugar cuando no existe necesidad.

Este imperativo energético de la actividad del grupo se establece —cosa tan notable como importante— a manera de imperativo social de la moralidad, y en cuanto tal constituye una parte del aparato de motivaciones de todo miembro del grupo, en la forma de que todo lo usual y acostumbrado tiene prestigio en ese concepto, posee una fuerte sanción que hace difícil todo intento de cambio y que a veces coloca en su camino un obstáculo insuperable.

Después de haber dado un cuadro que estima suficiente de la estática del proceso social, es decir, de su decurso bajo el supuesto de la igualdad de

datos, entra Oppenheimer a estudiarlo bajo el cambio de estos datos; es decir, a considerar la cinética del proceso social. Y entra a hacerlo con algunas consideraciones de valor metodológico, observando por de pronto que con el cambio de perspectiva se estrecha el campo de observación, ya que en este aspecto el proceso social se identifica con el proceso histórico, aun cuando no considerado éste en su significación estrecha, como historia de los estados, sino con capacidad para abarcar fenómenos pre-estatales, así como también inter-estatales: el cristianismo, por ejemplo. También señala que ahora no hay por qué ocuparse de las actuaciones "típicas" de masas, por las que se interesa la estática ante todo, sino por las fuerzas de la "mutación de cultura" que realizan el proceso histórico en pugna con las fuerzas de inercia.

Esa pugna no es en todos los casos de la misma naturaleza y dureza igual, pues las distintas sociedades varían en razón de su fuerza de inercia. Un clima de especial rigor o un gran aislamiento impide la ascensión hasta un cierto grado de desarrollo. Ciertas razas, en concreto las meridionales, son muy difíciles de adaptar. Ciertos fenómenos sociales inclinan a desenvolver el yo colectivo a costa del yo individual. Un gran poder estatal establecido al fin de largas guerras favorece el conservadurismo rígido, así como ciertos instintos religiosos o culturales que mantienen a los hombres afectos en exceso a viejos usos, creencias y costumbres. Pero todas es-

tas diferencias en cuanto a la inercia no tienen relevancia para la sociología general, por mucho interés que presenten para la sociología especial. Lo único que aquí interesa son aquellos cambios de datos que afectan de tal modo a la inercia que producen un efecto cinético.

El estudio del proceso social bajo el supuesto de cambio de datos nos plantea dos problemas distintos: el de la simple cinética, desde cuyo punto de vista todo cambio de datos ha de entenderse como "perturbación" del movimiento tendencial hacia el equilibrio, y el de la estática comparativa, desde cuyo punto de vista han de ser estudiados los cambios de datos como si desarrollaran el sistema en su totalidad, hacia adelante o hacia atrás, y en la medida en que así lo realicen.

Por lo pronto se coloca Oppenheimer en el punto de vista de la simple cinética. El objeto será la actuación de las masas humanas, o mejor: la reacción común de los grupos humanos producida a consecuencia de ciertos impulsos.

Se trata de aquellos impulsos que significan cambio de datos, impulsos a los que todavía no ha seguido adaptación ninguna, que todavía no han producido ninguna situación estática, ni tampoco la situación estacionaria de la inercia de la actuación de los grupos análoga a la estática, sino que exigen una nueva adaptación.

La investigación de estos impulsos plantea a su vez tres problemas distintos, a saber: en primer tér-

mino, el de las causas de la actividad de los grupos, es decir, las causas que cambian los datos de la estática y con ellos el interés y la motivación del grupo. En segundo término, el problema de la dirección de la actividad de los grupos, es decir, de las metas hacia las que se esfuerza el interés de grupo. El tercer problema es el de los medios de la actividad de los grupos, es decir, de sus metas intermedias y procedimientos.

*Causas de la actividad de los grupos.* ¿De qué especie son las fuerzas que actúan —si no por entero, al menos en forma que se le aproxima— como perturbaciones, como "cambios de datos" en la estática de los grupos?

Es evidente que sólo pueden darse dos especies de perturbaciones tales: las que proceden del mundo interior y las que proceden del mundo entorno; las que surgen de un cambio de su composición y las que surgen de un cambio de su ambiente.

Los influjos del mundo interno de los grupos pueden ser cualitativos o cuantitativos. El grupo cambia cualitativamente cuando sus elementos, los individuos, se cambian, es decir que el modo, fuerza o dirección de las necesidades e impulsos se cambian en todos o en algunos de ellos. Cuantitativamente se cambia el grupo cuando cambia el número de los individuos, permaneciendo inalterado su contenido psicológico.

Esta última perturbación constituye el tránsito hacia aquellos cambios de datos que proceden del entorno de los grupos. Pues el grupo significa aproximadamente igual, y el entorno igual resistencia, en el sentido de la física. Y como la fuerza sólo puede medirse con la resistencia, y ésta con aquélla, un descenso del número de miembros del grupo, que será casi siempre idéntico a un descenso correspondiente de su fuerza, equivale a un proporcional ascenso de la resistencia del entorno, y un aumento del número de integrantes del grupo a un descenso proporcional de la resistencia del entorno.

Estas resistencias se dividen a su vez en dos clases: la del mundo físico y la del mundo social, es decir, la procedente de los otros grupos.

Ocupándose después de los cambios cualitativos, producidos en los individuos del grupo, establece los dos casos extremos, entre cuyas fronteras se extiende la infinidad de los casos intermedios: el cambio psicológico de datos afecta a todos los miembros del mismo grupo con fuerza igual, o bien sólo afecta a uno de ellos. El primer caso no puede conducir a conflictos, como es obvio, sino que cambia la corriente del grupo hacia un nuevo equilibrio, desviándolo de su dirección antigua, o bien robusteciendo o debilitando su fuerza. Es también obvio que este caso, en el cual varían en la misma dirección todos los miembros de un grupo o su gran mayoría, apenas puede concebirse bajo otra condición que cuando se han producido en el entorno del grupo

cambios tales que actúan como el mismo estímulo sobre todas las almas. Y este caso pertenece por ello al segundo grupo de perturbaciones que debemos considerar.

Pero cuando se trata de una variación psíquica producida sólo en uno o en pocos miembros del grupo, mientras que en todos los demás permanece en vigor la psicología de la estática, se da un conflicto que requiere arreglo.

Y aquí vuelven a ser posibles dos casos: o bien el grupo es más fuerte que el o los renovadores, y entonces no cambia nada en la estática, permaneciendo estático el proceso social, por superarse el conflicto mediante la represión; o bien —caso segundo— el individuo es más fuerte que la sociedad en el sentido de que se encuentra en condiciones de comunicarle la nueva necesidad encontrada por él, o de llevar a las antiguas metas siguiendo nuevos caminos, sea por haber descubierto un procedimiento económicamente más ventajoso, sea debilitando o fortaleciendo o disponiendo de otro modo los antiguos imperativos sociales y despertando en el alma de la mayoría de los compañeros de grupo la motivación correspondiente.

Ambos casos teóricos son, sin duda, posibles en la práctica, y ambos se cumplen en la realidad. Hay que preguntar ahora cuál de ellos constituye la regla, si acaso la constituye en efecto uno de ellos. Y al lanzarse en pos de una respuesta inicia Oppenheimer un análisis dilatado, muy nutrido de conte-

nidos históricos, de las dos posiciones en que, acerca de este punto, se han separado los espíritus desde que existe un pensamiento sociológico: el "individualismo" o "heroísmo" que, *todavía* hoy, se opone al "colectivismo". (Claro está que en esa formulación descubre ya de entrada nuestro autor cuál es su personal posición frente al problema mismo, y la solución a favor de la cual se inclina; pero ello no resta interés a su exposición, acerca de la que, sin embargo, no puedo extenderme aquí.) La concepción individualista es caracterizada como aquella que reconoce la fuerza creadora que mueve a la sociedad en las necesidades o impulsos de hombres concretos, del "genio", del "dominador nato", del "héroe", suponiendo que las necesidades que dirigen la voluntad de esos héroes constituyen los "impulsos más elevados", sean las ansias de gloria y de dominio, sean las fuerzas que empujan a descubridores e inventores, sean los impulsos del amor a la nación y a la patria, o el sumo amor a la humanidad de un Cristo, o incluso el amor a todo lo que vive, de un Buda. Por el contrario, la concepción colectivista afirma que es necesario buscar en el alma de las masas la fuerza que mueve a la historia, o dicho en otras palabras, que lo que pone en movimiento a las masas son los intereses de las masas mismas.

Después de haber desarrollado la contraposición de ambas concepciones, hace Oppenheimer la críti-

ca del individualismo extremo, mostrando que es, no sólo insuficiente, sino también anticientífico, pues su grotesca supervaloración de la fuerza individual se basa en una mala comprensión del concepto de causa, al estimar que la energía anímica del héroe sea causa del movimiento histórico, con lo cual queda desconocida la fórmula de las ciencias naturales que proclama: *causa aequat effectum*. La causa verdadera sería el conjunto de las condiciones a partir del cual se sigue un efecto, por más que el lenguaje vulgar —y de aquí el error de la posición individualista— designe como causa la "ocasión", el acontecimiento que desencadena el efecto a partir del conjunto de las condiciones. En resumen, la concepción individualista se basa para él en dos errores fundamentales: primero, en deducir la magnitud de la energía de la magnitud del éxito, considerando que éste está causado por aquella supuesta energía; y segundo, en no poder desprendernos del punto de vista dinástico, confundiendo el destino de una familia con el destino de los pueblos.

Después hace también la crítica del colectivismo extremo. Confiesa estar mucho más cerca de la posición colectivista que de la heroísta, pero recusa la exageración de ésta, propugnando la necesidad de una síntesis —no una posición intermedia— entre ambas, a base de la consideración de que toda relación orgánica es recíproca, funcional, y no unilateral, pudiendo presumirse de antemano que la relación entre el individuo y su entorno sigue también

esta regla, como la sigue ya la relación entre sociedad y entorno físico...

Tras esto, pasa Oppenheimer a ocuparse de los cambios cuantitativos, recordando la importancia que, según Simmel, tiene para el grupo el número de sus miembros, y estudiando los efectos económicos del desplazamiento de población. Este estudio se encuentra desarrollado con toda amplitud en la *Teoría de la economía pura y de la economía política*. Toma como punto de partida la idea de que la tabla de la división y reunión social del trabajo es una consecuencia inmediata de la cantidad de población. Esta fórmula vale como ley tanto para la estática como para la cinética. Comprendida estáticamente comprueba la dependencia; comprendida cinéticamente, comprueba que la cooperación social varía en el mismo sentido que el movimiento de población.

En cuanto a los efectos políticos del desplazamiento de población, hace notar Oppenheimer el modo como el crecimiento de ésta influye en la vida interna no-económica del grupo, vida que puede recogerse dentro del concepto de su estructura política interna: obligando a la formación de instituciones, de autoridades y al aumento creciente de su poder, que puede fácilmente convertirse entonces de un fin del grupo amplio en un fin peculiar del grupo estrecho de los funcionarios; menor cohesión de los grupos mayores en comparación con los más pequeños, mayor distancia del individuo respecto

de la totalidad. Y no menos influye el desplazamiento de población en la relación de los grupos vecinos, en la "política exterior" del grupo que aumenta o decrece. El crecimiento de la población hace que una nación se haga más agresiva hacia el exterior, y ello por dos razones: primero, porque puede poner en pie de guerra más combatientes, y segundo, porque puede armar mejor a cada uno de ellos, ya que la técnica depende de la división del trabajo, y ésta del número de la población. Por eso el poder político absoluto de los estados crece con más fuerza que su población. Pero lo que interesa, naturalmente, es la potencia relativa, pues claro está que un estado que aumente mucho puede, sin embargo, debilitarse en términos relativos cuando su vecino crece más que él. A esta relación cuantitativa se debe, por ejemplo, el que la doctrina de Monroe, concebida en su origen como esencialmente defensiva, haya alcanzado una agudización ofensiva cada vez más clara y notoria, en la medida en que la Unión norteamericana cumplía su desarrollo gigantesco en cuanto a hombres y medios.

Otra consecuencia sociológica de ese desplazamiento de potencia es la de un cierto ritmo en la historia de los estados, que es una de las más conocidas regularidades de la historia. Todo estado que crece trata de desbordar sus fronteras mediante la conquista, hasta que tropieza con una potencia aproximadamente igual que existía de antemano o que se ha forma-

do (acaso mediante una coalición) con fines defensivos. El límite sociológico está siempre en el punto en que se contrapesan las fuerzas políticas en el momento de ajustar la paz. Pero las cosas ocurrirán con frecuencia, casi siempre, de modo que uno de los dos estados tenga al tiempo de fijarse las fronteras una población más densa que el otro, es decir, que se le deje una menor extensión superficial; de modo que el estado de menor densidad y más espacio tendrá perspectivas en el curso de la paz de aumentar el número de su población y sus armamentos, de manera que en un nuevo choque rompa en ventaja propia el equilibrio establecido. En otras palabras: en tanto haya guerras no puede darse un equilibrio político sino para cierto tiempo. Los cambios relativos de agrupaciones rivales se perturban entre sí siempre de nuevo y hacen necesarias siempre nuevas delimitaciones o coaliciones para establecer la nueva estática hacia la que tiende también esa cinética de manera permanente.

Todas esas consideraciones hechas alrededor de las formaciones o agrupaciones estatales son también aplicables, *mutatis mutandis*, como es fácil de comprender, a todos los grupos particulares, más pequeños, insertos en esas "sociedades" o subordinados a ellas.

Después de haber examinado los influjos del mundo interno de los grupos, en cuanto implican cam-

bio de datos relevante para la dinámica del proceso social, considera Oppenheimer aquellos otros influjos que proceden del exterior. Se recuerda de qué manera los cambios cuantitativos del grupo constituían para él el tránsito desde la modificación de los datos surgida del grupo mismo hacia aquella otra que viene de su entorno.

En cuanto se refiere a estos últimos influjos, distingue entre el entorno físico y el entorno social. Los que proceden del primero son estudiados en su actuación de economía y política que constituye el esqueleto de este sistema sociológico.

En la consideración de los influjos que proceden del entorno social distingue aquellos que actúan de sociedad a sociedad, denominándolos intersociales (internacionales), de aquellos otros que actúan dentro de una sociedad compleja, de grupo a grupo, y a los que denomina intrasociales (intranacionales). Los primeros, a su vez, se dividen según que impliquen relaciones hostiles o pacíficas.

En las relaciones hostiles se reflejan conflictos agudos entre pueblos de la misma esfera geográfica, entendida la palabra "pueblos" en el sentido del concepto de "sociedad", como grupos complejos compuestos de subgrupos con un sentimiento común y una necesidad común que les hace percibir el conflicto como tal. Se trata por lo general de fenómenos cinéticos nacidos del crecimiento de la población. Se manifiestan en un grado inferior de desarrollo como el interés del grupo en adquirir nuevos territorios

para extenderse, y en el grado superior como el interés del grupo en ganar nuevos mercados. Oppenheimer se opone a la vieja idea de que la hostilidad absoluta y el estado de guerra dimanado de ella sea una expresión originaria de la naturaleza humana. La sociedad política, nuestro "estado", es una sociedad de clases creada por la conquista. Y las guerras se llevan a cabo en interés de la clase o grupo dominante. La clase dominante del estado feudal hace la guerra para ganar tierra y gente; el grupo dominante del estado absoluto hace la guerra por puras razones dinásticas para lograr más poder y riqueza; y los estados burgueses de todos los países y épocas hacen la guerra para conseguir ricas fuentes de producción y mercados, es decir, por el monopolio.

Aquí expresa nuestro autor ideas que son típicas de una cierta dirección, aun cuando no deje de vislumbrar un oportuno correctivo a su formulación tajante; al advertir que los intereses del pueblo como un todo, y en particular del pueblo bajo, de la masa dominada y explotada, *entran en juego a lo sumo secundariamente*, pero en alguna medida. Partiendo de esa idea, según la cual las guerras se hacen en interés de la clase dominante, pretende alcanzar la solución del problema de si también en el futuro habrá guerras, un problema igualmente típico de la corriente de ideas en que participa nuestro autor, y en cuya formulación aparece de un modo neto el criterio valorativo que inspira todo su trabajo. A este respecto, habla con elocuencia el si-

guiente párrafo: "Y ahí se muestra, por lo pronto, que la clase dominante sólo puede tener interés en las guerras mientras tanto subsista la oportunidad de que ella, la clase dominante bien entendido, no su pueblo, pueda obtener más de lo que pone. ¿Qué quiere obtener? Poder y riqueza, y, mediante ellos, prestigio. Habrá, pues, la guerra, primero, mientras tanto espere recibir más a cambio del sacrificio de la totalidad que lo representado por su participación en ese sacrificio. Para expresarlo con brutalidad extrema: una burguesía, por ejemplo, hará una guerra que cueste al país veinte miles de millones cuando puede esperar de ella para sí una ganancia de algunos cientos de millones..." Y después expresa la confianza de que la humanidad aprenda al fin a establecer y mantener el consenso, el "espíritu de confraternidad".

Para tomar en consideración las relaciones pacíficas en los influjos intersociales, abandona Oppenheimer el terreno de los fenómenos sociales actuales para apelar a aquellos hechos de que informa la etnografía, y establecer que las relaciones intersociales de naturaleza pacífica están anudadas sobre todo al intercambio; de ese modo manifiesta su tendencia a exaltar los medios económicos, dándoles una valoración superior.

Los influjos intrasociales, por su parte —es decir, aquellos que se ejercen entre distintos grupos de una misma "sociedad"— serán distintos según que se trate de grupos coordinados o de grupos subor-

dinados. Cuando los grupos coordinados no presentan ninguna superficie de fricción entre ellos, como acaso ocurra con una asociación de lectores o un club, no se produce ningún efecto recíproco en la cinética. Pero la unión personal de grupos muy distintos con muy diversos intereses en la que varios miembros del mismo grupo pertenecen al mismo tiempo a otros que se encuentran en pugna puede llevar el conflicto incluso al seno del grupo común. Así, por ejemplo, en una asociación de lectores el miembro de una iglesia encargará un periódico confesional despertando así la contradicción de un ateo.

Pero allí donde grupos diferentes tienen la misma esfera de intereses surge la rivalidad en sus más distintos grados. Algunos ejemplos vienen a esclarecer la situación. Estos ejemplos son extraídos de la vida económica: unos distintos grupos de compradores compiten por el mismo producto y el precio sube hasta alcanzar el límite de la oferta. En el caso inverso, desciende. La lucha de precios puede adoptar en épocas críticas (compradores que compiten en tiempos de hambre) el carácter de la más viva competencia hostil, cosa que en el mercado capitalista sucede también en tiempos normales. Pero también aquí la antítesis tiende hacia una síntesis, la lucha tiende hacia la comunidad. Los compradores se ligan en asociaciones de consumo y de compra, los vendedores en convenios, sindicatos, cárteles y *trust*. Lo mismo ocurre en cierta medida con la contraposición de trabajadores y empresarios, cuando, al menos

jurídicamente, se reúnen en grupos coordinados. Y saliendo del terreno económico, igual rivalidad existe entre grupos territoriales y políticos coordinados.

Aún más importantes para el proceso histórico son los cambios de datos que afectan a los grupos subordinados. El equilibrio de ellos se mantiene con una dificultad extrema, mediante el empleo de todos los medios de la política, desde los más groseros y brutales hasta los más finos. A causa de la extraordinaria labilidad de ese sistema incluso cambios de datos relativamente pequeños pueden producir grandes perturbaciones del equilibrio. Interesan aquí sobre todo los cambios cuantitativos de datos: el poderoso crecimiento de la clase inferior en general, y sobre todo su aglomeración en las ciudades. . . De ahí vienen transformaciones en la constitución, alianzas entre las distintas partes de la clase inferior favorables a su emancipación. Así, por ejemplo, en la antigua Grecia se aliaron con frecuencia la masa popular y los esclavos.

Y por último, también entran en juego cambios cualitativos: la necesidad, ya madura pero todavía inconsciente, de un grupo se convierte en impulso consciente a través de una personalidad de especiales dotes que pasa a ser profeta, predicador religioso de las costumbres, agitador político, inventor o descubridor. Y al decir eso, piensa Oppenheimer en libros como *La cabaña del tío Tom*. ¡*Abajo las armas!*, *El Capital* de Marx, en Savonarola, Hus, Lutero, en Watt y Stephenson, cuyos descubrimientos

suprimieron las resistencias al transporte uniendo en una economía mundial las pequeñas economías autárquicas y provocando en último término revoluciones políticas.

*Dirección de la actividad de los grupos.* El segundo gran problema que planteaba la cinética del proceso social era el de la dirección de la actividad de los grupos. Al preguntarnos por las metas hacia las que se esfuerza el interés del grupo hay que distinguir entre la necesidad del grupo, que éste, tomado en su totalidad, se afana por satisfacer, utilizando a sus miembros como un medio, y el interés del grupo en sentido estricto, en que este último, el grupo, es considerado y utilizado, por el contrario, como el medio menor que sus miembros tienen para alcanzar la mayor satisfacción posible de sus necesidades.

En el primer caso el grupo debe ser entendido como colectividad "general", y en el segundo como colectividad "universal", correspondiendo a la primera el tipo de la "sociedad" y a la segunda el del "estado", aun cuando sean válidas para todos los grupos dotados de una organización.

El grupo no ha de servir a la satisfacción de necesidades de sus distintos miembros, sino a la satisfacción permanente de las necesidades del conjunto de ellos. El grupo es por esencia un medio para sus miembros, pero lo es solo en atención a las verdaderas y permanentes necesidades de un conjunto anó-

nimo, por así decirlo, cambiante en cuanto a las personas y permanente tan solo como tal conjunto. El miembro individual es, por el contrario, medio para los fines permanentes del grupo. Mediante esta caracterización, completada con la inevitable analogía del organismo y sus elementos, pretende Oppenheimer haber circunscrito el concepto de "interés inherente del grupo", según la expresión de Ratzehofer. Y para llenarlo de contenido intenta separar mentalmente lo que está junto, considerando primero el grupo como fin en sí y después como medio para los fines de sus miembros.

La cuestión del fin del grupo en sí es idéntica a la cuestión de lo que nos representamos como intereses verdaderos y permanentes de sus miembros. Por supuesto que esta expresión no debe ser entendida en el sentido de una determinación cualquiera de valores religiosos o éticos, puesto que nos encontramos todavía en el campo de la pura sociología racionalista que pretende explicar las cosas mediante la causalidad.

Por lo pronto, se atiene nuestro autor a la analogía con el organismo, analogía que, como principio heurístico, es lícita en la medida en que se limite a los grandes rasgos de la estructura y de la vida que son comunes a todos los organismos sin excepción, sean individuales o colectivos. Uno de estos rasgos es el "interés inherente", y por cierto el de mayor importancia: querer vivir, tomado el "querer" en el sentido de Schopenhauer como la "volun-

tad eternamente hambrienta”, que en el fondo no es otra cosa sino ese interés inherente. Según esto, puede suponerse que el grupo y la sociedad viven y quieren seguir viviendo.

Pero vida significa adaptación recíproca de relaciones internas y externas. Sabido es que el grupo acomoda a sí mismo su entorno físico y social, y cómo él mismo se acomoda a ese entorno: hacia fuera, defendiéndose de influencias perturbadoras y aceptando las convenientes, y hacia dentro, mediante el desarrollo de sus instituciones e ideologías. También aquí parece hacerse patente la analogía con el organismo, que asimila lo que puede necesitar y se defiende contra lo que le es nocivo o perturbador, al mismo tiempo que se adapta.

La condición fundamental de toda vida es que en el curso del proceso vital no se haga vacilar o se amenace el equilibrio de la estructura o de la función, su estática o su salud, su *consenso*, en forma tal que resulte una amenaza seria o incluso lo destruya. Es necesaria una reciprocidad de prestaciones y contra-prestaciones que nos coloca otra vez en plena analogía con lo orgánico. Pero al considerar lo que la reciprocidad significa en la sociedad nos hallamos de lleno en el campo sociológico: pues *reciprocidad* es la *expresión organizadora del imperativo moral*; es el aglutinante de la sociedad, la fuerza de su cohesión. Si esa fuerza desciende por debajo de un cierto valor la sociedad pasa del estado sólido o flúido al estado gaseoso y se evapora, se disocia en seguida.

El interés inherente del grupo, contemplado desde el punto de vista del conjunto, y también el interés permanente y verdadero de sus miembros —en contraste con sus intereses efímeros—, está en evitar ese autoaniquilamiento, en mantener la reciprocidad de la función y de la estructura frente a las pretensiones autónomas de las distintas partes, de los grupos dentro de la sociedad, de los individuos dentro del grupo. Pues si el todo se hunde, se hundirán con él sus elementos.

Con esto queda fijada la meta capital del interés inherente del grupo, y se determina su dirección. Se dirige a satisfacer los intereses verdaderos y permanentes de los miembros del grupo. Para este fin actúa hacia dentro, con aquellas actividades que adaptan las relaciones internas a las externas, es decir: en cuanto al fin, creando y administrando aquellos bienes y servicios que representan lo que requiere el grupo para cubrir sus necesidades; y en cuanto al modo, con una conducta que mantenga la reciprocidad y, con ella el consenso. Pero hacia fuera pone en práctica aquellas actividades que adaptan las relaciones externas a las internas, esto es, actividades de defensa y de asimilación.

Vista ahora la cuestión desde el otro ángulo, desde el ángulo de los miembros del grupo, se plantea la cuestión del carácter de este último en cuanto medio. Para el individuo el grupo representa el medio menor para la satisfacción de necesidades individuales que constituyen sus “intereses verdaderos y per-

manentes", únicos que el grupo debe y quiere servir; aquellos cuya satisfacción no vulnera la reciprocidad, es decir: las necesidades "morales" y las moralmente indiferentes. En este último aspecto conviene no perder de vista que la palabra moral no ha de ser entendida aquí nunca en forma absoluta, como coincidente con una última medida trascendente de los valores, sino en forma relativa, como coincidente con una dirección de la actividad o actuación del grupo, distinta según el lugar, el tiempo, el estado cultural y la situación.

¿A qué necesidades de los individuos debe servirles su grupo como medio menor? Dependerá de que se trate de sociedades o de comunidades en el sentido de Tönnies, de grupos surgidos de la voluntad libre o de la voluntad esencial. Y aún cuando la atención de Oppenheimer se dirige con preferencia a los últimos, trata de desarrollar la ley capaz de abarcar igualmente a todos. Todos los grupos son de interés. Y su interés inherente es aquello alrededor de lo que se han formado queriendo satisfacer la necesidad o necesidades de sus miembros. En la familia, germen de toda "comunidad", y en todas las formaciones nacidas de ella, ese interés es el "interés del nosotros"; y en las asociaciones voluntarias, algún interés concreto. Así, por ejemplo, los miembros de una sociedad de ajedrez quieren disfrutar de partidos lo más interesantes posible en un local lo más cómodo, lo más barato y lo más agradable

posible para ellos; los accionistas quieren dividendos lo más elevados posible, etc.

Eso, por lo que se refiere a las asociaciones voluntarias. En cambio, el interés de grupo de los miembros de una comunidad espontánea es la voluntad de pervivir en todas las direcciones, y no solo en una o en algunas como ocurre en las asociaciones voluntarias. Cada miembro del grupo quiere, ante todo, puesto que es un ser animal, satisfacer sus necesidades fisiológicas de conservación de sí mismo y de la especie, quiere alimento, vestido y protección contra las inclemencias del tiempo, disfrute del sexo y de la familia; pero como es también un ser supra-animal, humano, el que constituye el objeto de consideración en la cinética del proceso social (los grupos animales son esencialmente estacionarios, si acaso no estáticos), quiere también algo más que la simple satisfacción fisiológica. Siendo curioso y goloso, y por ello inventor, quiere por lo pronto comer, habitar y vestir lo mejor posible con los suyos. Cada mejora de la técnica en aquellas clases de trabajo que sirven para satisfacer las necesidades fisiológicas conduce a un mejor éxito en esta tendencia. Podríamos imaginarnos que también un hombre aislado que no conociera como Robinson las necesidades de la cultura superior, un salvaje aislado colocado en condiciones de un clima favorable y con tiempo y fuerza bastante para buscar y experimentar, en lugar de recaer en el estado de *homo ferus*, aliviara mediante una técnica me-

porada su procura de la vida, perfeccionándola para alcanzar en su satisfacción puramente individual de necesidades una situación más favorable. Pero esa hipótesis forzada no nos hace falta si reflexionamos que el hombre sale de su condición de animal porque es un ser social; que de este modo multiplica su fuerza para buscar y experimentar mediante la cooperación; y que por su duración en cuanto grupo alcanza el tiempo infinito que se requiere para ello. Su inserción en el grupo no solo ha satisfecho sus necesidades biopsíquicas, sino que se las garantiza mucho mejor que en el caso de un ser aislado. Puede formularse casi sin limitaciones el postulado de que la *calidad* y su valoración no son categorías individuales, sino sociales. Las cosas no serán más apreciadas socialmente porque satisfagan mejor que otras las necesidades individuales, sino que satisfacen mejor éstas por ser socialmente más apreciadas.

Esto es aplicable a todos los bienes, incluso ya a la mayor parte de los medios alimenticios. Serán más apreciados aquellos que son raros y por ello más caros, ya que al serlo indican la riqueza y el rango de quienes pueden procurárselos. La prueba de ello es que los paladares sanos y sencillos de los niños y del pueblo rural rechazan, por parecerles de mal sabor, los bocados exquisitos de los adultos y de las clases superiores, y que cada país y casi cada distrito tienen su plato predilecto, ingrato a los demás.

Y lo mismo puede decirse respecto de la cualidad "belleza", y las demás.

La fuerza social que inculca en el individuo esas valoraciones del grupo es, como quedó dicho antes, el prestigio, la mayor validez social. Y la necesidad de hacerse valer socialmente es la más fuerte de todas las necesidades. *Con esto se toca el resorte de todo conocimiento sociológico.* Si para el miembro del grupo este último no es más que el medio menor para seguir viviendo, es muy modesto el papel que juega la satisfacción de las necesidades estrictamente individuales en ese "seguir viviendo"; se reduce casi a *conditio sine qua non*, base de todo el resto. La verdadera necesidad que reclama satisfacción en el hombre socialmente ligado, es la necesidad social de hacerse valer entre sus iguales. Con excepción de los casos de necesidad extrema, es más fuerte por lo común que la necesidad fisiológica.

Ese postulado apenas si necesita demostración para los observadores de la vida y de los impulsos humanos: puede verse actuando en todas partes, lo mismo en las innumerables y silenciosas tragedias de los miembros pobres de las clases altas, que sostienen al exterior el brillo del perdido bienestar a costa de las más duras privaciones, que en las hambres de mujeres ricas que quieren conservar la línea, en la abstinencia de alcohol y de placeres sexuales a que se someten los deportistas, etc. El verdadero impulso social es, pues, el de hacerse valer socialmente; él es el motor de la actuación del

grupo, regulador y vigilante de su existencia: el valimiento entre los suyos, cargo, dignidad, consideración —tal es el único premio que el grupo otorga al individuo por las innumerables renunciaciones y sacrificios—. Incluso cuando concede la riqueza, los disfrutes que van ligados a ella juegan un papel modesto, correspondiendo el valor principal al prestigio social que implica.

Sabemos por su fundamento psicológico que ese impulso de valimiento social, que produce en la vida humana tanto los hechos más espléndidos y los más nobles sacrificios como las locuras más odiosas, es un instinto necesario en absoluto para la lucha por la vida del individuo. Valimiento significa: poder sobre hombres, el poder coactivo de los más fuertes sobre el grado o estrato inferior; de los funcionarios, caudillos o jueces, sobre las capas más altas, y en fin, el poder de la autoridad y del prestigio sobre todas las capas.

Tal es el interés inherente de los miembros de todos los grupos, sin excluir las asociaciones voluntarias de interés más simple. En el ejemplo de la sociedad de ajedrez cada miembro pretende llegar a ser el jugador más hábil, o formar parte del núcleo de los mejores.

Pero tan pronto como el grupo en cuanto tal entra en colisión con otros, la misma necesidad de hacerse valer comienza a actuar en un marco ensanchado, como rivalidad de grupos. Con lo cual crece por de pronto la "necesidad del grupo". Un club

de ajedrez que establece torneos con el exterior tiene una necesidad de grupo considerablemente mayor que una pacífica sociedad de ajedrez que a lo sumo organiza torneos internos; sus miembros han de hacer mayores sacrificios monetarios para mantener un local adecuado, para atraer mejores jugadores, etc. Cuanto más visible se hace la rivalidad tanto mayor será la necesidad y el presupuesto del grupo, tanto más apremiante y fuerte el interés de grupo y la rivalidad de grupo.

Al llegar a este punto, encuentra Oppenheimer que se ha pasado la frontera entre los grupos espontáneos y naturales de una parte, y los voluntarios de otra: pues al comienzo de un match de cricket o base-ball, de unas regatas, no se encuentran interesados tan sólo los grupos participantes, sino también los grupos locales afectos que no participan de modo inmediato, desde las dos ciudades cuyos equipos compiten hasta los grupos nacionales enteros, y los mismos complejos de razas. Y cita como ejemplo la emoción y en parte indignación de toda la raza blanca cuando el negro Johnson alcanzó el campeonato mundial de boxeo. Así, pues, esta rivalidad hacia dentro y hacia fuera, el esfuerzo por hacerse valer, es también interés inherente de los grupos espontáneos. Se trata, en estadios primitivos, de comunidades de sangre; en estadios avanzados, de comunidades estatales políticamente unidas, que se encuentran colocadas bajo los mismos imperativos éticos y jurídicos, es decir, que desde el punto de

vista psicológico-social tienen una determinación de la misma naturaleza, hablan por lo común la misma lengua y confiesan la misma fe. Al seguir aquel interés hacen historia y preparan una civilización futura. Y en seguida se propone mostrar que los intereses concretos que impulsan a los individuos y a los grupos, únicos que hasta ahora atraeron la atención de los sociólogos, son tan sólo fines intermedios para ese fin último.

La necesidad individual de valimiento se convierte por razones múltiples en necesidad de grupo. Cuando consideramos el grupo aislado, en sí y por sí, advertimos que propulsa su prosperidad al estimular y satisfacer aquella necesidad individual, ya que la apasionada competencia por alcanzar el valimiento dentro del grupo ofrece sin duda la mejor posibilidad para seleccionar a los hombres más aptos como directores del mismo.

Con esto nos encontramos ya fuera de los grupos considerados en sí y por sí, pues su lucha por la existencia los conduce a la relación con los otros grupos. Y en esta lucha el prestigio del grupo mismo en cuanto tal es una de sus armas más eficaces, si no la más eficaz, y constituye por eso su interés vital. Un grupo muy conocido por la gloria de sus armas, por su riqueza o por la fama del poder de su magia será atacado menos fácilmente, y encontrará en seguida alianzas. Pero el interés del grupo en conjunto, es también y al mismo tiempo interés de cada uno de sus miembros, no sólo porque parti-

cipan de su poder y su bienestar, sino porque participan de su prestigio. Por eso, dondequiera que conviven grupos la finalidad de su actuación es el aumento de su poder y de su consideración. Al afirmarse en la lucha por la existencia pretenden ser martillo para no tener que ser yunque. Así como es un estímulo constante y permanente la rivalidad entre los grupos coordinados, también y con mayor fuerza aún se manifiesta la lucha por la emancipación sostenida en el seno de una sociedad por las clases subordinadas contra las supraordinadas que resisten con toda su energía el ascenso de las inferiores. Y aquí, como en cada uno de los puntos del proceso social, vuelve a evidenciar Oppenheimer la dualidad de los medios políticos y los medios económicos, que tienden en todo caso hacia la obtención del mismo resultado.

En resumen, las verdaderas fuerzas que mueven el proceso social son las necesidades finales del hombre reunido en sociedad, tanto fisiológicas como sociales y procedentes de la personalidad socialmente configurada. Pero estas necesidades finales del hombre individual es raro que alcancen inmediatamente satisfacción, en una consecución autárquica; por regla general han de recorrerse estadios intermedios, es menester alcanzar metas intermedias.

La primera y más importante de ellas es el grupo mismo, que constituye un medio para sus miem-

bros. Tan pronto como una necesidad individual es reconocida como interés del grupo por constituir una necesidad verdadera y permanente, su satisfacción tropieza con menos dificultades y tiene más garantías de éxito que cuando ha de perseguirla el individuo por sí solo. La autarquía individual a este respecto carecería de relevancia sociológica, hasta el punto de que puede formularse la siguiente ley: las metas de las necesidades individuales sólo pueden alcanzar eficiencia histórica cuando son reconocidas y aceptadas por el grupo como metas propias de su interés inherente.

Pero también el interés de grupo se realiza raramente de modo inmediato. También necesita seguir la vía de los estadios intermedios, apoderándose de ciertas metas colocadas a mitad de camino, si bien no situadas en línea recta con la meta final —de donde procede el error de quienes confunden la dirección parcial con la dirección definitiva—. Esas metas intermedias son los llamados intereses de grupo, a diferencia de los intereses inherentes “concretos”.

El conjunto de este fenómeno podría expresarse en lenguaje sociológico de la siguiente manera: la necesidad de las entidades individuales suscita el interés general inherente, y éste se satisface a sí mismo y a aquélla.

Por último, deduce Oppenheimer una ley que estima de la mayor importancia, a saber: el grupo como tal tiene interés en las necesidades individua-

les de sus personalidades suprasociales sólo en tanto que sirven a valores “objetivos”, pero no en tanto que sirven a valores “absolutos”. Es decir, que el grupo en cuanto tal no tiene la más pequeña relación ni el más pequeño interés en los valores absolutos: arte, religión y filosofía, ni con las necesidades individuales de sus personalidades suprasociales relacionadas con ellos; en cuanto grupo, en cuanto totalidad, sólo tiene interés en ellos y los toma como interés inherente suyo en la medida en que sirven al proceso vital, no considerándolos como fin en sí, sino como medio, no para la satisfacción de impulsos positivos, sino para la de impulsos negativos de carencia, aceptándolos como medios en la lucha por la vida y sobre todo como medios de prestigio. Respecto de la ciencia, se pregunta si un descubrimiento puede tener aplicación práctica o ser empleado como “valor de progreso” respecto del artista, del santo o del filósofo, si son bastante famosos para poder alardear de ellos, y entonces se reclama como propio el brillo de un Kant, de un Marx, de un Einstein, de un Beethoven, Monet, Darwin, Miguel Angel, etc., aun sin pretender enterarse del sentido de su respectiva obra.

Y estas indicaciones son profundizadas luego en un análisis rico y minucioso de los distintos intereses del grupo.

Pasando luego de los intereses al estudio de la que llama “psico-cinética del grupo”, retoma Oppenheimer la fórmula según la cual el contenido del

proceso social en su extensión tempo-espacial sería la adaptación recíproca de todos los grupos y sociedades, o mejor dicho, de sus respectivos intereses, así como también su adaptación al mundo físico entorno, para dolerse, sin embargo, del vacío que todavía presenta semejante formulación. Pues nada nos dice acerca de las condiciones del mundo físico y social entorno al que tiene que adaptarse el grupo, ni de las causas que cambian tales condiciones y por consiguiente el interés de grupo, ni del contenido de las ideas y juicios de valor correspondientes a un determinado interés de grupo, así como tampoco acerca de cómo se cambia cuando cambia el grupo mismo y, sobre todo, acerca de la dirección en que se mueve el proceso social en su conjunto. Habiendo investigado ya una parte de esos problemas con el análisis de los intereses de grupo, quiere mostrar ahora nuestro autor "la manera como cambian las ideas y juicios de valor cuando cambia el interés de grupo".

Toma como punto de partida el planteamiento de von Wiese en su escrito sobre *El liberalismo en el pasado y en el futuro*: ¿qué es lo que produce lo nuevo en la vida política y social? ¿Qué fuerzas motrices son en realidad eficaces? ¿Lo son las ideas o los intereses? Y la respuesta dualista de von Wiese, que podría ser cierta, le impulsa a continuar la investigación, en busca de la síntesis entre ambas fuerzas.

Después de sentar que sólo pueden ser eficaces históricamente aquellas ideas que han llegado a ser de algún modo contenido de conciencia de todos los miembros de un grupo, establece la siguiente cadena de causación psicológica:

1. Un cambio de datos en el mundo interno o externo del grupo suscita nuevas necesidades en uno, algunos o todos sus miembros.

2. Esas necesidades nuevas por su naturaleza, por su fuerza o por su dirección, se convierten en interés inherente del grupo, y ello, en el primer caso, arrastrando al grupo uno o algunos como jefes, y en el segundo caso de modo inmediato.

3. El interés inherente de grupo se dirige, siguiendo uno u otro fin intermedio, hacia el fin definitivo: hacia un "interés concreto".

4. El interés concreto se convierte mediante la determinación psicológico-social en contenido de toda conciencia individual, se convierte en espontaneidad individual, en representación cargada de valor y dirigida a la meta, en sentimiento cargado de fuerza, en idea.

5. Esa idea impulsa al individuo a la acción y, estando animados todos los individuos por la misma idea, el grupo actúa del mismo modo y al mismo tiempo.

6. Mediante esa acción se satisfacen las nuevas necesidades de los distintos miembros.

Como se ve por este cuadro, la idea no es la causa última, sino la causa inmediata de la acción. Sus

causas últimas se encuentran psicológicamente en el interés inherente de grupo y objetivamente en los cambios de datos de la situación del grupo.

*Los modos de producirse la actuación de los grupos.* Después de haber ofrecido una respuesta a las cuestiones de las causas y de la dirección de la actuación de los grupos, se propone Oppenheimer analizar los modos de producirse ésta, es decir, del camino para alcanzar la meta propuesta. Y con tal ocasión desarrolla con amplitud uno de los puntos más importantes y característicos de su pensamiento sociológico.

La respuesta más general a este problema estaba dada ya en la fórmula según la cual los hombres se precipitan desde un lugar más alto a otro más bajo, como una corriente, siguiendo la línea de menor resistencia. Pero esta ley tan general no da una idea del curso histórico, como tampoco la da del curso de una corriente de agua. Para conocer éste habría de poseerse una indicación completa de la orografía del terreno recorrido. Precisamente la tarea histórico-sociológica consiste en determinar el curso del proceso de un grupo, comprobando cómo se ha servido siempre del medio más pequeño —que equivale, en el tiempo, al camino más corto.

El primer paso para el cumplimiento de esa tarea debe consistir en establecer debidamente una distinción, cuya falta ha perturbado hasta ahora toda

la tarea sociológica. El fin último del grupo es, en general, y aparte de mantenerse a sí mismo, el hacerse valer. Para alcanzar ese fin último del interés inherente necesita casi siempre alcanzar antes fines intermedios, es decir, perseguir "intereses concretos". Estos fines intermedios son ante todo el poder y la riqueza: dominio sobre los hombres y dominio sobre los bienes. Este es siempre el medio menor del grupo.

Pero para alcanzar estos fines intermedios hay dos caminos no sólo distintos sino contrapuestos polarmente: el trabajo y el robo, el trabajo propio o la apropiación del trabajo ajeno (fuerzas del trabajo o productos del trabajo) por la violencia, sea la violencia de la espada o el uso vicioso del poder oficial de carácter espiritual para el aumento del propio poder y de la riqueza propia.

En realidad esos caminos se contraponen polarmente cuando les aplicamos la medida del principio ético, al que el primero corresponde y el segundo contradice. Por lo demás, el ladrón, el conquistador no tiene conciencia de ello, porque la acción se dirige contra grupos extraños y contra enemigos de grupo a los que no se extiende el imperativo categórico de la reciprocidad.

Por lo pronto resulta primordial para nuestra consideración señalar que el grupo emprende siempre aquel camino que se le aparece como medio menor, es decir, como el más cómodo, seguro, agradable, lucrativo. Allí donde tiene que luchar con

la naturaleza para aumentar su provisión de bienes, en pugna con su entorno físico, elige el único medio posible en tal caso, el trabajo; pero en caso de duda prefiere también aquí la economía de ocupación, un medio muy próximo a la violencia del robo, y sólo bajo una fuerte presión se acoge a la economía de producción, que es más incómoda. Pero cuando tiene que habérselas con otros grupos, con su entorno social, elige la violencia cuando le parece que es un medio menor que el fatigoso trabajo.

A nosotros, pertenecientes a una civilización basada sobre todo en la inviolabilidad de la persona y de la propiedad, nos cuesta trabajo comprender cómo en estadios más primitivos el robo terrestre y marítimo, la caza de esclavos y la conquista han sido las industrias preferidas. En realidad, ambos medios —el económico y el político— se han desarrollado con la sociedad misma. Del trabajo procede el cambio, el cambio libre y voluntario, considerado como equivalente, de los productos del trabajo propio por los del ajeno —y ahí está la raíz de toda alta cooperación, de toda economía social y sociedad económica desarrolladas—. Y la dominación por el empleo de medios de poder militar o espiritual produce el estado y gran parte de la propiedad garantizada por el estado, a saber: aquella parte que Dühring caracterizó con acierto como “propiedad de poder o de violencia” para contraponerla a la procedente del trabajo propio y del cambio libre.

El desarrollo sistemático de la diferencia entre medios económicos y medios políticos es una aportación personal de Oppenheimer y, como queda dicho, constituye uno de los ejes de su sistema sociológico. No haberla medido y valorado en todo su alcance es para él la causa del que considera error capital de toda sociología, y más que nada de toda economía e historia, de estimar que las clases sociales, las clases de rango y de fortuna, se han formado mediante el sólo medio económico, y sin intervención del medio político (o al menos, que aquél ha sido el decisivo). Es decir, la teoría de la “previous accumulation”, de la acumulación originaria que, propugnada ampliamente por Turgot y Adam Smith (de este último viene su nombre), suministró después a un Malthus los argumentos para fustigar como utopías todos los planes socialistas, y que es hasta hoy en día el arma contra todos los antisocialistas de la clase burguesa. Marx la llamó, con justificada burla, “cartilla infantil de la acumulación originaria...”

La exposición crítica de esta teoría ha sido desarrollada por Oppenheimer en varias de sus obras, por ejemplo, en *La teoría de la renta de la tierra de Ricardo*, y sobre todo, con gran amplitud, en el tercer tomo del *Sistema de sociología*, “Teoría de la economía pura y de la economía política”. A continuación resumimos el esquema que de ella ofrece al hablar de los métodos de la actuación de los grupos:

La teoría es primitiva. Procede por lo menos de la filosofía griega postplatónica y es herencia común de las dos escuelas, por lo demás fundamentalmente distintas, estoica y epicúrea. Ambas aceptan una sociedad primitiva de ciudadanos libres e iguales en derechos, surgida, para la estoica, del impulso innato a la sociabilidad, y para la epicúrea, del contrato.

De aquí ha partido la sociología burguesa en todas sus partes para derivar la relación de clases, que es una de las notas características de todo verdadero estado en toda la historia universal, y que, bien considerada, se descubre como la esencia del estado; pues el estado moderno es, según la feliz expresión de Sombart, no otra cosa que el albergue del capitalismo: precisamente, una relación de clases.

La deducción es la siguiente: no pueden formarse clases mientras pueda disponerse libremente de la tierra. En eso coinciden todas las escuelas sin excepción, no sólo los teorizadores burgueses con Turgot y Adam Smith a la cabeza, sino también los socialistas, y ante todo Marx. Pero tan pronto como, a consecuencia del crecimiento de la población, es ocupado todo el suelo por asentamientos colindantes de simples campesinos pequeños y medios que trabajan con sus propios recursos (pues hasta ese momento no puede haber gran propiedad, a falta de trabajadores), se desarrollan las diferencias de bienes por efecto exclusivo del medio económico; surge la gran propiedad, y ello en virtud

de la diferencia de capacidades económicas: quien tenga mejores condiciones de ahorro, sea más asiduo, más fuerte, más inteligente, se hará rico, etc. Influye también la suerte, y el número de hijos, los matrimonios. Poco a poco se desarrollan a partir de esas diversidades de rango económico las de rango social, diferenciándose con ello las clases.

Bajo esta forma se encuentra la primitiva concepción de la filosofía política, jurídica y sobre todo económica, resucitada con la concepción antigua del mundo por el Renacimiento. Es el fundamento de la teoría del estado de un Gassendi y un Hobbes, que dan nueva vida al epicureismo, tanto como de un Grocio y un Pufendorf, que construyen sobre cimientos estoicos. En el siglo XVIII pasa a ser, convertida en "acumulación originaria", el fundamento de la nueva economía. A partir de estas fuentes afluye tal concepción a la sociología en general, y a la historia en particular, como premisa intocable. Ni siquiera los socialistas reconocieron por completo el problema.

Aquí se capta la separación de clases como una estratificación profesional puramente económica. Y lo notable es que no sólo la escuela burguesa, sino también la más influyente escuela socialista, la de Marx, edifica sin saberlo sobre esa teoría a la que combate. Nadie ha rechazado con más decisión que Marx la acumulación originaria: y sin embargo, ella fué la base de toda su concepción. Marx era comunista antes de comenzar a meditar sobre cuestio-

nes económicas; todo el trabajo de su vida tuvo como única meta elevar el comunismo de utopía a ciencia. Y no se apercibió de que el comunismo no tiene otro fundamento lógico que justamente aquella ley, aquella "cartilla infantil". El fundamento de su teoría es tan sólo la desesperación de que pueda existir mediante la libre concurrencia del mercado la igualdad racional de bienes y de ingresos; sólo por eso tiende hacia una sociedad económica sin competencia y mercado. Pero aquella desesperación es consecuencia de la cartilla infantil. Si esta resulta tan falsa y necia como Marx dice —y en efecto lo es— no existe ya razón ninguna para acusar y extirpar la competencia como el enemigo malo de la humanidad.

Frente a esa famosa ley de la acumulación originaria pretende Oppenheimer expresar la fórmula atinada que debe colocarse en la base de todas las ciencias de la sociedad, de la manera siguiente:

"De la actividad política, es decir, mediante el empleo del medio político, de la violencia armada o el poder espiritual, surge la diferencia de derechos políticos, la diferencia de clases; de ésta surge la diferencia de bienes; de ésta, la diferencia de ingresos". O dicho de otro modo: la violencia distribuye primero los factores de la producción (en las relaciones sociales de esclavitud y de servidumbre), y después el suelo y los medios movibles de producción, el "capital", de modo que una minoría reciba todo y la mayoría poco o nada. La distribución de los

productos se sigue como consecuencia obvia de esa "distribución originaria" de los factores de la producción.

Este postulado puede demostrarse por lo pronto de manera inductiva, y ello negativamente: allí donde no interviene el poder en las relaciones internas de una comunidad, no se advierte ni la menor huella de formación de clases, por mucho que sea el desarrollo alcanzado por la comunidad. Y positivamente: todos los estados propiamente dichos cuyo origen nos es conocido, son creaciones de la conquista, y en ellos se ha establecido la ordenación de clases en el momento mismo de su aparición como acto unilateral del arbitrio del vencedor, como derecho de la nueva constitución.

*La estática comparativa del proceso social.* Según quedó expresado antes, Oppenheimer, que adopta como método para el estudio del proceso social los puntos de vista de la estática y la cinética, añade a ellos un tercer punto de vista, al que denomina de la estática comparativa, entendiendo por tal un método hasta entonces no reconocido ni aplicado con claridad. Todo proceso social —dice para explicarlo— tiende a una situación de equilibrio dinámico, sin poderla alcanzar nunca por entero. Pero la ciencia está obligada a considerarlo en primer análisis "como si" esa situación de equilibrio

hubiera sido alcanzada y fuera estable. Este es el método de la estática simple, apoyado en la ficción del equilibrio de todos los datos. En segundo análisis los cambios de los datos son considerados como si no fueran otra cosa que perturbaciones, tras de cuya compostura hubiera de restablecerse el equilibrio. Este es el método de la cinética, apoyado en la ficción de que se trata de perturbaciones transitorias. Pero cuando se trata de procesos complicados no basta con eso. Ciertos cambios de datos tienen en ellos la eficacia de cambiar el sistema en sí de tal manera que tienda hacia un equilibrio dinámico *nuevo*. A esos cambios de datos les llama "progresivos", aun cuando sin ligar a ellos ningún juicio de valor en el sentido del progreso. Esta consideración dirigida a la fuerza progresiva y al proceso mismo es el método de la estática comparativa —indispensable para la plena comprensión del proceso.

Semejante método tiene que partir de la descripción, lo más puntual posible, de las situaciones supuestas "estáticas", para alcanzar a partir de ahí los puntos decisivos en cuanto a la dirección del proceso. No es difícil imaginar cómo se apoya Oppenheimer en esta posición metódica para establecer la dirección del proceso social en el sentido del "progreso", dando así un fundamento sistemático a su fe progresista.

El núcleo originario de la sociedad, el primer "grupo", sería la familia pequeña. ¿Cómo se ha desarrollado a partir de ella la horda?

La explicación causal que conteste a semejante cuestión no puede ser ni una explicación finalista, ni la apelación a una *qualitas occulta*.

Por lo que se refiere a la explicación finalista, es cierto que la asociación aporta ventajas a los asociados. Pero serían insuficientes como razón de la aparición de la sociedad, como meta perseguida por los individuos al asociarse. Semejante explicación sería cierta hoy para innumerables casos, pues ahora conocemos por experiencias abundantes las ventajas producidas por la socialización. Pero los primeros seres que se asociaron no podían saber nada de tales ventajas.

Tampoco puede bastarnos la afirmación de que el hombre y el animal se integran en sociedades porque son "seres sociales", o porque poseen la "necesidad de la sociabilidad", el impulso innato de sociabilidad. Esta sería una explicación en círculo vicioso, en la que se hipostasía una *qualitas occulta*.

Tenemos que investigar cómo se ha desarrollado en el hombre primitivo la sociabilidad. ¿A partir de qué "intereses" ha surgido el primer grupo social desde el estadio prehumano? Tal es la cuestión que se nos plantea.

No puede haber ningún otro puente de lo psicológico a lo sociológico que la familia pequeña, la "familia conyugal", reunida para la crianza de los

hijos. Aquí tenemos un pequeño grupo de individuos ligados por un instinto natural, el "interés del 'nosotros'". En esta primera formación se trata ya de cooperación, es decir, de división del trabajo y de reunión del mismo: por lo pronto, cooperación de los padres en la cría y protección de los hijos, y después, cuando los hijos han crecido un poco, quizás también la cooperación de todo el grupo para el acopio de provisiones o para la defensa contra los enemigos. Con esto surgen dos cosas. Primero, que la conciencia se llena con la imagen de los compañeros siempre presentes; la autoconciencia del individuo abarca, por así decirlo, a los camaradas como a una parte de sí mismo, o se siente a sí mismo como una parte de la totalidad permanentemente ligada.

Una tal conciencia común sólo puede transferirse también a grandes familias y hordas de parentesco animal a condición de que el ámbito de alimentación sea lo bastante amplio para contener grandes grupos, parientes lejanos, etc. Aquí desarrolla su fuerza la "ayuda recíproca" de la cooperación, y así puede surgir una conciencia común como instinto de grupo de asociaciones mayores de seres de la misma especie, cuando sus condiciones vitales hacen ventajosa la cooperación de un número algo mayor.

¿Cuáles son las ventajas de la cooperación? Consisten en que, frente a la economía individual, constituye ésta el medio menor, tanto por lo que se refiere a la producción como por lo que afecta a la

administración. En el primer aspecto permite resolver las tareas, ya en la forma más grosera, que no podría realizar en ningún modo el individuo aislado. Tal ocurre, por ejemplo, cuando se trata de cazar a un animal más veloz que cualquiera de los individuos del grupo. En la administración se dan ventajas análogas.

De este modo surge el grupo primitivo de tipo animal, y dentro de él el instinto de sociabilidad útil para la lucha por la vida. Una vez surgido y acreditado como útil, la socialización se convierte, de una reunión instintiva, en una reunión consciente y querida con arreglo a la razón. Desde este punto se justifica por completo la explicación finalista de las ulteriores agrupaciones que presentan este carácter. Para hablar con el lenguaje de Tönnies, toda asociación es originariamente "comunidad", y las grandes agrupaciones que encuadran y determinan la vida de todos, conservan todavía en el estadio superior algo de ese carácter, aun cuando el arbitrio venga a introducir en ellas un matiz de razón, las trate de someter a fines y a veces de transformarlas. Pero todo aquello que surge como nuevas agrupaciones en el seno de los grandes cuadros, y lo que surge como nuevo rebasando sus límites, lleva por entero o en su mayor parte el sello de lo arbitrario, es "sociedad" según dicha terminología. Hay que decir que el enjuiciamiento desfavorable de esa evolución, que hace Tönnies desde su posición ro-

mántica, no es compartido por hombres de otra mentalidad.

Si ahora, después de haber deducido causalmente la aparición del grupo, prestamos atención a su desarrollo, deberemos hacerlo una vez más atendiendo, no a su descripción, sino a la explicación causal. Ante todo ¿puede hablarse de un desarrollo? ¿Qué es "desarrollo"? Debemos evitar el confundirlo con el progreso, es decir, con el tránsito paulatino hacia formas de valor más alto. Pero "desarrollo" contiene mucho más que el simple "cambio".

Examina con esta ocasión las posiciones finalista y causal, para colocarse dentro de esta última, desde la cual, sin embargo, cree poder conocer una evolución o proceso, y hasta un progreso propiamente dicho, aun cuando éste no deba entenderse ininterrumpido. Veamos ahora cómo pretende Oppenheimer resolver por su parte el problema del proceso social, en cuanto evolución progresiva, después de haber expuesto el cuadro de las distintas opiniones presentes y pretéritas sobre el asunto. Se expresa de esta manera: Nuestra pretendida solución —dice— es fundamentalmente voluntarista; pero no parte de ningún impulso *final* como palanca del proceso social, sino de un impulso *modal*, del "imperativo energético" del entendimiento: "No derroches energía", y de su versión particular, que aparece siempre y en todas partes cuando se trata de producir y administrar bienes costosos, cosas de valor: el imperativo económico del medio menor.

Hemos mostrado en forma muy general que toda sociedad, contemplada desde el punto de vista de sus miembros, se presenta como el medio menor de que estos disponen para la producción y administración de los medios con que acudir a la necesidad final específica a cuya satisfacción está destinada —como aplicación de esa ley general, hemos advertido que los "grupos que encuadran al hombre", desde la horda hasta el estado, son el medio menor de que disponen sus miembros para la satisfacción de todas "sus necesidades verdaderas y permanentes"—. De donde se desprende ya, de entrada, una cierta verosimilitud a favor de la idea de que todo progreso consistirá en hacer de los grandes grupos que encuadran al hombre el medio para un resultado cada vez mayor. Esta presunción se convertirá en certidumbre al considerar al detalle el desenvolvimiento de las dos grandes instituciones que, juntas, constituyen nuestro propio grupo total: el estado y la sociedad económica.

El hombre, contemplado como individuo subsocial, busca y encuentra en la sociedad el medio menor para la satisfacción de las necesidades biopsíquicas, hallándolo en la cooperación, la protección y la ayuda. Y como hombre socialmente articulado (esto es aplicable a la personalidad suprasocial en medida cada vez menor cuanto más alta se encuentre) busca hacerse valer, y casi siempre, aunque no en todos los casos, poniendo a contribución los fines intermedios de poder y riqueza, que en el fon-

do no son más que uno. Pero el grupo, en cuanto ser permanente que quiere mantenerse en la lucha por la existencia, se esfuerza, hacia dentro, por alcanzar la "reciprocidad", el "consenso", como germen de toda "justicia" y de todo derecho, y por ello como su propia substancia aglutinante; mientras que, hacia fuera, busca también el hacerse valer, casi siempre mediante el empleo de los mismos fines intermedios de poder y riqueza. El hacerse valer es, en suma, su fin último, por ser el medio menor para cada uno de sus miembros. Es el "emplazamiento sociológico" del mínimo, en que se desencadena la corriente hacia la línea de menor resistencia.

Ese progreso es mensurable: pues aporta una mejora de la "relación amistosa" con los demás, de igual manera que el desarrollo biológico produjo organismos cada vez mejor "adaptados" a su entorno.

No concedemos valor —sigue diciendo Oppenheimer— al hecho de que nuestro resultado sea o no contemplado como un resultado culturalmente valioso; nos basta con afirmar —sin temor a contradicción alguna— que esa mejora del rendimiento energético de la sociedad es la condición inexcusable de todo progreso, incluso de todo "progreso" en el sentido de cualquiera de los valores de cultura.

El supuesto para ese progreso es el crecimiento de la sociedad. Sólo mediante él se hace más apta

para el ataque y la defensa frente a grupos vecinos, y más apta para dominar la naturaleza y sus fuerzas. Pues según la "ley fundamental de la producción", el cuadro de la cooperación depende por entero del número y densidad de población. Por eso empuja hacia el progreso todo aquello que aumenta o hace más densa la población, o todo lo que reúne en un solo cuerpo varios grupos antes separados: el aumento de población, como hecho antropológico; la exogamia, el comercio y la conquista, como factores de la integración de grupos antes separados. El mismo crecimiento da entonces la posibilidad de mantener, por vías de una cooperación y producción de bienes intensificadas, a más hombres sobre la misma superficie.

Aumentadas de este modo, en estadios primitivos del proceso humano, pudieron de hecho las hordas más fuertes, más "domesticadas", exterminar a las más débiles, estando comprobado que la selección sangrienta y el carácter menos conservador de los pueblos guerreros los hacía más progresivos...

Pero con posterioridad a la formación del estado el proceso ya no se cumple por el exterminio y la selección sangrienta, sino por la sumisión y domesticación, y por la paulatina asimilación de los sometidos. Esto hace aumentar el gasto de energía, pues los dominadores inducen a los dominados a rendir más trabajo, por dos caminos: por la coacción y por el ejemplo. Por la coacción, en cuanto que los obligan a unos ciertos rendimientos metó-

dicos; por el ejemplo, en cuanto que el lujo que se permiten a expensas del trabajo de los sometidos ejerce sobre estos últimos una sugestión y los lleva a imitar a la clase superior, acercándose al modelo admirado en la medida de lo posible mediante la adquisición de prestigio en su propio círculo.

Así, pues, cuanto más numerosa sea la sociedad y cuanto más territorio abarque y domine como estado, dispondrá de mayores cantidades de "energía libre" —y esta es la condición de todo progreso, incluso del progreso en la cultura y en la civilización.

El concepto de "progreso" está indisolublemente unido a estas dos creaciones de la sociedad. En cuanto a la civilización, no hay duda de que sólo depende del crecimiento del número de población integrada en un único cuerpo económico, crecimiento que, para decirlo una vez más, puede ser por aumento de la densidad de población o por reunión de grupos, antes separados, en uno solo. Pero en lo relativo a la "cultura", hay que hacer notar una cosa importantísima: el ensanchamiento del círculo dentro del que domina el imperativo ético de la reciprocidad.

Sabemos que originariamente ese imperativo era tan sólo intratribal, que tuvo luego validez en los círculos pacíficos de la parentela y más tarde de la asociación de parentelas y estirpes: el imperativo ético de la reciprocidad adquiere un campo de dominación cada vez mayor. Ese ensanchamiento (por lo pronto cuantitativo, espacial, por así decirlo)

contiene ya en sí, innegablemente, un "progreso" enorme de la cultura al eliminar incontables superficies de fricción y causas de conflicto, o cuando menos allanarlos por medios suaves, no mediante el empleo del poder de las armas, sino ante el estrado del juez. Esa consideración está abonada por los grandes pensadores de la filosofía de la historia, que han contemplado el "progreso" desde la barbarie a la cultura, desde la guerra a la paz, de la servidumbre a la libertad, desde el instinto a la razón, como la obra de la historia. Parece justificado que nosotros proyectemos hacia el futuro esa "línea directriz": precisamente las terribles experiencias del pasado inmediato obligarán a los hombres a extender, según la exigencia de Fichte, el círculo de la paz y del derecho hasta cubrir todo el globo terráqueo, a configurar la "humanidad" en una humanidad verdadera y en un "organismo contractual".

Pero con ese ensanchamiento del círculo vital se encuentra también indisolublemente unido un segundo progreso, también indiscutible; la emancipación del hombre socialmente ligado hasta llegar a ser una personalidad suprasocial. Al convertirse, gracias al proceso de la integración progresiva, la pequeña y estrecha comunidad de los estadios anteriores en "grupo" de una sociedad mayor, se disuelven poco a poco aquellas cadenas, porque muchas viejas normas pierden su fuerza obligatoria absoluta en tanto que son reconocidas tan sólo como imperativos de círculos limitados —y con eso co-

mienza aquella libertad de elección a partir de la cual se desarrolla la personalidad—. Es, según se ha señalado, el progreso hacia la libertad individual que los juristas conocen como progreso desde el estatuto hasta el contrato.

Cuanto más grande es la sociedad, cuanto más numerosos son los grupos incluídos en ella, y por consiguiente los contactos, colisiones y conflictos de los individuos, tanto más estímulos les llegan a éstos; cuanto más energía libre exista, tanto más fácil es el juego de voluntad e intelecto, cuando menos para las personalidades directivas, en el análisis de todo el mundo exterior psíquico y social y en la síntesis de los nuevos elementos en nuevas "dominantes" de toda la vida psíquico-social. Pequeños grupos aislados tienen que estancarse; las corrientes creadoras no se producen en el "vaso de agua", sino tan sólo en el océano de los grandes grupos totales.

Y por cierto que al intelecto le está indicado el curso de su proceso, aquel "ensanchamiento", por el mundo exterior: actúa aquí ante todo lo que se ha designado como "autonomía de la idea".

De hecho, psicológicamente no hay más que una causalidad, por muy distinta que nos parezca la causalidad mágica, que se explica por claves salvajes de analogía, de la causalidad lógica, que trabaja con un material sometido a la observación paciente y a claves verificadas de inducción. Si queremos, podemos encontrar en nuestro actual estadio, e in-

cluso en el campo de la ciencia, bastantes claves de analogía y hasta una causalidad mágica.

Las deducciones del salvaje se distinguen de las nuestras, no por su procedimiento fundamental, sino ante todo por la dirección del espíritu. Su "interés" está despertado tan sólo por cosas y acontecimientos chocantes: nosotros, por el contrario, hemos aprendido a ver el "milagro" en lo cotidiano y a encontrar en su explicación las claves de todos los hechos raros. Por eso, como suele decirse, el comienzo de toda ciencia exacta fué el momento en que Galileo encontró y resolvió en la caída de los cuerpos, el más cotidiano de todos los fenómenos, un problema.

El espíritu humano tiene que recorrer necesariamente en su desarrollo ese camino de lo maravilloso a lo cotidiano; y al hacerlo, cuanto más alto suba, más abarcará del mundo entorno y de su propia situación en él. Pero esta ascensión está ligada al agrandamiento de los grupos totales y a la mejora de las relaciones amistosas, al proceso social que pone en libertad cada vez más energía y permite descargarla en la especulación, la meditación y el esfuerzo científico.

Pues la personalidad adquiere en el mismo proceso, no sólo la libertad interior, sino también la externa para poder actuar en obras de cultura y valores de cultura. Se da para los individuos, dicho con todo prosaísmo, la posibilidad económica de consagrarse al arte, a la ciencia, a la filosofía, a la

técnica experimental, o de dedicarse a político, sacerdote o profeta del cambio cultural. Sólo una sociedad que se encuentre en un cierto grado de desenvolvimiento con un considerable remanente de energías libres puede permitirse liberar del trabajo inmediato, en todo o en parte, a un cierto número de personalidades directivas; sólo ella puede ofrecer un "mercado" para obras de arte y de ciencia, sólo ella puede pagar "funcionarios" de todas clases. Y lo hace de buena gana, por razones de prestigio, cultivando tales personalidades en la dirección que conviene a su necesidad inherente de grupo.

Con esto hemos anudado ya varias de las "ideas" consideradas como "motores de la historia" a aquella necesidad del medio siempre más pequeño para el resultado siempre más grande de libre creación de energía que tiende a ensanchar sin tregua el número y el ámbito espacial de los grupos totales: la idea ética (imperativo categórico de Kant), la idea "económica", y las ideas, anudadas a la formación de la personalidad, de arte, ciencia y religión, esto es: las necesidades de las personalidades suprasociales, que sólo se convierten en "necesidades concretas del grupo" por el rodeo de la necesidad de prestigio del grupo. Pero también aquí puede anudarse sin dificultad la última de las "ideas fuerzas": la idea nacional, que adquiere con la integración de círculos cada vez mayores más volumen, profundidad y efecto.

Claro está que aquí, como en lo demás, no se trata de un decurso seguido sin retrocesos y desviaciones. Por ejemplo: con la aparición de la burguesía el sentimiento nacional degenera en un nacionalismo exclusivista, imperialista. Pero esos retrocesos no significan nada frente a la ley que domina el proceso total. No se estrechan los círculos, sino que los nuevos intereses que surgen con más fuerza escinden otra vez provisionalmente en sectores el gran círculo de la humanidad culta, ya debilitado, pero de tal modo que se dibuja ante nuestros ojos restablecido en una integración más fuerte. Vemos con claridad la fuerza que se cruza con aquella gran tendencia de la historia universal, y podemos presagiar con seguridad que, dentro de un breve plazo, desaparecerá del juego de fuerzas y que entonces recobrará de nuevo su antigua dirección aquella tendencia a la unión y unificación en lo político, económico y espiritual, con la majestad de un torrente que rodea un macizo montañoso para afluir, sin embargo, incesantemente, al océano.

Lo mismo que ocurre con el capitalismo y el sentimiento nacional, ocurre con los otros territorios de la cultura, en los que se observan retrocesos frecuentes en el progreso de la integración y cooperación. El capitalismo es una creación del medio político, del poder de conquista —según se mostró antes—, que da lugar al estado, a las clases y a la gran propiedad inmueble, que mantiene la separación de clases como monopolio de clase y que, junto a

otros fenómenos peligrosos, da lugar a la específica psicología de los capitalistas, imposible de otro modo, psicología que comporta la competencia hostil, la concurrencia internacional por los mercados, el nacionalismo chauvinista y la guerra mundial. Una mirada hacia los otros retrocesos de la cultura y la civilización, medidos con criterios valorativos distintos, nos mostrará en seguida que también aquí actúa el medio político.

Así, la esclavización y utilización económica del hombre por el hombre está ligada en todas partes al empleo del medio político. Veámos surgir al estado de la guerra y de la sumisión, poniendo fin provisionalmente a la libertad primitiva del hombre y abriendo campo a la más burda dominación de poder. Veámos degenerar a la religión, con el abuso del poder espiritual que se convierte en medio de dominio de la clase que ejerce éste, y a la iglesia actuando con bastante frecuencia como una policía al servicio del más brutal despotismo, de la más terrible explotación económica. También explica la separación de clases los retrocesos que muchos historiadores han atribuído con razón al "lujó". Y por último, también la separación en clases explica los frecuentes retrocesos en arte, ciencia y filosofía. El "proceso de civilización" y el "movimiento de cultura" están estrechamente ligados entre sí. Desde este punto de vista pueden hacerse observaciones que son importantes, no sólo para la historia del arte sino también para su teoría. Baste

indicar que el gran arte se traslada muy frecuentemente con el centro del comercio mundial. Y que, por regla general, parece cambiar su carácter cuando se distribuyen de otro modo los ingresos en la sociedad.

Lo mismo puede decirse de la filosofía y de la ciencia. No hay duda de que también en este aspecto la decadencia, por ejemplo, de la antigua cultura se encuentra en relación con la descomposición capitalista y la morbosa diferenciación de los bienes y de los ingresos. El consenso sólo puede existir con la igualdad racional (lo que no quiere decir igualdad mecánica), y sin consenso no hay "comunidad" posible. Y por otra parte, dado el sentido y valor de la comunidad, no puede darse una auténtica religiosidad, un arte auténtico, una auténtica filosofía en la "sociedad" desintegrada. Se pierde la gran problemática y la fuerza de las soluciones, y florecen la escolástica, el alejandrinismo y la especialización por encima de la ciencia del espíritu universal de los tiempos clásicos, y el subjetivismo desplaza tanto en filosofía como en política al claro y grandioso objetivismo...

Y así —continúa diciendo Oppenheimer— me parece que el resultado valioso del proceso social o histórico es, en primer término, la formación de la personalidad suprasocial y, después, la paulatina eliminación de todas las instituciones que han sido creadas por el modo político: de la esclavitud y la servidumbre en épocas pasadas de la historia de

nuestra cultura occidental europeo-americana; y de la "propiedad política", sobre todo del monopolio del suelo con sus consecuencias, y del "estado", en tanto que es instrumento del aprovechamiento de clase y no organización del aprovechamiento general, en la época que ahora toca a su fin. Pero esto no significa otra cosa que la instauración de la justicia plena en el seno de las sociedades unificadas por la violencia, y al final, de toda la sociedad humana; la victoria del derecho natural sobre el derecho positivo, la re-implantación de la "comunidad" en el sentido de Tönnies, en lugar de la "sociedad", la recuperación del consenso, del espíritu de fraternidad con la libertad de todos y la igualdad racional, sin la que no pueden existir ni igualdad ni fraternidad.

Esta concepción es una síntesis de la alegre teoría de Herder, según la cual puede alcanzarse en cada momento lo absoluto: la verdad, la belleza, el bien, en grandes personalidades, y de las teorías, pesimistas para el pasado y el presente, pero llenas de fe en un futuro lejano, de un Kant, Hegel, Fichte, Saint-Simon, Schleiermacher, Comte y otros. Pues la victoria completa de las creaciones del medio económico sobre las del medio político significa, sin más, el camino desde la naturaleza hacia la cultura, desde la servidumbre hacia la libertad, desde el instinto de razón hacia la libertad de razón, de la guerra a la paz, de la teología a la ciencia positiva, de la división de los pueblos a la liga de ellos

y el tribunal internacional, a la humanidad en sentido concreto y en sentido transcendente.

Bien mirado, advertiremos que esta síntesis no sólo contiene externamente las dos concepciones del humanismo, sino que, de hecho, las concilia. Dice Spencer en su ética que en una sociedad imperfecta no se puede esperar que haya ningún hombre perfecto, y tiene razón. De ello se deduce, y el propio Spencer saca la conclusión, que podremos esperar personalidades tanto más perfectas cuanto más se perfeccione la sociedad misma, es decir, cuanto más se desprenda de las creaciones de aquel poder primitivo que eran indispensables para su "formación", pero que ya se han convertido en un obstáculo para su ulterior desenvolvimiento. Cuanto más se aleje del orden positivo y se acerque al orden natural, eliminando todos los privilegios y monopolios, según exigía el viejo liberalismo, y el estado pase de ser una organización para el provecho de una clase a serlo para el provecho común, tanto más podrá elevarse el hombre, finalmente liberado: porque ya no se sentirá empujado a la competencia hostil, sino a la emulación pacífica para un mayor rendimiento; porque en la "armonía de todos los intereses económicos" no tendrá ya apenas que elegir entre el interés propio y el bien común; porque nadie será ya lo bastante rico para poder comprar hombres, y nadie lo bastante pobre para tenerse que vender.

Son esperanzas que abrigaron, desde Zenón hasta G. E. Lessing y Proudhon, los creyentes del anarquismo, de la sociedad sin dominación, de la sociedad comunitaria, son sueños de los más nobles, que ya fueron verdad un tiempo en un estadio más bajo: en la horda "anárquica" de los cazadores, en la sociedad libre de los iguales, según nos la muestran las cinco naciones de los iroqueses, y todos los asentamientos libres comunitarios.

Esa libertad e igualdad, este *ordre naturel*, fué desplazado por el medio político, substituyéndolo por la institución de la sociedad política del estado. Y ello ocurrió —lo que es necesario acentuar frente a las concepciones pesimistas de la "maldad innata de la naturaleza humana"— no por malevolencia, no mediante una violación de la justicia. Las palabras "bueno y malo" no tienen el menor sentido en relación con esta clase de consideraciones. El imperativo categórico de la justicia domina primitivamente tan sólo las relaciones entre hombres del mismo grupo. Sólo el "compañero" es "hombre" y muchos nombres de pueblos significan eso: el extranjero no es hombre, es decir, personalidad provista de una dignidad, sino cosa que, de buena fe, sin incurrir en injusticia, puede ser apropiada y utilizada económicamente. Y sólo la inserción por medios militares dentro de la sociedad convierte también a los sometidos en seres humanos, siquiera sea en alguna medida, para la consideración del vencedor; sólo así reciben una parte de personali-

dad y de dignidad. Entonces comienza el conflicto de las conciencias y de las instituciones.

Nuestro tiempo ha propulsado la integración de la humanidad, mediante el intercambio de bienes, casi hasta el límite de la economía mundial. Pero todavía desempeñan las creaciones del medio político su papel fatal intra e internacionalmente. La lucha de clases dentro de las naciones y la competencia hostil de las distintas burguesías imperialistas y nacionalistas en el campo internacional amenazan con hacer naufragar la civilización occidental europeo-americana. A la raza blanca se le plantea la pregunta de la esfinge. Tiene que hallar respuesta, o sucumbir. Su tarea es suprimir el medio político de la ordenación del poder público y de la propiedad privada, restableciendo con ello la libertad y la igualdad en un grado de civilización material y espiritual y elevándose a una cultura más valiosa.

La cuestión de si con esto será mayor que hasta hoy la "felicidad" de los individuos, no puede ser resuelta sin antes haberse puesto de acuerdo sobre el sentido de esa palabra tan equívoca —y ello no es fácil...

De propósito me he extendido al exponer la solución personal que Oppenheimer ofrece al problema de la dirección y sentido del proceso social. Esa solución se encuentra incluida al final de la

sección destinada por él a estudiar la que llama "estática comparativa del proceso social", y como resultado de la aplicación de este método. Apenas si he resumido esas páginas, que ya en sí constituyen el resumen de la parte general del *Sistema* y que, sin duda alguna, corresponden al núcleo más vivo y ardiente del pensamiento del autor, pues ofrecen el punto de articulación de su saber con su querer, de su pensamiento con su voluntad. No se olvide que, dado el carácter funcional reconocido a la sociología en relación con las instituciones de crisis y, en general, con la situación social desde la que se emite el pensamiento sociológico, el momento decisivo de toda construcción será aquel en que se proyecta hacia el futuro, transformado en profecía, el conocimiento obtenido de la consideración del pasado y presente. A poco que se medite, resultará fácil hallar, bajo las deducciones más rigurosas y objetivas, posiciones de voluntad, firmemente enlazadas a convicciones tácitas, cuyas raíces deberían buscarse en la fundamental estructura del propio mundo cultural.

Por lo que se refiere a nuestro autor, descubre pronto, tras de sus razonamientos, y apenas velada por el rigor de estos, una neta actitud de fe: cree en la humanidad como realidad provista de valor. Y esa creencia se encuentra implícita ya en la concepción de la humanidad como un todo substancial. Es evidente a primera vista que Oppenheimer no piensa al género humano a la manera lógica como

se considera que constituye un todo cualquier especie animal, incluídas sus variantes; la unidad del género no es para él resultado de un principio de conocimiento o de un método de clasificación, sino una intuición de substancia, en la que se da por supuesta una especial calidad.

Y más aún: la humanidad es, para Oppenheimer, no ya un todo substancial, sino también una entidad dotada de realidad transcendente. Esta transcendencia se desprende de todo el contexto de su pensamiento sociológico, de su visión del proceso social, y se comprueba en párrafos concretos como, por ejemplo, aquel en que afirma: *Denn der volle Sieg der Schöpfungen des ökonomischen über die des politischen Mittels bedeutet... den Weg... zur Menschheit und damit zur Humanität* ("Pues la victoria completa de las creaciones del medio económico sobre las del político significa... el camino... hacia la totalidad de los hombres, y con ello hacia la humanidad"). El juego de las palabras *Menschheit* y *Humanität* le sirve para expresar la inmanencia y la transcendencia del mismo substrato humano.

Esta convicción fundamental según la cual el género humano constituye una totalidad dotada de un sentido trascendente no se encuentra razonada en ninguna parte; su raíz debe buscarse en las bases teológicas de nuestra actual cultura. Y a partir de su estimación de la humanidad como unidad valiosa y trascendente construye Oppenheimer como un

mecanismo preciso —y hago un uso intencionado de la palabra “mecanismo”, que debe entenderse en su más estricto sentido— el desarrollo del proceso social en dirección hacia el progreso. Por más que trata de despojar a éste de su alcance valorativo, no lo consigue; por más que trata de aplicar en su construcción el solo principio de la causalidad, no deja de deslizarse en el fondo de ella un elemento irreductible de carácter finalista...

No en vano ha podido Hans Freyer calificar a la sociología de Oppenheimer como una teología deísta secularizada —pues, en efecto, su pensamiento sociológico reproduce las líneas generales de la concepción religiosa judeo-cristiana—. Por lo pronto, ya hemos visto antes de qué manera concibe a la humanidad como un todo trascendente: los distintos ciclos de cultura, los distintos grupos humanos, las distintas sociedades, caminan, empujadas por una vocación ciega (en la que se identifica, en último término, el nexo causal con la teleología) a reunirse en unidad y constituir un organismo, con lo cual resultan ya previamente unidas en substancia: están unidas en la común condición humana y en el común destino humano que de ésta se desprende. El hecho de que la criatura humana se encuentre abocada a esa transcendencia, de que sea ese su destino, más aún: de que tenga un destino, presupone su calidad. Aparece en el trasfondo la creación del hombre a imagen divina.

Pero la analogía no se detiene ahí, sino que más bien se profundiza y precisa en la concepción del proceso social. Se recordará que, para Oppenheimer, el proceso se inicia con la creación del estado mediante la superposición de clases. Hasta ese instante la sociedad sin clases desconoció la violencia y... el desenvolvimiento histórico. El propio Oppenheimer no vacila en señalar la identidad de la sociedad sin clases, anterior al estado, con la edad de oro; esta representación mística de los antiguos griegos no sería otra cosa sino el recuerdo desvaído de aquella sociedad pacífica y a-histórica. Ahora bien: el mito de una edad de oro no es exclusivo de los griegos. Junto a la Arcadia se encuentra el Paraíso —y sólo con su pérdida comienzan los trabajos y peregrinaciones del ser humano—. El proceso histórico-social significa para Oppenheimer un camino penoso, lleno de dificultades, de contratiempos, de dolores, de violencias, de penalidades y de rodeos, retrocesos y obstáculos, hacia una nueva situación estable, hacia una nueva sociedad sin clases, que reproduzca en un estadio más alto de desarrollo y de perfección el primitivo Edén. Pues la edad de oro, situada por el mito al comienzo de los tiempos, es proyectada por el deseo hacia el futuro, y funciona como meta ideal de los esfuerzos humanos.

Salta a la vista que las tres etapas en que entiende colocado al ser humano —la sociedad sin clases anterior al proceso histórico-social, el proceso histórico-

social mismo, y la nueva sociedad sin clases de la humanidad unificada que presiente para el futuro—se corresponden con las etapas paradisíaca, terrenal y ultraterrena de la concepción religiosa que alienta en el fondo de nuestra cultura. Las etapas primera y última son estática; la segunda, es decir, la actual y vivida, es dinámica. Y esta última, desde la que son intuídas las otras dos, se afirma como un proceso dirigido por una vocación de salvación, pero, no obstante, gobernado por la voluntad humana. Así como, pese a que ha sido ganada la salvación para todos los hombres y se ha pagado el rescate por todos, en la concepción religiosa la salvación concreta de cada uno depende de la conducta humana y está entregada al libre arbitrio, así también, en la concepción sociológica, tiene un papel determinante la conducta de los hombres, a pesar del carácter ineluctable del proceso en que se encuentran implicados, y puede afirmarse, por ejemplo, como lo hace nuestro autor, que la raza blanca tiene planteada la pregunta de la esfinge, a la que ha de contestar si no quiere sucumbir, esto es, condenarse. La propia tarea impuesta o reconocida a la sociología en función del desarrollo inmediato de la sociedad da por supuesto que el hombre es, hasta cierto punto, dueño de su conducta y autor de su salvación o de su perdición.

Por otra parte, la dialéctica misma del proceso social refleja el juego de las fuerzas del bien y del mal con los caracteres y casi con las proporciones

de una teodicea. El movimiento histórico está lleno de las alternativas de esos dos principios que se combaten en la sociedad; y por más que al final del proceso se vislumbre indefectiblemente el triunfo del bien, por más que los efectos de las fuerzas protervas sean a la postre, y a pesar de ellas mismas, benéficos y cooperen al resultado saludable, no dejan, sin embargo, de imponer retrocesos parciales o circunstanciales, dando lugar a la alternancia de períodos de consenso y períodos de disenso —las épocas positivas y negativas de la sociología francesa—, de progreso y de aparente retroceso, en una pugna que, por cierto, ha de desembocar necesariamente en el triunfo del bien. Y todavía esa dualidad de los principios en lucha se manifiesta en la tensión entre sociedad y estado, encarnación del bien y del mal respectivamente, con la previsión de que este último será eliminado al final del proceso, entrándose con ello en la etapa de la sociedad sin clases.

Si paramos la atención en la tercera de las etapas del desarrollo social, en la sociedad que pondrá fin al proceso y que pudiéramos considerar como el elemento utópico en la construcción de Oppenheimer, observaremos que éste no la sitúa en un porvenir lejano, sino que, más bien, la estima en puertas, anunciándose ya como la salida y desembocadura natural de la crisis del presente, puesto que en

un cierto terreno de las relaciones humanas, en el campo de la economía, el hombre ha alcanzado ya casi el universalismo, el límite de la economía mundial. Más aún: se obtiene la impresión clara de que, para él, ciertos resultados, organizaciones e instituciones de la postguerra son ya un comienzo de realización de esa sociedad prevista por él y valorada como un ideal; piensa sin duda que las reformas sociales practicadas en la mayor parte de los países europeos y particularmente en Alemania, como consecuencia de la situación creada por la conflagración militar de 1914-1918, constituyen una política que se encuentra en vías de instaurar esa sociedad soñada.

Por otra parte —y esto debe mitigar el cargo de ilusionismo que pudiera formularse en vista de las realidades en que ha desembocado aquella política—, los caracteres con que se representa esa sociedad ideal no difieren mucho de los caracteres, sobre todo de los caracteres externos, de la sociedad liberal, dentro de cuya fundamental estructura vive el pensador. Expresamente lo advierte así él mismo, como se verá más adelante, cuando bosqueja la constitución económica y política de la sociedad sin clases. Su tratamiento de este punto contiene ya un principio de programa, o en todo caso permite formular un programa con el que se traduzcan en medidas prácticas e inmediatas, con una proyección sobre la realidad actual, las consecuencias doctrinales obtenidas en su construcción científica.

Este programa coincidiría de modo bastante exacto con las pretensiones de un reformismo socialista que quisiera suprimir la gran propiedad de la tierra.

Las condiciones y supuestos de este programa, y sobre todo la fisonomía con que concibe la sociedad futura, nos conducen de nuevo hacia la cuestión de sus creencias fundamentales: el progresismo de base humanista y racionalista que, en definitiva, es el mismo que late en el fondo del liberalismo, con el que también coincide Oppenheimer, como podía esperarse, en un fundamental optimismo.