

Ludwig von Mises

Teoría e historia

Una interpretación de la evolución social
y económica

Título original: *Theory and History*
Ludwig von Mises, 1957
Traducción: Rigoberto Juárez-Paz

PREFACIO

Ludwig von Mises publicó numerosos libros y artículos en su larga y productiva vida, cada uno de ellos supusieron importantes contribuciones a la teoría y a la aplicación de la ciencia económica. Pero sobresalen entre ellos cuatro destacadas obras maestras, inmortales monumentos al trabajo del más grande economista y científico de la acción humana de nuestro siglo. El primero, el cual puso a Mises en cabeza del ranking de economistas fue *La teoría del dinero y del crédito* (1912), que por primera vez integró la teoría del dinero y de los precios relativos además de delinear su posterior teoría del ciclo económico. El segundo gran trabajo de Mises fue *Socialismo* (1922), el cual proporcionó la definitiva y exhaustiva crítica del socialismo y demostró que un orden socialista no podría calcular económicamente. El tercero fue su formidable tratado *La acción humana* (1949), que describía la estructura completa de la economía y del análisis

del hombre en acción. Todos estos tres trabajos han supuesto hitos en la economía, y han sido destacados en el renacimiento «austriaco» que ha florecido en los EE. UU. en la pasada década.

Pero el cuarto y último gran trabajo de Mises, *Teoría e historia* (1957) ha supuesto un notable pequeño impacto y escasamente ha sido citado incluso por los jóvenes del reciente renacer austriaco. Permanece hasta ahora como la más abandonada obra maestra de Mises. E incluso proporciona el sostén filosófico y desarrolla la filosofía que subyace en La acción humana. Es el gran trabajo metodológico de Mises, explicando las bases de su acercamiento a la economía, proveyendo brillantes críticas a tales falaces alternativas como el historicismo, el cientificismo y el materialismo dialéctico marxista.

Se puede pensar que a pesar de su gran importancia, *Teoría e historia* no han supuesto un hito porque, en esta época de ciega especialización académica, la economía no tiene nada que ver con lo concerniente a la filosofía. Ciertamente, la hiperespecialización juega una parte, pero en los últimos años, el interés en la metodología y en los cimientos básicos de la economía ha germinado y uno podría pensar que al menos los especialistas en esta área podrían encontrar mucho para discutir y absorber en este libro. Y los economistas seguramente no están tan enfrascados en su argot y en su lenguaje confuso como para que puedan obviar una respuesta a la lúcida y brillante prosa de Mises.

Es probable, en cambio, que el abandono de *Teoría e historia* tenga más que ver con el contenido de su mensaje filosófico. Mientras que muchos están al tanto de la larga y solitaria rebelión que Ludwig von Mises desató contra el estatismo del lado del *laissez-faire*, pocos se dan cuenta de que hay una mayor resistencia en la profesión de la economía hacia la metodología de Mises de la que hay hacia su visión política. La adherencia al libre mercado, después de todo, no es ahora tan infrecuente entre los economistas (aunque no con la certera consistencia de Mises), pero pocos están preparados para adoptar la característica metodología austriaca que Mises sistematizó y nombró «praxeología».

La verdadera significancia de Mises y de su praxeología es con la que él apropiadamente comienza *Teoría e historia*, el dualismo metodológico, el crucial entendimiento de que los seres humanos deben ser considerados y analizados en una manera y con una metodología que difiere radicalmente del análisis de las piedras, planetas, átomos o moléculas. ¿Por qué? Porque simplemente, es la esencia de los seres humanos el que ellos actúen, que tengan fines y propósitos y que intenten alcanzar esos fines. Las piedras, átomos, planetas, no tienen fines o preferencias; por tanto ellos no eligen entre cursos de acción alternativos. Los átomos y planetas se mueven o son movidos. Ellos no pueden elegir rumbos de acción o cambiar sus mentalidades. Los hombres y mujeres sí pueden. Por consiguiente, los átomos y las piedras pueden ser investigados, sus cursos de acción

clasificados, y sus rumbos planeados y predichos, al menos en principio, hasta el más diminuto detalle cuantitativo. Con la gente no se puede; todos los días la gente aprende, adopta nuevos valores y fines, y cambia su mentalidad; la gente no puede ser planeada y predicha como pueden ser los objetos sin mente o sin la capacidad de aprender y elegir.

Y ahora podemos ver por qué la profesión económica ha puesto tanta resistencia al tratamiento de Ludwig von Mises. La economía, así como las otras ciencias sociales en nuestro siglo, ha abrazado el mito de lo que Mises ha llamado y despectivamente referido como «cientismo», la idea de que el único y genuino tratamiento «científico» al estudio del hombre es aquel que imita el tratamiento de las ciencias naturales, en particular de su rama más prestigiosa, la física. Para llegar a ser verdaderamente científico como la física y las otras ciencias naturales, entonces, la economía tiene que rehuir de conceptos tales como propósitos, fines y aprendizaje; debe abandonar la mente del hombre y escribir sólo de meros eventos. No puede hablar de cambio de opinión, porque debe asegurar que los eventos son previsible, desde que, en las palabras del lema original de la Sociedad Econométrica, «Ciencia es predicción». Y para ser una ciencia dura o real, la economía debe tratar a los individuos no como criaturas únicas, cada una con sus propios fines y elecciones, sino como homogéneas y por tanto, predecibles bits de «información». Una razón por la que la teoría económica ortodoxa ha tenido siempre gran dificultad con el crucial concepto de empresario es

que cada empresario es clara y obviamente único; y la economía neoclásica no puede manejar la singularidad individual.

Además, la ciencia «real», debe supuestamente, operar como una variante del positivismo. Así, en física, el científico está confrontado con un número homogéneo y uniforme de bits de eventos, los cuales pueden ser investigados según regularidades cuantitativas y constantes como, por ejemplo, el ratio al que los objetos caen a la tierra. Entonces, los marcos hipotéticos de los científicos explican las clases de comportamiento o movimiento, y deducen varias proposiciones según las cuales él puede contrastar la teoría comparando hechos firmes y empíricos, con esos observables bits de eventos. (Por tanto, la teoría de la relatividad puede ser testeada comprobando ciertas características empíricamente observables de un eclipse). En la vieja variante positivista, él «verifica» la teoría a través de su comprobación empírica; en el más nihilista neopositivismo de Karl Popper, él sólo puede «falsar» o «no falsar» una teoría de esta manera. En cualquier caso, sus teorías deben siempre ser sostenidas tentativamente, y puede que nunca, al menos no oficialmente, ser abrazadas como definitivamente verdaderas; por lo que puede siempre encontrar que otras teorías alternativas pueden ser capaces de explicar unas más amplias clases de hechos, que algunos nuevos hechos pueden ir en contra, o falsar la teoría. El cientista debe siempre portar al menos la máscara de la humildad y de la mentalidad abierta.

Pero fue parte del genio de Ludwig von Mises el ver que la economía formal nunca ha procedido de esta manera, y de elaborar las buenas razones para este hecho curioso. Ha habido mucha confusión innecesaria sobre la idiosincrasia del uso del término misiano *a priori*, y los entusiastas de los métodos científicos modernos han sido capaces de usarlo para apartarlo como mera mística acientífica. Mises vio que los estudiantes de la acción humana eran de mejor o peor manera, y ciertamente diferentes a los estudiantes de las ciencias naturales. Los científicos de la física miran hacia homogéneos bits de eventos, tentado este camino hacia el descubrimiento y probando teorías causales o explicatorias para esos eventos empíricos. Pero en la historia humana, nosotros, como seres humanos mismos, estamos en una posición de *conocer* la causa de los eventos; a saber, el hecho primordial de que los seres humanos tienen fines y propósitos y actúan para obtenerlos. Y este hecho es conocido no tentativa ni titubeantemente, sino absoluta y apodícticamente.

Un ejemplo que a Mises gustaba usar en sus clases para demostrar la diferencia entre dos formas fundamentales del acercamiento al comportamiento humano era echando una mirada al comportamiento de la Gran Estación Central durante una hora punta. El «objetivo» o «verdaderamente científico» behaviorista, él señalaba, podría observar los hechos empíricos: por ejemplo, gente yendo y viniendo sin rumbo fijo a ciertas predecibles horas del día. Y eso es *todo* lo que él podría conocer. Pero el verdadero estudiante

de la acción humana podría comenzar del hecho de que todo comportamiento humano tiene un propósito, y podría ver que el propósito es llegar desde casa al trabajo mediante el tren en la mañana, lo contrario por la noche, etc. Es obvio cuál de ellos podría descubrir y saber más sobre el comportamiento humano y por tanto cuál sería el genuino «dentista».

Es desde este axioma, el hecho de que la acción humana tiene propósitos, de donde toda la teoría económica es deducida; la economía explora las lógicas implicaciones del hecho general de acción. Y desde que conocemos absolutamente que la acción humana tiene propósito, sabemos con igual certeza las conclusiones a cada paso de la cadena lógica. No hay necesidad de «probar» esta teoría, si es que ese concepto tiene sentido en este contexto.

¿Es verificable el hecho de que la acción humana tiene un propósito? ¿Es «empírico»? Sí, pero ciertamente no en la precisa o cuantitativa forma que los imitadores de la física están habituados. El empiricismo es amplio y cualitativo, brotando de la esencia de la experiencia humana; no tiene nada que ver con estadísticas o hechos históricos. Además, es dependiente del hecho de que todos somos seres humanos y podemos por tanto usar este conocimiento para aplicarlo a otros de la misma especie. Aun menos es el axioma de la acción intencional «falsable». Esto es tan evidente, una vez mencionado y considerado, que claramente forma la esencia de nuestra experiencia en el mundo.

Igualmente, la teoría económica no necesita de «comprobación», por su imposibilidad de comprobarla en alguna manera contrastando sus proposiciones contra bits homogéneos de eventos uniformes. Porque no hay tales eventos. El uso de estadísticas y datos cuantitativos pueden intentar enmascarar este hecho, pero su aparente precisión está sólo basada en eventos históricos que no son homogéneos en ningún modo. Cada evento histórico es un complejo, único resultado de muchos factores causales. Porque es único, no puede ser usado para un test positivista, y porque es único no puede ser combinado con otros eventos en forma de correlaciones estadísticas y alcanzar un resultado coherente. Analizando el ciclo económico, por ejemplo, no es legítimo tratar cada ciclo como estrictamente homogéneo con todos los demás, y por tanto, añadir, multiplicar, manipular y correlacionar datos. Para hacer la media de dos series de tiempo, por ejemplo, y orgullosamente proclamar que las Series X tienen una media de adelanto de cuatro meses comparadas con las Series Y en alguna fase del ciclo, significa poco menos que nada. Debido a: (a) ninguna serie de tiempo determinado puede siquiera tener los cuatro meses de adelanto-atraso, y los rezagos pueden y variarán ampliamente, y (b) la media de cualquier pasada serie no tiene relevancia con los datos del futuro, que tendrán sus propias e impredecibles diferencias con los ciclos previos.

Demoliendo el intento del uso de estadísticas para probar una teoría, Ludwig von Mises ha sido acusado de ser un puro teórico sin ningún interés o

respeto por la historia. Por el contrario, y este es el eje central de *Teoría e Historia*, son los positivistas y behavioristas los que carecen de respeto por el único e histórico hecho, intentando comprimir esos complejos eventos históricos en un molde procusteano de movimientos de átomos o planetas. En los avatares humanos, el complejo e histórico evento por sí mismo necesita ser explicado por varias teorías, tantas como sean posibles; pero nunca puede ser completamente determinado por alguna teoría. El vergonzante hecho de que las predicciones de los aspirantes a adivinos económicos se han enfrentado siempre a un pésimo registro, especialmente los que simulan precisión cuantitativa, es encontrada en la corriente económica principal por su determinación por hacer un ajuste fino del modelo una vez más e intentarlo de nuevo. Es por todo esto que Ludwig von Mises, quien reconoce la libertad, de pensamiento y elección como el irreducible corazón de la condición humana, y quien se da cuenta por tanto de que el deseo científico hacia el determinismo y la completa predictabilidad es una búsqueda de lo imposible, es por tanto profundamente acientífico.

Entre algunos jóvenes Austriacos, un rechazo a desafiar la prevaleciente ortodoxia metodológica les ha llevado bien a la inmediata adopción del positivismo o al abandono de la toda la teoría en el nombre de un vago institucionalismo empírico. La inmersión en *Teoría e historia* podría ayudar a ambos grupos a darse cuenta de que la verdadera teoría no está divorciada del mundo de lo real, del

hombre que actúa, y ese mismo hombre puede abandonar los mitos científicos mientras aún sigue usando el aparato de la teoría deductiva.

La economía Austriaca nunca disfrutará de un genuino renacer hasta que los economistas lean y absorban las vitales lecciones de esta desafortunada obra ignorada. Sin la praxeología ninguna economía puede ser verdaderamente Austriaca o verdaderamente sólida.

MURRAY N. ROTHBARD

1 INTRODUCCIÓN

1. DUALISMO METODOLÓGICO

El hombre no sabe cómo podría aparecer a una inteligencia sobrehumana el universo y todo lo que contiene. Una mente así tal vez podría elaborar una interpretación monista coherente y completa de todos los fenómenos. Al menos hasta ahora, el hombre ha fracasado en su intento de llenar el abismo que él ve abrirse entre el espíritu y la materia, entre el jinete y el caballo, entre el albañil y la piedra. Sería absurdo interpretar este fracaso como prueba suficiente de la corrección de una filosofía dualista. Todo lo que podemos inferir de este fracaso es que la ciencia —al menos por ahora— debe adoptar un método dualista, menos como una explicación filosófica que como una estrategia metodológica.

El dualismo metodológico se abstiene de afirmar nada acerca de esencias y construcciones metafísicas. Simplemente tiene en cuenta el hecho de que no sabemos la forma en que acontecimientos externos —físicos, químicos y fisiológicos— afectan al pensamiento humano, las ideas y los juicios de valor. Esta ignorancia divide el reino del conocimiento en dos campos separados: el reino de acontecimientos externos, generalmente llamado naturaleza, y el reino del pensamiento y la acción humana.

Épocas más antiguas vieron el problema desde un ángulo moral y religioso. El monismo materialista fue rechazado como incompatible con el dualismo cristiano del Creador y la creación, y el del alma inmortal y el cuerpo perecedero. El determinismo fue rechazado en cuanto incompatible con los principios fundamentales de la moral y los del código penal. La mayor parte de lo que resultó de estas controversias para apoyar los dogmas respectivos no era esencial y no es pertinente desde el punto de vista metodológico de nuestro tiempo. Los deterministas se limitaron, casi en su totalidad, a reiterar su tesis sin tratar de fundamentarla. Los indeterministas negaron las afirmaciones de sus oponentes, pero no fueron capaces de atacar sus puntos débiles. Los largos debates no sirvieron de mucho.

El alcance de la controversia cambió cuando entró en escena la llueva ciencia de la economía. Los partidos políticos que apasionadamente rechazaron todas las consecuencias prácticas a las cuales inevitablemente llevan los resultados del

pensamiento económico, sin haber podido presentar objeciones sostenibles en contra de su verdad y corrección, trasladaron el argumento a los campos de la epistemología y la metodología. Proclamaron que los métodos experimentales de las ciencias naturales constituyen la única forma adecuada de investigación y que la inducción a partir de la experiencia sensible es la única forma legítima de razonamiento científico. Se conducían como si no estuvieran enterados de los problemas lógicos involucrados en la inducción. Todo lo que no fuera inducción o experimentación para dios era metafísica, término que empleaban como sinónimo de «sinsentido».

2. ECONOMÍA Y METAFÍSICA

Las ciencias de la acción humana parten del hecho de que el hombre persigue conscientemente las finalidades que ha elegido. Es precisamente esto lo que todas las clases de positivismo, conductismo y panfiscalismo desean negar completamente o pasar inadvertido. Ahora bien, sería torpe negar el hecho de que el hombre se conduce como si en realidad persiguiera finalidades específicas. Por consiguiente, la negación del carácter teleológico de las actitudes humanas puede ser sostenida solamente si uno da por sentado que la elección tanto de fines como de medios es solamente aparente y que la conducta humana está determinada, en última instancia, por acontecimientos fisiológicos que pueden ser

completamente descritos en la terminología de la física y la química.

Aun los más fanáticos campeones de la secta de la «Ciencia Unificada» evitan aceptar sin ambages esta franca formulación de su tesis fundamental.

Hay buenas razones para esta reticencia. Mientras no se descubra una relación específica entre las ideas y los acontecimientos físicos o químicos de los cuales ellas se siguieran con regularidad, la tesis positivista seguirá siendo un postulado epistemológico derivado de una concepción metafísica del mundo y no de experiencias científicamente establecidas.

Los positivistas nos dicen que algún día saldrá a luz una nueva disciplina científica que sustanciará sus promesas y describirá en detalle los procesos físicos y químicos que producen en el cuerpo del hombre ideas específicas. No disputemos hoy acerca de asuntos del futuro. Pero es evidente que tal proposición metafísica de ninguna manera puede invalidar los resultados del razonamiento discursivo de las ciencias de la acción humana. Por razones emotivas, a los positivistas no les gustan las conclusiones que el hombre debe necesariamente derivar de las enseñanzas de la economía. Puesto que no están en condiciones de encontrar ningún error ni en el razonamiento de la economía ni en las inferencias derivadas de él, recurren a trucos metafísicos con el propósito de desacreditar las bases epistemológicas y la metodología de la economía.

No hay nada malo en la metafísica. El hombre no puede estar sin ella. Los positivistas están

lamentablemente equivocados cuando usan el término «metafísica» como sinónimo de «sin-sentido». Pero ninguna proposición metafísica debe contradecir ninguno de los descubrimientos del razonamiento discursivo. La metafísica no es ciencia, y es inútil recurrir a nociones metafísicas en el contexto de un examen lógico de los problemas científicos. Esto también es verdadero respecto de la metafísica del positivismo, a la cual sus partidarios han dado el nombre de antimetafísica.

3. REGULARIDAD Y PREDICCIÓN

Desde el punto de vista de la epistemología, la característica distintiva de lo que llamamos naturaleza consiste en la descubrible e inevitable regularidad en la concatenación y secuencia de los fenómenos. Por otra parte, la característica distintiva de lo que llamamos el ámbito humano o historia o, para decirlo mejor, el reino de la acción humana, es la ausencia de dicha regularidad. Bajo condiciones idénticas las piedras siempre reaccionan de la misma manera a los mismos estímulos; podemos aprender algo acerca de esos patrones regulares de reacción, y podemos utilizar ese conocimiento para encaminar nuestras acciones hacia fines específicos. La clasificación que hacemos de objetos naturales y el darle nombre a estas clases es un resultado de ese conocimiento. Una piedra es una cosa que reacciona en una forma específica. Los hombres responden de diferentes maneras ante el mismo estímulo, y el mismo hombre en diferentes

ocasiones puede actuar en formas distintas a su conducta pasada o futura. Es imposible agrupar a los hombres en clases cuyos miembros siempre reaccionen de la misma manera.

Esto no quiere decir que las acciones humanas futuras sean totalmente impredecibles. Pueden, en cierta manera, ser previstas hasta cierto punto. Pero los métodos utilizados en tales previsiones y su alcance son lógicos y epistemológicamente diferentes de los que se utilizan en la predicción de acontecimientos naturales y también de su alcance.

4. EL CONCEPTO DE LEYES DE LA NATURALEZA

La experiencia es siempre experiencia de acontecimientos pasados. Se refiere a lo que ha sido y ya no es: a acontecimientos hundidos para siempre en el decurso del tiempo.

La conciencia de regularidad en la concatenación y secuencia de muchos fenómenos no afecta a la referencia de la experiencia a lo que ocurrió una vez en el pasado en un lugar y tiempo definidos bajo circunstancias prevalentes ahí y en ese momento. El conocimiento de la regularidad también se refiere exclusivamente a acontecimientos del pasado. Lo más que la experiencia puede enseñarnos es que en todos los casos observados en el pasado había una regularidad descubrible.

Desde el principio de los tiempos todos los hombres de todas las razas y civilizaciones han dado

por sentado que la regularidad observada en el pasado también prevalecerá en el futuro. La categoría de causalidad y la idea de que los acontecimientos naturales seguirán el mismo patrón en el futuro que mostraron en el pasado son principios fundamentales tanto del pensamiento como de la acción humana. Nuestra civilización material es el producto de la conducta guiada por esos principios. Cualquier duda respecto a su validez dentro del ámbito de acciones pasadas se resuelve por medio de los resultados de los diseños tecnológicos. La historia nos enseña irrefutablemente que nuestros antepasados y nosotros mismos hasta ahora hemos actuado sabiamente al adoptarlos. Eran verdaderos en el sentido en que los pragmatistas entienden este concepto. Funcionan o, para mayor precisión, han funcionado en el pasado.

Prescindiendo del problema de la causalidad y sus implicaciones metafísicas, tenemos que caer en la cuenta de que las ciencias naturales se basan completamente en el supuesto de que prevalece una regular asociación de fenómenos en el área que investigan. Ellas no buscan simplemente una asociación frecuente, sino una regularidad que prevaleció sin excepción en todos los casos observados en el pasado y que se espera prevalezca de la misma forma en todos los casos que se observen en el futuro. Cuando sólo se puede encontrar una asociación frecuente —como a menudo sucede en la biología, por ejemplo—, se afirma que es solamente la falta de métodos

adecuados a la investigación la que no permite, de momento, descubrir una regularidad estricta.

Los conceptos de asociación frecuente y asociación invariable no deben ser confundidos. Asociación invariable significa que no se ha observado en el pasado ninguna desviación del patrón regular —o ley— de asociación y que se tiene la certeza, en la medida en que se puede tener certeza de algo, de que ninguna desviación es posible y que nunca la habrá. La mejor ilustración de la idea de regularidad inexorable en la concatenación de los fenómenos naturales nos la proporciona el concepto de milagro. Un acontecimiento milagroso es algo que no puede acontecer en el curso normal de sucesos en el mundo tal como lo conocemos, porque el hecho de que suceda no puede explicarse por las leyes de la naturaleza. Pero si, pese a ello, se tiene noticia de que ha ocurrido semejante acontecimiento, se ofrecen dos interpretaciones diferentes, las cuales, sin embargo, dan por sentada la inexorabilidad de las leyes de la naturaleza. Los devotos dicen: «Esto no podría suceder en el desarrollo normal de los acontecimientos. Ha sucedido solamente porque el Señor tiene la facultad de actuar sin estar limitado por las leyes de la naturaleza. Es un acontecimiento incomprensible e inexplicable para la mente humana; es un misterio; es un milagro». Los racionalistas dicen: «No podría suceder y, por consiguiente, no sucedió. Los informantes o mienten o son víctimas de una alucinación». Si el concepto de las leyes de la naturaleza no significara regularidad inexorable, sino meramente una

asociación frecuente, la noción de milagro jamás habría sido concebida. Uno diría simplemente: *A* frecuentemente es seguido por *B*, pero en algunos casos este efecto no se produjo. Nadie dice que las piedras que son lanzadas al aire en un ángulo de 45° *frecuentemente* caerán a la tierra o que una parte del cuerpo humano que se pierde en un accidente *frecuentemente* ya no vuelve a crecer. Todos nuestros pensamientos y todas nuestras acciones se guían por el conocimiento de que en tales casos no estamos ante la frecuente repetición de la misma conexión, sino ante una repetición inexorable.

5. LAS LIMITACIONES DEL CONOCIMIENTO HUMANO

El conocimiento humano está condicionado por la capacidad de la mente humana y por la extensión del ámbito en que los objetos producen sensaciones. Tal vez haya en el universo cosas que nuestros sentidos no pueden percibir y relaciones que nuestra mente no puede comprender. También puede ser que haya fuera de lo que llamamos el universo otros sistemas de cosas acerca de los cuales nada podemos averiguar, porque, por ahora, ningún indicio de su existencia llega a nuestro ámbito de forma que pueda modificar nuestras sensaciones. También podría ser que la regularidad en la asociación de fenómenos naturales que nosotros observamos no sea eterna, sino pasajera y que prevalezca solamente en el presente estadio de la

historia del universo (que puede durar millones de años), pero que podría algún día ser reemplazada por otra estructura.

Pensamientos como estos y otros similares pueden inducir a un científico cuidadoso a tener mucha cautela en la formulación de los resultados de sus estudios. Al filósofo le compete ser aún más cauteloso al manejar las categorías *a priori* de la causalidad y la regularidad en la secuencia de los fenómenos naturales.

Las formas y categorías *a priori* del pensamiento y el razonamiento humano no pueden ser referidas a algo de lo cual ellas serían las conclusiones lógicas necesarias. Sería contradictorio esperar que la lógica pueda ser de alguna utilidad para demostrar la corrección o validez de los principios lógicos fundamentales. Todo lo que se puede decir acerca de ellos es que la negación de su corrección o validez aparece a la mente humana como algo que no tiene sentido y que el pensamiento guiado por esos principios ha conducido a formas de acción que tienen éxito.

El escepticismo de Hume fue una reacción contra el postulado de la certeza absoluta, la cual, para el hombre, es inalcanzable. Los santos que se dieron cuenta de que sólo la revelación podría dar al hombre certeza absoluta estaban en lo cierto. La humana investigación científica no puede ir más allá de los límites establecidos por la insuficiencia de los sentidos y la estrechez de la mente del hombre. No hay demostración deductiva posible del principio de causalidad ni de la inferencia enriquecedora de la inducción imperfecta. Sólo se

puede recurrir a la no menos indemostrable afirmación de que hay una estricta regularidad en la asociación de todos los fenómenos naturales. Si no nos refiriéramos a esta uniformidad, todas las proposiciones de las ciencias naturales parecerían ser precipitadas generalizaciones.

6. REGULARIDAD Y ELECCIÓN

El principal hecho acerca de la acción humana es que respecto de ella no hay tal regularidad en la asociación de fenómenos. Que las ciencias de la acción humana no hayan tenido éxito en el intento de descubrir patrones específicos de estímulo-respuesta no constituye una limitación de dichas ciencias. Lo que no existe no puede ser descubierto.

Si no hubiera regularidad en la naturaleza sería imposible afirmar algo acerca del comportamiento de clases de objetos. Habría que estudiar los casos individuales y combinar lo que se ha aprendido acerca de ellos en un relato histórico.

Demos por sentado, para los propósitos del argumento, que todas las cantidades físicas que llamamos constantes están de hecho en continuo y lento cambio y que sólo la deficiencia de nuestros métodos de investigación no nos permite percatarnos de esos cambios. No los tenemos en cuenta, porque no influyen perceptiblemente en nuestras condiciones y no afectan a los resultados de nuestras acciones en forma notoria. Por consiguiente, se podría decir que esas cantidades, establecidas por las ciencias naturales

experimentales, pueden ser consideradas constantes, puesto que permanecen sin cambiar durante un período que excede en mucho las épocas que a nosotros nos interesa considerar como posibilidades vitales.

Pero no es correcto argumentar en forma análoga respecto de las cantidades que observamos en el campo de la acción humana. Estas cantidades son evidentemente variables. Los cambios que se operan en ellas claramente afectan al resultado de nuestras acciones. Todas las cantidades que podemos observar son acontecimientos históricos, hechos que no pueden ser descritos plenamente sin especificar el tiempo y la situación geográfica.

El econométra no puede refutar este hecho, que quita las bases a su razonamiento. No puede dejar de admitir que no hay «constantes de conducta». Sin embargo, desea introducir números, seleccionados arbitrariamente, basándolos en un hecho histórico, en calidad de «constantes desconocidas de conducta». La única excusa que presenta es que sus hipótesis sólo afirman que estos números desconocidos se mantienen razonablemente constantes durante algunos años¹. Ahora bien, si el período de supuesta permanencia no ha pasado o si ya se ha operado un cambio en el número es algo que sólo se puede determinar con posterioridad. Después de reflexionar puede ser factible, aunque sólo sea en raras ocasiones, declarar que a lo largo de un período

¹ Véase The Cowles Commission for Research in Economics, *Report for Period January, 1948-June 30, 1949*(Universidad de Chicago), pág. 7.

(probablemente corto) ha habido una proporción relativamente estable —que el economista decide llamar «una proporción razonablemente constante»— entre el valor numérico de dos factores. Pero esto es fundamentalmente diferente de las constantes de la física. Es la afirmación de un hecho histórico, pero no de una constante a la cual se pueda recurrir para intentar predecir acontecimientos futuros.

Dejando a un lado por ahora toda referencia al problema del libre albedrío, podemos decir: los seres humanos reaccionan de acuerdo con patrones regulares; el hombre elige. Elige primero fines últimos y luego los medios para lograrlos. Estos actos de elección están determinados por pensamientos e ideas acerca de los cuales, al menos por ahora, las ciencias naturales no saben darnos ninguna información.

La distinción entre constantes y variables tiene sentido en la formulación matemática de la física; es esencial en todos los casos de computación tecnológica. En la ciencia económica no hay relaciones constantes entre diversas magnitudes. Por consiguiente, todos los datos descubribles son variables o, lo que significa lo mismo, son datos *históricos*. El economista matemático reitera que la difícil situación de la economía matemática radica en que hay un gran número de variables. El hecho es que sólo hay variables y no hay constantes. No tiene sentido hablar de variables donde nada es invariable.

7. MEDIOS Y FINES

Elegir es optar por una de dos o más posibles formas de conducta y dejar a un lado las alternativas. Siempre que un ser humano está en una situación en la cual son posibles diversas y excluyentes formas de conducta, elige. De manera que la vida conlleva una interminable secuencia de actos de elección. La acción es conducta guiada por elecciones.

Los actos mentales que determinan el contenido de una elección se refieren ya sea a fines últimos o a los medios para lograr estos fines. Los primeros son llamados juicios de valor. Los segundos son decisiones técnicas derivadas de proposiciones acerca de hechos.

En rigor el hombre sólo apunta hacia un fin último, al logro de una situación que le satisface más que otras situaciones posibles. Filósofos y economistas describen este hecho innegable diciendo que el hombre prefiere lo que le hace más feliz o lo que le hace menos infeliz, que busca la felicidad². La felicidad, en el sentido puramente formal en que se usa el término en la teoría ética, es

2 No es necesario refutar de nuevo los argumentos que, durante más de 2000 años, se han aducido en contra de los principios del eudemonismo, el hedonismo y el utilitarismo. Para una exposición del carácter formal y subjetivista de los conceptos de «placer» y «dolor», como se emplean en el contexto de esas doctrinas, véase Mises, *Human Action* (New Haven, Yale University Press, 1949), págs. 14-15, y Ludwig Feuerbach, *Eudämonismus*, en *Sämtliche Werke*, ed. Bolin und Todl (Stuttgart, 1907), 10, 230-93. Por supuesto que quienes no reconocen más «felicidad» que la que producen el orgasmo, el alcohol, etc., siguen repitiendo los viejos errores y distorsiones.

el único fin último, y todas las demás cosas y situaciones que se persiguen son meros medios para la realización del fin supremo. Sin embargo, se suele usar una forma de expresión menos precisa, por medio de la cual se da frecuentemente el nombre de fines últimos a todos aquellos medios que son capaces de producir satisfacción directa e inmediatamente.

La característica distintiva de los fines últimos es que dependen completamente del juicio subjetivo y personal de cada individuo, el cual no puede ser examinado, medido y menos aún corregido por ninguna otra persona. Cada individuo es el único y final árbitro en asuntos que conciernen a su propia satisfacción y felicidad.

Puesto que esta tesis fundamental se considera a menudo incompatible con la doctrina cristiana, es conveniente ilustrar su verdad por medio de ejemplos tomados de la antigua historia del credo cristiano. Los mártires rechazaron lo que otros consideraban supremos placeres, para lograr la salvación y la felicidad eterna. No pusieron atención a sus bienintencionados compañeros, quienes les exhortaron a salvar sus vidas por medio de la reverencia a la estatua del divino emperador, y decidieron morir por la causa en vez de mantener sus vidas a cambio de perder la eterna felicidad en el cielo. ¿Qué argumentos podría presentarles alguien que deseara disuadirlos del martirio? Podría tratar de socavar la base espiritual de su fe en el mensaje del Evangelio y su interpretación por parte de la Iglesia. Esto hubiera sido un intento de destruir la confianza del cristiano en la eficacia de

su religión como medio para el logro de la salvación y la felicidad eterna. Si esto no daba resultado, ningún otro argumento podía tener éxito, puesto que lo que quedaba era la decisión entre dos fines últimos, la elección entre la felicidad eterna y la maldición eterna. Entonces el martirio parecía ser el medio para el logro de un fin que en la opinión del mártir aseguraba suprema y eterna felicidad.

Tan pronto como las personas se atreven a poner en duda y a examinar un fin, ya no lo consideran como tal, sino que lo tratan como un medio para alcanzar un fin aún más alto. El fin último está más allá de cualquier examen racional. Todos los otros fines sólo son provisionales. Se transforman en medios tan pronto como se les compara con otros fines o medios.

Los medios son juzgados y apreciados de acuerdo con su capacidad para producir efectos específicos. Mientras que los juicios de valor son personales, subjetivos y finales, los juicios sobre los medios son esencialmente inferencias derivadas de proposiciones acerca de los hechos relativos al poder de los medios en cuestión para producir efectos específicos. Puede haber discusión acerca del poder de un medio para producir un efecto específico. Pero para la evaluación de fines últimos no existe ningún criterio intersubjetivo.

Por así decirlo, la elección de medios es un problema técnico, interpretando el concepto de «técnica» en su sentido más amplio. La elección de fines últimos es un asunto personal, subjetivo, individual. La de los medios es asunto de la razón;

la elección de fines últimos es cuestión del alma y de la voluntad.

JUICIOS DE VALOR

1. JUICIOS DE VALOR Y PROPOSICIONES EXISTENCIALES

Las proposiciones que afirman la existencia (proposiciones existenciales afirmativas) o la no existencia (proposiciones existenciales negativas) son descriptivas. Afirman algo acerca de la situación del universo en su totalidad o de partes del universo. Respecto de ellas las cuestiones relativas a la verdad o la falsedad son significativas. No deben ser confundidas con los juicios de valor.

Los juicios de valor son voluntaristas. Expresan sentimientos, gustos o preferencias del individuo que los profiere. Respecto de ellos no puede haber cuestión relativa a su verdad o falsedad. Son juicios últimos y no están sujetos a ninguna prueba o evidencia.

Los juicios de valor son actos mentales del individuo en cuestión. En cuanto tales deben ser claramente diferenciados de las expresiones por medio de las cuales un individuo trata de informar a los demás acerca del contenido de sus juicios de valor. Una persona puede tener alguna razón para mentir acerca de sus valoraciones. Podemos describir esta situación de la siguiente manera: Todo juicio de valor es en sí mismo un hecho acerca de la situación actual del universo y en cuanto tal puede ser el tema de proposiciones existenciales. La oración «Prefiero Beethoven a Lehar» se refiere a un juicio de valor.

Si se la considera como una proposición existencial es verdadera si en realidad prefiero a Beethoven y actúo de acuerdo con tal preferencia, y es falsa si de hecho prefiero a Lehar y, por alguna razón, miento acerca de mis verdaderos sentimientos, gustos o preferencias. De manera análoga, la proposición existencial «Pablo prefiere Beethoven a Lehar» puede ser verdadera o falsa. Al declarar que respecto de los juicios de valor no puede haber cuestión de verdad o falsedad nos referimos a los juicios en sí y no a las oraciones que informan a otras personas acerca del contenido de tales juicios de valor.

2. VALORACIÓN Y ACCIÓN

Un juicio de valor es meramente académico si no impele a ninguna acción a la persona que lo profiere. Hay juicios que deben quedar en lo

académico porque no está en poder del individuo actuar dirigido por ellos. Una persona puede preferir un cielo estrellado a otro sin estrellas, pero no puede tratar de sustituir la situación que no le gusta por la que le gusta más.

La importancia de los juicios de valor reside justamente en el hecho de que son resortes de la acción humana. Guiado por sus valoraciones, el hombre trata de sustituir las condiciones que encuentra menos satisfactorias por condiciones que le parecen mejor. Emplea medios para alcanzar los fines que busca. *Por consiguiente, la historia humana trata de los juicios de valor que han impelido a los hombres a actuar y que han dirigido su conducta.* Lo que sucedió en la historia no puede ser descubierto y narrado sin hacer referencia a las diversas valoraciones de los individuos en acción. No es competencia del historiador en cuanto tal emitir juicios de valor sobre la conducta de los individuos cuyo estudio constituye el tema de sus investigaciones. Como rama del conocimiento, la historia consta solamente de proposiciones existenciales. Pero estas proposiciones existenciales se refieren a menudo a la presencia o ausencia de juicios de valor específicos en la mente de los individuos que actúan. Y una de las tareas de la comprensión específica de las ciencias históricas consiste en establecer cuáles eran los juicios de valor de los individuos.

Tarea de la historia, por ejemplo, es buscar el origen del sistema de castas de la India en los valores que estimularon la conducta de las generaciones que desarrollaron, perfeccionaron y

preservaron el sistema. Otra tarea es descubrir cuáles fueron las consecuencias de este sistema y cómo esos efectos influyeron en los juicios de valor de generaciones posteriores. *Pero no es competencia del historiador enjuiciar el sistema como tal, ensalzarlo o condenarlo.* Tiene que buscar su importancia para el desarrollo de los acontecimientos, compararlo con las intenciones y propósitos de sus autores y sostenedores y señalar sus efectos y consecuencias. Tiene que preguntarse si los medios empleados eran o no adecuados para el logro de los fines que los individuos perseguían.

De hecho, casi ningún historiador ha podido evitar el hacer enjuiciamientos. Pero tales juicios siempre son accidentales a la verdadera tarea de la historia. Al proferirlos, el autor habla como un individuo que juzga desde el punto de vista de sus valoraciones personales y no como un historiador.

3. LA SUBJETIVIDAD DE LA VALORACIÓN

Todos los juicios de valor son personales y subjetivos. No hay juicios de valor que no afirmen «yo prefiero», «a mí me gusta más», «yo deseo».

No se puede negar que los individuos difieren ampliamente respecto de sus sentimientos, gustos y preferencias y que aun los mismos individuos, en diferentes épocas de su vida, valoran la misma cosa de diferente manera. A la vista de este hecho, no tiene sentido hablar de valores absolutos o eternos.

Lo anterior no significa que cada individuo saque sus valoraciones de su propia mente. La gran

mayoría de la gente toma sus valoraciones del ambiente social en que nacieron, moldeó su personalidad y los educó. Pocos hombres tienen la capacidad necesaria para desviarse del conjunto tradicional de valores y establecer su propia escala respecto de lo que parece ser mejor y lo que parece ser peor.

Lo que el teorema de la subjetividad de la valoración significa es que no hay ningún patrón disponible que nos permita rechazar ningún juicio último de valor por estar equivocado, por ser falso o errado, de la manera que podemos rechazar una proposición existencial por ser patentemente falsa. Tan pronto como empezamos a refutar por medio de argumentos un juicio último de valor lo consideramos un medio para alcanzar fines específicos. Pero en tal caso, simplemente pasamos la discusión a otro plano. Ya no vemos el juicio en cuestión como un valor último, sino como un medio para alcanzar un valor último y de nuevo nos enfrentamos con el mismo problema anterior. Podemos, por ejemplo, tratar de mostrar a un budista que el actuar de acuerdo con las enseñanzas de su credo tiene resultados que nosotros consideramos desastrosos. Pero tenemos que callarnos si nos contesta que esos efectos son, en su opinión, un mal menor o que no constituyen ningún mal comparados con lo que resultaría de no observar sus normas de conducta. Sus ideas acerca del bien supremo, la felicidad y la eterna satisfacción son diferentes de las nuestras. No tiene ningún interés por los valores que preocupan a sus

críticos y busca satisfacción en cosas diferentes de las de ellos.

4. LA ESTRUCTURA LÓGICA Y SINTÁCTICA DE LOS JUICIOS DE VALOR

Un juicio de valor ve las cosas desde el punto de vista de la persona que lo profiere. No dice nada acerca del estado de las cosas. Manifiesta la reacción afectiva de una persona a ciertas condiciones específicas del universo en comparación con otras condiciones específicas.

El valor no es intrínseco. No está en las cosas o en las condiciones, sino en el sujeto que valora. Es imposible atribuir valor sólo a una cosa o una situación. La valoración compara invariablemente una cosa o condición con otra cosa o condición. Califica diversas situaciones del mundo externo. Contrasta una cosa o estado, sea real o imaginario, con otra cosa o estado, sea real o imaginario, y sitúa a ambos en una escala de acuerdo con lo que al autor del juicio le gusta más o le gusta menos.

Puede suceder que el individuo que juzga considere que ambas cosas o condiciones son iguales. No le interesa que haya A o B. En ese caso su juicio de valor expresa indiferencia. Ninguna acción puede resultar de tan neutral disposición.

A veces la expresión de un juicio de valor es elíptica y tiene sentido sólo si es adecuadamente completada por quien lo escucha. «No me gusta el sarampión» significa «Prefiero la ausencia que no la presencia del sarampión». Dicha incompletez es el

signo de toda referencia a la libertad. La libertad significa invariablemente libertad de (ausencia de) algo referido explícita o implícitamente. La forma gramatical de tales juicios puede ser calificada de negativa. Pero sería vano deducir de este vestido idiomático de una clase de juicios de valor ninguna conclusión acerca de su contenido y culparlos de un supuesto negativismo. Todo juicio de valor permite una formulación en la cual lo que se valora más altamente se expresa lógicamente tanto en una forma positiva como en una forma negativa, aunque a veces el lenguaje puede no haber desarrollado el término adecuado. La libertad de prensa implica la negación o rechazo de la censura. Pero, si se formula explícitamente, significa una situación en la cual sólo el autor determina el contenido de su publicación a diferencia de una situación en la cual la policía tiene derecho de interferir en el asunto.

La acción implica necesariamente renunciar a algo cuyo valor se estima menos para lograr o preservar algo cuyo valor se considera mayor. Por ejemplo, se renuncia a una cantidad específica de trabajo. La renuncia al descanso es el medio para alcanzar una cosa o estado considerado más valioso.

Hay personas de nervios tan sensibles que no pueden resistir una exposición sin adornos de muchos hechos acerca de la naturaleza fisiológica del cuerpo humano y el carácter praxeológico de la acción humana. Tales personas se ofenden al escuchar que el hombre debe elegir entre las cosas más sublimes, los más altos ideales humanos, por una parte, y las necesidades de su cuerpo, por la otra. Creen que tales afirmaciones restan nobleza a

las cosas más altas. No comprenden que en la vida del hombre surgen situaciones en las cuales él se ve forzado a escoger entre la fidelidad a altos ideales y necesidades animales, como la alimentación.

Siempre que el hombre confronta la necesidad de elegir entre dos cosas o estados, su decisión es un juicio de valor, se exprese o no en la forma gramatical que ordinariamente se emplea para expresar tales juicios.

3 CONOCIMIENTO Y VALOR

1. LA DOCTRINA DEL PREJUICIO

La acusación de prejuicio se había lanzado contra los economistas mucho antes de que Marx la incorporara a sus doctrinas. Hoy en día se acepta generalmente por escritores y políticos que, aunque en muchos aspectos han sido influidos por ideas marxistas, no pueden ser considerados como tales. Debemos asignar a su reproche un significado que difiere del que tiene en el contexto del materialismo dialéctico. Debemos, pues, distinguir dos variedades de la doctrina del prejuicio: la marxista y la no marxista. De la primera nos ocupamos en secciones siguientes de este ensayo, en las cuales se hace un análisis crítico del materialismo marxista. Sólo la segunda se estudia en este capítulo.

Quienes sostienen ambas variedades de la doctrina del prejuicio reconocen que su posición sería extremadamente débil si sólo culparan a la economía de un supuesto prejuicio sin acusar de lo mismo a todas las demás ramas de la ciencia. De manera que ellos generalizan la doctrina del prejuicio, doctrina que no vamos a examinar en este lugar. Podemos concentrar nuestra atención en el meollo: la afirmación de que la economía no puede ser *wertfrei*, sino que está infectada de supuestos y prejuicios arraigados en juicios de valor, pues todos los argumentos que se presentan en apoyo de la doctrina general del prejuicio también sirven para intentar probar la doctrina especial del prejuicio que se refiere a la economía, mientras que los argumentos presentados a favor de la doctrina especial del prejuicio son evidentemente inaplicables a la doctrina general.

Algunos defensores contemporáneos de la doctrina del prejuicio han tratado de conectarla con ideas freudianas. Sostienen que el prejuicio que encuentran en los economistas no es un prejuicio consciente. Los escritores aludidos no se dan cuenta de sus prejuicios y no tratan intencionalmente de buscar resultados que justifiquen sus conclusiones determinadas de antemano. Desde los profundos rincones del subconsciente, los deseos reprimidos, que los pensadores mismos no conocen, ejercen un influjo perturbador sobre su razonamiento y dirigen sus pensamientos hacia resultados que están de acuerdo con sus deseos y necesidades reprimidas.

Sin embargo, no importa la variedad de la doctrina del prejuicio que uno acepte. Todas son susceptibles de la misma objeción.

La referencia al prejuicio, sea deliberada o subconsciente, está fuera de lugar si el acusador no está en condiciones de demostrar con claridad en qué consiste la deficiencia de la doctrina de que se trata. Todo lo que importa es si una doctrina es adecuada o inadecuada. Esto es preciso determinarlo por medio del razonamiento discursivo. Señalar las fuerzas psicológicas que impelen al autor, en modo alguno afecta a la corrección de la teoría. Los móviles que guían al pensador nada tienen que ver con la apreciación de su logro. Los biógrafos se ocupan hoy de explicar el trabajo del genio como producto de sus complejos y sus impulsos libidinosos y la sublimación de sus deseos sexuales. Sus estudios pueden ser contribuciones valiosas a la psicología o, más bien, a la timología (véase página 233), pero de ninguna manera afectan a la evaluación de los éxitos del sujeto en estudio. El más sofisticado examen psicoanalítico de la vida de Pascal no nos dice nada acerca de la corrección o incorrección científica de sus doctrinas filosóficas y matemáticas.

Si las limitaciones y los errores de una doctrina son desenmascarados por medio del razonamiento discursivo, historiadores y biógrafos pueden tratar de explicarlos mostrando que se originan en los prejuicios del autor. Pero si no se pueden presentar objeciones sostenibles contra una teoría, nada importa qué clase de móviles inspiraron a su autor. Suponemos que tenía prejuicios. Pero luego

tenemos que aceptar que sus supuestos prejuicios produjeron teoremas que resisten a todas las objeciones.

Señalar los prejuicios de un pensador no puede sustituir a la refutación de sus doctrinas por medio de argumentos sostenibles. Quienes acusan a los economistas de tener prejuicios muestran simplemente que no encuentran la forma de refutar sus enseñanzas por medio del análisis crítico.

2. BIEN COMÚN FRENTE A INTERESES ESPECIALES

La política económica se orienta hacia el logro de fines definidos. Al ocuparse de estos fines, la economía no pone en duda el valor que a los mismos asignan las personas que actúan. Simplemente investiga dos asuntos: primero, si la política en cuestión es adecuada para alcanzar los fines que quienes la recomiendan desean alcanzar; segundo, si esa política produce o no efectos que — desde el punto de vista de quienes recomiendan los fines— son indeseables.

Es cierto que los términos por medio de los cuales los economistas, especialmente los de generaciones pasadas, expresaron los resultados de sus investigaciones podían fácilmente ser mal interpretados. Al tratar de cierta política económica adoptaron una forma de expresión que sería adecuada desde el punto de vista de quienes pensaban recurrir a ella para alcanzar fines específicos. Justamente porque los economistas no

tenían prejuicios y no se atrevían a poner en duda los fines elegidos por las personas que actuaban presentaron el resultado de su deliberación en una forma que daba por sentadas las valoraciones de las personas en cuestión. Las personas persiguen fines específicos cuando recurren a una tarifa o decretan salarios mínimos. Cuando los economistas pensaron que tales medidas lograrían los fines perseguidos por quienes las patrocinaban, las llamaron buenas —de la misma manera que un médico considera que una cierta terapia es buena porque logra el fin que persigue: curar a su paciente.

Uno de los más famosos teoremas desarrollados por los economistas clásicos, la teoría de los costes comparativos de Ricardo, resiste cualquier crítica, si tenemos en cuenta el hecho de que cientos de apasionados adversarios de esa teoría, durante siglo y medio, no han podido presentar ningún argumento convincente contra ella. Es mucho más que una mera teoría que trata de los efectos del mercado libre y de la protección. Es una proposición acerca de los principios fundamentales de la cooperación humana bajo la división del trabajo y la especialización e integración de grupos vocacionales; acerca del origen y posterior intensificación de los lazos sociales entre los hombres, y debe, por tanto, denominarse ley de asociación. Esa ley es indispensable para entender el origen de la civilización y el curso de la historia. Contrariamente a ciertas concepciones populares, no afirma que el libre intercambio es bueno y que la protección es mala. Simplemente demuestra que la protección no es un medio para lograr el aumento

de los bienes producidos. De manera que nada dice acerca de la adecuación o la inadecuación de la protección para el logro de otros fines, el aumento de la probabilidad de que una nación defienda su independencia en una guerra, por ejemplo.

Quienes acusan a los economistas de tener prejuicios se refieren a su supuesto afán de servir a «los intereses». En el contexto de su acusación, esto se refiere a la búsqueda egoísta de bienestar de grupos especiales en perjuicio del bien común. Debemos ahora recordar que la idea de bien común, en el sentido de armonía de los intereses de todos los miembros de la sociedad, es una idea moderna y que debe su origen justamente a las enseñanzas de los economistas clásicos. Generaciones pasadas creyeron que hay un conflicto irreconciliable de intereses entre los seres humanos y entre grupos de los mismos. La ganancia de uno significa invariablemente el perjuicio de otros; nadie se beneficia si no es por la pérdida de otros. A esta afirmación podemos llamarla dogma de Montaigne, que fue el primero que la formuló en los tiempos modernos. Constituía la esencia de las enseñanzas del mercantilismo y el blanco principal de la crítica de los economistas clásicos a esa doctrina, a la cual opusieron la doctrina de la armonía de los intereses bien entendidos o de los intereses a largo plazo de todos los miembros de una sociedad de mercado. Los socialistas y los intervencionistas rechazan la doctrina de la armonía de intereses. Los socialistas declaran que hay un conflicto irreconciliable entre los intereses de las diversas clases sociales de una nación. Mientras que los intereses de los proletarios

exigen que el capitalismo sea sustituido por el socialismo, los intereses de los explotadores exigen la preservación del capitalismo. Los nacionalistas declaran que los intereses de las diversas naciones están en conflicto irreconciliable.

Es obvio que el antagonismo entre tales doctrinas incompatibles sólo puede resolverse por medio del razonamiento lógico. Pero los adversarios de la doctrina de la armonía no están dispuestos a someter sus puntos de vista a semejante examen. Tan pronto como alguien critica sus argumentos y trata de probar la doctrina de la armonía, ellos gritan ¡prejuicio! El simple hecho de que son ellos, y no sus adversarios que sostienen la doctrina de la armonía, quienes reprochan un supuesto prejuicio, muestra con claridad que son incapaces de rechazar las afirmaciones de sus adversarios por medio del raciocinio. Se dedican a examinar los problemas en cuestión desde el supuesto de que sólo los defensores de siniestros intereses pueden, con sus prejuicios, poner en duda la corrección de sus dogmas socialistas o intervencionistas. En su opinión, el simple hecho de que una persona no esté de acuerdo con sus ideas constituye prueba de su prejuicio.

Cuando se la lleva a sus últimas consecuencias lógicas, esta actitud implica la doctrina del polilogismo. El polilogismo niega la uniformidad de la estructura lógica de la mente humana. Cada clase social, cada nación, raza o período histórico tiene una lógica que difiere de la lógica de otras clases, naciones, razas o edades. Por consiguiente, la economía burguesa difiere de la economía

proletaria, la física alemana de la física de otras naciones, las matemáticas arias de las semíticas. No es preciso que examinemos aquí los aspectos esenciales de las diversas clases de polilogismo³. Pues el polilogismo nunca fue más allá de declarar simplemente que hay una diversidad de estructuras lógicas de la mente humana. Nunca señaló en qué consisten tales diferencias; cómo, por ejemplo, difiere la lógica proletaria de la burguesa. Todo lo que los campeones del polilogismo hicieron fue rechazar afirmaciones específicas, haciendo referencia a peculiaridades no especificadas de la lógica del autor.

3. LA ECONOMÍA Y EL VALOR

El principal argumento de la doctrina clásica de la armonía empieza con la distinción entre intereses a corto y largo plazo, considerando estos últimos como los intereses bien entendidos. Examinemos ahora el significado de esta distinción para el problema de los privilegios.

Un grupo de personas efectivamente se beneficia si se le confiere un privilegio. Un grupo de productores, protegido por una tarifa, un subsidio o cualquier otro método moderno de protección contra la competencia de rivales más eficientes, gana a costa de los consumidores. Pero ¿tolerará el resto de la nación —los que pagan impuestos y los

³ Véase Mises, *Human Action*, pág. 74-89 (trad. esp.: *La acción humana*, 2.ª ed. sopec., Madrid, 1962).

compradores del artículo protegido— el privilegio de una minoría? Lo aceptarán solamente si son beneficiados por un privilegio análogo. Entonces todos pierden en su capacidad de consumidores lo que ganan en su capacidad de productores. Es más, todos son perjudicados por la adopción de métodos menos eficientes de producción.

Si uno trata las políticas económicas desde el punto de vista de la distinción entre intereses a corto y a largo plazo, no hay ninguna razón para acusar al economista de prejuicio. El no condena que haya más trabajadores del ferrocarril que los necesarios porque se beneficia a dichos trabajadores a costa de otros grupos que le caen mejor. Pero señala que los trabajadores del ferrocarril no pueden evitar que la práctica de tener más trabajadores que los necesarios se convierta en norma general y que entonces, a la larga, les perjudique a ellos no menos que a otras personas.

Las objeciones que los economistas hicieron a los planes de los socialistas y los intervencionistas no son muy convincentes para quienes no aprueban los fines que las personas que pertenecen a la civilización occidental dan por sentados. Quienes prefieren la miseria y la esclavitud al bienestar material puede ser que consideren esas objeciones fuera de lugar. Pero los economistas han insistido repetidamente en que enfocan el socialismo y el intervencionismo desde el punto de vista de los valores generalmente aceptados de la civilización occidental. Los socialistas y los intervencionistas no sólo no han negado —al menos abiertamente— estos valores, sino que han declarado enfáticamente

que la realización de su propio programa los logrará mucho mejor que el capitalismo.

Es cierto que la mayoría de los socialistas y muchos intervencionistas consideran como un valor la igualación del nivel de vida de todos los individuos. Pero los economistas no pusieron en duda el juicio de valor que ello implica. Todo lo que hicieron fue señalar las inevitables consecuencias de la nivelación. Ellos no dijeron: «La finalidad que ustedes persiguen es mala», sino: «La realización de esa finalidad tendrá consecuencias que ustedes mismos consideran más indeseables que la falta de igualdad».

4. PREJUICIO E INTOLERANCIA

Es claro que hay muchas personas que permiten que su razonamiento sea influido por juicios de valor y que el prejuicio corrompe a menudo el pensamiento de los hombres. Lo que es preciso rechazar es la doctrina vulgar de que es imposible tratar los problemas económicos sin prejuicios y que la simple referencia al prejuicio, sin mostrar falacias en el razonamiento, es suficiente para falsificar una teoría.

El nacimiento de la teoría del prejuicio implica de hecho el reconocimiento categórico de la resistencia de las enseñanzas de la economía contra las cuales se ha lanzado el reproche de prejuicio. Dicho nacimiento fue el primer estadio del retorno a la intolerancia y a la persecución de los discrepantes, que es una de las principales

características de nuestra época. Puesto que los que no están de acuerdo son culpables de prejuicio, es correcto «liquidarlos».

4 LA BÚSQUEDA DE VALORES ABSOLUTOS

1. EL PROBLEMA

Al ocuparnos de los juicios de valor nos referimos a hechos, es decir, a la forma en que las personas eligen realmente los fines últimos. Pese a que los juicios de valor de muchas personas son idénticos y puede hablarse de ciertas valoraciones que son casi universalmente aceptadas, sería evidentemente contrario a los hechos negar que hay diversidad en la expresión de juicios de valor.

Desde el principio de la civilización la inmensa mayoría de los hombres ha estado de acuerdo en preferir los efectos producidos por la cooperación pacífica, al menos entre un número limitado de personas, a los efectos del aislamiento hipotético de cada individuo y la hipotética guerra de todos contra todos. Han preferido la civilización al estado

natural, puesto que perseguían la mejor realización posible de ciertos fines —la preservación de la vida y la salud—, los cuales, como ellos correctamente creyeron, requieren la cooperación social. Pero es un hecho que también ha habido y hay hombres que han rechazado estos valores y, en consecuencia, que prefieren la vida solitaria a la vida dentro de la sociedad.

Es, pues, obvio que cualquier tratamiento científico de los problemas de los juicios de valor debe contar expresamente con el hecho de que tales juicios son subjetivos y cambiantes. La ciencia trata de conocer lo que es y formular proposiciones existenciales que describan el universo como es. Respecto de los juicios de valor sólo puede decir que son proferidos por algunas personas e investigar los efectos de las acciones guiadas por ellos. Sobrepasar estos límites equivale a sustituir el conocimiento de la realidad por un juicio personal de valor. La ciencia y nuestro conocimiento organizado enseñan solamente lo que es, y no lo que debe ser.

La distinción entre el campo de la ciencia, que trata exclusivamente de proposiciones existenciales, y el campo de los juicios de valor es una distinción que ha sido rechazada por las doctrinas que sostienen que hay valores eternos y absolutos que la ciencia o la filosofía deben descubrir del mismo modo que las leyes de la física. Quienes aceptan estas doctrinas sostienen que hay una jerarquía absoluta de valores. Tratan de definir el bien supremo y afirman que puede y debe distinguirse entre juicios de valor verdaderos y falsos, correctos e incorrectos, como se distingue entre

proposiciones existenciales verdaderas y falsas, correctas e incorrectas⁴. La ciencia no se limita a la descripción de lo que es. Hay, en su opinión, otra rama legítima de la ciencia, la ciencia normativa de la ética cuya tarea es mostrar los verdaderos valores absolutos y establecer normas para la correcta conducta de los hombres.

Para quienes aceptan esta filosofía, la difícil situación de nuestra época radica en que las personas ya no reconocen estos valores eternos y no permiten que sus acciones sean guiadas por ellos. La situación era mucho mejor en el pasado, cuando las personas de la civilización occidental aceptaban unánimemente los valores de la moral cristiana.

En lo que sigue nos ocuparemos de los problemas que suscita esta filosofía.

2. CONFLICTOS DENTRO DE LA SOCIEDAD

Puesto que ya discutimos el hecho de que las personas no están de acuerdo respecto de sus juicios de valor y la elección de fines últimos, debemos subrayar que muchos conflictos llamados de valoración se deben en realidad a desacuerdos respecto de cuáles son los medios más idóneas para el logro de los fines en que ambas partes están de acuerdo. El problema de la adecuación o inadecuación de medios específicos ha de resolverse por medio de proposiciones existenciales y no por

4 Franz Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, 2.^a ed., Leipzig, 1921.

medio de juicios de valor. Su solución es el tema principal de la ciencia aplicada.

En la discusión de controversias acerca de la conducta humana es, pues, necesario averiguar si el desacuerdo se refiere a la elección de fines o de medios. A menudo es una tarea difícil, pues las mismas cosas son para unos medios y para otros fines.

Todos estamos de acuerdo en que se necesita algún tipo de cooperación social entre los hombres para lograr cualquier fin que nos propongamos, exceptuado el pequeño grupo de anacoretas consecuentes. En este hecho innegable se basa la posibilidad de la discusión política entre los hombres. La unidad intelectual y espiritual de todos los hombres se manifiesta en el hecho de que la inmensa mayoría de ellos consideran lo mismo —la cooperación social— como la mejor forma de satisfacer el deseo biológico, presente en todos los seres vivos, de preservar la vida y la salud del individuo y reproducir la especie.

Se puede considerar esta casi universal aceptación de la cooperación social como un fenómeno natural. Al recurrir a esta forma de expresión y afirmar que la asociación consciente es parte de la naturaleza humana se desea sugerir que el hombre, como hombre, se caracteriza por la posesión de razón; que está capacitado para darse cuenta del principio de la evolución y el devenir cósmico, esto es, el principio de diferenciación e integración, y para hacer uso deliberado de este principio en orden a mejorar su condición. Pero no se debe considerar como fenómeno natural

universal la cooperación entre los individuos de una especie biológica. Los medios de subsistencia son escasos para todas las especies de seres vivos. De manera que entre los miembros de todas las especies prevalece la competencia biológica, un conflicto irreconciliable de «intereses» vitales. Sólo parte de los que nacen pueden sobrevivir. Algunos perecen porque otros miembros de su propia especie les han quitado los medios de subsistencia. Una implacable lucha por la existencia se manifiesta entre los miembros de cada especie justamente porque son de la misma especie y compiten con otros miembros de ella por las mismas escasas posibilidades de supervivencia y reproducción. Sólo el hombre, gracias a la razón, reemplazó la competencia biológica por la cooperación social. Lo que hizo posible la cooperación social es, desde luego, un fenómeno natural, la mayor productividad del trabajo que se logra bajo el principio de la división del trabajo y la especialización de tareas. Pero fue necesario descubrir este principio para comprender su influjo en los asuntos humanos y para emplearlo deliberadamente como medio en la lucha por la existencia.

Los hechos fundamentales sobre la cooperación social han sido mal interpretados por el darwinismo social, así como por muchos de sus críticos. Los primeros sostenían que la guerra entre los hombres es un fenómeno inevitable y que todos los esfuerzos encaminados a lograr una paz duradera entre las naciones son contrarios a la naturaleza. Los segundos replicaban que la lucha por la existencia no se da entre miembros de la misma especie

animal, sino entre miembros de especies diferentes. En general, los tigres no atacan a los tigres, sino, buscando lo más fácil, atacan a animales más débiles. De modo que, concluían ellos, la guerra entre los hombres, que son miembros de la misma especie, no es natural⁵.

Ambas escuelas entendieron mal el concepto darwiniano de la lucha por la supervivencia. Este no se refiere simplemente a golpes y combates. Significa metafóricamente el impulso tenaz de los seres para mantenerse vivos pese a todos los factores adversos. Puesto que los medios de subsistencia son escasos, la competencia biológica prevalece entre todos los individuos —ya sean de la misma o de diferente especie— que se alimentan de lo mismo. Ninguna importancia tiene que los tigres luchen o no con otros tigres. Lo que hace que cada miembro de una especie animal sea enemigo mortal de todos los otros miembros es el simple hecho de su rivalidad de vida o muerte en sus esfuerzos por conseguir una cantidad suficiente de alimento. Esta rivalidad inexorable también está presente entre los animales que caminan gregariamente en manadas, entre hormigas del mismo grupo y abejas de la misma colmena, entre los hijos de padres comunes y entre las semillas maduradas por la misma planta. Sólo el hombre tiene la capacidad para escapar, en cierta medida, al dominio de esta ley, por medio de la cooperación deliberada. Mientras haya cooperación social y la población no aumente más allá del número óptimo, la competencia biológica

5 Sobre esta controversia, véase Paul Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie* (4.ª ed., Leipzig, 1922), págs. 289-92.

queda en suspenso. Por consiguiente, no es apropiado referirse a las plantas y los animales al tratar los problemas sociales del hombre.

Sin embargo, la casi universal aceptación del principio de cooperación social no produjo acuerdo respecto de todas las relaciones infrahumanas. Mientras que casi todos los hombres están de acuerdo en considerar la cooperación social como el medio más adecuado para lograr los fines humanos, cualesquiera que sean, no lo están acerca de la medida en que la cooperación social pacífica es un medio adecuado para alcanzar sus fines y hasta qué punto debe recurrirse a ella.

Aquellos a quienes podríamos llamar armonistas basan su argumento en la ley de asociación de Ricardo y en el principio de población de Malthus. No sostienen, como creen algunos de sus críticos, que todos los hombres son biológicamente iguales. Perciben con toda claridad que hay diferencias biológicas innatas entre individuos de diferentes grupos, así como entre miembros del mismo grupo. La ley de Ricardo ha mostrado que la cooperación bajo principio de la división del trabajo favorece a todos los participantes. Es ventajoso para todos cooperar con los demás aunque estos sean inferiores en capacidades físicas y mentales o en destreza o valor moral. Del principio de Malthus se puede deducir que, en una situación determinada de existencia de bienes de capital y de conocimiento acerca de la mejor manera de utilizar los recursos naturales, hay una población óptima. Mientras la población no aumente más allá de este número, la

llegada de nuevos habitantes mejora en vez de deteriorar las condiciones de quienes ya cooperan.

En la filosofía de los antiarmonistas, que incluye las diversas escuelas del nacionalismo y del racismo, deben distinguirse dos formas de razonamiento. Una es la doctrina del antagonismo irreconciliable e que prevalece entre diversos grupos, tales como razas y naciones. Según los antiarmonistas, la comunidad de intereses existe solo dentro de los miembros del grupo. Los intereses de cada grupo y de cada uno de sus miembros están implacablemente opuestos a los de todos los otros grupos y de cada uno de sus miembros. De manera que es «natural» que haya una guerra perpetua entre los diversos grupos. Este estado natural de guerra de cada grupo puede ser a veces interrumpido por períodos de armisticio, falsamente llamados periodos de paz. También puede suceder que en la guerra un grupo se alíe a otros grupos. Tales alianzas son maniobras políticas temporales. A la larga, en nada afectan al inexorable conflicto natural de intereses. Después de haber derrotado a varios de los grupos hostiles, con la cooperación de grupos aliados, el principal grupo de la coalición se vuelve contra sus anteriores aliados con el propósito destruirlos a ellos también y establecer su propia supremacía mundial.

El segundo dogma de las filosofías nacionalistas y racistas es considerado por sus adeptos como una conclusión lógica derivada del primer dogma. Según ellos, las condiciones humanas involucran conflictos para siempre irreconciliables, primero entre los grupos que luchan entre sí y más tarde, después de

la victoria final del grupo dominante, entre este y el resto de la humanidad esclavizada. Por ello esta élite suprema debe estar siempre lista para luchar, para aplastar primero a los grupos rivales y luego para sofocar las rebeliones de los esclavos. El estado de perpetua preparación para la guerra conlleva la necesidad de organizar la sociedad teniendo al ejército como modelo. El ejército no es un instrumento destinado al servicio de la ciudadanía, sino, por el contrario, la esencia misma de la cooperación social y al cual todas las otras instituciones están sujetas. Los individuos no son ciudadanos de una comunidad nacional, sino soldados de una fuerza combatiente y, en cuanto tales, están obligados a obedecer ciegamente las órdenes emanadas del comandante supremo. No tienen derechos civiles, sino sólo deberes militares.

Se ve, pues, que aun el hecho de que la inmensa mayoría considere la cooperación social como el principal medio para alcanzar todos los fines deseados no constituye una base para un amplio acuerdo respecto de los fines o los medios.

3. SOBRE LA SUPUESTA UNANIMIDAD MEDIEVAL

Al examinar las doctrinas sobre los valores absolutos y eternos también debemos preguntarnos si es o no cierto que hubo un período en la historia en el cual todos los pueblos de Occidente estuvieron unidos en la aceptación de un sistema uniforme de normas morales.

Hasta el principio del siglo IV el credo cristiano fue propagado por conversiones voluntarias de individuos y de comunidades enteras. Pero desde la época de Teodosio I la espada empezó a jugar un papel prominente en la difusión del cristianismo. Paganos y herejes fueron obligados por la fuerza de las armas a someterse a las enseñanzas cristianas. Durante muchos siglos los problemas religiosos fueron decididos por los resultados de batallas y guerras. Campañas militares decidían la lealtad religiosa de las naciones. A los cristianos de Oriente se les forzó a aceptar el credo de Mahoma, y a los paganos de Europa y América, a aceptar la fe cristiana. El poder secular fue un factor en la lucha entre la Reforma y la Contrarreforma.

En la Europa medieval hubo unanimidad religiosa mientras el paganismo y las herejías eran erradicadas con el fuego y la espada. La Europa occidental y central consideraba al Papa como Vicario de Cristo. Pero esto no quiere decir que todos estuvieran de acuerdo con sus juicios de valor y los principios que guiaban su conducta. Había en la Europa medieval unos pocos que vivían de acuerdo con los preceptos del Evangelio. Mucho se ha dicho y escrito acerca del verdadero espíritu cristiano del Código de Caballería y acerca del idealismo religioso que guiaba la conducta de los caballeros andantes. Sin embargo, nada es más incompatible con Lucas 6, 27-9 que las normas de caballería. Los caballeros galantes de seguro no amaban a sus enemigos, ni bendecían a quienes los maldecían, no volvían la mejilla izquierda a quienes los golpeaban en la derecha. La Iglesia Católica

tenía el poder necesario para evitar que estudiosos y escritores pusieran en duda los dogmas definidos por el Papa y los Concilios y para forzar a los gobernantes seculares a que cedieran a sus exigencias políticas. Pero sólo podía mantener su posición si permitía la conducta de algunos laicos que se oponía a la mayoría, sino a todos los principios del Evangelio. Los valores que determinaban las acciones de las clases dominantes eran muy diferentes de los que la Iglesia predicaba. Tampoco los campesinos respetaban lo dicho en Mateo 6, 25-8. Y había cortes y jueces que desafiaban el mandamiento (Mateo 7, 1): «No juzguéis, si no queréis ser juzgados».

4. LA IDEA DE LEY NATURAL

El intento más importante de encontrar un patrón eterno de valor lo representa la doctrina de la ley natural.

La expresión «ley natural» ha sido incorporada a diversas escuelas de filosofía y jurisprudencia. Muchas doctrinas han recurrido a la naturaleza para justificar sus postulados. Muchas tesis evidentemente espurias han sido presentadas con la etiqueta de ley natural. No fue difícil mostrar las falacias que son comunes a la mayoría de estas formas de pensamiento. Y no debe sorprendernos que muchos pensadores se pongan en guardia tan pronto como se menciona la ley natural.

Pese a ello, sería un lamentable error ignorar el hecho de que todas las variedades de esta doctrina

contienen una idea correcta, la cual no puede ser desacreditada ni por la crítica ni por su asociación con vaguedades insostenibles. Mucho antes de que los economistas clásicos descubrieran que existen regularidades en la secuencia de los fenómenos de la vida humana, los campeones de la ley natural tenían una cierta conciencia de este hecho inevitable. De la confusa diversidad de doctrinas presentadas con la etiqueta de ley natural apareció finalmente un conjunto de teoremas que ninguna reflexión podrá jamás invalidar. Encontramos, primero, la idea de que hay un orden natural de las cosas al cual el hombre debe adecuar sus acciones si desea tener éxito. Segundo, la única forma que el hombre posee de conocer este orden es por medio del pensamiento y el razonamiento, y ninguna institución social existente está exenta de ser examinada y valorada por medio del razonamiento discursivo. Tercero, el único patrón para valorar cualquier forma de acción de los individuos o de los grupos está constituido por los efectos producidos por la acción. Llevada a sus últimas consecuencias lógicas, la idea de ley natural acabó conduciendo al racionalismo y al utilitarismo.

La marcha de la filosofía social hasta esta inevitable conclusión tropezó con muchos obstáculos que no fue fácil salvar. Había muchas trampas en el camino, y muchas inhibiciones obstaculizaron a los filósofos. Tratar de las vicisitudes de la evolución de estas doctrinas es una tarea que compete a la historia de la filosofía. En el contexto de nuestra indagación será suficiente mencionar sólo dos de esos problemas.

Existía el antagonismo entre las enseñanzas de la razón y los dogmas de la Iglesia. Algunos filósofos estaban dispuestos a atribuir la supremacía incondicional a los segundos. La verdad y la certeza, afirmaban ellos, sólo se pueden encontrar en la revelación. La razón del hombre puede equivocarse y el hombre nunca puede estar seguro de que sus especulaciones no han sido desviadas por Satanás. Otros pensadores no aceptaron esta solución del antagonismo. En su opinión, era ridículo rechazar la razón de antemano. También la razón tiene su origen en Dios, pues Él se la dio al hombre, de manera que no puede haber verdadera contradicción entre el dogma y las enseñanzas correctas de la razón. La tarea de la razón es mostrar que en última instancia ambos están de acuerdo. El problema central de la filosofía escolástica fue demostrar que la razón humana, sin la ayuda de la revelación y las sagradas escrituras, dejada a sus métodos propios de raciocinio, es capaz de probar la necesaria verdad de los dogmas revelados⁶. No existe un verdadero conflicto entre la razón y la fe. La ley divina y la ley natural no están en desacuerdo.

Sin embargo, esta forma de tratar el asunto no elimina el antagonismo; simplemente lo traslada a otro campo. El conflicto ya no es entre la fe y la razón, sino entre la filosofía tomista y otras filosofías. Podemos prescindir de los dogmas acerca de la Creación, la Encarnación y la Trinidad, puesto que no tienen significación directa para las

6 Louis Rougier, *La Scholastique et le Thomisme* (Paris. 1925), páginas 102-105, 116-17, 460-562.

relaciones interhumanas. Pero todavía quedan muchos asuntos respecto de los cuales la mayoría, si no todas, las iglesias y sectas cristianas no están dispuestas a ceder al razonamiento secular y a la evaluación desde el punto de vista de la utilidad social. De modo que el reconocimiento de la ley natural por parte de la teología cristiana fue sólo condicional. Se refería a un tipo específico de ley natural que no se oponía a las enseñanzas de Cristo, según cada una de estas iglesias y sectas las interpretaba. No reconocía la supremacía de la razón. La teología cristiana era incompatible con los principios de la filosofía utilitarista.

Un segundo factor que obstruyó la evolución de la ley natural hacia un sistema consistente y comprensivo de la acción humana fue la errónea doctrina acerca de la igualdad biológica de todos los hombres. Al rechazar los argumentos presentados a favor de la discriminación legal entre los seres humanos y de una sociedad cristiana, muchos de los que abogaban por la igualdad ante la ley fueron demasiado lejos. Sostener que «al nacer, cualquiera que sea la herencia, todos son iguales como los automóviles Ford»⁷ equivale a negar hechos tan obvios, que la tesis desacreditó toda la filosofía de la ley natural. Al insistir en la igualdad biológica, la doctrina de la ley natural hizo de lado todos los argumentos correctos a favor del principio de la igualdad ante la ley. De esa manera abrió el camino a la propagación de teorías que abogaban por toda clase de discriminación legal contra individuos y

7 Horace M. Kallen, «Behaviorism», *Encyclopaedia of the Social Sciences* (Macmillan, 1930-35), 3, 498.

grupos. Reemplazó las enseñanzas de la filosofía social liberal. Al estimular el odio y la violencia, las guerras y revoluciones internas, preparó a la humanidad para la aceptación del nacionalismo agresivo y del racismo.

El principal logro de la idea de la ley natural fue rechazar la doctrina (a veces llamada positivismo jurídico) según la cual la fuente última de la ley estatutaria se encuentra en el poder militar superior del legislador, quien está en condiciones de forzar al cumplimiento de sus órdenes. *La ley natural enseñó que las leyes positivas pueden ser malas y contrastó las malas leyes con las buenas, a las cuales les atribuyó un origen natural o divino.* Pero era ilusorio negar que el mejor sistema de leyes no pueda ser puesto en práctica a menos que esté apoyado por la supremacía militar. Los filósofos cerraron los ojos ante hechos históricos evidentes. Rehusaron admitir que las causas que ellos consideraban justas progresaron solamente porque sus partidarios derrotaron a los partidarios de las causas malas. La fe cristiana debe su éxito a una serie de campañas y batallas victoriosas, desde las diversas batallas entre emperadores romanos rivales hasta las campañas que abrieron el Oriente a las actividades de los misioneros. La causa de la independencia americana triunfó porque las fuerzas británicas fueron derrotadas por los insurgentes y los franceses. Es una triste verdad que Marte favorece a los grandes ejércitos y no a las buenas causas. Sostener la opinión contraria implica la creencia de que el resultado de un conflicto armado es una prueba por medio de la cual Dios concede siempre la victoria a

los campeones de la causa justa. Pero tal supuesto anularía todos los aspectos esenciales de la doctrina de la ley natural, cuya idea básica consiste en oponer a las leyes positivas, promulgadas y puestas en práctica por quienes tienen el poder, *una ley «más alta», fundada en la naturaleza más íntima del hombre.*

Sin embargo, todas estas deficiencias y contradicciones de la doctrina de la ley natural no deben ser obstáculo para que reconozcamos su valioso núcleo. *Escondida debajo de un montón de ilusiones y supuestos bastante arbitrarios estaba la idea de que toda ley válida de un país es susceptible de un examen racional crítico.* Qué patrón a ría de aplicarse en tal examen es algo acerca de lo cual los antiguos representantes de la escuela sólo tenían ideas muy vagas. Se referían a la naturaleza y eran reacios a aceptar que el patrón último de lo bueno y de lo malo debe encontrarse en los efectos producidos por la ley. El utilitarismo completó finalmente la evolución intelectual iniciada por los sofistas griegos.

Pero ni el utilitarismo ni ninguna de las variedades de la doctrina de la ley natural podía encontrar ni encontró una manera de eliminar el conflicto de juicios antagónicos de valor. Es inútil subrayar que la naturaleza es el árbitro último de lo que es correcto o incorrecto. La naturaleza no revela claramente al hombre sus planes e intenciones. De manera que el recurrir a la ley natural no resuelve la disputa. Simplemente reemplaza el desacuerdo respecto de los juicios de valor con el desacuerdo respecto de la interpretación de la ley natural. El

utilitarismo, por otra parte, no trata de fines últimos y juicios de valor. Se refiere únicamente a los medios.

5. LA REVELACIÓN

La religión revelada deriva su autoridad y autenticidad de la comunicación de la voluntad del Ser Supremo al hombre. Da a los fieles una certeza absoluta.

Sin embargo, las personas no siempre están de acuerdo acerca del contenido de la verdad revelada ni de su correcta u ortodoxa interpretación. A pesar de la grandiosidad, majestad y sublimidad el sentimiento religioso, existen conflictos irreconciliables entre creencias diversas. Pero aun cuando se pudiera lograr unanimidad acerca de la autenticidad y fiabilidad histórica de la revelación, el problema de la veracidad de las diversas interpretaciones se mantendría en pie.

Toda creencia reclama para sí la certeza absoluta. Pero ninguna religión conoce un método pacífico para inducir a quienes no están de acuerdo a liberarse de buena gana de su error y adoptar el credo verdadero.

Si personas de diferentes credos se reúnen para discutir pacíficamente sus diferencias, no podrán encontrar una base común que no sea la afirmación: «Por sus frutos los conoceréis». Pero este método utilitarista no sirve de nada mientras las personas no estén de acuerdo en el patrón que sirva para valorar tales efectos.

La apelación religiosa a valores eternos absolutos no hizo que desaparecieran los juicios de valor antagónicos. Simplemente produjo guerras religiosas.

6. LA INTUICIÓN ATEA

También se ha intentado descubrir un patrón absoluto de valores sin hacer referencia a una realidad divina. Rechazando enfáticamente todas las religiones tradicionales y reclamando para sus enseñanzas el calificativo de «científicas», diversos escritores trataron de sustituir la vieja fe por otra nueva. Pretendían conocer exactamente dónde radica el misterioso poder que dirige el devenir cósmico. Proclamaban un patrón absoluto de valores. Es bueno lo que se adapta a la dirección que este poder desea que la humanidad siga; todo lo demás es malo. En su vocabulario, «progresista» es sinónimo de «bueno» y «reaccionario» es sinónimo de «malo». El progreso triunfará inevitablemente sobre la reacción, pues es imposible que los hombres desvíen la dirección de la historia prescrita en el plan de ese misterioso primer móvil. Tal es la metafísica de Carlos Marx, la fe del progresismo contemporáneo.

El marxismo es una doctrina revolucionaria. Declara explícitamente que el plan del primer móvil se realizará por medio de la guerra civil. Sugiere que, en última instancia, en estas luchas tiene que triunfar la causa justa, es decir, la causa del progreso. Entonces desaparecerán todos los

conflictos acerca de los juicios de valor. La destrucción de todos los que no estén de acuerdo instaurará la supremacía de los valores absolutos eternos.

Esta fórmula para resolver el conflicto de los juicios de valor ciertamente no es nueva. Es un método que se ha puesto en práctica en todos los tiempos. ¡Matad a los infieles! ¡Quemad a los herejes! Lo nuevo es simplemente el hecho de que en nuestro tiempo se le propone al público con la etiqueta de «ciencia».

7. LA IDEA DE JUSTICIA

Uno de los móviles que impele a los seres humanos a la búsqueda de un patrón absoluto e inmutable de valor es el supuesto de que la cooperación pacífica sólo es posible entre personas guiadas por los mismos juicios de valor.

Es evidente que la cooperación social no habría evolucionado y no se habría preservado si la gran mayoría de los seres humanos no la hubieran considerado como el medio para la consecución de todos sus fines.

En su empeño por la preservación de su propia vida y salud y por evitar de la mejor manera posible su intranquilidad, el individuo considera a la sociedad como un medio, no como un fin. No hay perfecta unanimidad ni siquiera respecto de lo anterior. Pero podemos prescindir del desacuerdo de los ascetas y los anacoretas, no porque sean pocos, sino porque sus planes no se ven afectados si

los demás, en la prosecución de los suyos, cooperan en la sociedad.

Entre los miembros de la sociedad hay desacuerdo acerca del mejor método de su organización. Pero este es un desacuerdo respecto a los medios, no a los fines. Los problemas implicados pueden discutirse sin hacer ninguna referencia a los juicios de valor.

Desde luego, la mayor parte de la gente, guiada por la manera tradicional de tratar los preceptos morales, repudia rápidamente semejante explicación. Las instituciones sociales, dicen, deben ser justas. Es insuficiente juzgarlas simplemente según su capacidad para alcanzar fines específicos, aunque estos fines sean deseables desde otro punto de vista. Lo que importa sobre todo es la justicia. La formulación extrema de esta idea se encuentra en la famosa frase: *Fiat justitia, pereat mundus*. Que se haga justicia, aunque perezca el mundo. La mayoría de quienes apoyan el postulado de la justicia rechazarían esta máxima por considerarla extravagante, absurda y paradójica. Pero no es más absurda, sino sólo más sorprendente, que cualquier otra referencia a una idea arbitraria de justicia absoluta. Muestra con toda claridad las falacias de los métodos aplicados por la ética intuitiva.

El procedimiento de esta cuasi-ciencia consiste en derivar de la intuición ciertos preceptos y tratarlos como si su adopción como guía para la acción no afectara a la consecución de cualquier otro fin considerado deseable. Los moralistas no se preocupan de las consecuencias necesarias de la realización de sus postulados. No es preciso discutir

la actitud de aquellos para quienes el recurrir a la justicia es evidentemente un pretexto, elegido consciente o inconscientemente para disfrazar sus intereses a corto plazo, ni desenmascarar la hipocresía de ciertos pseudoconceptos de justicia como la idea vulgar de precios y salarios justos⁸. Los filósofos que en sus tratados de ética asignaban valor supremo a la justicia y aplicaban el patrón de la justicia a todas las instituciones sociales no eran culpables de tal hipocresía. No apoyaron los negocios de grupos egoístas declarando que sólo ellos eran buenos y justos ni calumniaron a quienes no estaban de acuerdo haciéndoles pasar por apologistas de causas injustas. Eran platónicos que creían que existe una idea de justicia absoluta y que el deber del hombre es organizar todas las instituciones de acuerdo con esta idea. El conocimiento de la justicia es impartido al hombre por una voz interna, esto es, por la intuición. Los campeones de esta doctrina no se preguntaron cuáles serían las consecuencias de poner en práctica los esquemas que consideraban justos. Dieron por supuesto tácitamente que dichas consecuencias serían benéficas o que la humanidad soportaría probablemente aun las dolorosas consecuencias de la justicia. Y estos maestros de la moralidad pusieron aún menos atención en el hecho de que las personas pueden realmente estar en desacuerdo, y lo están, de hecho, respecto de la interpretación de la voz interna y que no puede haber ningún método para resolver pacíficamente tales desacuerdos.

8 Véase Mises, *Human Action*, págs. 719-25.

Todas estas doctrinas éticas no han podido comprender que, fuera de los lazos sociales y antes, temporal o lógicamente, de la existencia de la sociedad, no hay nada a lo cual pueda aplicarse el término «justo». Un individuo hipotéticamente aislado debe considerar, bajo la presión de la competencia biológica, como enemigos mortales a todos los demás. Su única preocupación es preservar su propia vida y salud; no tiene que preocuparse de las consecuencias de su propia supervivencia para los demás; no necesita la justicia. Sus únicas tareas son la higiene y la defensa. Pero en la cooperación social con otros individuos el individuo se ve obligado a abstenerse de la conducta que es incompatible con la vida en sociedad. Sólo entonces surge la distinción entre lo que es justo y lo que es injusto, la cual se refiere invariablemente a las relaciones sociales entre las personas. Lo que es beneficioso para el individuo y no afecta a los demás, como la observancia de ciertas reglas para el uso de algunas drogas, sigue siendo higiene.

El patrón último de la justicia es la tendencia a la preservación de la cooperación social. La conducta adecuada para preservar la cooperación social es conducta justa; la conducta contraria a la preservación de la sociedad es conducta injusta. Es un error creer que se puede organizar la sociedad según los postulados de una arbitrariamente preconcebida idea de justicia. El problema consiste en organizar la sociedad para lograr la mejor realización posible de los fines que los seres humanos desean alcanzar por medio de la

cooperación social. La utilidad social es el único criterio de justicia y la única guía de la legislación.

Por consiguiente, no hay conflictos irreconciliables entre el egoísmo y el altruismo, entre la economía y la ética, entre las preocupaciones del individuo y las de la sociedad. La filosofía utilitarista y su mejor producto, la economía, redujeron estos aparentes antagonismos a la oposición entre intereses a corto plazo e intereses a largo plazo. La sociedad no pudo originarse sin la armonía de los intereses correctamente entendidos de todos sus miembros.

Hay sólo una manera de tratar los problemas de la organización social y la conducta de los miembros de la sociedad: el método utilizado por la praxeología y la economía. Ningún otro método puede contribuir al esclarecimiento de estos asuntos.

El concepto de justicia, cuando es empleado en la jurisprudencia, se refiere a la legalidad, esto es, a la legitimidad desde el punto de vista de los estatutos válidos del país. Significa justicia *de lege lata*. La ciencia de la ley nada tiene que decir *de lege ferenda*, es decir, acerca de las leyes como deben ser. Establecer nuevas leyes y abolir las viejas es la tarea de la asamblea legislativa, cuyo único criterio es la utilidad social. La ayuda que el legislador puede esperar de los juristas se refiere solamente a asuntos de técnica legal, pero no a la sustancia de las leyes y decretos. No hay ciencia normativa o ciencia de lo que debe ser.

8. NUEVA FORMULACIÓN DE LA DOCTRINA UTILITARISTA

Las enseñanzas esenciales de la filosofía utilitarista, en lo que se refiere a su aplicación a los problemas de la sociedad, pueden formularse así:

El esfuerzo humano realizado según el principio de la división del trabajo en la cooperación social consigue, en igualdad de condiciones, una mayor productividad por unidad de trabajo que los esfuerzos aislados de individuos solitarios. La razón humana es capaz de reconocer estos hechos y de adaptar a él su conducta. De manera que la cooperación social se transforma para casi todos los seres humanos en el gran medio para conseguir todos sus fines. Un interés común eminentemente humano —la preservación e intensificación de los lazos sociales— reemplaza a la despiadada competencia biológica. El hombre se transforma en un ser social. Ya no se ve forzado por las inevitables leyes de la naturaleza a considerar a los otros miembros de su especie animal como enemigos mortales. Los demás se transforman en prójimos. Para los animales la aparición de todo nuevo miembro de la especie representa un nuevo rival en la lucha por la vida. Para el hombre, hasta que se alcance el nivel óptimo de población, significa más bien una mejoría que un perjuicio en su búsqueda del bienestar material.

A pesar de todas sus conquistas sociales, el hombre sigue siendo, biológicamente, un mamífero. Sus necesidades más urgentes son alimentación, calor, abrigo. Sólo cuando estas necesidades han

sido satisfechas puede ocuparse de otras necesidades peculiares a la especie humana y que, por consiguiente, son llamadas específicamente humanas o necesidades superiores. Pero la satisfacción de estas también depende generalmente, en cierta medida, de que haya ciertas cosas materiales.

Puesto que la cooperación social es para el hombre un medio y no un fin, no es necesario que haya unanimidad respecto a los juicios de valor para que funcione. Es un hecho que casi todos los seres humanos están de acuerdo en perseguir ciertos fines, ciertos placeres que los moralistas encerrados en su torre de marfil desdeñan por considerarlos bajos y mezquinos. Pero no es menos cierto que aun los fines más sublimes no pueden ser perseguidos por personas que primero no han satisfecho los deseos de su cuerpo. Los más altos logros de la filosofía, del arte y de la literatura no habrían sido posibles fuera de la convivencia social.

Los moralistas ensalzan la nobleza de las personas que persiguen algo por sí mismo. *Deutsch sein heißt eine Sache um ihrer selbst willen tun*, declaró Richard Wagner⁹, y los nazis —¿quién iba a creerlo?— adoptaron esa máxima como un principio fundamental de su credo. En estas condiciones lo que se persigue como fin último es valorado de acuerdo con la satisfacción inmediata derivada de su corrección. Nada malo hay en decir elípticamente que algo se persigue por sí mismo. En ese caso la frase de Wagner se reduce a algo

9 En *Deutsche Kunst und Deutsche Politik*, *Sämtlicherwerke* (6.^a edición, Leipzig, Breitkopf y Hartel), págs. 8, 96.

evidente: los fines últimos son fines y no medios para la consecución de otros fines.

Además, los moralistas acusan al utilitarismo de materialismo (ético). También aquí interpretan mal la doctrina utilitarista. El meollo de esta es el reconocimiento de que la acción persigue fines específicos seleccionados y que, por consiguiente, no puede haber otro criterio para juzgar la conducta diferente de la deseabilidad o indeseabilidad de sus resultados. Los preceptos de la moral han sido creados para preservar y no para destruir el «mundo». Pueden exhortar a las personas a que acepten resultados indeseables a corto plazo con el propósito de evitar que se produzcan resultados más indeseables a largo plazo. Pero no pueden recomendar acciones cuyos resultados se consideran indeseables con el único propósito de no quebrantar una norma arbitraria derivada de la intuición. La fórmula *fiat justitia, pereat mundus* es totalmente absurda. Una doctrina ética que no tiene plenamente en cuenta los resultados de las acciones es mera fantasía.

El utilitarismo no enseña que las personas deben perseguir solamente el placer sensible, aun cuando constata que la mayoría o al menos muchas personas se conducen de esa manera. Tampoco formula juicios de valor. Reconociendo que la cooperación social es para la inmensa mayoría un medio para el logro de todos los fines, rechaza la idea de que la sociedad, el estado, la nación o cualquier otra entidad social es un fin último y que los individuos son esclavos de esa entidad. Rechaza las filosofías del universalismo, el colectivismo y el

totalitarismo. En este sentido es correcto denominar al utilitarismo filosofía del individualismo.

La doctrina colectivista no reconoce que la cooperación social sea para el hombre un medio para el logro de todos sus fines. Da por sentado que hay un conflicto irreconciliable entre los intereses de la colectividad y los intereses de los individuos, y en este conflicto toma partido incondicionalmente por la colectividad. Sólo la colectividad tiene existencia real. La existencia del individuo está condicionada por la existencia de la entidad colectiva. La colectividad es perfecta y no puede equivocarse. Los individuos son infelices y refractarios; su obstinación debe ser dominada por la autoridad a la cual Dios o la naturaleza ha confiado el manejo de los asuntos sociales. Los poderes existentes, dice el apóstol Pablo¹⁰, son ordenados por Dios. Son ordenados por la naturaleza o por el factor sobrehumano que dirige el curso de los acontecimientos cósmicos, dice el colectivista ateo.

Dos preguntas surgen inmediatamente. Primera: si fuera cierto que los intereses de la colectividad y los de los individuos están diametralmente opuestos, ¿cómo podría funcionar la sociedad? Se puede suponer que los individuos se verían impedidos por la fuerza de las armas a recurrir a una abierta rebelión. Pero no se puede suponer que se podría lograr su cooperación activa por medio de la simple compulsión. Un sistema de producción en el cual el único incentivo para el

10 Epístola a los Romanos, 13, 1.

trabajo es el miedo no puede durar mucho. Fue esto lo que hizo que desapareciera la esclavitud como sistema de producción.

Segunda: si la colectividad no es un medio que permita a los individuos alcanzar sus fines; si el florecimiento de la colectividad requiere sacrificios de parte del individuo que no son compensados por las ventajas derivadas de la cooperación social, ¿qué es lo que mueve a quien aboga por el colectivismo a asignar a los intereses de la colectividad prioridad sobre los deseos de los individuos? ¿Puede encontrarse otra razón para la exaltación de la colectividad que no sean juicios personales de valor?

Los juicios de valor de todos son, desde luego, personales. Si una persona asigna un valor más alto a los intereses de la colectividad que a sus otros intereses y actúa de acuerdo, ese es asunto de él. Mientras los filósofos colectivistas se conduzcan así, no se puede hacer ninguna objeción. Pero ellos argumentan de otra manera. Elevan sus personales juicios de valor a la categoría de criterio absoluto de valor. Exhortan a los demás a que dejen de valorar de acuerdo con su propia voluntad y adopten incondicionalmente los preceptos a los cuales el colectivismo ha asignado validez absoluta y eterna.

La futilidad y arbitrariedad del punto de vista colectivista aparecen con mayor claridad cuando se recuerda que diversos partidos colectivistas compiten por la lealtad exclusiva de los individuos. Aunque emplean la misma palabra para designar su ideal colectivista, diversos escritores y dirigentes no están de acuerdo acerca de las características

esenciales de lo que tienen en la mente. El estado que Ferdinand Lasalle llamaba Dios y al cual le atribuía la más alta importancia no era precisamente el ídolo colectivista de Hegel y Stahl, el estado de los Hohenzollern. ¿Es la humanidad en su totalidad la única colectividad legítima o es cada una de las diversas naciones? ¿Es la Confederación Helvética, a la que los suizos de habla alemana deben exclusiva fidelidad, o la *Volksgemeinschaft*, que comprende a todos los que hablan alemán? Todas las principales entidades sociales, tales como naciones, grupos lingüísticos, comunidades religiosas, organizaciones de partido, han sido elevadas a la categoría de la suprema colectividad que anula todas las otras colectividades y exige sometimiento de la personalidad total de todos los que piensan correctamente. Pero un individuo puede renunciar a su acción autónoma y rendirse incondicionalmente sólo a favor de una colectividad. Cuál debe ser esta colectividad sólo puede determinarse por una decisión muy arbitraria. El credo colectivo es necesariamente exclusivista y totalitario. Desea al hombre completo y no desea compartirlo con ninguna otra colectividad. Trata de establecer la validez suprema y exclusiva de un solo sistema de valores: someter a todos los que no estén de acuerdo. Esto es lo que buscan todos los representantes de las diversas doctrinas colectivistas. En última instancia, recomiendan el uso de la violencia y la implacable destrucción de todos los «herejes». El colectivismo es una doctrina de guerra, intolerancia y persecución. Si cualquiera de los credos colectivistas

llegara a triunfar, todos, menos el dictador supremo, serían privados de su cualidad humana esencial, quedando transformados en meros peones sin alma en las manos de un monstruo.

La cualidad característica de una sociedad libre es que puede funcionar a pesar de que sus miembros no estén de acuerdo acerca de muchos juicios de valor. En la economía de mercado las empresas sirven no sólo a la mayoría, sino también a diversas minorías, siempre que no sean demasiado pequeñas con relación a los bienes económicos que se requerirían para satisfacer sus especiales deseos. Se publican tratados filosóficos —aunque pocos los lean y la mayoría prefiera otros libros o ninguno— siempre que se prevean suficientes lectores para cubrir el costo.

9. SOBRE LOS VALORES ESTÉTICOS

La búsqueda de criterios absolutos de valor no se limitó al campo de la ética. También abarcó los valores estéticos.

La ética nos proporciona una base para elegir normas de conducta en la medida en que las personas están de acuerdo en considerar la preservación de la cooperación social como el medio más importante para el logro de todos sus fines. De modo que casi toda controversia respecto a las normas de conducta se refiere a los medios y no a los fines. Por ello es posible juzgar estas normas desde el punto de vista de su adecuación al funcionamiento pacífico de la sociedad. Aun los

más rígidos partidarios de una ética intuicionista no pueden evitar recurrir, tarde o temprano, a una valoración de la conducta desde el ángulo de sus efectos sobre la felicidad humana¹¹.

La situación de los juicios estéticos de valor es diferente. En este campo no existe el acuerdo que se da en la idea de que la cooperación social es el mito más importante para el logro de todos los fines. Aquí todo se refiere a juicios de valor y no a la elección de los medios para la realización de un fin sobre el cual se esté de acuerdo. No hay forma de reconciliar juicios en conflicto. No hay un criterio para rectificar veredictos de «me gusta» o «no me gusta».

La infortunada tendencia a sobrestimar diversos aspectos de la actividad y del pensamiento humano ha conducido a ofrecer una definición arbitraria de la belleza y a considerar luego este concepto como medida o criterio. Sin embargo, no hay ninguna definición aceptable de la belleza que no sea «lo que gusta». No hay normas de belleza y no hay tal disciplina normativa de la estética. Todo lo que un crítico profesional de la literatura o del arte puede decir, prescindiendo de las observaciones técnicas e históricas, es que a él le gusta o no le gusta la obra. La obra puede estimularle a que haga profundos comentarios y disquisiciones. Pero sus juicios de valor siguen siendo personales y subjetivos y no afectan necesariamente a los juicios de otra persona. Una persona atenta observará con interés

11 Aun Kant. Véase *Kritik der praktischen Vernunft*, parte I, libro II, sección 1. (Insel-Ausgabe, 5, 240-1). Compárese con Friedrich Jodl, *Geschichte der Ethik* (2.^a ed., Stuttgart, 1912), 2, 35-8.

lo que un escritor juicioso diga acerca de la impresión que le causó una obra de arte. Pero depende de su propia discreción permitir o no que su juicio sea influido por el juicio de otras personas, cualquiera que sea su calidad.

El goce del arte y la literatura presupone una cierta disposición y susceptibilidad por parte del público. El buen gusto es innato a muy pocas personas. Los demás deben cultivar su aptitud para el goce. Son muchas las cosas que una persona debe aprender y experimentar para llegar a ser un entendido. Pero no importa cuánto sepa un experto bien informado, sus juicios de valor seguirán siendo personales y subjetivos. Los críticos más eminentes, y también los escritores, poetas y artistas más famosos, no están de acuerdo en su apreciación de las más famosas obras maestras.

Solamente los pedantes pomposos pueden concebir la idea de que hay normas absolutas para decir qué es bello y qué no lo es. Ellos tratan de derivar de las obras del pasado un código de normas que, según ellos lo imaginan, los escritores y artistas del futuro deben obedecer. Pero el genio no coopera con el sabelotodo.

10. SIGNIFICADO HISTÓRICO DE LA BÚSQUEDA DE VALORES ABSOLUTOS

La controversia sobre los valores no es una polémica escolástica de interés solamente para sabihondos aficionados a las sutilezas. Toca asuntos vitales de la vida humana.

La concepción del mundo que fue desplazada por el racionalismo moderno no toleraba juicios de valor contrarios. El simple hecho de no estar de acuerdo era considerado como una provocación insolente, un insulto mortal a los propios sentimientos. Ello dio origen a prolongadas guerras religiosas.

Aun cuando todavía queda en los asuntos religiosos cierta intolerancia, fanatismo y sed de persecución, no es probable que la pasión religiosa provoque guerras en un futuro cercano. El espíritu agresivo de nuestra época se origina en otra fuente: los intentos de hacer totalitario al estado y de privar al individuo de su autonomía.

Es cierto que quienes apoyan los programas socialistas e intervencionistas los recomiendan solamente como medios para lograr fines que ellos comparten con todos los demás miembros de la sociedad. Sostienen que una sociedad organizada de acuerdo con sus principios proveerá mejor a la gente de los bienes materiales que se esfuerzan por adquirir. ¿Es posible concebir mejor situación social que la de «la fase última de la sociedad comunista», en la cual, como dice Marx, la sociedad dará «a cada uno según sus necesidades»?

Sin embargo, los socialistas han fracasado completamente en sus intentos de probar sus asertos. Marx no pudo refutar las bien fundadas objeciones que se le hicieron ya en su tiempo acerca de dificultades menores en los esquemas socialistas. Fue su incapacidad a este respecto la que lo impulsó a desarrollar las tres doctrinas fundamentales de su

dogmatismo¹². Cuando más tarde la economía demostró que un orden socialista, que carece necesariamente de un método de cálculo económico, nunca podrá funcionar como sistema económico, todos los argumentos presentados a favor de la gran reforma se vinieron al suelo. Desde entonces los socialistas ya no han basado sus esperanzas en la fuerza de sus argumentos, sino en el resentimiento, la envidia y el odio de las masas. Aún hoy los adeptos del socialismo «científico» confían exclusivamente en esos factores emocionales. La base del socialismo contemporáneo y del intervencionismo son juicios de valor. El socialismo es ensalzado como la única forma justa de organización económica de la sociedad. Todos los socialistas, marxistas y no marxistas, abogan por el socialismo por ser el único sistema que está de acuerdo con una escala de valores absolutos establecidos arbitrariamente. Estos valores, según ellos, son los únicos valores válidos para toda la gente decente, principalmente los trabajadores, que constituyen la mayoría en una sociedad industrial moderna. Son considerados absolutos porque son apoyados por la mayoría, y la mayoría siempre tiene razón.

Una concepción superficial de los problemas del gobierno es la distinción entre la libertad y el despotismo en una característica externa del sistema jurídico y administrativo, es decir, en el número de personas que ejerce control directo sobre el aparato social de coerción. Tal patrón

12 Mises, *Socialism* (Nueva ed.; New Haven, Yale University Press, 1951), págs. 15-16; ed. esp.: *El socialismo*, Hermes, México, 1961.

numérico es la base de la famosa clasificación de Aristóteles de las diversas formas de gobierno. Los conceptos de monarquía, oligarquía y democracia todavía conservan esta forma de tratar el asunto. Sin embargo, su incorrección es tan obvia que ningún filósofo podría evitar referirse a hechos que no están de acuerdo con ella y que, por consiguiente, serían considerados paradójicos. Por ejemplo, tenemos el hecho, ya reconocido por los autores griegos, de que a menudo, y aun con regularidad, la tiranía es apoyada por las masas y, en este sentido, es un gobierno popular. Algunos escritores modernos han empleado el término «cesarismo» para designar este tipo de gobierno y han continuado considerándolo como un caso excepcional condicionado por circunstancias peculiares; pero no han podido explicar por qué esas condiciones son excepcionales. Sin embargo, aferradas a la clasificación tradicional, las personas han estado de acuerdo con esta interpretación superficial mientras les ha parecido que sólo tienen que explicar un caso en la historia europea moderna, el del segundo Imperio francés. El colapso final de la doctrina aristotélica se operó solamente cuando tuvo que enfrentarse con «la dictadura del proletariado» y la autocracia de Hitler, Mussolini, Perón y otros sucesores modernos de los tiranos griegos.

El camino hacia una distinción realista entre la libertad y la servidumbre fue señalado hace doscientos años en el ensayo inmortal de David Hume: *On the First Principles of Government*. El gobierno, enseñó Hume, siempre es gobierno de

muchos por pocos. El poder siempre está, por consiguiente, del lado de los gobernados y los gobernantes no tienen en qué apoyarse más que en la opinión. Esta idea, seguida hasta su conclusión lógica, cambió completamente la discusión acerca de la libertad. El punto de vista mecánico y aritmético fue abandonado. Si, en última instancia, la opinión pública es responsable de la estructura del gobierno, también es la que determina si habrá libertad o esclavitud. Sólo hay un factor que tiene el poder de hacer que la gente pierda su libertad: una opinión pública tiránica. La lucha por la libertad es, en última instancia, no la resistencia a los autócratas u oligarcas, sino la resistencia al despotismo de la opinión pública. No es la lucha de muchos contra pocos, sino de minorías —a veces la minoría de un hombre— contra la mayoría. La peor y más peligrosa forma de gobierno absoluto es el de una mayoría intolerante. Tal es la conclusión a la que llegaron Tocqueville y John Stuart Mill.

En un ensayo sobre Bentham, Mill señaló por qué aquel eminente filósofo no vio el asunto principal y por qué su doctrina fue aceptada por algunos de los más nobles espíritus. Bentham, dice, «vivió en una época de reacción contra los gobiernos aristocráticos de la Europa moderna». Los reformadores de su tiempo «estaban acostumbrados a ver a las mayorías numéricas injustamente oprimidas por todas partes, pisoteadas, o al menos ignoradas, por los gobiernos». En una época como esa se podía fácilmente olvidar que «todos los países que han sido progresistas por mucho tiempo, o que han sido

grandes, lo han sido porque ha habido una oposición organizada, cualquiera que haya sido la naturaleza del poder gobernante... Casi todos los grandes hombres han formado parte de tal oposición. Siempre que no ha habido esa lucha —o cuando ha concluido con la victoria completa de uno de los principios en contienda y ninguna nueva lucha ha reemplazado a la antigua— la sociedad o se ha quedado estancada o ha caído en disolución»¹³.

Mucho de lo que era correcto en las doctrinas políticas de Bentham fue despreciado por sus contemporáneos, negado por generaciones posteriores y tuvo muy poca influencia práctica. Pero su fracaso en no distinguir correctamente entre el despotismo y la libertad fue aceptado tranquilamente por la mayoría de los escritores del siglo XIX. Según ellos, la verdadera libertad consistía en el despotismo incontrolado de la mayoría.

Carentes de la capacidad para pensar lógicamente, y siendo tan ignorantes de la historia como de la teoría, los tan admirados escritores progresistas abandonaron la idea esencial del siglo de las Luces: libertad de pensamiento, de expresión y de comunicación. No todos fueron tan expresivos como Comte y Lenin, pero todos ellos, al declarar que la libertad significa solamente el derecho de decir lo que es correcto y que excluye el derecho de decir lo que no lo es, prácticamente convirtieron las

13 *John Stuart Mill on Bentham*, editado por F. R. Leavis bajo el título *Mill on Bentham and Coleridge* (New York, Stewart, 1950), págs. 85-7.

ideas de libertad de pensamiento y conciencia en sus opuestas. No fue el Sílabo del Papa Pío IX el que preparó el camino para el retomo de la intolerancia. Después de una breve victoria de la idea de libertad, la servidumbre regresó disfrazada de la consumación y la culminación de la libertad: como el término de la revolución inconclusa; como la emancipación final del individuo.

El concepto de valores eternos y absolutos es un elemento indispensable en esta ideología totalitaria. Se instaura un nuevo concepto de verdad. Verdadero es aquello que los que están en el poder dicen que es verdadero. La minoría que disiente es antidemocrática, porque rehúsa aceptar como verdadera la opinión de la mayoría. Todos los medios para «liquidar» a los rebeldes son «democráticos» y, por consiguiente, moralmente buenos.

11. LA NEGACIÓN DE LA VALORACIÓN

Al tratar de los juicios de valor los hemos considerado como datos últimos que no son reducibles a otros datos. No afirmamos que los juicios de valor que formulan los seres humanos y que emplean como guías para la acción sean hechos primarios independientes de todas las demás condiciones del universo. Tal supuesto sería ridículo. El hombre es parte del universo; es producto de las fuerzas que operan en él, y todos sus pensamientos y acciones, como las estrellas, los átomos y los animales, son elementos de la

naturaleza. Están incluidos en la inexorable concatenación de todos los fenómenos y acontecimientos.

Decir que los juicios de valor son hechos últimos significa que la mente humana es incapaz de encontrar su origen en los hechos o acontecimientos de que se ocupan las ciencias naturales. No sabemos cómo ni por qué las condiciones específicas del mundo externo provocan en una mente humana una reacción específica. No sabemos por qué diferentes personas, y las mismas personas en diferentes ocasiones de su vida, reaccionan de maneras distintas ante los mismos estímulos externos. No podemos descubrir la conexión necesaria entre un acontecimiento externo y las ideas que produce en la mente humana.

Para establecer este asunto debemos ahora analizar las doctrinas que sostienen la opinión contraria. Debemos ocuparnos de todas las variedades de materialismo.

5 EL DETERMINISMO Y SUS CRÍTICOS

1. EL DETERMINISMO

Sea cual fuere la verdadera naturaleza del universo y de la realidad, el hombre sólo puede descubrir aquello que la estructura lógica de su mente le hace comprensible. La razón, único instrumento de la ciencia y la filosofía humanas, no transmite conocimiento absoluto y sabiduría definitiva. Es vano especular acerca de las cosas últimas. Lo que aparece a la investigación humana como algo último y no susceptible de ser analizado o reducido a algo más fundamental, puede o no aparecer así a un intelecto más perfecto. No lo sabemos.

El hombre no puede comprender ni el concepto de la nada absoluta ni el del origen de algo *ex nihilo*. La idea misma de la creación trasciende su comprensión. El Dios de Abraham, Isaac y Jacobo, el

cual Pascal opuso en su *Mémorial* al de los «philosophes et savants», es una imagen viva y tiene un significado claro y específico para el creyente. Pero los filósofos, en su intento de crear un concepto de Dios, sus atributos y su manera de regir los acontecimientos del mundo, cayeron en paradojas y contradicciones insolubles. Un Dios cuya esencia y cuyas formas de acción el hombre mortal pudiera circunscribir y definir claramente no se parecería al Dios de los profetas, los santos y los místicos.

La estructura lógica de su mente recomienda al hombre el determinismo y la categoría de causalidad. Según el hombre lo ve, todo lo que sucede en el universo es la necesaria evolución de fuerzas, poderes y cualidades que ya estaban presentes en el estadio inicial y que da origen a todas las cosas. Todas las cosas del universo están interconectadas y todos los cambios son efectos de capacidades inherentes a las cosas. Ningún cambio ocurre que no sea la consecuencia | necesaria de un estado precedente. Todos los hechos dependen de él y son condicionados por sus causas. No es posible ninguna desviación del curso necesario de los acontecimientos. Una ley eterna lo regula todo.

En este sentido el determinismo es la base epistemológica de la búsqueda humana del conocimiento¹⁴. El hombre ni siquiera puede concebir la imagen de un universo indeterminado. En un mundo así no podría haber ninguna

¹⁴ «La science est déterministe; elle l'est *a priori*; elle postule le déterminisme, parce que sans lui elle ne pourrait être», Henri Poincaré, *Dernières pensées* (Paris, Flammarion, 1913), pág. 244.

conciencia de las cosas materiales y de sus cambios. Parecería un caos sin sentido. Nada podría ser identificado ni distinguido de ninguna otra cosa. Nada podría ser esperado y previsto. En un ambiente así el hombre sería tan ineficaz como si se le hablara en un lenguaje desconocido. Ninguna acción podría ser planeada y menos aún ejecutada. El hombre es lo que es porque vive en un mundo de regularidad y tiene la capacidad mental de concebir la relación de causa y efecto.

Cualquier especulación epistemológica tiene que conducir al determinismo. Pero la aceptación del determinismo suscita dificultades teóricas que han parecido insolubles. Mientras que ninguna filosofía ha podido refutar el determinismo, algunas de sus ideas no han sido aceptadas con él. Contra él se han lanzado ataques apasionados por considerar que en última instancia conduce al absurdo.

2. LA NEGACIÓN DE LOS FACTORES IDEOLÓGICOS

Muchos autores han dado por sentado que el determinismo, en cuanto materialismo consecuente, niega terminantemente que los actos mentales tengan participación alguna en el curso de los acontecimientos. La causalidad, en el contexto de la doctrina así entendida, significa causalidad mecánica. Todos los cambios son producidos por entidades, procesos y acontecimientos materiales. Las ideas sólo son estadios intermedios en los procesos a través de los cuales los factores

materiales producen efectos materiales específicos. No tienen existencia autónoma. Las ideas reflejan simplemente el estado de las entidades materiales que las produjeron. No hay historia de las ideas ni de las acciones dirigidas por ellas, sino solamente historia de la evolución de los factores reales que producen las ideas.

En la perspectiva de este materialismo integral, que es la única doctrina materialista consecuente, los métodos usuales de los historiadores y biógrafos han de ser rechazados como ilusión idealista. Es vano buscar el desarrollo de ciertas ideas partiendo de otras ideas sostenidas anteriormente. Por ejemplo, es «anticientífico» describir cómo las ideas filosóficas de los siglos XVII y XVIII se originaron en las ideas del siglo XVI. La historia «científica» describiría cómo las ideas filosóficas de cada época se originan necesariamente en las condiciones reales físicas y biológicas. Es «anticientífico» describir como un proceso mental la evolución de las ideas de San Agustín que lo llevaron de Cicerón a Maniqueo y del maniqueísmo al catolicismo. El biógrafo «científico» tendría que revelar los procesos fisiológicos que dieron origen necesariamente a las doctrinas filosóficas correspondientes.

El examen del materialismo lo dejaremos para los capítulos siguientes. A estas alturas es suficiente establecer el hecho de que el determinismo en sí mismo no implica ninguna concesión al punto de vista materialista. No niega la evidente verdad de que las ideas tienen una existencia propia, contribuyen a la formación de otras ideas, y se

influyen las unas a las otras. No niega la causalidad mental y no rechaza la historia por considerarla una ilusión idealista y metafísica.

3. LA CONTROVERSIA SOBRE EL LIBRE ALBEDRÍO

El hombre elige entre formas de acción incompatibles entre sí. Tales decisiones, dice la doctrina del libre albedrío, son básicamente indeterminadas y no tienen causa; no son el resultado necesario de condiciones antecedentes. Son, más bien, resultado de la íntima disposición del hombre, la manifestación de su imborrable libertad moral. Esta libertad moral es la característica esencial del hombre, la cual lo eleva a una posición única en el universo.

Los deterministas rechazan esta doctrina por considerarla ilusoria. El hombre, dicen, se engaña a sí mismo cuando cree que elige. Algo desconocido para él dirige su voluntad. Cree que en su mente sopesa las ventajas y los inconvenientes de las alternativas que puede elegir y luego decide. No se da cuenta de que el estado anterior de las cosas le exige una forma definida de conducta y que no hay manera de eludir esta presión. El hombre no actúa; sobre él actúan. Ambas doctrinas subestiman el papel de las ideas. Lo que el hombre escoge está determinado por las ideas que adopta.

Los deterministas están en lo cierto cuando afirman que todo lo que sucede es consecuencia necesaria del estado de cosas precedente. Lo que un

hombre hace en cada momento de su vida depende completamente de su pasado, esto es, de su herencia fisiológica y de todo lo que ha experimentado hasta entonces. Sin embargo, la importancia de esta tesis es considerablemente debilitada por el hecho de que nada sabemos acerca de la forma en que surgen las ideas. El determinismo es insostenible si se basa en el dogma materialista o tiene conexión con él¹⁵. Si se presenta sin el apoyo del materialismo, en realidad dice muy poco y ciertamente no proporciona una base al rechazo determinista de los métodos de la historia.

La doctrina del libre albedrío está en lo cierto al señalar la diferencia fundamental entre la acción humana y la conducta animal. Mientras que el animal no puede evitar la presión del impulso fisiológico dominante en el momento, el hombre elige entre formas alternativas de conducta. El hombre tiene la capacidad de elegir incluso entre ceder al instinto más imperativo, el de autoconservación, y la búsqueda de otros fines. Todo el sarcasmo y las burlas de los positivistas no pueden anular el hecho de que las ideas tienen existencia real y son factores genuinos en la determinación del curso de los acontecimientos.

Los resultados de los esfuerzos mentales, las ideas y los juicios de valor que dirigen las acciones del individuo no pueden ser referidos a sus causas, y en este sentido constituyen datos últimos. Al ocuparnos de ellos nos referimos al concepto de individualidad. Pero al recurrir a esta noción de ninguna manera inferimos que las ideas y los juicios

¹⁵ Véase más adelante págs. 85 y ss.

de valor surgen de la nada por medio de una especie de generación espontánea y que no guardan ninguna relación o conexión con lo que ya había en el universo antes de su aparición. Simplemente establecemos el hecho de que nada sabemos acerca de los procesos mentales que en un ser humano producen los pensamientos que responden al estado de su ambiente físico e ideológico.

Esta idea es el grano de verdad en la doctrina del libre albedrío. Sin embargo, los intentos apasionados de refutar el determinismo y salvaguardar la noción del libre albedrío no tocaron el problema de la individualidad. Dichos intentos fueron motivados por las consecuencias prácticas que, según algunos, tiene necesariamente el determinismo: un quietismo fatalista y la exclusión de toda responsabilidad moral.

4. PREDESTINACIÓN Y FATALISMO

Como enseñan los teólogos, Dios, en su omnisciencia, sabe de antemano todo lo que sucederá en el universo en el futuro. Su previsión es ilimitada y no es meramente el resultado de su conocimiento de las leyes del devenir que determinan todos los acontecimientos. Aun en un universo en que existe el libre albedrío, sea este el que fuere, su previsión es perfecta. El anticipa plena y correctamente todas las decisiones arbitrarias que un individuo hará.

Laplace declaró orgullosamente que su sistema no necesitaba recurrir a la hipótesis de la existencia

de Dios. Pero construyó su propia imagen de un cuasi-Dios y la llamó inteligencia sobrehumana. Esta mente hipotética conoce todas las cosas y acontecimientos de antemano por el hecho de que conoce todas las leyes inmutables y eternas que regulan todos los acontecimientos, tanto físicos como mentales.

La idea de la omnisciencia de Dios ha sido popularmente concebida como un libro en el cual todo el futuro está escrito. Ninguna desviación de lo descrito en este registro es posible. Todo sucederá justamente como ha sido escrito en él. Lo que tiene que suceder sucederá, independientemente de lo que el hombre haga para obtener un resultado distinto. Por consiguiente, concluye el fatalismo consecuente, es inútil que el hombre se esfuerce. ¿Por qué preocuparse si todo debe terminar como está preordenado?

El fatalismo es tan contrario a la naturaleza humana que muy pocas personas están dispuestas a sacar todas las consecuencias que implica y ajustar su conducta a las mismas. No es cierto que las victorias de los conquistadores árabes en los primeros siglos del Islam se debían a las enseñanzas fatalistas de Mahoma. Los dirigentes de los ejércitos mahometanos que, en un lapso increíblemente corto, conquistaron buena parte del área del Mediterráneo, no tenían una fe fatalista en Alá. Más bien creían que su Dios estaba a favor de los grandes, bien armados y bien dirigidos batallones. Factores diferentes de una ciega confianza en el destino son los que explican el valor de los combatientes sarracenos; y los soldados cristianos

en las tropas de Carlos Martel y León Isáurico que detuvieron su avance no eran menos valerosos que los musulmanes, aun cuando no creían en el fatalismo. Y el letargo que más tarde se apoderó de los pueblos islámicos no fue causado por el fatalismo de su religión. Fue el despotismo lo que paralizó la iniciativa de sus súbditos. Los toscos tiranos que oprimían a las masas ciertamente no eran ni letárgicos ni apáticos. Eran infatigables en su búsqueda del poder, la riqueza y el placer.

Los adivinos pretenden conocer por lo menos algunas páginas del gran libro en que están escritos todos los acontecimientos futuros. Pero ninguno de estos profetas ha sido suficientemente consecuente para rechazar el activismo y aconsejar a sus discípulos que esperen tranquilamente el día señalado.

El mejor ejemplo nos lo proporciona el marxismo. Enseña el determinismo total y, sin embargo, trata de insuflar en la gente el espíritu revolucionario. ¿Para qué sirve la acción revolucionaria si los acontecimientos deben ajustarse inevitablemente al plan preordenado, sin que importe lo que hagan los hombres? ¿Por qué se preocupan tanto los marxistas de organizar partidos socialistas y de sabotear el funcionamiento de la economía de mercado si el socialismo tiene que llegar «con la inexorabilidad de una ley de la naturaleza»?

Es, en realidad, una pobre excusa declarar que la tarea del partido socialista no es instaurar el socialismo, sino simplemente proporcionar asistencia obstétrica en su nacimiento. También el

obstétrico desvía el curso de los acontecimientos de la forma en que sucederían sin su intervención. De otra manera las parturientas no buscarían su ayuda. Sin embargo, la enseñanza esencial del materialismo dialéctico de Marx excluye el supuesto de que factores políticos o ideológicos puedan influir en el curso de los acontecimientos, puesto que los últimos están básicamente determinados por la evolución de las fuerzas materiales de la producción. Lo que lleva al socialismo es «la operación de las leyes inmanentes a la producción capitalista»¹⁶. Las ideas, los partidos políticos y las acciones revolucionarias son meras superestructuras; no pueden ni detener ni acelerar la marcha de la historia. El socialismo vendrá cuando las condiciones materiales para su advenimiento estén maduras en el vientre de la sociedad capitalista y no antes ni después¹⁷. Si Marx hubiera sido consecuente no se habría dedicado a ninguna actividad política¹⁸. Habría esperado tranquilamente el día en que «redoblarán las campanas por la muerte de la propiedad privada capitalista»¹⁹.

Al tratar del fatalismo podemos prescindir de las pretensiones de los adivinos. El determinismo no tiene nada que ver con el arte de los que adivinan el

¹⁶ Marx, *Das Kapital* (7.ª ed., Hamburgo, 1914), 1, 728.

¹⁷ Véase más adelante, cap. VII, 2.

¹⁸ Tampoco hubiera escrito el frecuentemente citado undécimo aforismo sobre Feurbach: «Los filósofos sólo han elaborado interpretaciones del mundo, pero lo que importa es cambiarlo». Según las enseñanzas del materialismo dialéctico, sólo la evolución de las fuerzas materiales de producción, y no los filósofos, pueden cambiar el mundo.

¹⁹ Marx, *Das Kapital*, *op. cit.*

futuro, los que se extasían ante bolas de cristal y los astrólogos, ni tampoco con las más pretenciosas declaraciones de los autores de «filosofía de la historia». El determinismo no predice acontecimientos futuros. Afirma que hay regularidad en el universo en la concatenación de todos los fenómenos.

Los teólogos que pensaron que para refutar el fatalismo tenían que adoptar la doctrina del libre albedrío estaban completamente equivocados. Tenían una imagen muy inadecuada de la omnisciencia de Dios. Su Dios sabría solamente lo que hay en libros perfectos de ciencia natural y no sabría lo que sucede en las mentes humanas. No prevería que algunas personas podrían aceptar la doctrina del fatalismo y, sentados con los brazos cruzados, esperarían indolentemente los acontecimientos que Dios, pensando equivocadamente que no estarían inactivos, les había asignado.

5. DETERMINISMO Y PENOLOGÍA

Un factor que a menudo se encuentra en las controversias acerca del determinismo es la preocupación por sus consecuencias prácticas.

Todos los sistemas éticos no utilitarios consideran la ley moral como algo que está fuera del nexo medios y fines. El código moral no contiene ninguna referencia al bienestar humano y la felicidad, o al cálculo de conveniencias, o a la búsqueda de fines terrenales. Es heterónimo, es

decir, impuesto al hombre por una instancia que no depende de ideas humanas y no se preocupa por los asuntos humanos. Algunos creen que esta instancia es Dios; otros que es la sabiduría de los antepasados; otros que es una mística voz interna presente en la conciencia de todo hombre decente. Quien quebranta los preceptos de este código comete pecado y su culpa lo hace merecedor de castigo. El castigo no está al servicio de fines humanos. Al castigar a los culpables, las autoridades seculares o teológicas cumplen con un deber que les ha sido encomendado por el código y su autor. Tienen obligación de castigar el pecado y la culpa, cualesquiera que sean las consecuencias de sus actos.

Ahora bien, estas nociones metafísicas de culpa, pecado y retribución son incompatibles con la doctrina del determinismo. Si todas las acciones humanas son efecto inevitable de sus causas; si el individuo no tiene alternativa y tiene que actuar forzado por unas condiciones previas, ya no puede hablarse de culpa. ¡Qué soberbia pretensión es castigar a un hombre que simplemente hizo lo que han determinado las leyes eternas del universo!

Los filósofos y juristas que atacaron el determinismo sobre estas bases no se percataron de que la doctrina de un Dios omnipotente y omnisciente conduce a las conclusiones que los motivaron a rechazar el determinismo filosófico. Si Dios es todopoderoso, nada sucede que El no desee que suceda. Si es omnisciente, El sabe de antemano todo lo que sucederá. En ambos casos el hombre no

puede ser considerado responsable²⁰. En su juventud, Benjamín Franklin argumentó: «Al crear y gobernar el mundo, puesto que era infinitamente sabio, Él sabía qué era lo mejor; como infinitamente bueno, debía querer hacerlo, y como infinitamente poderoso, debía poder ejecutarlo. Por consiguiente, todo está bien»²¹. En realidad, todos los intentos de justificar, sobre bases teológicas o metafísicas, el derecho de la sociedad a castigar a aquellos cuyas acciones ponen en peligro la cooperación social pacífica son susceptibles de la misma crítica que se hace al determinismo filosófico.

La ética utilitaria aborda el problema del castigo desde un ángulo diferente. El culpable del castigo no es castigado porque sea malo y merezca sufrir para que ni él ni otros repitan la ofensa. El castigo no se concibe como retribución y venganza, sino como una manera de evitar crímenes futuros. Los jueces y legisladores no son los ejecutores de una justicia metafísica retributiva. Su misión consiste en salvaguardar el funcionamiento de la sociedad frente a los ataques de los individuos antisociales. Por consiguiente, es posible tratar el problema del determinismo sin preocuparse de consideraciones

²⁰ Véase Fritz Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie* (2.ª ed., Leipzig, 1923), 1, 462-7.

²¹ Benjamin Franklin, *Autobiography* (New York, A. L. Burt, S. F.), págs. 73-74. Franklin abandonó pronto su razonamiento: «La gran incertidumbre que encontré en los razonamientos metafísicos me disgustó, y abandoné ese tipo de lectura y estudio a favor de otras más satisfactorias». En los papeles póstumos de Franz Brentano se encontró una no muy convincente refutación de este pensamiento de Franklin. Fue publicada por Oskar Kraus en su edición del libro de Brentano *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (Leipzig, 1921), págs. 91-95.

absurdas acerca de las consecuencias prácticas respecto del código penal.

6. DETERMINISMO Y ESTADÍSTICA

En el siglo XIX algunos pensadores sostuvieron que la estadística ha destruido definitivamente la doctrina del libre albedrío. Se argumentaba que la estadística muestra cierta regularidad en las acciones humanas, por ejemplo, en los crímenes y suicidios; y esta supuesta regularidad fue interpretada por Adolphe Quetelet y por Thomas Henry Buckle como una demostración empírica de la validez del determinismo rígido.

Sin embargo, lo que las estadísticas de las acciones humanas realmente muestran no es regularidad, sino irregularidad. El número de crímenes, suicidios y actos de negligencia —que tan importante papel desempeñan en las deducciones de Buckle— varía con los años. Estos cambios anuales son generalmente pequeños, y a lo largo de los años, a menudo, aunque no siempre, muestran una marcada tendencia a aumentar o disminuir. Estas estadísticas muestran el cambio histórico, pero no muestran regularidad en el sentido que este término tiene en las ciencias naturales.

La comprensión específica de la historia puede tratar de interpretar la razón de tales cambios en el pasado y de prever los que probablemente se operarán en el futuro. De este modo se ocupa de los juicios de valor que determinan la elección de los fines últimos, del razonamiento y del conocimiento

que determinan la elección de los medios y de las tendencias timológicas de los individuos²².

Tarde o temprano, pero inevitablemente, tiene que llegar al punto en que sólo se puede referir a la individualidad. Desde el principio al fin el tratamiento de los problemas involucrados ha de seguir la dirección de toda investigación de los asuntos humanos, es decir, debe ser ideológico y, como tal, radicalmente diferente del método de las ciencias naturales.

Pero Buckle, cegado por el prejuicio positivista de su ambiente, formuló apresuradamente su ley: «En un estado determinado de la sociedad cierto número de personas deben poner fin a sus vidas. Esta es una ley general, y la cuestión específica acerca de quién cometerá el crimen depende, desde luego, de leyes específicas, las cuales, sin embargo, en su funcionamiento total, deben obedecer a la ley social más general a que todas están subordinadas. Y el poder de la ley más general es tan irresistible que ni el amor a la vida ni el miedo al otro mundo pueden hacer nada para evitar su funcionamiento»²³. La ley de Buckle parece estar formulada en forma muy precisa y nada ambigua. Pero, en realidad, se destruye a sí misma al incluir la frase «un determinado estado de la sociedad», la cual fue calificada de «viciosamente vaga»²⁴ por un entusiasta admirador de Buckle. Puesto que Buckle no nos da un criterio para determinar los cambios

²² Sobre la timología, véase cap. XII, 1.

²³ Buckle, *Introduction to the History of Civilization in England*, J. M. Robertson, editor (Londres, G. Routledge; Nueva York, E. P. Dutton, S. F.), capítulo I, en 1, 15-16.

²⁴ J. M. Robertson, *Buckle and his Critics* (Londres, 1895), pág. 288.

en el estado de la sociedad, su formulación no puede ser ni confirmada ni refutada por la experiencia y, por consiguiente, le falta el carácter distintivo de las leyes de las ciencias naturales.

Muchos años después de Buckle, físicos eminentes empezaron a suponer que algunas o tal vez todas las leyes de la mecánica tienen «solamente» un carácter estadístico. Esta doctrina fue considerada incompatible con el determinismo y la causalidad. Cuando más tarde la mecánica cuántica amplió considerablemente el alcance de la física «meramente» estadística, muchos escritores abandonaron todos los principios epistemológicos que habían guiado a las ciencias naturales durante siglos. En la escala microscópica, dicen, observamos ciertas regularidades que generaciones anteriores interpretaron erróneamente como una manifestación de la ley natural. En realidad, estas regularidades son el resultado de la compensación estadística de acontecimientos contingentes. El aparente nexo causal en gran escala se ha de explicar por la ley de los grandes números²⁵.

Ahora bien, la ley de los grandes números y la compensación estadística tienen vigencia solamente en campos en los cuales hay una regularidad en gran escala y una homogeneidad de tal naturaleza que cancelan cualquier irregularidad o heterogeneidad que pueda aparecer a nivel de pequeña escala. Si se supone que ciertos acontecimientos aparentemente contingentes se compensan siempre entre sí de modo que aparece

²⁵ John von Neumann, *Mathematische Grundlagen der Quantenmechanik* (Nueva York, 1943), pág. 172.

una regularidad en la repetida observación de muchos casos, debemos concluir que siguen un patrón definido y, por consiguiente, ya no pueden ser considerados como contingentes. Lo que queremos decir cuando nos referimos a la ley natural es que hay una regularidad en la concatenación y secuencia de los fenómenos. Si una serie de acontecimientos a nivel microscópico produce siempre un acontecimiento determinado a nivel macroscópico, tal regularidad existe. Si no hubiera regularidad a nivel microscópico tampoco podría haberla a nivel macroscópico.

La mecánica cuántica afirma que no sabemos cómo un átomo se conducirá en un caso determinado. Pero sabemos los patrones de conducta que posiblemente pueden presentarse y la proporción en que estos patrones de hecho ocurren. Mientras que la forma perfecta de una ley causal es: *A* «produce» *B*, también existe una forma menos perfecta: *A* produce *C* en *n* por 100 de los casos, *D* en *n* por 100, etc. Tal vez más tarde pueda descomponerse *A* de la forma menos perfecta en varios elementos diferentes, a cada uno de los cuales se le asigne un «efecto» determinado de acuerdo con la forma perfecta. Pero que esto suceda o no carece de significado para el problema del determinismo. También la ley imperfecta es una ley causal, pese a que revela limitaciones de nuestro conocimiento. Y por el hecho de que exhibe un peculiar tipo de conocimiento y de ignorancia abre un campo al empleo del cálculo de probabilidades. Sabemos, respecto a un problema específico, todo lo relativo a la conducta del grupo completo de los

acontecimientos. Sabemos que la clase A producirá efectos específicos en una proporción conocida; pero todo lo que sabemos de los A individuales es que pertenecen a la clase A . La expresión matemática de esta mezcla de conocimientos e ignorancia es: sabemos la probabilidad de los efectos que posiblemente pueden ser «producidos» por A .

Lo que la nueva escuela indeterminista no ve es que la proposición: A produce B en n por 100 de los casos y C en el resto de los casos no es, epistemológicamente, diferente de la proposición: A siempre produce B . La primera proposición difiere de la segunda solamente en que combina en su idea de A los elementos X e Y , que una forma perfecta de ley causal tendría que distinguir. Pero el tema de la contingencia no se plantea. La mecánica cuántica no dice: los átomos individuales se comportan como los clientes de un restaurante que eligen los platos o como votantes que depositan sus papeletas. Dice: los átomos siguen invariablemente un patrón específico. Esto también se manifiesta en el hecho de que lo que dice acerca de los átomos no contiene ninguna referencia ni a un período determinado ni a un lugar específico del universo. No sería posible referirse a la conducta de los átomos en general, es decir, sin especificar tiempo y espacio, si los átomos individuales no estuvieran inevitable y completamente gobernados por la ley natural. Podemos perfectamente emplear la expresión «átomo individual», pero nunca debemos atribuir a un átomo «individual» la individualidad en el

sentido en que este término se aplica a los seres humanos y a los acontecimientos históricos.

En el campo de la acción humana los filósofos deterministas se referían a la estadística con el objeto de refutar la doctrina del libre albedrío y probar el determinismo en las acciones humanas. En el campo de la física los filósofos indeterministas se refieren a la estadística con el objeto de refutar la doctrina del determinismo y para probar el indeterminismo en la naturaleza. El error de ambos se origina en su confusión respecto al significado de la estadística.

En el campo de la acción humana la estadística es un método de investigación histórica. Es una descripción en términos numéricos de acontecimientos históricos que sucedieron en un período determinado a grupos determinados de personas en una determinada área geográfica. Su significado consiste precisamente en que describe los cambios y no algo inmutable.

En el campo de la naturaleza la estadística es un método de investigación inductiva. Su justificación epistemológica y su significado residen en la firme creencia de que hay regularidad y perfecto determinismo en la naturaleza. Las leyes de la naturaleza se consideran permanentes. Tienen vigencia plena en cada caso. Lo que sucede en un caso tiene también que suceder en todos los demás casos similares. Por consiguiente, la información que proporciona el material estadístico tiene validez general respecto de la clase de acontecimientos a que se refiere; no se ocupa sólo de períodos históricos y lugares geográficos específicos.

Por desgracia, ambos tipos de estadística, que son tan diferentes, han sido confundidos. Y la cuestión se ha ido complicando aún más al asociarla con el concepto de probabilidad.

Con el objeto de esclarecer estos errores, malentendidos y contradicciones, insistiremos en algunas verdades evidentes.

Como señalamos anteriormente, la mente humana no puede concebir un acontecimiento que no tenga causa. Los conceptos de causalidad y contingencia, si se les analiza con propiedad, no se refieren en última instancia al curso de los acontecimientos del universo, sino al conocimiento humano, a la previsión y a la acción. Tienen una connotación praxeológica y no ontológica.

Calificar de contingente a un acontecimiento no equivale a negar que sea el resultado necesario del estado de cosas precedentes. Significa que nosotros no sabemos si sucederá o no.

Nuestro concepto de naturaleza se refiere a una regularidad permanente y descubrible en la concatenación y secuencia de los fenómenos. Todo lo que sucede en la naturaleza y puede ser comprendido por las ciencias naturales es el resultado de la vigencia, repetida una y otra vez, de las mismas leyes. La ciencia natural es el conocimiento de estas leyes. Las ciencias históricas de la acción humana, por otra parte, se ocupan de acontecimientos que nuestras facultades mentales no pueden interpretar como manifestaciones de una ley general. Se refieren a individuos y acontecimientos específicos aun cuando se ocupan de los asuntos de masas, pueblos, razas y la

totalidad de la humanidad. Se ocupan de la individualidad y del movimiento irreversible de los acontecimientos. Si las ciencias naturales investigan un acontecimiento ocurrido una sola vez, tal como un cambio geológico o la evolución biológica de una especie, lo ven como un caso concreto de leyes generales. La historia, en cambio, no está en condiciones de referir los acontecimientos a unas leyes perennes. Por consiguiente, al ocuparse de un acontecimiento se interesa primordialmente por sus características individuales y no por lo que pueda tener en común con otros acontecimientos. Al ocuparse del asesinato de Julio César, la historia no estudia el asesinato en general, sino el del hombre César.

La noción misma de una ley natural cuya validez está restringida a un cierto período es contradictoria. La experiencia, ya sea la de la observación ordinaria o la de experimentos deliberadamente provocados, se refiere a casos históricos individuales. Pero las ciencias naturales, guiadas por su indispensable determinismo *a priori*, suponen que la ley debe manifestarse en cada caso individual y generalizan mediante la llamada inferencia inductiva.

La situación epistemológica actual en el campo de la mecánica cuántica podría describirse correctamente de la siguiente manera: conocemos los diversos patrones de conducta de los átomos y sabemos en qué proporción estos patrones se dan. Esto describiría la situación de nuestro conocimiento como un caso de probabilidad de clase; lo sabemos todo acerca de la conducta de

toda una clase; pero acerca de los miembros de la clase sólo sabemos que son miembros²⁶. No es conveniente, y puede llevar a confusión, aplicar a estos problemas términos que se usan al tratar de la acción humana. Bertrand Russell recurre a ese lenguaje metafórico: el átomo «hará algo; hay un conjunto de alternativas y a veces se decide por una, a veces por otras»²⁷. La razón por la cual Lord Russell recurre a términos tan inadecuados resulta evidente si tenemos en cuenta la tendencia de su libro y de todos sus otros escritos. El desea borrar la diferencia entre el hombre en acción y la acción humana, por una parte, y los acontecimientos no humanos, por la otra. Según él, «la diferencia entre nosotros y una piedra es sólo una diferencia de grado»; puesto que «reaccionamos ante los estímulos, y lo mismo hacen las piedras, aun cuando los estímulos ante los cuales ellas reaccionan sean menos»²⁸. Lord Russell no menciona la diferencia fundamental en la forma en que las piedras y los seres humanos «reaccionan». Las piedras reaccionan de acuerdo con patrones perennes, a los cuales llamamos leyes de la naturaleza. Los seres humanos no reaccionan de una manera tan uniforme; se conducen, como dicen los praxeólogos y los historiadores, de una forma individual. Nadie ha conseguido distribuir a los hombres en clases, de manera que todos actúen según el mismo patrón.

²⁶ Sobre la distinción entre probabilidad de clases y probabilidad de casos, véase Mises, *Human Action*, págs. 107-13.

²⁷ Bertrand Russell *Religión & Science*, Home University Library (Londres, Oxford University Press, 1936), págs. 152-8.

²⁸ *Ibidem*, pág. 131.

7. LA AUTONOMÍA DE LAS CIENCIAS DE LA ACCIÓN HUMANA

La fraseología empleada en la vieja controversia entre deterministas e indeterministas es inadecuada. No describe correctamente la sustancia de la controversia.

La búsqueda del conocimiento intenta siempre descubrir la concatenación de acontecimientos y averiguar los factores que producen el cambio. En este sentido, tanto las ciencias naturales como las ciencias de la acción humana emplean la categoría de causalidad y el determinismo. Ninguna acción puede tener éxito si no es guiada —en el sentido pragmático— por un conocimiento de la relación de causa y efecto. La categoría fundamental de la acción, es decir, la de medios y fines, presupone la categoría de causa y efecto.

Lo que las ciencias de la acción humana deben rechazar no es el determinismo, sino la distorsión positivista y panfiscalista del determinismo. Subrayan el hecho de que las ideas determinan la acción humana y que, al menos en el presente estadio de la ciencia, es imposible reducir las ideas y su transformación a factores físicos, químicos o biológicos.

En esta imposibilidad radica la autonomía de las ciencias de la acción humana. Tal vez algún día la ciencia natural podrá describir los acontecimientos físicos, químicos y biológicos que en el cuerpo del hombre Newton produjeron necesaria e inevitablemente la teoría de la gravitación. Mientras tanto, debemos contentarnos con el estudio de la

historia de las ideas como una parte de las ciencias de la acción humana.

Las ciencias de la acción humana de ninguna manera rechazan el determinismo. El objeto de la historia es poner de manifiesto con toda claridad los factores que han influido en la producción de un acontecimiento determinado. La historia es completamente guiada por la categoría de causa y efecto. Respecto del pasado no hay contingencia. La noción de contingencia, como se la emplea en el contexto de la acción humana, siempre se refiere a la incertidumbre del hombre acerca del futuro y las limitaciones de la comprensión histórica específica de acontecimientos futuros. Se refiere a las limitaciones de la búsqueda del conocimiento y no a una condición del universo o de una de sus partes.

6

EL MATERIALISMO

1. DOS CLASES DE MATERIALISMO

El término «materialismo», como se emplea en el lenguaje contemporáneo, tiene dos acepciones completamente diferentes.

La primera se refiere a los valores. Caracteriza la mentalidad de las personas que solamente desean la riqueza material, satisfacciones corporales y placeres sensibles. La segunda acepción es ontológica. Encarna la doctrina según la cual los pensamientos, las ideas, los juicios de valor y las voliciones son producto de procesos físicos, químicos y fisiológicos que ocurren en el cuerpo humano. Por consiguiente, el materialismo, en este sentido, niega la significación de la timología y las ciencias de la acción humana, de la praxeología y también de la historia. Sólo las ciencias naturales

son científicas. En este capítulo nos ocupamos sólo de la segunda acepción.

La tesis materialista nunca ha sido probada ni detallada. Los materialistas sólo han presentado analogías y metáforas. Han comparado el funcionamiento de la mente humana con el funcionamiento de una máquina o con procesos fisiológicos. Ambas analogías ni significan ni explican nada.

Una máquina es un artefacto hecho por el hombre. Es la realización de un diseño y funciona precisamente de acuerdo con los planes de su autor. Lo que determina el producto de su operación no es algo que esté dentro de ella, sino el propósito que el constructor deseaba realizar por medio de su construcción. Son el constructor y el operador quienes crean el producto, pero no la máquina. Atribuir actividad a una máquina implica antropomorfismo y animismo. La máquina no puede controlar su propio funcionamiento. No se mueve; se le hace andar y mantenerse andando. Es un instrumento muerto empleado por los hombres y se detiene tan pronto como los efectos del impulso del operador dejan de actuar. Lo que el materialista que recurre a la metáfora de la máquina tiene que explicar antes que nada es: ¿quién construyó la máquina humana y quién la maneja? ¿En manos de quién sirve como instrumento? Es difícil encontrar una respuesta a esta pregunta que no sea: un creador.

Se acostumbra llamar autoactuante a un aparato automático. Esta expresión también es una metáfora. No es la máquina calculadora la que

calcula, sino quien la maneja mediante un ingenioso instrumento diseñado por su inventor. La máquina no es inteligente ni piensa, ni elige fines ni recurre a medios para la realización de los fines perseguidos. Esto es siempre obra de seres humanos.

La analogía fisiológica es más sensata que la analogía mecánica. El pensamiento está inseparablemente ligado a un proceso fisiológico. En la medida en que la tesis fisiológica subraya este hecho no es metafórica, pero dice muy poco. Pues el problema consiste precisamente en que no sabemos nada acerca de los fenómenos fisiológicos que constituyen el proceso que produce poemas, teorías y planes. La patología ofrece abundante información acerca de la perturbación o total destrucción de facultades mentales como resultado de lesiones cerebrales. La anatomía proporciona información no menos abundante acerca de la estructura química de las células cerebrales y su comportamiento fisiológico. Pero, pese al avance del conocimiento fisiológico, no sabemos más acerca del problema mente-cuerpo que los antiguos filósofos que primero se lo plantearon. Ninguna de las doctrinas que ellos propusieron ha sido probada o refutada por el nuevo conocimiento fisiológico.

Los pensamientos y las ideas no son fantasmas. Son cosas reales. Aunque intangibles e inmateriales, son factores de cambio en el ámbito de las cosas tangibles y materiales. Son generados por algún desconocido proceso que se da en el cuerpo de un ser humano y sólo pueden ser percibidos por la misma clase de proceso que se da en el cuerpo de su autor o en el cuerpo de otros seres humanos.

Podemos llamarlos originales y creadores en la medida en que el impulso que dan y los cambios que operan dependen de su aparición. Podemos averiguar lo que deseemos acerca de la vida de una idea y de los efectos de su existencia, Pero acerca de su nacimiento sólo sabemos que fue engendrada por un individuo. No podemos encontrar su origen más atrás. La aparición de una idea constituye una innovación, un nuevo hecho agregado al mundo. Debido a la deficiencia de nuestro conocimiento, es para *mentes humanas* el origen de algo nuevo que antes no existía.

Lo que una teoría materialista satisfactoria tendría que describir es la secuencia de acontecimientos que ocurren en la materia y que producen una idea determinada. Tendría que explicar por qué las personas están o no de acuerdo respecto de un problema específico. Tendría que explicar por qué una persona tuvo éxito en la solución de un problema que otras personas no pudieron resolver. Pero hasta ahora ninguna teoría materialista ha tratado de hacer esto.

Los defensores del materialismo se inclinan a señalar la inaceptabilidad de todas las demás doctrinas propuestas para resolver el problema mente-cuerpo. Les interesa especialmente combatir la interpretación teológica. Sin embargo, la refutación de una teoría no prueba la corrección de ninguna otra doctrina que difiera de ella.

Tal vez sea una aventura demasiado audaz para la mente humana especular acerca de su propia naturaleza y origen. Podría ser cierto, como sostiene el agnosticismo, que el conocimiento acerca de

estos problemas no está al alcance del hombre. Pero aun cuando fuera así, no se justifica que los positivistas lógicos califiquen estas cuestiones como vacías y sin sentido. Una pregunta no carece de sentido simplemente porque la mente humana no pueda darle una respuesta satisfactoria.

2. LA ANALOGÍA DE LA SECRECIÓN

Una conocida formulación de la tesis materialista afirma que los pensamientos tienen respecto del cerebro más o menos la misma relación que tiene el hígado con la bilis y los riñones con la orina²⁹. Generalmente los autores materialistas son más cautelosos en sus afirmaciones. Pero esencialmente todo lo que dicen equivale a esta desafiante afirmación.

La fisiología distingue entre la orina que tiene una composición química normal y otros tipos de orina. La desviación de la composición normal se explica cómo desviación en la naturaleza física del cuerpo o en las funciones de los órganos respecto a lo que es considerado normal y saludable. También estas desviaciones siguen un patrón regular. Un específico estado anormal o patológico del cuerpo se refleja en la correspondiente alteración de la composición química de la orina. La asimilación de ciertos alimentos, bebidas y drogas produce fenómenos que se reflejan en la composición de la

²⁹ C. Vogt, *Köhlerglaube und Wissenschaft* (2.^a ed. Giessen, 1855), página 32.

orina. La orina de las personas normales es, dentro de ciertos límites, de la misma naturaleza química.

No pasa lo mismo con los pensamientos y las ideas. Respecto de ellos no cabe hablar de normalidad ni de que las desviaciones de lo normal sigan un patrón definido. Ciertas heridas o la asimilación de ciertas drogas y bebidas obstruyen y perturban la capacidad de la mente para pensar. Pero ni siquiera estos trastornos son uniformes en diferentes personas. Diferentes personas tienen ideas diferentes, y ningún materialista ha podido encontrar el origen de estas diferencias en factores que pudieran ser descritos en términos de la física, la química o la fisiología. Toda referencia a las ciencias naturales o a factores materiales es vana cuando nos preguntamos por qué algunas personas votan por los republicanos y otras por los demócratas.

Al menos hasta ahora, las ciencias naturales no han podido descubrir ninguna característica corporal o material a cuya ausencia o presencia se pueda atribuir el contenido de los pensamientos e ideas. En realidad, el problema relativo a la diversidad del contenido de las ideas ni siquiera se plantea en las ciencias naturales. Estas ciencias sólo pueden ocuparse de objetos que afectan o modifican la percepción sensible. Pero las ideas y los pensamientos no afectan directamente a la percepción sensible. Lo que los caracteriza es el significado, y los métodos de las ciencias naturales no son adecuados para conocer este.

Las ideas se influyen entre sí; proveen el estímulo para la formación de nuevas ideas;

desplazan o transforman otras ideas. Todo lo que el materialismo podría ofrecer para el estudio de estos fenómenos es una referencia metafórica al concepto de contagio. La comparación es superficial y no explica nada. Las enfermedades se transmiten de cuerpo a cuerpo mediante la migración de virus y microbios. Pero nadie sabe nada acerca de la migración de un factor que transmitiría pensamientos de persona a persona.

3. LAS IMPLICACIONES POLÍTICAS DEL MATERIALISMO

El materialismo se originó como una reacción contra la primitiva interpretación dualista del ser del hombre y su naturaleza esencial. Según estas creencias, el hombre viviente se compone de dos partes separables: un cuerpo mortal y un alma inmortal. La muerte separa estas dos partes. El alma desaparecía para los vivos y continuaba una existencia especial más allá del alcance de los poderes terrenales. En casos excepcionales se permitía que un alma reapareciera momentáneamente en el mundo sensible de los vivos o que un hombre vivo visitara brevemente la región de los muertos.

Estas toscas representaciones han sido sublimadas por doctrinas religiosas y por la filosofía idealista. Mientras que las primitivas descripciones de la región de las almas y las actividades de sus habitantes no resisten al examen crítico y pueden ser fácilmente ridiculizadas, es imposible tanto para

el razonamiento *a priori* como para las ciencias naturales refutar coherentemente las ideas definidas de los credos religiosos. La historia puede refutar muchas de las narraciones de la literatura teológica; pero una crítica más alta no afecta al meollo de la fe. La razón no puede ni probar ni refutar las doctrinas religiosas esenciales.

Pero el materialismo, en la forma en que se desarrolló en Francia durante el siglo XVIII, no era simplemente una teoría científica. También era parte del vocabulario de los reformadores que lucharon contra los abusos del *ancien régime*. Los prelados de la Iglesia en la Francia real eran, con pocas excepciones, miembros de la aristocracia. La mayoría de ellos estaban más interesados en las intrigas de la corte que en el desempeño de sus deberes eclesiásticos. Su merecida impopularidad hizo populares las tendencias antirreligiosas.

Los debates acerca del materialismo habrían disminuido a mediados del siglo XIX si no hubieran estado implicadas cuestiones políticas. La gente se habría dado cuenta de que la ciencia contemporánea nada ha contribuido al esclarecimiento o al análisis de los procesos fisiológicos que generan las ideas y que es dudoso que los científicos futuros tengan mejor éxito en esa tarea. El dogma materialista habría sido considerado una conjetura acerca de un problema cuya solución satisfactoria parecía, al menos entonces, más allá del alcance del conocimiento humano. Sus partidarios ya no habrían podido considerarlo como verdad científica irrefutable y tampoco habrían podido acusar a sus críticos de

oscurantistas, ignorantes y supersticiosos. El agnosticismo habría reemplazado al materialismo.

Pero en la mayoría de los países europeos y latinoamericanos las iglesias cristianas cooperaron, al menos en cierta medida, con las fuerzas que se oponían al gobierno representativo y a todas las instituciones que fomentaban la libertad. En estos países era muy difícil no atacar a la religión si se trataba de realizar algún programa que correspondiera a los ideales de Jefferson y Lincoln. Las implicaciones políticas de la controversia sobre el materialismo evitaron que este desapareciera. Motivado no por consideraciones epistemológicas, filosóficas o científicas, sino por razones meramente políticas, se hizo un intento desesperado para mantener el tema, políticamente conveniente, del «materialismo». Mientras que el tipo de materialismo que floreció hasta mediados del siglo XIX fue perdiendo importancia, reemplazado por el agnosticismo, y no pudo ser vitalizado por escritos tan toscos e ingenuos como los de Haeckel, Karl Marx elaboró un nuevo tipo de materialismo con el nombre de materialismo dialéctico.

7 EL MATERIALISMO DIALÉCTICO

1. LA DIALÉCTICA Y EL MARXISMO

El materialismo dialéctico, en la forma en que lo enseñaron Karl Marx y Federico Engels, es la doctrina metafísica más popular de nuestro tiempo. Es hoy la filosofía oficial del imperio soviético y de todas las escuelas de marxismo fuera de este imperio. También domina el pensamiento de muchas personas que no se consideran marxistas y aun de muchos autores y partidarios que se consideran antimarxistas y anticomunistas. Es la doctrina que la mayoría de nuestros contemporáneos tienen en la mente cuando se refieren al materialismo y al determinismo.

Cuando Marx era joven el pensamiento alemán estaba dominado por dos doctrinas metafísicas cuyas tesis eran incompatibles. Una era el

espiritualismo hegeliano, la doctrina oficial del Estado prusiano y de las universidades prusianas. La otra era el materialismo, la doctrina de la oposición orientada hacia el derrocamiento revolucionario del sistema político de Metternich y de la ortodoxia cristiana tanto como de la propiedad privada. Marx trató de mezclar las dos con el objeto de probar que el socialismo tiene que llegar «con la inexorabilidad de una ley de la naturaleza».

En la filosofía de Hegel la lógica, la metafísica y la ontología son esencialmente idénticas. El proceso del devenir real es un aspecto del proceso lógico del pensamiento. Al captar las leyes de la lógica por medio del pensamiento *a priori*, la mente adquiere un conocimiento correcto de la realidad. No hay otro camino para llegar a la verdad que no sea el que proporciona el estudio de la lógica.

El principio peculiar de la lógica de Hegel es el método dialéctico. Se mueve de la tesis a la antítesis, esto es, la negación de la tesis, y de la antítesis a la síntesis, es decir, la negación de la negación. El mismo principio triádico de tesis, antítesis y síntesis se manifiesta en el devenir real. Pues lo único real en el universo es el *Geist* (mente o espíritu). La materia no tiene sustancia en sí misma. Las cosas naturales no son para sí mismas (*für sich selber*). Pero el *Geist* es para sí mismo. Lo que — fuera de la razón y la acción divina— llamamos realidad es, visto a la luz de la filosofía, algo podrido o inerte (*ein Faules*) que puede parecer real, pero que en sí mismo no lo es³⁰.

³⁰ Véase Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Lasson (Leipzig, 1917), págs. 31-4, 55.

Ningún acuerdo es posible entre este idealismo hegeliano y cualquier clase de materialismo. Sin embargo, fascinados por el prestigio de que gozaba el hegelismo en Alemania en los años 1840, Marx y Engels temieron desviarse radicalmente del único sistema filosófico que ellos y sus paisanos contemporáneos conocían. No fueron suficientemente audaces para descartar completamente el hegelismo, como sucedió pocos años más tarde en Prusia. Prefirieron aparecer como continuadores y reformadores de Hegel y no como iconoclastas en desacuerdo. Se ufanaban de haber transformado y mejorado la dialéctica hegeliana, de haberla puesto patas arriba o más bien de haberla puesto sobre los pies³¹. No se dieron cuenta de que no tenía sentido arrancar la dialéctica de su suelo idealista y trasplantarla a un sistema que era materialista y empírico. Hegel fue consecuente al dar por sentado que el proceso lógico se refleja fielmente en los procesos que se desarrollan en lo que comúnmente se llamó realidad. No se contradijo aplicando el *a priori* lógico a la interpretación del universo. Pero no ocurre así con una doctrina que aboga por un realismo ingenuo, materialismo y empirismo. Tal doctrina no debería usar un esquema de interpretación no derivado de la experiencia, sino de un razonamiento *a priori*. Engels declara que la dialéctica es la ciencia de las leyes generales del movimiento, tanto del mundo externo como del pensamiento humano; dos series de leyes que son esencialmente idénticas, pero que

³¹ Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (5.ª ed., Stuttgart, 1910), pág. 36-9.

en sus manifestaciones son diferentes en la medida en que la mente humana las puede aplicar conscientemente, mientras que en la naturaleza, y hasta ahora también en buena medida en la historia humana, se afirman inconscientemente como necesidad externa en medio de una serie infinita de acontecimientos aparentemente contingentes³². Dice Engels que él nunca había tenido ninguna duda acerca de esto. Su intenso interés por la matemática y las ciencias naturales, a las cuales confiesa haberse dedicado casi ocho años, estuvo, nos dice, evidentemente motivado solamente por el deseo de poner a prueba la validez de las leyes de la dialéctica detalladamente en casos específicos³³.

Estos estudios condujeron a Engels a descubrimientos sorprendentes. Descubrió, por ejemplo, que «la totalidad de la geología es una serie de negaciones negadas». Las mariposas «nacen de un huevo mediante la negación del huevo... y de nuevo son negadas cuando mueren», y así por el estilo. La vida normal de la cebada es la siguiente: «La semilla de la cebada... es negada y es sustituida por la planta, la negación de la semilla... La planta crece..., fructifica y de nuevo produce semilla de cebada, y tan pronto como está madura la espiga se marchita, es negada. Como resultado de esta negación de la negación, tenemos de nuevo la semilla de cebada original, no sólo ella, desde luego, sino en cantidades diez, veinte o treinta veces mayores»³⁴.

³² *Ibidem*, pág. 38.

³³ Prefacio, Engels, *Herm Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (7^a ed., Stuttgart, 1910), págs. XIV y XV.

³⁴ *Ibidem*, págs. 138-9.

A Engels no le pasó por la mente que estaba jugando con las palabras. Es un juego gratuito aplicar la terminología de la lógica a los fenómenos de la realidad. Las proposiciones acerca de fenómenos, acontecimientos y hechos pueden ser afirmadas o negadas, pero no así los fenómenos, acontecimientos y hechos mismos. Pero si uno acepta un lenguaje metafórico tan inadecuado y lógicamente viciado, no es menos cuerdo llamar a la mariposa la afirmación del huevo que llamarla su negación. ¿No es el advenimiento de la mariposa la autoexpresión del huevo, la maduración de su propósito inherente, la perfección de su pasajera existencia, la realización de todas sus potencialidades? El método de Engels consistía en poner el término «negación» en vez del término «cambio». Sin embargo, no hay necesidad de detenerse más en la falacia de incorporar la dialéctica hegeliana a una filosofía que no acepta el principio fundamental de Hegel, esto es, la identidad de la lógica y la ontología y no rechaza radicalmente la idea de que nada puede ser aprendido de la experiencia. De hecho, la dialéctica tiene una función meramente ornamental en las contribuciones de Marx y Engels, sin influir sustancialmente el curso del razonamiento³⁵.

³⁵ E. Hammacher, *Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus* (Leipzig, 1909), p. 506-11.

2. LAS FUERZAS MATERIALES DE PRODUCCIÓN

El concepto esencial del materialismo de Marx es el de «las fuerzas materiales de producción de la sociedad». Estas fuerzas son el motor que produce todos los cambios y hechos históricos. En la producción social de su subsistencia, los hombres entran en ciertas relaciones de producción que son necesarias e independientes de su voluntad y que corresponden al estadio actual de desarrollo de las fuerzas materiales de producción. La totalidad de estas fuerzas de producción constituyen «la estructura económica de la sociedad, las bases reales sobre las cuales surge una superestructura jurídica y política y a las cuales corresponden formas específicas de conciencia». El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida en general, en lo social, lo político, lo espiritual (intelectual), en cada una de sus manifestaciones. No es la conciencia (ideas y pensamientos) de los hombres la que determina su ser social (existencia), sino, por el contrario, es su ser social el que determina su conciencia.

En cierto estadio de su desarrollo, las fuerzas materiales de producción entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que es sólo una expresión jurídica de ellas, con las relaciones de propiedad (el sistema social de leyes de propiedad) dentro del marco en que hasta entonces ha operado: después de haber sido formas de desarrollo de las fuerzas de producción, estas relaciones se han convertido en cadenas de las mismas. Luego llega una época de revolución social.

Al cambiar la base económica, toda la inmensa superestructura se transforma lenta o rápidamente³⁶. Al estudiar dicha transformación debemos siempre distinguir la transformación material de las condiciones económicas de producción, las cuales pueden ser exactamente determinadas por métodos científicos naturales, de las formas jurídicas, artísticas³⁷, políticas, religiosas o filosóficas, es decir, formas ideológicas, mediante las cuales los hombres toman conciencia de este conflicto y lo combaten. Tal época de transformación no puede ser juzgada de acuerdo con su propia conciencia, como puede juzgarse a un individuo de acuerdo con lo que él imagina que es. Esta conciencia debe explicarse como resultado de las contradicciones de la vida material, como resultado del conflicto existente entre las fuerzas sociales de producción y las relaciones de producción. Ninguna estructura social desaparece antes de que se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas para las cuales su marco sea suficientemente amplio, y nunca aparecen nuevas, más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales de su existencia hayan nacido en el seno de la antigua sociedad. Por consiguiente, la humanidad nunca se propone tareas que no sean las que puede realizar, ya que una observación más cuidadosa siempre revelará que la tarea misma surge sólo donde las condiciones

³⁶ El término usado por Marx, *Umwälzung* el equivalente del término «revolución» en alemán.

³⁷ El término alemán *Kunst* incluye todas las ramas de la poesía, la ficción y el drama.

materiales para su solución están ya presentes o al menos formándose³⁸.

Lo más importante que cabe señalar acerca de esta doctrina es que no da una definición de su concepto básico: fuerzas materiales de producción. Marx nunca nos dijo qué tenía en la mente cuando se refería a las fuerzas materiales de producción. Tenemos que deducirlo de las escasas ejemplificaciones históricas de la doctrina. El más elocuente de estos ejemplos incidentales se encuentra en su libro *La miseria de la filosofía*, publicado en francés en 1847. En él dice: «El molino de mano os da la sociedad feudal; el molino de vapor, el capitalismo industrial»³⁹. Esto significa que el estadio de conocimiento tecnológico práctico o la calidad tecnológica de los instrumentos y máquinas que se usan en la producción debe ser considerado como la característica esencial de las fuerzas materiales de producción, las cuales determinan las relaciones de producción y de esa manera toda la «superestructura». La técnica de la producción es lo que cuenta, el ser material, que en última instancia determina las manifestaciones sociales, políticas e intelectuales de la vida humana. Esta interpretación es confirmada por todos los demás ejemplos que ofrecen Marx y Engels y por la reacción que todo nuevo avance tecnológico suscitó en sus mentes. Lo veían con entusiasmo, porque estaban convencidos de que cada nueva invención los acercaba un paso a

³⁸ K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, ed. Kautsky (Stuttgart, 1897), prefacio, pág. X-XII.

³⁹ «Le moulin à bras vous donnera la société avec le souzerain; le moulin à vapeur, la société avec le capitaliste industriel». Marx, *La Misère de la Philosophie* (Paris y Bruselas, 1847), pág. 100.

la realización de sus esperanzas: la instauración del socialismo⁴⁰.

Antes y después de Marx, ha habido muchos historiadores y filósofos que han insistido sobre el importante papel que la mejora de los métodos tecnológicos de producción ha tenido en la historia de la civilización. Una rápida mirada a los textos populares de historia que se han publicado en los últimos ciento cincuenta años revela que sus autores subrayan la importancia de las nuevas invenciones y de los cambios que introdujeron. Nunca pusieron en duda la trivial verdad de que el bienestar material es la condición indispensable de los logros morales, intelectuales y artísticos de una nación.

Pero lo que Marx dice es algo muy diferente. Según su doctrina, las herramientas y las máquinas, es decir, las fuerzas materiales de producción, lo son todo. Todo lo demás es la necesaria superestructura de este material. Esta tesis fundamental está sujeta a tres objeciones irrefutables.

1. Un intento tecnológico no es algo material. Es el producto de un proceso mental, del razonamiento y la concepción de nuevas ideas. Las herramientas y las máquinas pueden llamarse materiales, pero la operación de la mente que las creó es seguramente espiritual. El materialismo

⁴⁰ Marx y algunos de sus discípulos a veces incluían los recursos naturales en el concepto de fuerzas materiales de producción. Pero estas afirmaciones las hacían incidentalmente y nunca las elaboraron, por la evidente razón de que el hacerlo les habría conducido a la doctrina que explica la historia con base en la estructura del medio geográfico.

marxista no busca el origen de los fenómenos «superestructurales» o «ideológicos» en raíces «materiales». Explica estos fenómenos como efectos de un proceso esencialmente mental, esto es, la invención. Y asigna a este proceso mental, que falsamente llama un hecho natural, dado por la naturaleza material, el poder exclusivo de producir todos los otros fenómenos sociales e intelectuales. Pero no trata de explicar cómo se producen los inventos.

2. El simple invento y diseño de instrumentos tecnológicamente nuevos no es suficiente para producirlos. Se necesita, además del conocimiento tecnológico y el planeamiento, capital previamente acumulado por medio del ahorro. Cada paso en el camino que conduce al mejoramiento tecnológico presupone el capital. Las naciones llamadas hoy subdesarrolladas saben lo que se necesita para mejorar su atrasado aparato de producción. Los planes para la construcción de todas las máquinas que desean adquirir ya están a la mano o podrían estarlo en breve tiempo. Sólo la falta de capital las detiene. Pero el ahorro y la acumulación de capital presuponen una estructura social en la cual sea posible ahorrar e invertir.

Las relaciones de producción no son, pues, el producto de las fuerzas materiales de producción, sino, por el contrario, la condición indispensable para que estas existan. Desde luego, Marx no puede dejar de admitir que la acumulación de capital es «una de las más indispensables condiciones de la

evolución de la producción industrial»⁴¹. Una parte de su voluminoso tratado *Das Kapital* se ocupa de la historia —completamente distorsionada— de la acumulación de capital. Pero en cuanto llega a su doctrina del materialismo, se olvida de todo lo que ha dicho acerca de ese tema. Entonces, las herramientas y las máquinas aparecen como si fueran creadas por generación espontánea.

3. Además, debe recordarse que la utilización de las máquinas presupone la cooperación social y la división del trabajo. Ninguna máquina puede ser construida y utilizada en condiciones que no incluyan la división del trabajo o en las cuales dicha división se encuentre en un estado rudimentario. La división del trabajo significa cooperación social, esto es, lazos entre seres humanos, sociedad. ¿Cómo puede entonces explicarse la existencia de la sociedad refiriéndose a las fuerzas materiales de producción, que sólo pueden aparecer dentro del marco de un vínculo social preexistente? Marx no entendió este problema. Acusó a Proudhon, quien había descrito el uso de máquinas como una consecuencia de la división del trabajo, de no saber historia. Es una distorsión de los hechos, exclamó, empezar con la división del trabajo y sólo después ocuparse de las máquinas, pues las máquinas son «una fuerza productiva» y no «una relación social de producción», como tampoco «una categoría económica»⁴². Nos hallamos frente a un

⁴¹ Marx, *La Misère de la Philosophie*, traducción inglesa, New York, International Publishers, S. F., pág. 115.

⁴² *Ibidem*, págs. 112-13.

dogmatismo que no se detiene ante ningún absurdo.

Podemos sintetizar la doctrina marxiana de este modo: en el principio, hay «fuerzas materiales de producción», es decir, el equipo tecnológico de esfuerzos humanos productivos, las herramientas y las máquinas. No es preciso inquirir acerca de su origen. Están ahí y eso es todo; debemos suponer que han caído del cielo. Estas fuerzas materiales de producción compelen a los hombres a entrar en relaciones específicas de producción independientes de su voluntad. Estas relaciones de producción determinan más tarde la superestructura política y jurídica de la sociedad, así como todas las ideas religiosas, artísticas y filosóficas.

3. LA LUCHA DE CLASES

Como se señalará más adelante, cualquier filosofía de la historia debe demostrar el mecanismo por medio del cual la instancia suprema que dirige el curso de todos los acontecimientos humanos induce a los individuos a seguir los pasos que probablemente llevarán a la humanidad a la finalidad establecida. En el sistema de Marx, la doctrina de la lucha de clases trata de responder a esta pregunta.

La debilidad inherente a esta doctrina consiste en que trata de clases y no de individuos. Lo que hay que demostrar es cómo los individuos son motivados a actuar de tal forma que la humanidad llegue finalmente al estado que las fuerzas

materiales de producción desean que llegue. Marx responde que la conciencia de los «intereses de clase determina la conducta de los individuos». Pero todavía no se ha explicado por qué los individuos prefieren los intereses de su clase a sus propios intereses. Y esto prescindiendo de la cuestión de cómo es que el individuo averigua cuáles son los genuinos intereses de su clase. El mismo Marx no puede dejar de admitir que existe un conflicto entre los intereses del individuo y los de la clase a la cual pertenece⁴³. Distingue los proletarios que tienen conciencia de clase, es decir, que anteponen los intereses de su clase a los propios, de los que no tienen conciencia de clase. Considera que uno de los objetivos del partido socialista es despertar la conciencia de clase en aquellos trabajadores que espontáneamente no la tienen.

Marx oscureció el problema al confundir los conceptos de casta y de clase. Donde prevalecen diferencias *destatus* y de casta todos los miembros de las castas, exceptuados los más privilegiados, tienen un interés en común, cual es destruir las desventajas legales de su propia casta. Todos los esclavos, por ejemplo, están unidos por el hecho de que están interesados en la abolición de la esclavitud. Pero tales conflictos no surgen en una sociedad en la cual todos los ciudadanos son iguales ante la ley. Ninguna objeción lógica puede presentarse en contra de la distinción de diversas

⁴³ Como leemos en el *Manifiesto Comunista*: «La organización de los proletarios en una clase y, en consecuencia, en un partido político, es destruida a menudo por la competencia entre los trabajadores mismos».

clases entre los miembros de una sociedad así. Cualquier clasificación es lógicamente posible, aun cuando la forma de establecer la distinción se seleccione arbitrariamente. Pero no tiene sentido clasificar a los miembros de una sociedad capitalista según su posición dentro del marco de la división social del trabajo y luego identificar estas clases con las castas de una sociedad legalmente estratificada.

En una sociedad así el individuo hereda de sus padres el pertenecer a una casta y sus hijos nacen como miembros de ella. Sólo en casos excepcionales puede la buena suerte llevar a un hombre a una casta más alta. Para la inmensa mayoría el nacimiento determina inexorablemente su situación en la vida. Las clases que Marx encuentra en una sociedad capitalista son diferentes. El pertenecer a ellas fluctúa. La afiliación de clase no es hereditaria. Se le asigna a cada individuo en un plebiscito que se repite diariamente, por decirlo así. Con sus gastos y compras el público determina quién debe poseer y administrar las fábricas, quiénes deben ser los actores en la función de teatro, quienes deben trabajar en minas y factorías. Hombres ricos se empobrecen y pobres se enriquecen. Los que han heredado o acumulado riqueza deben tratar de defender sus bienes de la competencia de firmas ya establecidas y de principiantes ambiciosos. En la economía de mercado libre no hay privilegios, ni protección de intereses creados, ninguna barrera que le impida a nadie esforzarse por alcanzar cualquier meta. El acceso a cualquiera de las clases marxianas es libre para todos. Los miembros de cada clase compiten unos con otros; no están

unidos por un común interés de clase, ni se oponen a los miembros de otras clases para defender un privilegio común que quienes sufren por causa de él desean abolir, ni para tratar de abolir un defecto institucional que quienes de él se benefician desean mantener.

Los liberales del *laissez-faire* afirmaban: Si las antiguas leyes que establecían privilegios y desventajas de posición social son abolidas y no se introducen prácticas del mismo tipo, tales como tarifas, subsidios, imposición económica discriminatoria, exenciones concedidas por instituciones no gubernamentales, como iglesias, sindicatos, etc., para forzar e intimidar, hay igualdad de todos los ciudadanos ante la ley. Nadie es limitado en sus aspiraciones y ambiciones por obstáculos legales. Todos son libres de competir por cualquier posición o función social para la cual lo cualifiquen sus aptitudes personales.

Los comunistas negaron que esta sea la forma en que funciona la sociedad capitalista organizada bajo el sistema de igualdad ante la ley. Según ellos, la propiedad privada de los medios de producción da a los propietarios —los burgueses o capitalistas, en la terminología de Marx— un privilegio que no difiere de los que antes poseían los señores feudales. La «revolución burguesa» no ha abolido ni privilegios ni discriminación contra las masas; según los marxistas, ha suplantado simplemente la antigua clase gobernante y explotadora de nobles por una nueva clase gobernante y explotadora: la burguesía.

La clase explotada, el proletariado, no sacó ningún provecho de esta reforma. Han cambiado los amos, pero continúan oprimidos y explotados. Lo que se necesita es una nueva y última revolución que, al abolir la propiedad privada de los medios de producción, establezca la sociedad sin clases.

Esta doctrina socialista o comunista no tiene en cuenta la diferencia esencial entre las condiciones de una sociedad de rangos o castas y las de una sociedad capitalista. La propiedad feudal se originó o por conquista o por donación de parte de un conquistador. La propiedad cesaba, ya fuera por revocación de la donación o por la conquista de un conquistador más poderoso. Era propiedad «por la gracia de Dios», porque, en última instancia, se originaba en una victoria militar que la humildad o la soberbia del príncipe atribuía a la intervención del Señor. Los dueños de propiedad feudal no dependían del mercado; no servían al consumidor; dentro de los límites de sus derechos de propiedad eran verdaderos señores. Pero la situación es muy diferente con los capitalistas y los empresarios de una economía de mercado. Estos adquieren y aumentan su propiedad a través de los servicios prestados a los consumidores y pueden mantenerla sólo si siguen prestando esos servicios de la mejor manera posible. Esta diferencia no puede ser cancelada con la metáfora «rey de los espagueti» para referirse a alguien que los produce.

Marx nunca intentó la imposible tarea de refutar la descripción que hacen los economistas del funcionamiento de la economía de mercado. En vez de ello, tenía mucho interés en mostrar que en el

futuro el capitalismo debía producir condiciones muy insatisfactorias. Trató de demostrar que el funcionamiento del capitalismo debía conducir inevitablemente a la concentración de la riqueza en un número cada vez menor de capitalistas, por una parte, y al gradual empobrecimiento de la inmensa mayoría, por otra. En la ejecución de su tarea tomó como punto de partida la espuria ley de hierro de los salarios según la cual el salario promedio es la cantidad de los medios de subsistencia que se requiere absolutamente para que el trabajador viva y se reproduzca⁴⁴. Esta supuesta ley hace ya mucho tiempo que fue completamente desacreditada y aun los marxistas más cerrados la han abandonado. Pero aun cuando para propósitos de la argumentación se considerara correcta dicha ley, es evidente que no podría servir de base para demostrar que la evolución del capitalismo conduce a un empobrecimiento cada vez mayor de los asalariados. Si bajo el régimen capitalista los salarios son siempre tan bajos que por razones fisiológicas ya no pueden bajar más sin destruir la clase de los asalariados, entonces es imposible sostener la tesis del *Manifiesto Comunista* de que el trabajador «se hunde más y más» con el progreso de la industria. Al igual que todos los demás argumentos de Marx, esta demostración es contradictoria y se destruye a sí misma. Marx presumía haber descubierto las leyes inmanentes a la evolución del capitalismo. Creía que la más importante de estas leyes era la ley

⁴⁴ A Marx, desde luego, no le gustaba la expresión alemana «das eherne Lohgesetz» porque había sido introducida por su rival Ferdinand Lassalle.

del empobrecimiento creciente de las masas asalariadas. Es esta ley la que produce el colapso final del capitalismo y el advenimiento del socialismo⁴⁵. Cuando nos percatamos de que esta ley es espuria, el sistema económico marxista y su teoría de la evolución del capitalismo pierden su fundamento.

A este respecto, debemos señalar el hecho de que en los países capitalistas el nivel de vida de los asalariados ha mejorado en una forma sin precedentes desde la publicación del *Manifiesto Comunista* y del primer volumen del *Capital*. Marx se equivocó completamente en lo que se refiere al funcionamiento del sistema capitalista en todo sentido.

El corolario del supuesto empobrecimiento creciente de los asalariados es la concentración de la riqueza en manos de una clase de explotadores capitalistas en continua disminución. Al tratar este asunto Marx no tuvo en cuenta que la evolución de grandes unidades comerciales no implica necesariamente la concentración de la riqueza en pocas manos. Estas unidades son casi sin excepción compañías, precisamente porque son demasiado grandes para que las posea un solo individuo. El crecimiento de unidades comerciales es mucho mayor que el crecimiento de fortunas individuales. Los activos de una compañía no son idénticos a la riqueza de sus accionistas. Muchos de estos recursos, el equivalente de acciones preferentes, bonos emitidos y préstamos obtenidos pertenecen, aunque no sea en el sentido del concepto de

⁴⁵ Marx, *Das Kapital*, 1, 728.

propiedad, a otras personas, es decir, a los dueños de bonos y acciones preferentes y a los acreedores. Cuando estos valores están en bancos comerciales y compañías de seguros y esos préstamos fueron concedidos por tales bancos y compañías, los propietarios son «prácticamente» las gentes que tienen obligaciones a su favor. De ordinario, las acciones comunes de una compañía no están concentradas en manos de una persona. En general, la amplitud de la distribución de las acciones es proporcional al tamaño de la empresa.

El capitalismo es fundamentalmente producción en masa para satisfacer las necesidades de las masas. Pero Marx siempre tuvo la creencia equivocada de que los obreros trabajan para beneficiar solamente a una clase alta de ociosos parásitos. No se percató de que los trabajadores consumen la mayor parte de todos los bienes de consumo producidos. Los millonarios consumen una parte casi insignificante de lo que se llama el producto nacional. Todas las ramas de las grandes firmas sirven directa o indirectamente las necesidades del hombre común. Las industrias que fabrican productos de lujo nunca pasan de ser unidades pequeñas o medianas. La existencia de grandes industrias prueba por sí misma que las masas y no los privilegiados son los principales consumidores. Quienes, al referirse al fenómeno de la existencia de grandes empresas, usan la expresión «concentración de poder económico» no se dan cuenta de que el poder económico está en manos del público consumidor, de cuya preferencia depende la prosperidad de las empresas. En su

calidad de comprador, el asalariado es el cliente que siempre tiene razón. Pero Marx afirma que la burguesía «no es capaz de asegurar al esclavo la existencia dentro de su esclavitud».

Marx dedujo la excelencia del socialismo de la idea de que la fuerza motriz de la evolución histórica —las fuerzas materiales de producción— tienen que conducir al socialismo. Y puesto que estaba poseído por un optimismo de tipo hegeliano, no creyó necesario ofrecer pruebas ulteriores de los méritos del socialismo. Le parecía obvio que el socialismo, puesto que representa un estadio histórico posterior al capitalismo, también es un estadio mejor⁴⁶. Era blasfemia dudar de sus méritos.

Lo que todavía quedaba por hacer era mostrar el mecanismo por medio del cual la naturaleza efectúa el cambio del capitalismo al socialismo. El instrumento de la naturaleza es la lucha de clases. En la medida en que los trabajadores se hundan más y más con el progreso del capitalismo; en la medida en que su miseria, opresión, esclavitud y degradación aumentan son impelidos a la revuelta y su rebelión establece el socialismo.

Todo este razonamiento es refutado por el hecho de que el progreso del capitalismo no empobrece a los asalariados, sino que, por el contrario, mejora su nivel de vida. ¿Por qué han de ser las masas llevadas inevitablemente a la rebelión si obtienen más y mejores alimentos, casas y ropa, automóviles y refrigeradores, radios y televisores, nylon y otros productos sintéticos? Pero aunque se

⁴⁶ Sobre la falacia implícita en este razonamiento, véanse la página 147 y sgs.

admitiera para propósitos de la argumentación que los trabajadores son llevados a la rebelión, ¿por qué ha de tener esta como meta precisamente el establecimiento del socialismo? La única motivación que podría inducirlos a exigir el socialismo sería la convicción de que estarían mejor en un sistema socialista que en un sistema capitalista. Pero los marxistas, ansiosos de evadir el tener que tratar los problemas económicos de una comunidad socialista, nada hicieron para demostrar la superioridad del socialismo respecto del capitalismo que no fuera el razonamiento circular: el socialismo tiene que venir como próximo estadio de la evolución histórica, y puesto que es un estadio histórico posterior al capitalismo es, necesariamente, mejor y más alto. ¿Por qué tiene que llegar? Porque los trabajadores, condenados a una pobreza cada vez mayor bajo el sistema capitalista, se rebelarán y establecerán el socialismo. Pero ¿qué otro móvil podría impelerlos a tratar de establecer el socialismo que no fuera la convicción de que el socialismo es mejor que el capitalismo? Y la preeminencia del socialismo es deducida por Marx de la idea de que el advenimiento del socialismo es inevitable. El círculo se ha cerrado.

En el contexto de la doctrina marxista la superioridad del socialismo se prueba a base de la idea de que los proletarios tratan de establecerlo. Lo que piensan los filósofos no cuenta. Lo que importa son las ideas de los proletarios, la clase a la cual la historia ha encomendado la tarea de forjar el futuro.

La verdad es que el concepto de socialismo no se originó en la «mente proletaria». Ningún

proletario ni hijo de proletario aportó ninguna idea sustancial a la ideología socialista. Los padres intelectuales del socialismo eran miembros de la *intelligentsia*, descendientes de la burguesía. El mismo Marx era hijo de un próspero abogado. Asistió a un *gymnasium* alemán, el tipo de escuela que todos los marxistas y otros socialistas condenan como el producto principal del sistema burgués de educación, y su familia lo sostuvo durante el tiempo que estudió; no tuvo que trabajar para poder asistir a la universidad. Se caso con la hija de un miembro de la nobleza alemana; su cuñado fue ministro de Gobernación en Prusia y, en cuanto tal, era jefe de la policía prusiana. En su casa tuvo una camarera, Helene Demuth, que nunca se casó y siguió a Marx en todos sus cambios de residencia, modelo perfecto del explotado cuya frustración y atrofiada vida sexual ha sido presentada repetidamente en la novela «social» alemana. Federico Engels era hijo de un acaudalado empresario y también él lo fue. No quiso casarse con su amante, María, porque era ignorante y de origen humilde⁴⁷; gozaba de las diversiones de la aristocracia británica, tales como la cacería a caballo.

Los trabajadores nunca se mostraron entusiastas respecto del socialismo. Apoyaron el movimiento cuya búsqueda de mejores salarios Marx consideraba inútil⁴⁸. Pidieron todas esas formas de

⁴⁷ Después de la muerte de Mary, Engels se amancebó con su cuñada Lizzy y se casó con ella cuando estaba muriéndose «para darle un último placer». Gustav Mayer, *Frederick Engels* (La Haya, Martinus Nijhoff, 1934), 2, 239.

⁴⁸ Marx, *Value, Price and Profit*, ed. E. Marx Aveling (Chicago, Charles H. Kerr & Co. Cooperative), págs. 125-6. Véase pág. 118.

interferencia gubernamental que Marx calificaba de tonterías pequeño-burguesas. En épocas pasadas se opusieron al mejoramiento tecnológico por medio de la destrucción de las nuevas máquinas, más tarde por medio de la presión de los sindicatos para que se mantuviera a trabajadores innecesarios. El sindicalismo, apropiación de las empresas por los trabajadores empleados en ellas, es un programa que los trabajadores desarrollaron espontáneamente. Pero el socialismo fue llevado a las masas por intelectuales de origen burgués. Comiendo y bebiendo juntos en lujosas residencias de Londres y en casas de campo de la «sociedad» victoriana, damas y caballeros en elegantes atavíos concibieron planes para convertir a los proletarios británicos al credo socialista.

4. LA IMPREGNACIÓN DEL PENSAMIENTO

Del supuestamente irreconciliable conflicto de intereses de clase Marx deduce su doctrina de la impregnación ideológica del pensamiento. En una sociedad de clases el hombre es incapaz de concebir teorías que constituyan una verdadera descripción de la realidad. Puesto que su afiliación de clase, su ser social, determina su pensamiento, los productos de su esfuerzo intelectual están ideológicamente teñidos y distorsionados. No encarnan la verdad, sino ideologías. Una ideología, en la acepción marxista del vocablo, es una doctrina falsa que, precisamente por su falsedad, sirve a los intereses de la clase a la cual pertenece el autor.

No nos ocuparemos de muchos aspectos de esta doctrina acerca de la ideología. No es necesario que refutemos de nuevo la doctrina del polilogismo, según la cual la estructura lógica de la mente difiere entre los miembros de diferentes clases⁴⁹. Podríamos aceptar que la preocupación principal de un pensador es promover los intereses de su clase aun cuando entren en conflicto con sus intereses como individuo. Podríamos abstenemos de poner en duda el dogma de que no hay búsqueda desinteresada de la verdad y el conocimiento y que toda la investigación humana es guiada exclusivamente por el propósito práctico de encontrar instrumentos mentales para el éxito de la acción. La doctrina de la ideología seguirá siendo insostenible, aun cuando pudieran superarse las objeciones irrefutables que pueden presentarse desde estos tres ángulos.

Cualquiera que sea nuestra opinión acerca de los méritos de la definición pragmática de la verdad, es evidente que al menos una característica distintiva de una teoría verdadera es que la acción basada en ella tiene éxito en lograr el resultado esperado. En este sentido, la verdad funciona, mientras que la falsedad no. Si, de acuerdo con los marxistas, damos por sentado que la finalidad de la actividad teórica es siempre el éxito en la acción, debemos preguntarnos ¿por qué y cómo es que una teoría ideológica, es decir, una doctrina falsa en la acepción marxista del término, ha de ser más útil que una teoría correcta? No hay duda de que el estudio de la mecánica fue motivada, en parte al

⁴⁹ Mises, *Human Action*, págs. 72-91.

menos, por consideraciones prácticas. Se deseaban utilizar los teoremas de la mecánica para resolver problemas de ingeniería. Fue precisamente la búsqueda de estos resultados prácticos lo que los impelió a buscar una ciencia correcta, no ideológica (falsa), de la mecánica. Cualquiera que sea la forma en que consideremos el asunto, no hay manera de que una teoría falsa pueda servir mejor a una persona o a una clase o a la humanidad que una teoría correcta. ¿Cómo es que Marx llegó a enseñar semejante doctrina?

Para contestar a esta pregunta debemos señalar el móvil que impulsó a Marx en todas sus aventuras literarias. Le dominaba una pasión —luchar por la implantación del socialismo—. Pero tenía plena conciencia de su incapacidad para presentar ninguna objeción valedera a la devastadora crítica de los economistas a todos los planes socialistas. Estaba convencido de que el sistema de doctrinas económicas desarrollado por los economistas clásicos era inexpugnable y no tuvo conciencia de las dudas que algunos teoremas esenciales de ese sistema había suscitado en algunas mentes. Al igual que su contemporáneo John Stuart Mill, creía que «nada hay en las leyes del valor que tengan que aclarar los escritos presentes o futuros; la teoría sobre la materia está completa»⁵⁰.

Cuando en 1871 los escritos de Carl Menger y William Stanley Jevons inauguraron una nueva época en el estudio de las cuestiones económicas, Marx prácticamente había terminado ya su carrera como tratadista de problemas económicos. El

⁵⁰ Mill, *Principles of Political Economy*, libro III, capítulo 1, 1.

primer volumen del *Capital* había sido publicado en 1867 y el manuscrito de los otros volúmenes estaba bastante avanzado. No hay ninguna indicación de que Marx haya comprendido el significado de la nueva doctrina. La enseñanza económica de Marx es esencialmente una distorsionada reiteración de las teorías de Adam Smith y, principalmente, de Ricardo. Smith y Ricardo no tuvieron la oportunidad de refutar las doctrinas socialistas, pues estas fueron presentadas después de su muerte. Pero Marx expresó su indignación contra los sucesores de quienes intentaron analizar críticamente los esquemas socialistas. Los ridiculizó llamándoles «vulgares economistas» y «apologistas de la burguesía». Y puesto que era para él un imperativo difamarlos, inventó su doctrina acerca de las ideologías.

Estos «vulgares economistas» son, por causa de su origen burgués, constitucionalmente incapaces de descubrir la verdad. Su razonamiento sólo puede producir algo ideológico, esto es, una distorsión de la verdad al servicio de los intereses de clase de la burguesía, de acuerdo con la forma en que Marx empleaba el término ideología.

No hay ninguna necesidad de refutar sus argumentos por medio del razonamiento discursivo y el análisis crítico. Es suficiente desenmascarar su origen burgués, y de esa manera, el carácter necesariamente ideológico de sus doctrinas. Están equivocadas porque son burguesas: ningún proletario debe atribuir ninguna importancia a sus especulaciones. Para ocultar el hecho de que este esquema fue inventado a propósito para

desacreditar a los economistas fue necesario elevarlo a la dignidad de una ley epistemológica general válida para todas las edades y para todas las ramas del conocimiento. De esta manera, la doctrina de la ideología se convirtió en el núcleo de la epistemología marxista. Marx y todos sus discípulos concentraron sus esfuerzos en la tarea de justificar y ejemplificar este engaño. No se detuvieron ante ningún absurdo. Interpretaron todos los sistemas filosóficos, teorías físicas y biológicas, toda la literatura, la música y el arte desde el punto de vista ideológico. Pero, desde luego, no fueron lo suficientemente consecuentes para asignar a sus propias doctrinas un carácter ideológico. Sus propias afirmaciones no son ideología. Son un anticipo del conocimiento de una futura sociedad sin clases que, liberada de las cadenas de los conflictos de clase, estará en condiciones de conseguir el conocimiento puro sin ninguna mancha ideológica.

De esta forma podemos comprender los motivos timológicos que llevaron a Marx a formular su doctrina de la ideología. Sin embargo, esto no responde a la pregunta ¿por qué una distorsión ideológica de la verdad debería de ser más ventajosa para los intereses de una clase que una doctrina correcta? Marx nunca trató de explicar esto, probablemente porque tenía conciencia de que cualquier intento de hacerlo le llevaría a un desordenado conjunto de absurdos y contradicciones.

No hay necesidad de subrayar lo ridículo que es pensar que una doctrina ideológica física, química o

terapéutica podría ser más ventajosa para cualquier clase o individuo que una doctrina correcta. Podemos dejar pasar en silencio las declaraciones de los marxistas acerca del carácter ideológico de las teorías desarrolladas por los burgueses Mendel, Hertz, Planck, Heisenberg y Einstein. Es suficiente examinar el supuesto carácter ideológico de la economía burguesa.

Según Marx el origen burgués impulsó a los economistas clásicos a desarrollar un sistema del cual se seguía lógicamente la justificación de las injustas pretensiones de los explotadores capitalistas. (En esto él se contradice, puesto que derivó del mismo sistema conclusiones opuestas). Estos teoremas de los economistas clásicos de los cuales podía deducirse la supuesta justificación del capitalismo, eran los teoremas que Marx atacó con mayor furia: que la escasez de los factores materiales de producción de los cuales depende el bienestar del hombre es una condición inevitable dada por la naturaleza de la existencia humana; que ningún sistema de organización económica de la sociedad podía crear un estado de abundancia en el cual todos pudieran recibir de acuerdo con sus necesidades; que la repetición periódica de depresiones económicas no es inherente al funcionamiento de una economía de mercado, sino, por el contrario, la consecuencia necesaria de la interferencia del gobierno en los negocios con el propósito espurio de bajar el interés y fabricar épocas de prosperidad por medio de la inflación y la expansión del crédito. Pero podríamos preguntarnos: ¿qué utilidad podría tener para los

capitalistas, desde el punto de vista marxista, semejante justificación del capitalismo? Ellos mismos no necesitaban ninguna justificación para un sistema que, según Marx, mientras dañaba a los trabajadores, les era beneficioso. No necesitaban acallar su propia conciencia, puesto que, de nuevo según Marx, cada clase persigue sin escrúpulos sus propios y egoístas intereses de clase.

Tampoco se puede, desde el punto de vista de la teoría marxista, suponer que el servicio que la teoría ideológica —originada en una falsa conciencia y, por consiguiente, desfiguradora de la verdadera situación— prestó a las clases explotadoras era engañar a las clases explotadas y hacerlas maleables y ayudar así a preservar, o al menos a prolongar, el injusto sistema de explotación. Pues, según Marx, la duración de un sistema de producción no depende de ningún factor espiritual. Está exclusivamente determinada por el estadio de las fuerzas materiales de producción. Si las fuerzas materiales de producción cambian, las relaciones de producción, esto es, las relaciones de propiedad y toda la superestructura ideológica también deben cambiar. Esta transformación no puede ser acelerada por ningún esfuerzo humano.

Pues, como dijo Marx, «ninguna formación social desaparece antes de que las fuerzas productivas hayan evolucionado lo bastante y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales

de su existencia hayan sido creadas en el seno de la antigua sociedad»⁵¹.

Lo anterior no es una simple observación pasajera de Marx. Es uno de los elementos esenciales de su doctrina. Es el teorema sobre el cual basó su idea de llamar a su propia doctrina socialismo científico para distinguirlo del socialismo utópico de sus predecesores. La característica de los socialistas utópicos, según Marx, era que creían que la realización del socialismo dependía de factores espirituales e intelectuales. Es preciso convencer a la gente de que el socialismo es mejor que el capitalismo y entonces cambiarán el socialismo por el capitalismo. Según Marx, esta creencia utópica era absurda. El advenimiento del socialismo de ninguna manera depende de los pensamientos y de la voluntad de los hombres; es un producto del desarrollo de las fuerzas materiales de producción.

Cuando llegue su tiempo y el capitalismo haya alcanzado la madurez, el socialismo vendrá. No puede aparecer ni antes ni después. Los burgueses pueden elaborar las más inteligentes ideologías, pero todo esto es en vano; no pueden retrasar el día del colapso del capitalismo.

Tal vez algunas personas interesadas en salvaguardar el concepto marxista de ideología podrían argumentar así: los capitalistas se avergüenzan de su función en la sociedad. Se sienten culpables de ser usureros y explotadores y apropiarse las utilidades. Necesitan una ideología de clase para restaurar su propia posición. Pero ¿por

⁵¹ Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. XII (véase págs. 100 y siguientes).

qué han de ruborizarse? Desde el punto de vista de la doctrina marxista, nada hay en su conducta de lo que haya que avergonzarse. El capitalismo, según esta doctrina, es un estadio indispensable en la evolución histórica de la humanidad. Es un eslabón necesario en la sucesión de acontecimientos que finalmente produce el socialismo. Los capitalistas, por el hecho de ser capitalistas, son simples instrumentos de la historia. Ejecutan lo que, según el plan preordenado para la evolución de la humanidad, debe hacerse. Cumplen leyes eternas independientes de la voluntad humana. No pueden menos de actuar como lo hacen. No necesitan ninguna ideología, ninguna falsa conciencia que les diga lo que es correcto. Están en lo correcto según la doctrina marxista.

Si Marx hubiera sido consecuente habría exhortado a los trabajadores así: No culpen a los capitalistas; al explotarlos hacen lo que es mejor para ustedes; están preparando el camino para el socialismo.

Cualquiera que sea la forma en que le demos vueltas a este asunto no podremos encontrar ninguna razón que explique por qué una distorsión ideológica de la verdad puede ser más útil a la burguesía que una teoría correcta.

5. EL CONFLICTO DE IDEOLOGÍAS

La conciencia de clase, dice Marx, produce ideologías de clase. La ideología de clase proporciona a la clase una interpretación de la

realidad y al mismo tiempo enseña a sus miembros cómo actuar para beneficiar a su clase. El contenido de la ideología de clase está determinado por el estadio histórico del desarrollo de las fuerzas materiales de producción y por el papel que la clase en cuestión desempeña en este estadio de la historia. La ideología no es un producto arbitrario del cerebro; es el reflejo de la condición material de clase del sujeto según se refleja en su mente.

No es, por lo tanto, un fenómeno individual que dependa de la fantasía del sujeto. Es impuesto a la mente por la realidad, esto es, por la situación de clase del hombre que piensa. Es, por consiguiente, idéntica en todos los miembros de la clase. Desde luego, no todos los miembros de la clase son autores y publican lo que han pensado; Pero todos los escritores que pertenecen a la clase piensan las mismas ideas y todos los demás miembros de la clase las aprueban. En el pensamiento de Marx no hay ningún lugar para el supuesto de que diferentes miembros de la misma clase puedan estar seriamente en desacuerdo respecto de la ideología. Todos los miembros de la clase tienen una misma ideología.

Si una persona expresa opiniones que difieren de la ideología de una clase determinada, ello se debe a que no pertenece a la clase en cuestión. No hay ninguna necesidad de refutar sus ideas por medio del razonamiento discursivo. Es suficiente desenmascarar su origen y su afiliación de clase. Esto concluye la discusión.

Pero si una persona cuyo origen proletario y cuya pertenencia a la clase de los trabajadores no

puede ser puesta en duda y difiere del credo marxista correcto es un traidor.

Es imposible suponer que pueda ser sincero en su rechazo del marxismo. En cuanto proletario, debe pensar necesariamente como proletario. Una voz interior le dice de una forma inequívoca cuál es la ideología proletaria correcta.

Él no es honesto si no escucha esta voz y profesa públicamente opiniones heterodoxas. Es un bandido, un judas, una serpiente en el césped. En la lucha contra semejante traidor todos los medios están permitidos.

Marx y Engels, dos personas de indiscutible origen burgués, crearon la ideología de clase de la clase proletaria. Nunca se atrevieron a discutir su doctrina con quienes no estaban de acuerdo con ellos, en la forma que los científicos, por ejemplo, discuten las ventajas o las desventajas de las doctrinas de Lamarck, Darwin, Mendel y Weismann. Según ellos, sus adversarios sólo podían ser o idiotas⁵² burgueses o proletarios traidores. Tan pronto como un socialista se desviaba del credo ortodoxo, Marx y Engels le atacaban furiosamente, le ridiculizaban e insultaban, presentándole como un bandido y como un monstruo corrompido. Después de la muerte de Engels, la suprema decisión de lo que es verdadero y falso pasó a Karl Kautsky. En 1917 pasó a manos de Lenin y se convirtió en función de los jefes del gobierno soviético. Mientras que Marx, Engels y Kautsky se

⁵² Por ejemplo, «estupidez burguesa» (acerca de Bentham, *Das Kapital*, 1, 574), «cretinismo burgués» (acerca de Destutt de Tracy, *ibid.*, 2, 465), etc.

contentaban con difamar a sus oponentes, Lenin y Stalin los asesinaban físicamente. Paso a paso condenaron a aquellos que en otra época fueron considerados por todos los marxistas, incluidos Lenin y Stalin, como los grandes campeones de la clase proletaria: Kautsky, Max Adler, Otto Bauer, Plejanoff, Bujarin, Trotsky, Riasanov, Radek, Zinoviev y muchos otros.

Todos los disidentes eran encarcelados, torturados y finalmente asesinados. Sólo quienes tuvieron la fortuna de vivir en países dominados por «reaccionarios plutodemocráticos» sobrevivieron y pudieron morir en sus camas.

Desde el punto de vista marxista se puede argumentar a favor de la decisión por la mayoría. Si se suscita una duda acerca del contenido de la ideología proletaria, ha de considerarse que las ideas sostenidas por la mayoría de los proletarios reflejan verdaderamente la genuina ideología proletaria. Puesto que el marxismo supone que la inmensa mayoría de la gente es proletaria, esto sería equivalente a asignar a la mayoría la competencia o facultad para tomar decisiones definitivas en conflictos de opinión en los parlamentos elegidos por los adultos. Pero aunque rechazar esto equivale a destruir toda la doctrina de la ideología, ni Marx ni sus sucesores sometieron jamás sus opiniones al voto de la mayoría.

A lo largo de su carrera Marx desconfió de la gente y tenía mucho recelo acerca de los procedimientos parlamentarios y las decisiones alcanzadas por medio del voto. Le entusiasmaba la revolución de París de junio de 1848, en la cual una

pequeña minoría de parisienses se rebeló contra el gobierno apoyado por un parlamento elegido por votación universal. La Comuna de París de la primavera de 1871, en la cual de nuevo los socialistas parisienses pelearon contra el régimen debidamente establecido por la mayoría del pueblo francés, era aún más de su predilección. Aquí encontró Marx su ideal de la dictadura del proletariado; la dictadura de una banda de líderes autonombrados. Trató de persuadir a los partidos marxistas de todos los países de la Europa occidental y central de que pusieran sus esperanzas no en campañas electorales, sino en métodos revolucionarios. A este respecto los comunistas rusos fueron sus fieles discípulos. El parlamento ruso elegido en 1917 bajo los auspicios del gobierno de Lenin tenía, pese a la violencia ejercida sobre los votantes por el partido en el poder, menos del 25 por 100 de miembros comunistas. Tres cuartos de la gente había votado contra el comunismo. Pero Lenin disolvió el parlamento por la fuerza de las armas y estableció firmemente el gobierno dictatorial de una minoría. El jefe del Estado soviético se transformó en el supremo pontífice de la secta marxista. Su título para este cargo deriva del hecho de que él había derrotado a sus rivales en una sangrienta guerra civil.

Puesto que los marxistas no admiten que las diferencias de opinión puedan resolverse por medio de la discusión y la persuasión o decidirse por el voto de la mayoría, no hay ninguna otra solución que no sea la guerra civil. La característica de una buena ideología, es decir, de la ideología adecuada a

los genuinos intereses de clase de los proletarios, es el hecho de que sus partidarios logren vencer y liquidar a sus adversarios.

6. IDEAS E INTERESES

Marx supone que la condición social de una clase determina sus intereses y que no puede haber ninguna duda acerca de la política que mejor sirva a estos intereses. La clase no tiene que elegir entre diversas políticas. La situación histórica le impone una política definida. No hay ninguna alternativa. Se sigue de esto que la clase no actúa, puesto que la acción implica la elección entre varias maneras posibles de procedimiento. Las fuerzas materiales de producción actúan a través de los miembros de la clase.

Pero Marx, Engels y todos los demás marxistas ignoraron este dogma fundamental de su credo tan pronto como fueron más allá de las fronteras de la epistemología y empezaron a comentar asuntos históricos y políticos. Entonces no sólo acusaron a las clases no proletarias de hostilidad a los proletarios, sino que criticaron sus políticas porque no eran adecuadas para promover los verdaderos intereses de sus propias clases.

El más importante de los panfletos políticos de Marx, el discurso sobre *La guerra civil en Francia* (1871), ataca furiosamente al gobierno francés que, con el apoyo de la inmensa mayoría de la nación, trataba de aplastar la rebelión de la Comuna de París. Calumnia irresponsablemente a

todos los miembros importantes de ese gobierno llamándolos sinvergüenzas, falsificadores y ladrones. Acusa a Jules Fabre de vivir en concubinato con la esposa de un borracho habitual y al general De Gallifet de aprovecharse de la supuesta prostitución de su esposa. En suma, el panfleto es una muestra de las tácticas difamatorias de la prensa socialista que los marxistas criticaron con indignación como una de las peores execrecencias del capitalismo, cuando fueron adoptadas por la prensa periódica. Sin embargo, todas estas mentiras, aun cuando sean condenables, pueden ser interpretadas como métodos de partido en la implacable guerra contra la civilización burguesa. Por lo menos no son incompatibles con los principios epistemológicos marxistas. Pero es asunto muy diferente poner en duda la eficacia de la política burguesa desde el punto de vista de los intereses de clase de la burguesía. El discurso en cuestión sostiene que la política de la burguesía francesa desenmascaró las enseñanzas esenciales de su propia ideología, cuyo único propósito era retardar la lucha de clases; en adelante ya no podría esa clase «ocultarse bajo el manto nacionalista». Ya no habría ninguna posibilidad de paz o armisticio entre los trabajadores y sus explotadores. La batalla estallaría de nuevo sin que pudiera haber ninguna duda acerca de la victoria final de los trabajadores⁵³.

Debe observarse que estas consideraciones se referían a una situación en la cual la mayoría del pueblo francés sólo podía elegir entre la rendición

⁵³ Marx, *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, ed. Pfemfer (Berlín, 1919), página 7.

incondicional a una minoría de revolucionarios o la lucha contra ellos. Ni Marx ni ningún otro esperaron jamás que la mayoría de una nación se sometiera sin resistencia a la agresión armada por parte de una minoría.

Aún más importante es el hecho de que Marx en estos comentarios atribuya a la política adoptada por la burguesía francesa un influjo decisivo sobre el curso de los acontecimientos. Ello contradice a todos sus demás escritos. En el *Manifiesto comunista* había anunciado la implacable lucha de clases sin ninguna consideración por las tácticas defensivas de la burguesía. Había deducido la inevitabilidad de esta lucha de la situación de clase de los explotadores y de la de los explotados. No hay ningún lugar en el sistema marxista para el supuesto de que la política adoptada por la burguesía pueda de alguna forma influir sobre el advenimiento de la lucha de clases y su resultado.

Si es cierto que una clase, la burguesía francesa de 1871, tenía la posibilidad de elegir entre políticas alternativas y a través de su decisión influir en el curso de los acontecimientos, lo mismo debe decirse de otras clases en otras situaciones históricas. Entonces todos los dogmas del materialismo marxista caen por el suelo. Ya no es cierto que la situación de clase muestre a la clase lo que es un interés genuino de clase y qué clase de política sirve mejor a esos intereses. No es cierto que las únicas ideas que conducen o que benefician a los intereses reales de una clase sean aprobadas por quienes dirigen la política de la clase. Puede suceder que sean ideas diferentes las que dirigen

esas políticas y, por consiguiente, influyen en el curso de los acontecimientos. Pero entonces no es cierto que lo que cuenta en la historia son sólo los intereses y que las ideas son simples superestructuras ideológicas determinadas por esos intereses. Resulta absolutamente necesario analizar las ideas para separar las que son realmente beneficiosas a los intereses de la clase en cuestión de las que no lo son. Es necesario discutir las ideas en conflicto con los métodos del razonamiento lógico. Se desvanece el engaño por medio del cual Marx quería prohibir el análisis de las ventajas y los inconvenientes de las ideas. El camino hacia el examen de los méritos del socialismo, que Marx quería prohibir por no ser científico, vuelve a quedar abierto.

Otro escrito importante de Marx es el intitulado *Valor, precio y utilidad* (1865). En él Marx critica la política tradicional de los sindicatos. Estos deberían abandonar su lema conservador: *Un salario justo por un día de trabajo bien hecho* y poner en su bandera la expresión: *Abolición revolucionaria del sistema de salarios*⁵⁴. Se trata, evidentemente, de una controversia acerca de la clase de política que mejor sirve a los intereses de los trabajadores. En este caso, Marx se desvía de su acostumbrado procedimiento de llamar a todos sus adversarios proletarios traidores. Admite que implícitamente puede haber desacuerdo aun entre los más sinceros y honestos campeones de los intereses de los trabajadores y que tales diferencias deben ser resueltas por medio de una discusión del tema. Tal

⁵⁴ Marx, *Value, Price and Profit*, págs. 126-7.

vez al reflexionar él mismo descubrió que la forma en que había tratado el problema implicaba una contradicción o era incompatible con todos sus dogmas, pues no hizo imprimir este trabajo que había leído el 26 de junio de 1865 en el Consejo General de la Asociación Internacional de Trabajadores. Fue publicado por primera vez en 1898 por una de sus hijas.

Pero el tema que estamos estudiando no es el fallo de Marx al no adherirse consecuentemente a su propia doctrina ni la adopción de formas de pensar que son incompatibles con ella. Tenemos que examinar la corrección de la doctrina marxista y debemos, por consiguiente, dirigir nuestra atención a la especial connotación que tiene el término «intereses» en el contexto de esta doctrina.

Cada individuo y cada grupo de individuos tratan, al actuar, de sustituir una situación que le parece menos satisfactoria por otra que considera más satisfactoria. Sin referirnos a estas dos situaciones en otra perspectiva, podemos decir que el individuo persigue sus propios intereses. Pero la cuestión acerca de lo que es más deseable y lo que es menos deseable la decide el individuo que actúa. Es el resultado de su elección entre varias posibles soluciones. Es un juicio de valor determinado por las ideas del individuo acerca de los efectos que estas diferentes situaciones pueden tener sobre su bienestar. Pero, en fin de cuentas, depende del valor que él atribuya a estos efectos esperados.

Si ello es así, no es correcto declarar que las ideas son producto de intereses. Las ideas le dicen al hombre cuáles son sus intereses. Más tarde, al

volver sus ojos sobre sus acciones pasadas, el individuo puede formarse la opinión de que se ha equivocado y que otra manera de actuación pudo haber servido mejor a sus intereses. Pero esto no significa que en el momento crítico en que actuó no lo hizo de acuerdo con sus intereses. Actuó de acuerdo con lo que en ese momento consideró que serviría mejor a sus intereses.

Si un observador imparcial ve la acción de otro hombre puede pensar así: este señor se equivoca; lo que hace no le servirá para lo que él considera ser su mejor interés; otra forma de actuación sería más adecuada para lograr los fines que él persigue. En este sentido, un historiador puede decir hoy, o un juicioso contemporáneo pudo haber dicho en 1939: al invadir Polonia, Hitler y los nazis cometieron un error; la invasión perjudicó a lo que ellos consideraban eran sus mejores intereses. Tal crítica es correcta en la medida en que sólo se refiere a los medios y no a los fines últimos de una acción. La elección de fines es un juicio de valor que depende solamente de la valoración del individuo que juzga. Todo lo que otra persona puede decir acerca de esto es: yo habría actuado de otra manera. Si un romano hubiera dicho a un cristiano condenado a ser torturado o devorado por las fieras salvajes en el circo: usted servirá mejor a sus intereses aceptando y adorando la estatua de nuestro divino emperador, el cristiano le habría contestado: mi interés fundamental es acatar los preceptos de mi fe.

Pero el marxismo, como filosofía de la historia que pretende conocer los fines que los hombres tienen necesariamente que perseguir, emplea el

término «intereses» con un significado distinto. Los intereses a los cuales se refiere no son los elegidos por las personas a base de sus juicios de valor, sino las finalidades que persiguen las fuerzas materiales de producción. Estas fuerzas persiguen el establecimiento del socialismo y se sirven de los proletarios como de un medio para la realización de esa finalidad. Las sobrehumanas fuerzas materiales de producción persiguen sus propios intereses, independientemente de la voluntad de los hombres. La clase proletaria es simplemente un instrumento en sus manos. Las acciones de la clase no son sus propias acciones, sino las que las fuerzas materiales de producción realizan al servirse de la clase como de un instrumento que carece de voluntad. Los intereses de clase a los cuales Marx se refiere son en realidad los intereses de las fuerzas materiales de producción que desean liberarse de «las cadenas que detienen su desarrollo».

Este tipo de intereses, desde luego, no dependen de las ideas de los hombres comunes y corrientes. Están determinados exclusivamente por las ideas del hombre Marx, quien generó tanto el fantasma de las fuerzas materiales de producción como la imagen antropomórfica de sus intereses.

En el mundo real de la vida y de la acción no hay intereses independientes de las ideas que los anteceden temporal y lógicamente.

Lo que una persona considera como interés propio es el resultado de sus ideas.

Si tiene algún sentido la afirmación de que los intereses de los proletarios serían mejor servidos por el socialismo es este: las finalidades que los

proletarios individuales persiguen serán mejor realizadas por el socialismo. Tal proposición requiere prueba. Y es vano tratar de evadir tal prueba recurriendo a un sistema de filosofía de la historia arbitrariamente concebido.

Nada de esto se le ocurrió a Marx, pues estaba cautivado por la idea de que los intereses humanos están completamente determinados por la naturaleza biológica del cuerpo humano. El hombre, según él, está exclusivamente interesado en procurarse la mayor cantidad de bienes materiales. No hay un problema cualitativo, sino sólo cuantitativo, en la oferta de bienes y servicios. Los deseos no dependen de las ideas, sino sólo de condiciones fisiológicas. Cegado por este supuesto, Marx ignoró el hecho de que uno de los problemas de la producción es decidir qué clase de bienes han de ser producidos.

Para los animales y los hombres primitivos al borde del hambre es cierto que sólo cuenta la cantidad de las cosas comestibles que pueden obtener. Es innecesario señalar que las condiciones son muy distintas para los hombres, incluso para los que se encuentran en épocas primitivas de civilización. El hombre civilizado tiene que hacer frente al problema de elegir entre satisfacciones de varias clases y entre diferentes formas de satisfacer la misma necesidad. Sus intereses son diversos y están determinados por las ideas que deciden la elección. No sirven los intereses de un hombre que desea un abrigo nuevo dándole un par de zapatos o los intereses de un hombre que desea oír una sinfonía de Beethoven dándole una entrada para un

combate de boxeo. Son las ideas las que son responsables de que los intereses de la gente sean diferentes.

Debemos mencionar que esta errada concepción de los intereses y los deseos humanos impidió que Marx y otros socialistas comprendieran la distinción entre la libertad y la esclavitud, entre las condiciones de un hombre que decide cómo gastar su dinero y las de un hombre a quien la autoridad paternalista proporciona aquellas cosas que, según esa autoridad, necesita. En la economía de mercado los consumidores eligen y de esa manera determinan la calidad y la cantidad de los bienes que han de producirse. Bajo el socialismo la autoridad se encarga de estos asuntos. Según Marx y los marxistas no hay diferencia sustancial entre estos dos métodos de satisfacer las necesidades; y dicen que no tiene ninguna importancia quién es el que elige, el individuo por sí mismo o la autoridad para todos sus súbditos. No se dan cuenta de que la autoridad no da a sus súbditos lo que ellos desean obtener, sino lo que, según la opinión de la autoridad, deben obtener. Y si una persona que desea obtener la Biblia recibe el Corán a cambio, ya no es libre.

Pero aunque admitiéramos que no hay duda ni acerca de los bienes que las personas desean ni acerca de los métodos tecnológicos más adecuados para producirlos, quedaría todavía el conflicto entre los intereses a corto y a largo plazo. De nuevo la decisión depende de las ideas. Son los juicios de valor los que determinan la cantidad de tiempo asignada al valor de los bienes presentes comparada

con el de bienes futuros. ¿Se debe consumir o acumular capital? ¿Hasta qué punto deben llegar el gasto de capital o su acumulación?

En vez de tratar de todos estos problemas, Marx se contentó con el dogma de que el socialismo será un paraíso terrenal en el cual todos recibirán lo que necesitan. Desde luego, si partimos de aquí, se puede declarar que los intereses de todos, cualesquiera que sean, serán mejor servidos bajo el socialismo. En la tierra de Jauja las personas no necesitan ninguna idea, no tienen que recurrir a ningún juicio de valor, no tienen que pensar y actuar. Basta que abran la boca para que en ella entre la paloma asada.

En el mundo real, cuyas condiciones son el único objeto de la búsqueda científica de la verdad, las ideas determinan lo que las personas consideran ser sus mejores intereses. No existen intereses independientes de las ideas. Son las ideas las que determinan lo que las personas consideran ser sus intereses. Los hombres libres actúan de acuerdo con lo que creen que favorece a sus intereses.

7. LOS INTERESES DE CLASE DE LA BURGUESÍA

Uno de los puntos de partida del pensamiento de Karl Marx fue el dogma de que el capitalismo, aunque va en contra de los intereses de la clase trabajadora, es favorable a los intereses de clase de la burguesía, y que el socialismo, si bien ataca a los intereses injustos de la burguesía, es altamente benéfico para la totalidad de la humanidad. Estas

ideas fueron desarrolladas por los comunistas y socialistas franceses y divulgadas entre el público alemán en 1842 por Lorenz von Stein en su voluminoso libro *Socialismo y comunismo en la Francia actual*. Sin ningún escrúpulo, Marx adoptó esta doctrina y todo lo que estaba implícito en ella. Nunca se le ocurrió que su dogma fundamental podría necesitar demostración y que los conceptos que emplea necesitan una definición. Marx nunca definió los conceptos de clase social ni de intereses de clase y sus conflictos. El nunca explicó por qué el socialismo sirve a los intereses de clase de los proletarios y a los verdaderos intereses de toda la humanidad mejor que ningún otro sistema. Esta actitud ha sido característica de todos los socialistas hasta nuestro tiempo. Simplemente dan por sentado que la vida bajo el socialismo será una belleza. Quien se atreva a pedir razones es desenmascarado por ello mismo como un apologista a sueldo de los intereses de clase de los egoístas explotadores.

La filosofía marxista de la historia enseña que lo que produce el advenimiento del socialismo es la operación de las leyes inmanentes a la producción capitalista en sí. Con la inexorabilidad de una ley de la naturaleza, la producción capitalista crea su propia negación⁵⁵. Puesto que ninguna forma social jamás desaparece antes de que sean desarrolladas en su seno todas las fuerzas productivas⁵⁶, el capitalismo debe terminar su desarrollo antes de que llegue el tiempo para que surja el socialismo. La

⁵⁵ Marx, *Das Kapital*, 1, 728.

⁵⁶ Véase más arriba, cap. VII, 2.

evolución libre del capitalismo, es decir, sin ninguna interferencia política, es, por consiguiente, en la perspectiva marxista, sumamente beneficiosa para los intereses de clase «bien entendidos» o a largo plazo de los proletarios. Con el progreso del capitalismo, su madurez y, consecuentemente, su colapso, dice el *Manifiesto comunista*, el trabajador «se hunde más y más convirtiéndose en un mendigo». Pero visto *sub specie aeternitatis*, desde el punto de vista del destino de la humanidad y de los intereses a largo plazo de los trabajadores, esta «miseria, opresión, esclavitud, degradación y explotación» se considera de hecho como un paso adelante en el camino hacia la felicidad eterna. Parece, por lo tanto, no sólo inútil, sino evidentemente contrario a los intereses de la clase trabajadora, tratar de mejorar las condiciones de los asalariados mediante reformas dentro del marco del capitalismo. Sobre esta base Marx rechazó los esfuerzos de los sindicatos por lograr sueldos más altos y para reducir las horas de trabajo. El más ortodoxo de los partidos marxistas, la socialdemocracia alemana, votó en el Congreso, en los años 80, contra todas las medidas de la famosa *Sozialpolitik* de Bismarck, Incluso contra su más espectacular característica, la seguridad social. De análoga manera, en la opinión de los comunistas, el *New Deal* americano era simplemente un plan —condenado al fracaso— para rescatar al capitalismo moribundo, posponiendo su colapso, y, de esa forma, posponiendo la aparición del milenio socialista.

Si los patronos se oponen a lo que generalmente se llama legislación a favor de los trabajadores, no son culpables por ello de luchar en contra de lo que Marx consideraba eran los verdaderos intereses de la clase proletaria. Por el contrario, al liberar la evolución económica de las cadenas por medio de las cuales los ignorantes pequeño-burgueses, los burócratas y otros utópicos y humanitarios pseudosocialistas como los fabianos pretenden detenerla o aminorar su marcha, no hacen más que servir a la causa de los trabajadores y del socialismo. El egoísmo de los explotadores se transforma en bienestar para los explotados y para la totalidad de la humanidad. Si Marx hubiera podido seguir sus propias ideas hasta sus últimas consecuencias lógicas, ¿no habría estado tentado de decir con Mandeville: «vicios privados, beneficios públicos», o con Adam Smith que los ricos «son guiados por una mano invisible» de tal forma que, «sin proponérselo, sin saberlo, favorecen los intereses de la sociedad»?⁵⁷.

Sin embargo, Marx siempre tema prisa en concluir su razonamiento antes de que se manifestaran sus contradicciones. En esto sus seguidores copiaron la actitud del maestro. Los burgueses, tanto capitalistas como empresarios, dicen esos discípulos inconsecuentes de Marx, están interesados en la preservación del sistema *delaissez-faire*. Se oponen a todos los intentos de aliviar la situación de la clase más numerosa, más útil y más explotada; se han propuesto detener el progreso;

⁵⁷ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, IV, cap. I (Edinburgh, 1813), 1, 419.

son reaccionarios empeñados en atrasar el reloj de la historia. Sea lo que fuere de estas apasionadas efusiones, repetidas diariamente por los periódicos, los políticos y los gobiernos, no se puede negar que son incompatibles con las ideas esenciales del marxismo. Desde el punto de vista marxista consecuente, los campeones de lo que se llama legislación a favor de los trabajadores son reaccionarios pequeño-burgueses, mientras que aquellos a quienes los marxistas llaman provocadores de los trabajadores son heraldos de la felicidad futura.

En su ignorancia de los problemas económicos, los marxistas no se dieron cuenta de que la burguesía de nuestro tiempo, quienes ya son capitalistas y empresarios ricos, en su calidad de burgueses no están egoístamente interesados en la preservación del *laissez-faire*. Bajo el sistema del *laissez-faire* su posición se ve diariamente amenazada por las ambiciones de los recién llegados. Las leyes que obstaculizan a los principiantes con talento son perjudiciales a los intereses de los consumidores, pero protegen a quienes ya han afianzado su posición en el comercio frente a la competencia de los intrusos. Al hacer más difícil para un comerciante obtener utilidades y al poner impuestos sobre la mayor parte de las utilidades adquiridas, esas leyes evitan la acumulación de capital por los recién llegados, y de esa forma eliminan el incentivo que impele a las empresas ya establecidas a servir mejor a los clientes. Las medidas que protegen a los menos eficientes contra la competencia de los más

eficientes y las leyes que persiguen reducir o confiscar utilidades son, desde el punto de vista marxista, conservadoras, más aún, reaccionarias. Tienden a evitar el mejoramiento tecnológico y el progreso económico y a preservar la ineficiencia y el atraso. Si el *New Deal* hubiera empezado en 1900 y no en 1933, el consumidor norteamericano se habría visto privado de muchas cosas que hoy proporcionan las industrias que crecieron en las primeras décadas del siglo, partiendo de comienzos insignificantes hasta adquirir importancia nacional y una producción en masa. El colmo de esta falta de comprensión de los problemas industriales es la animosidad contra las grandes empresas y contra los esfuerzos de las pequeñas por hacerse grandes. La opinión pública, bajo el influjo del marxismo, considera «la grandeza» como uno de los peores vicios en los negocios y aprueba todo plan que por medio de la acción gubernamental tienda a detener o perjudicar a las grandes empresas. No se comprende que sólo el gran volumen de los negocios hace posible la oferta a las masas de todos aquellos productos que el hombre común norteamericano de nuestro tiempo desea tener. Los bienes de lujo para pocos pueden ser producidos en pequeñas industrias. Los productos de lujo para la mayoría requieren grandes empresas. Aquellos políticos, profesores y dirigentes de sindicatos que condenan a las grandes empresas están luchando por un nivel de vida más bajo. No trabajan ciertamente a favor de los proletarios. Y son ellos, precisamente desde el punto de vista de la doctrina marxista, los que, en última instancia, son enemigos

del progreso y de la mejora de las condiciones de los trabajadores.

8. LOS CRÍTICOS DEL MARXISMO

El materialismo de Marx y Engels difiere radicalmente del materialismo clásico. El nuevo materialismo nos presenta el pensamiento humano, las decisiones y las acciones como si estuvieran determinadas por las fuerzas materiales de producción, es decir, por los instrumentos y las máquinas. Marx y Engels no se dieron cuenta de que las herramientas y las máquinas son en sí mismas producto de una operación de la mente humana. Aunque hubieran conseguido describir todos los fenómenos espirituales e intelectuales, que ellos llaman superestructurales, como productos de las fuerzas materiales de producción, no habrían hecho más que referir estos fenómenos a algo que en sí mismo es espiritual e intelectual. Su razonamiento se mueve en un círculo. Su supuesto materialismo no es en realidad materialismo. No da más que una solución verbal a los problemas implicados.

Ocasionalmente, incluso Marx y Engels se dieron cuenta de la fundamental incorrección de su doctrina. Cuando Engels, junto a la tumba de Marx, sintetizó lo que él consideraba era la quintaesencia de las aportaciones de su amigo, no mencionó para nada las fuerzas materiales de producción. Dijo Engels: «Así como Darwin descubrió la ley de la evolución de la naturaleza orgánica, Marx descubrió

la ley de la evolución histórica de la humanidad, que consiste en el hecho, hasta ahora oculto bajo las ideologías, de que los hombres deben primero comer, beber, tener techo y ropa antes de que puedan dedicarse a la política, a la ciencia, al arte, a la religión, y que, en consecuencia, la producción de los alimentos requeridos inmediatamente y a la vez el estadio de la evolución económica alcanzada por un pueblo o una época constituyen el fundamento desde el cual las instituciones del gobierno, las ideas acerca de lo que es justo o injusto, el arte y aun las ideas religiosas de los hombres han sido desarrolladas y por medio del cual deben ser explicadas, y no, como se había hecho hasta entonces, al revés»⁵⁸. Ciertamente, nadie estaba más cualificado que Engels para dar una interpretación fiable o fidedigna del materialismo dialéctico. Pero si Engels tenía razón en esta oración fúnebre, entonces todo el materialismo marxista desaparece, pues queda reducido a una verdad conocida de todo el mundo desde las épocas inmemoriales y nunca negada por nadie. No dice más que el sobado aforismo: *Primum vivere deinde philosophare*.

Como truco argumentativo la interpretación de Engels resultó muy bien. Tan pronto como alguien empieza a desenmascarar los absurdos y las contradicciones del materialismo dialéctico, los marxistas responden: ¿Niega usted que los hombres deben antes que nada comer? ¿Niega usted que los hombres están interesados en mejorar las

⁵⁸ Engels, *Karl Marx, Rede an seinem Grab*. Reproducido en Franz Mehring, *Karl Marx* (2d. ed., Leipzig, 1919, Leipziger Buchdruckerie Aktiengesellschaft), pág. 535.

condiciones materiales de su existencia? Puesto que nadie desea poner en duda estas verdades evidentes, concluyen que todas las enseñanzas del materialismo marxista son incontrovertibles. Gran número de pseudofilósofos no se han dado cuenta de que este es un argumento completamente falaz, un *non sequitur*.

El principal blanco de los rencorosos ataques de Marx era el Estado prusiano de la dinastía Hohenzollern. Odiaba este régimen, no porque se opusiera al socialismo, sino precisamente porque se inclinaba a aceptarlo. Mientras que su rival Lassalle tenía la idea de realizar el socialismo en cooperación con el gobierno prusiano dirigido por Bismarck, la Asociación Internacional de Trabajadores de Marx trataba de derrocar la dinastía. Puesto que en Prusia la iglesia protestante estaba sujeta al gobierno y era administrada por oficiales del gobierno, Marx nunca se cansó de desacreditar también a la religión cristiana. El anticristianismo se convirtió en dogma del marxismo debido a que los primeros intelectuales que se hicieron marxistas fueron rusos e italianos. En Rusia la Iglesia era aún más dependiente del gobierno que en Prusia. Según los italianos del siglo XIX, el prejuicio anticatólico era la característica de todos los que se oponían a la restauración del gobierno secular del Papa y a la desintegración de la recientemente conquistada unidad nacional.

Las iglesias y sectas cristianas no se opusieron al socialismo. Poco a poco aceptaron sus ideas políticas y sociales básicas. Hoy en día, con pocas

excepciones, rechazan abiertamente el capitalismo y abogan por el socialismo o una política intervencionista que debe llevar inevitablemente al establecimiento del socialismo. Pero, desde luego, ninguna iglesia cristiana puede jamás aceptar o estar de acuerdo con una clase de socialismo que es hostil al cristianismo y que se propone acabar con él.

Las iglesias se oponen implacablemente a los aspectos anticristianos del marxismo. Tratan de distinguir entre su propio programa de reforma social y el programa marxista. Lo que les parece inaceptable del marxismo es su materialismo y ateísmo.

Sin embargo, al combatir el materialismo marxista los apologistas de la religión se han equivocado completamente. Muchos de ellos consideran el materialismo como una doctrina ética que enseña que los hombres solo deben tratar de satisfacer las necesidades de su cuerpo y de lograr una vida de placer y, además, que no deben preocuparse acerca de ninguna otra cosa. Lo que proponen contra este materialismo ético no hace ninguna referencia a la doctrina marxista y no tiene nada que ver con el asunto en disputa. No son más pertinentes las objeciones que presentan contra el materialismo marxista quienes seleccionan acontecimientos históricos específicos, tales como la expansión de la fe cristiana, las cruzadas, las guerras religiosas, y afirman triunfantemente que no es posible ninguna interpretación materialista de estos acontecimientos. Todo cambio en las condiciones afecta a la estructura de la oferta y la

demanda de diversas cosas materiales, y, por lo tanto, también a los intereses inmediatos de algunos grupos de personas. De ahí que sea posible mostrar que hubo algunos grupos que se beneficiaron a corto plazo y otros que fueron perjudicados a largo plazo. Por consiguiente, quienes abogan por el marxismo siempre están en condiciones de señalar que estuvieron presentes los intereses de clase, rechazando así las objeciones. Desde luego este método de demostrar la corrección de la interpretación materialista de la historia es completamente erróneo. La cuestión no consiste en saber si hubo intereses de grupo; estos existen siempre, por lo menos a corto plazo. La cuestión es si la búsqueda del lucro por parte de los grupos implicados fue la causa del acontecimiento en discusión. Por ejemplo, ¿fueron los intereses a corto plazo de la industria de armamentos los factores que produjeron la belicosidad y las guerras de nuestra época? Al tratar estos problemas los marxistas nunca mencionan que donde hay intereses a favor hay necesariamente intereses en contra. Tendrían que explicar por qué los segundos no prevalecieron sobre los primeros. Pero los críticos «idealistas» del marxismo no fueron suficientemente perspicaces para mostrar las falacias del materialismo dialéctico. Ni siquiera notaron que los marxistas recurrieron a su interpretación en términos de intereses de clase solamente al referirse a fenómenos que eran generalmente condenados como malos, pero nunca al ocuparse de situaciones que todo el mundo aprueba. Si se atribuye la guerra a las

maquinaciones del capital dedicado a la producción de armamento y el alcoholismo a las maquinaciones de la industria o del comercio de los licores, sería consecuente asignar o atribuir la limpieza a los planes de los fabricantes de jabón y el florecimiento de la literatura y de la educación a las maniobras de las industrias que publican e imprimen libros. Pero ni los marxistas ni sus críticos jamás pensaron en esto.

El hecho sobresaliente en todo esto es que la doctrina marxista del desarrollo histórico jamás ha recibido ninguna crítica juiciosa. Pudo triunfar porque sus adversarios jamás mostraron sus falacias ni sus contradicciones implícitas.

Prueba de lo mal que generalmente se ha entendido el materialismo marxista es la práctica común de asociar el marxismo con el psicoanálisis de Freud. En realidad, no puede concebirse mayor contraste que el que existe entre estas dos doctrinas. El materialismo trata de reducir los fenómenos mentales a causas materiales. El psicoanálisis, por el contrario, estudia los fenómenos mentales como si pertenecieran a un campo autónomo. Mientras que la psiquiatría y la neurología tradicionales trataban de explicar todas las situaciones patológicas como causadas por perturbaciones específicas de algunos órganos, el psicoanálisis consiguió demostrar que los estados anormales del cuerpo se originan a veces en factores mentales. Tal fue el descubrimiento de Charcot y de Josef Breuer, y el gran éxito de Sigmund Freud consistió en construir sobre esta base una disciplina sistemática. El psicoanálisis es lo opuesto a todas las

clases de materialismo. Si consideramos el psicoanálisis no como una rama del conocimiento puro, sino como un método para curar a los enfermos, tenemos que llamarle una rama timológica (*geisteswissenschaftlicher Zweig*) de la medicina.

Freud era un hombre modesto. No tenía grandes pretensiones sobre la importancia de sus contribuciones. Era muy cauteloso al tocar problemas de filosofía y de otras ramas del conocimiento a cuyo desarrollo no había contribuido. No se aventuró a atacar ninguna de las proposiciones metafísicas del materialismo. Llegó al extremo de admitir que la ciencia podría algún día conseguir dar una explicación puramente fisiológica de los fenómenos que estudia el psicoanálisis. Sólo mientras esto no sucediera consideraba el psicoanálisis científicamente correcto y prácticamente indispensable. No era menos cauteloso al criticar el materialismo marxista. Confesó abiertamente su incompetencia en este campo⁵⁹. Pero todo esto no altera el hecho de que el método psicoanalítico es esencial y sustancialmente incompatible con la epistemología del materialismo.

El psicoanálisis insiste sobre la función que la *libido*, el impulso sexual, tiene en la vida humana. Esta función había sido poco estudiada por la psicología precedente y por las demás ramas del conocimiento. El psicoanálisis también explica las causas de este descuido. Pero de ninguna manera afirma que el sexo sea el único deseo que busca

⁵⁹ Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (Vienna, 1933), págs. 246-53.

satisfacción y que todos los fenómenos psíquicos se originen en él. Su interés por los impulsos sexuales surgió del hecho de que el psicoanálisis empezó como un método terapéutico y la mayoría de las situaciones patológicas que estudiaba eran causadas por la represión de deseos sexuales.

La razón por la cual algunos autores asociaron el psicoanálisis con el marxismo fue que ambos eran considerados opuestos a las ideas teológicas. Sin embargo, con el paso del tiempo las escuelas teológicas y grupos de diversas denominaciones han ido modificando su valoración de las enseñanzas de Freud. No sólo han abandonado su oposición radical, como ya lo habían hecho antes en relación con los descubrimientos astronómicos y geológicos y las teorías del cambio filogenético en la estructura de los organismos, sino que tratan de integrar el psicoanálisis en el sistema y en la práctica de la teología pastoral. Consideran el estudio del psicoanálisis como una parte importante de la formación sacerdotal⁶⁰.

En las actuales condiciones muchos defensores de la autoridad de la iglesia se hallan desorientados y no saben qué actitud adoptar ante los problemas científicos y filosóficos. Condenan lo que podrían o aún deberían apoyar. Al combatir doctrinas falsas recurren a objeciones insostenibles que, en la mente de quienes pueden discernir su falacia, refuerzan la

⁶⁰ Pocos teólogos, desde luego, estarían de acuerdo en suscribir la interpretación del eminente historiador católico de la medicina, profesor Pedro Laín Entralgo, según el cual Freud «ha desarrollado plenamente algunas de las posibilidades que ofrece el cristianismo». P. L. Entralgo, *Mind and Body*, trans. by A. M. Espinoza, Jr. (Nueva York, P. J. Kennedy and Sons, 1956), pág. 131.

tendencia a creer que las doctrinas atacadas son correctas.

Incapaces de descubrir el error de estas falsas doctrinas, estos apologistas de la religión pueden terminar aprobándolas. Ello explica el hecho curioso de que hoy algunos autores cristianos tienden a adoptar el materialismo dialéctico marxista. Por ejemplo, un teólogo presbiteriano, el profesor Alexander Miller, cree que el cristianismo «puede hacer suya la verdad del materialismo histórico y de la lucha de clases». No sólo sugiere, como lo han hecho eminentes dirigentes de diferentes denominaciones cristianas antes que él, que la iglesia debería adoptar los principios esenciales de la política marxista, sino que también piensa que la iglesia debería «aceptar el marxismo como la esencia de una sociología científica»⁶¹. ¡Qué difícil reconciliar con el credo de Nicea una doctrina que enseña que las ideas religiosas son la superestructura de las fuerzas materiales de producción!

9. EL MATERIALISMO MARXISTA Y EL SOCIALISMO

Al igual que muchos intelectuales frustrados y casi todos los nobles prusianos de su tiempo, burócratas, maestros y escritores, Marx sentía un odio fanático por los negocios y los comerciantes. Se inclinó hacia

⁶¹ Alexander Miller. *The Christian Significance of Karl Marx* (New York, MacMillan, 1947), págs. 80-1.

el socialismo porque consideró que era el peor castigo que se podría dar a los odiosos burgueses. Al mismo tiempo, comprendió que la única esperanza del socialismo consistía en evitar la discusión de sus ventajas e inconvenientes. La gente debe ser inducida a aceptarlo emocionalmente, sin hacer preguntas sobre sus efectos.

Para lograr esto, Marx adoptó la filosofía de la historia de Hegel, doctrina oficial de las escuelas en que estudió. Hegel se había arrogado a sí mismo el poder de revelar al público los planes ocultos del Señor. No había ninguna razón para que el doctor Marx fuera menos y dejara de comunicar al pueblo las buenas noticias que una voz interna le había comunicado. El socialismo, anunciaba esta voz, tiene que llegar porque este es el curso que el destino está señalando. No hay ninguna necesidad de discutir sobre las bendiciones o las desgracias que han de esperarse de un modo socialista o comunista de producción. Tales debates serían razonables solamente si los hombres tuvieran libertad de escoger entre el socialismo y alguna otra alternativa. Además, como estadio posterior en la evolución histórica, el socialismo es también necesariamente un estadio mejor y más alto y todas las dudas acerca de los beneficios que han de derivarse de él son fútiles⁶².

El esquema de filosofía de la historia que describe la historia humana como culminando y terminando en el socialismo es la esencia del marxismo, la principal aportación de Karl Marx a la ideología prosocialista. Al igual que todos los

⁶² Véase cap. VIII, 4.

esquemas similares, incluido el de Hegel, fue concebido por la intuición. Marx le llamó ciencia, porque en su tiempo ningún otro calificativo podía dar a una doctrina mayor prestigio. En épocas premarxistas no se acostumbraba llamar científicas a las filosofías de la historia. Nadie aplicó jamás el término de ciencia a las profecías de Daniel, a la revelación de San Juan o a los escritos de Joaquín de Fiore.

Por las mismas razones, Marx calificó su doctrina de materialista. El materialismo era la filosofía aceptada en el ambiente del hegelianismo de izquierda en que Marx vivió antes de trasladarse a Londres. Se daba por sentado que la ciencia y la filosofía no admiten ningún otro tratamiento del problema de la mente y del cuerpo distinto del que enseña el materialismo. Los autores que no querían ser anatematizados por su grupo tenían que evitar que se sospechara de ellos que hacían alguna concesión al «idealismo». Así, Marx se apresuró a calificar a su filosofía de materialista. En realidad, como dijimos anteriormente, su doctrina no trata el problema de la mente y el cuerpo. No se pregunta cómo las fuerzas materiales de producción llegan a existir y cómo y por qué cambian. La doctrina de Marx no es una interpretación materialista, sino una interpretación tecnológica de la historia. Pero, desde un punto de vista político, Marx insistió en llamar a su doctrina científica y materialista. Estos predicados le daban una reputación que nunca hubiera adquirido sin ellos.

Debe notarse, de paso, que Marx y Engels no hicieron ningún esfuerzo por establecer la validez

de su interpretación tecnológica de la historia. Al principio de su carrera como autores presentaron sus dogmas en formulaciones claras y combativas, tales como la afirmación citada anteriormente acerca del molino de mano y el molino de vapor⁶³. Posteriormente se volvieron más reservados y cautelosos, después de la muerte de Marx, Engels hizo ocasionalmente algunas importantes concesiones al punto de vista «burgués» e «idealista». Pero nunca Marx o Engels, ni ninguno de sus numerosos seguidores, trataron de dar datos concretos acerca de la actuación de un mecanismo que de un estadio específico de las fuerzas materiales de producción condujera a una determinada superestructura jurídica, política y espiritual. Su famosa filosofía nunca fue más allá de la presentación abrupta de una intuición mordaz.

Los trucos dialécticos del marxismo tuvieron mucho éxito y alistaron a muchos pseudointelectuales en las filas del socialismo revolucionario, pero esos trucos no desacreditaron lo que los economistas habían afirmado acerca de las desastrosas consecuencias de un modo socialista de producción. Marx había prohibido el análisis del funcionamiento de un sistema socialista como utópico, esto es, en su terminología, como no científico, y, al igual que sus sucesores, difamó a todos los que se atrevieron a desobedecer esa prohibición. Sin embargo, estas tácticas no alteraron el hecho de que todo lo que Marx aportó a la discusión del socialismo fue comunicar lo que una voz interna le había dicho, es decir, que el fin y

⁶³ Véase cap. X, 1.

la meta de la evolución histórica de la humanidad es la expropiación de los capitalistas.

Debe subrayarse que, desde el punto de vista epistemológico, el materialismo marxista no logra lo que una filosofía materialista pretende lograr. No explica cómo determinadas ideas y juicios de valor se originan en la mente humana.

Mostrar que una doctrina es insostenible no equivale a confirmar una doctrina incompatible con ella. Es necesario afirmar este hecho evidente porque muchos lo han olvidado. La refutación del materialismo dialéctico implica, desde luego, la invalidez de la justificación marxista del socialismo. Pero no demuestra la verdad de la afirmación de que el socialismo no es realizable, que destruiría la civilización y acarrearía la miseria para todos y que su advenimiento no es inevitable. Estas proposiciones sólo pueden demostrarse por medio del análisis económico. Marx y los simpatizantes de sus doctrinas comprendieron que el análisis económico del socialismo demuestra la falacia de los argumentos prosocialistas. Los marxistas se aferran al materialismo histórico y se niegan tercamente a escuchar a sus críticos, pues desean el socialismo por razones emotivas.

8

LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

1. EL TEMA DE LA HISTORIA

La historia estudia la acción humana, es decir, las acciones ejecutadas por individuos y por grupos de individuos. Describe las condiciones bajo las cuales las personas vivieron y la manera en que reaccionaron a esas condiciones. Su tema son los juicios de valor y las finalidades que los hombres han perseguido guiados por esos juicios de valor, los medios a los cuales han recurrido para alcanzar las finalidades perseguidas y el resultado de sus acciones. La historia estudia las reacciones conscientes del hombre a las condiciones de su medio, tanto natural como social, determinado por las acciones de generaciones anteriores así como por las acciones de sus contemporáneos.

Cada individuo nace en un medio social y natural. Un individuo no es simplemente el hombre en general que la historia puede considerar en abstracto. Un individuo es, en cualquier momento de su vida, el producto de todas las experiencias que tuvieron sus antepasados más las que él mismo ha ido acumulando. Un hombre real vive como miembro de su familia, de su raza, de su pueblo y de su época; como ciudadano de su país; como miembro de un grupo social determinado; como practicante de una cierta vocación. Está imbuido de ideas religiosas, filosóficas, metafísicas y políticas, que a veces él enriquece o modifica por medio de su propio pensamiento. Sus acciones son guiadas por ideologías que ha adquirido a través de su medio.

Sin embargo, las ideologías no son inmutables. Son producto de la mente humana y cambian cuando se añaden nuevas ideas a las anteriores o se sustituyen por otras. En la búsqueda del origen de nuevas ideas la historia no puede ir más allá de establecer que fueron producidas por el pensamiento del hombre. Los datos últimos de la historia, más allá de los cuales ninguna investigación histórica puede ir, son ideas o acciones humanas. El historiador puede referir las ideas a otras ideas previamente desarrolladas. Puede describir las condiciones ambientales para reaccionar ante las cuales surgieron esas ideas. Pero nada más puede decir acerca de una idea o un nuevo modo de actuar originado en un punto determinado del espacio y del tiempo en la mente de un hombre y que fueron aceptados por otros hombres.

Se han hecho intentos de explicar el origen de las ideas a base de factores «naturales». Las ideas han sido descritas como el producto necesario del medio geográfico, la estructura física del *hábitat* de las personas. Esta doctrina contradice manifiestamente los datos de que disponemos. Muchas ideas son la respuesta a los estímulos del medio físico de un hombre. Pero el contenido de estas ideas no lo determina el medio. Al mismo medio físico diversos individuos y grupos de individuos responden de maneras distintas. Otros han tratado de explicar la diversidad de las ideas y las acciones por medio de factores biológicos. La especie humana se subdivide en grupos raciales con tendencias hereditarias determinadas. La experiencia histórica no excluye el supuesto de que los miembros de algunos grupos raciales están mejor equipados para concebir ideas correctas que los de otras razas. Pero lo que tiene que explicarse es por qué las ideas de un hombre difieren de las de otras personas de la misma raza. ¿Por qué difieren los hermanos?

Es, además, muy dudoso que el atraso cultural indique de manera concluyente la inferioridad racial permanente de un grupo. El proceso evolutivo que transformó a antepasados animales del hombre en hombres modernos se extendió sobre muchos cientos de miles de años. Visto en la perspectiva de este período, el hecho de que algunas razas no hayan alcanzado el nivel cultural de otras habiendo ya transcurrido muchos miles de años no parece importar mucho. Hay individuos cuyo desarrollo físico y mental es más lento que el promedio y que,

sin embargo, en la edad madura sobrepasan a la mayoría de las personas que se desarrollan normalmente. No es imposible que el mismo fenómeno pueda ocurrir con las razas.

Para la historia no hay nada más allá de las ideas de las personas y las finalidades que aquellas tratan de alcanzar motivadas por esas ideas. Si el historiador se refiere al significado de un hecho, se refiere siempre ya sea a la interpretación que determinados hombres en acción dieron a la situación en que tenían que vivir y actuar y al resultado de las acciones que siguieron, o a la interpretación que otras personas dieron a los resultados de estas acciones. Las causas finales a las cuales se refiere la historia son siempre las finalidades que los individuos y los grupos tratan de alcanzar. La historia no reconoce en el curso de los acontecimientos ningún otro significado y sentido que los atribuidos por hombres que actúan, juzgando desde el punto de vista de sus propias preocupaciones humanas.

2. EL TEMA DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

La filosofía de la historia concibe la historia de la humanidad en una perspectiva diferente. Da por sentado que Dios o la naturaleza o alguna otra entidad sobrehumana dirige providencialmente el curso de los acontecimientos hacia una meta específica diferente de las metas que los hombres en acción tratan de alcanzar. Hay un significado en la secuencia de acontecimientos que está por encima

de las intenciones de los hombres. Los caminos de la providencia no son los de los hombres mortales. El individuo de escasa visión se engaña a sí mismo al creer que elige y actúa de acuerdo con sus propios intereses. En realidad, sin saberlo, debe actuar de tal forma que, al final, se realice el plan de la Providencia. El proceso histórico tiene un propósito específico marcado por la Providencia sin ninguna referencia a la voluntad humana. Es un progreso hacia una finalidad preestablecida. La tarea de la filosofía de la historia consiste en juzgar cada fase de la historia a la luz de este designio.

Cuando el historiador habla de progreso y retroceso se refiere a una de las finalidades que los hombres tratan de alcanzar conscientemente por medio de sus acciones. En su terminología, progreso significa el logro de una situación que el hombre que actúa considera más satisfactoria que estados anteriores. En la terminología de una filosofía de la historia, el progreso significa un avance en el camino que lleva a la finalidad última fijada por la Providencia.

Toda filosofía de la historia debe contestar a estas dos preguntas:

1. ¿Cuál es la finalidad última perseguida y el camino por el cual ha de ser alcanzada?
2. ¿De qué manera son inducidas o forzadas las personas a seguir este camino?

Sólo si se responde plenamente a ambas preguntas estará completo el sistema.

Al contestar a la primera pregunta, el filósofo se refiere a la intuición. Con el propósito de comprobar su creencia, puede citar las opiniones de

autores anteriores, esto es, las especulaciones intuitivas de otras personas. La fuente última del conocimiento del filósofo es invariablemente una adivinación de las intenciones de la Providencia que hasta ahora han estado ocultas para los no iniciados y que han sido reveladas al filósofo gracias a su poder intuitivo. A las objeciones acerca de su creencia el filósofo solamente puede responder: una voz interna me dice que estoy en la verdad y que usted está equivocado.

La mayoría de las filosofías de la historia no sólo indican la finalidad última de la evolución histórica, sino que también revelan la forma en que la humanidad tiene que caminar para alcanzar la meta. Enumeran y describen estadios sucesivos, estaciones intermedias en ese camino, desde los primeros principios hasta el final. Los sistemas de Hegel, Comte y Marx pertenecen a esta clase. Otros asignan a ciertas naciones o razas una misión específica encomendada por los planes de la Providencia. Tal era la misión de los alemanes en el sistema de Fichte y la de los nórdicos y los arios en las especulaciones de los racistas modernos.

En lo que respecta a la respuesta a la segunda pregunta, podemos distinguir dos clases de filosofías de la historia.

El primer grupo afirma que la Providencia elige algunos hombres como instrumentos especiales para la ejecución de su plan. Al dirigente carismático se le confieren poderes sobrenaturales o sobrehumanos. Es el plenipotenciario de la Providencia cuya misión es guiar al populacho ignorante por el camino correcto. Puede ser un rey

hereditario o un ciudadano común que ha arrebatado el poder espontáneamente y a quien los ciegos y la turba envidiosa califican de usurpador. Para el dirigente carismático sólo importa una cosa: la ejecución fiel de su misión, sin que importen los medios que se vea forzado a emplear. Está por encima de todas las leyes y los preceptos morales. Lo que él hace siempre está bien, y lo que hacen sus adversarios, siempre mal. Tal era la doctrina de Lenin, quien en este punto se desvió de la doctrina de Marx⁶⁴. Es obvio que el filósofo no atribuye la función de dirección carismática a toda persona que crea que ha sido llamada. Distingue entre el dirigente legítimo y el impostor, entre el profeta enviado por Dios y el tentador salido del infierno. Llama legítimos solamente a aquellos héroes y visionarios; que hacen que la gente camine hacia la finalidad establecida por la Providencia.

Así como las filosofías no están de acuerdo respecto a esta finalidad, así tampoco lo están respecto a la distinción entre el dirigente legítimo y el que encarna al diablo. No están de acuerdo en sus juicios acerca de César y Bruto, Inocencio III y Federico II, Carlos I y Cromwell, los Borbones y los Napoleones.

Pero su desacuerdo va más allá. Hay rivalidades entre diversos candidatos al cargo supremo, causadas solamente por la ambición personal. Ninguna convicción ideológica separó a César y Pompeyo, a la casa de Lancaster y la de York, a Trotsky y Stalin. Su antagonismo se debía a que perseguían el mismo cargo, el cual, desde luego,

⁶⁴ Sobre la doctrina de Marx, véanse las páginas 107 y siguientes.

sólo una persona podía obtener. Aquí el filósofo debe elegir entre varios pretendientes. Habiéndose arrogado el poder de pronunciar juicios en nombre de la Providencia, el filósofo bendice a uno de los pretendientes y condena a sus rivales.

El segundo grupo dio otra solución al problema. Según ellos, la Providencia recurrió a un instrumento sutil. Implantó en la mente de cada hombre ciertos impulsos que necesariamente deben llevar a la realización de su propio fin. El individuo piensa que él ha elegido su propio camino y que se esfuerza por realizar sus propios fines. Pero, sin saberlo, contribuye a la realización del fin que la Providencia desea que alcance. Tal fue el método de Kant⁶⁵, reformulado por Hegel y más tarde adoptado por muchos hegelianos, Marx entre ellos. Fue Hegel quien acuñó la frase «la astucia de la razón» (*List der Vernunft*)⁶⁶.

No tiene sentido argumentar contra doctrinas derivadas de la intuición. Todos los sistemas de filosofía de la historia son intuiciones arbitrarias que no pueden ser ni probadas ni refutadas. No hay medios racionales para apoyar o rechazar una doctrina sugerida por una voz interna.

⁶⁵ Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, *Werke* (Insel-Ausgabe, Leipzig, 1921), 1, 221-40.

⁶⁶ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 1, 83.

3. LA DIFERENCIA ENTRE EL PUNTO DE VISTA DE LA HISTORIA Y EL DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Antes del siglo XVIII la mayoría de las disertaciones que se ocupaban de la historia humana en general, y no simplemente de la experiencia histórica concreta, interpretaban la historia desde el punto de vista de una específica filosofía de la historia. Esta filosofía raras veces se definía con claridad. Sus afirmaciones se daban por sentadas y estaban implícitas en los comentarios que hacían sobre los acontecimientos. Sólo en la época de la Ilustración algunos filósofos eminentes abandonaron los métodos tradicionales de la filosofía de la historia y dejaron de preocuparse por los propósitos escondidos de la Providencia, que dirigen el curso de los acontecimientos. Inauguraron una nueva filosofía social completamente diferente de la llamada filosofía de la historia. Concibieron los acontecimientos humanos desde el punto de vista de las finalidades perseguidas por los hombres que actúan, en vez de hacerlo desde el punto de vista de los planes atribuidos a Dios o a la naturaleza.

El significado de este cambio radical en la perspectiva ideológica puede ilustrarse mejor refiriéndonos al punto de vista de Adam Smith.

Pero para analizar las ideas de Smith debemos primero referirnos a Mandeville. Los sistemas éticos anteriores eran casi unánimes en la condenación del propio interés. Concedían fácilmente que el propio interés de los trabajadores de la tierra era excusable y a menudo trataron de excusar y aun de ensalzar el

deseo de grandeza de los reyes. Pero eran estrictos en su desaprobación de los deseos de otras personas por el bienestar y la riqueza. Refiriéndose al sermón de la montaña, exaltaban la autonegación y la indiferencia respecto de los tesoros que se corrompen y calificaban al propio interés de vicio reprehensible. Bernard de Bandeville, en su fábula de las abejas, trató de desacreditar esta doctrina. Señaló que el propio interés y el deseo de bienestar material, generalmente estigmatizados como vicios, son en realidad los incentivos que producen el bienestar, la prosperidad y la civilización.

Adam Smith adoptó esta idea. No era propósito de sus estudios desarrollar una filosofía de la historia de acuerdo con el patrón tradicional. No creyó haber adivinado los propósitos que la Providencia había establecido para la humanidad y que trata de realizar por medio de la dirección de las acciones de los hombres. Él se abstuvo de hacer afirmaciones acerca del destino de la humanidad y de hacer ningún pronóstico acerca del fin ineludible del cambio histórico. Deseaba simplemente determinar y analizar los factores que habían sido instrumentales en el progreso del hombre, de las condiciones limitadas de edades anteriores a las condiciones más satisfactorias de su propia época. Desde este punto de vista insistió en el hecho de que «cada parte de la naturaleza, cuando se la estudia con atención, demuestra el mismo cuidado providencial de su autor» y que «podemos admirar la sabiduría y bondad de Dios incluso en la debilidad y en la estupidez de los hombres». Los ricos, tratando de lograr «la gratificación de sus

deseos vanos e insaciables», son «conducidos por una mano invisible», de tal forma que, «sin desearlo, sin saberlo, promueven el interés de la sociedad y proporcionan medios para la multiplicación de la especie»⁶⁷. Puesto que creía en la existencia de Dios, Smith no pudo menos de referir a Él y a su cuidado providencial todas las cosas de la tierra, de la misma forma que más tarde el católico Bastiat hablaría del dedo de Dios⁶⁸. Pero al referirse de esta forma a Dios ninguno de ellos trató de hacer ninguna afirmación acerca de los fines que Dios pueda desear realizar en la evolución histórica. Los fines que estudiaron en sus escritos eran los perseguidos por hombres que actúan y no por la Providencia. La armonía preestablecida a la cual se referían no afectó a sus principios epistemológicos ni a los métodos de su razonamiento. Era simplemente un medio para reconciliar sus creencias religiosas con los procedimientos puramente seculares y mundanos que aplicaron sus esfuerzos científicos. Copiaron este método a los piadosos astrónomos, físicos y biólogos que habían recurrido a él sin desviarse en su estudio de los métodos empíricos de las ciencias naturales.

Lo que hizo necesario para Adam Smith buscar tal reconciliación fue el hecho de que, al igual que Mandeville antes que él, no podía liberarse ni de los patrones ni de la terminología de la ética tradicional, que condenaba como vicioso el deseo

⁶⁷ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, parte II, sec. II, cap. 3, y parte IV, cap. 1 (Edinburgh, 1813), 1, 243, 419-20.

⁶⁸ Bastiat, *Harmonies économiques* (2.^a ed. París, 1851), pág. 334.

del hombre de mejorar sus propias condiciones materiales. Por consiguiente, tuvo que hacer frente a una paradoja. ¿Cómo las acciones que ordinaria y generalmente se condenan como viciosas generan efectos que por lo general se ensalzan como beneficiosos? Los filósofos utilitaristas encontraron la respuesta correcta. Lo que produce beneficio no debe ser rechazado como moralmente malo. Sólo las acciones que producen malos resultados son malas. Pero el punto de vista utilitarista no prevaleció. La opinión pública se aferra todavía a ideas anteriores a Mandeville. No aprueba el éxito del comerciante en ofrecer a los clientes la mercancía que mejor se ajusta a sus deseos. Ve con sospecha la riqueza adquirida en el comercio y la industria y solo la considera excusable si el dueño paga por ella contribuyendo a instituciones caritativas.

Para los historiadores y los economistas agnósticos, ateos y antiteístas no hay necesidad de referirse a la mano invisible de Smith y de Bastiat. Los historiadores y economistas cristianos que rechazan el capitalismo como sistema injusto consideran que es blasfemia describir el egoísmo como un medio que la Providencia ha escogido para lograr sus propósitos. De manera que los puntos de vista teológicos de Smith y de Bastiat no tienen ya ningún significado para nuestra época.

Pero no es imposible que las iglesias y sectas cristianas descubran algún día que la libertad religiosa sólo puede ser realizada en una economía de mercado y dejen de apoyar las tendencias anticapitalistas. Entonces dejarán de desaprobarnos el

propio interés, o bien regresarán a la solución sugerida por estos eminentes pensadores.

Tan importantes como la comprensión de la distinción esencial entre la filosofía de la historia y la nueva y puramente mundana filosofía social que se desarrolló a partir del siglo XVIII es la conciencia de la diferencia entre la doctrina de los estadios, implícita en casi todas las filosofías de la historia, y los intentos de los historiadores de dividir la totalidad de los acontecimientos históricos en diversos períodos o edades.

En el contexto de la filosofía de la historia, los diversos estadios son, como se ha mencionado, estaciones intermedias en el camino hacia un estadio final que realizara plenamente el plan de la Providencia. Según muchas filosofías cristianas de la historia, el patrón fue establecido por los «cuatro reinos» del libro de Daniel. Las modernas filosofías de la historia copiaron de Daniel la noción de un estadio final de la situación humana, la idea de «un dominio que durará para siempre, que no pasará»⁶⁹. Cualquiera que sea el desacuerdo entre Hegel, Comte o Marx y Daniel y el de aquellos entre sí, todos aceptan esta noción como elemento esencial en toda filosofía de la historia. Anuncian que el estadio final ya ha sido alcanzado (Hegel) o que la humanidad empieza a entrar a él (Comte) o que está por venir y puede llegar cualquier día (Marx).

Las edades de la historia, según las diferencian los historiadores, tienen un carácter diferente. Los historiadores no pretenden saber nada acerca del futuro. Se ocupan sólo del pasado. Su periodización

⁶⁹ Daniel 7:14.

o sus esquemas de periodización tratan de clasificar los fenómenos históricos sin ninguna pretensión de predecir acontecimientos futuros. La tendencia de muchos historiadores de forzar la historia general o la de campos específicos, como la historia económica y social o la historia militar, dentro de subdivisiones artificiales, ha tenido muchas y serias desventajas. Ha sido más un obstáculo que una ayuda al estudio de la historia. A menudo fue motivada por prejuicios políticos. Los historiadores modernos coinciden en prestar poca atención a tales esquemas de períodos. Pero lo importante para nosotros es establecer el hecho de que el carácter epistemológico de la periodización de la historia por los historiadores es diferente del esquema de los estadios en la filosofía de la historia.

4. LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA Y LA IDEA DE DIOS

Las tres filosofías de la historia predarwinianas⁷⁰ más populares del siglo XIX, las de Hegel, Comte y Marx, fueron adaptaciones de la idea de progreso del Siglo de las Luces. Y esta

⁷⁰ El sistema marxista de la filosofía de la historia y del materialismo dialéctico fue completado en el prefacio, con fecha de enero de 1859, a *Zur Kritik der politischen Ökonomie. El origen de las especies*, de Darwin, fue publicado el mismo año. Marx lo leyó en los primeros días de diciembre de 1860 y en cartas a Engels y Lassalle, les dijo que, pese a diversas limitaciones, ofrecía una base biológica («naturhistorische Grundlage» o «naturwissenschaftliche Unterlage») a su doctrina de la lucha de clases. Karl Marx, *Chronik seines Lebens in Einzeldaten* (Moscú, Marx-Engels-Lenin Institute, 1934), págs. 206-207.

doctrina del progreso humano fue una adaptación de la filosofía cristiana de la salvación.

La teología cristiana distingue tres estadios en la historia humana: la felicidad de la edad que precede a la caída del hombre, la edad de la depravación secular y, finalmente, la llegada del reino de los cielos. Si se le dejara solo, el hombre no podría expiar el pecado original y lograr la salvación. Pero Dios, en su bondad, le conduce a la vida eterna. A pesar de todas las frustraciones y adversidades de la peregrinación temporal del hombre, hay esperanza de un futuro feliz.

El Siglo de las Luces alteró este esquema para adaptarlo a su punto de vista científico. Dios dio al hombre razón para guiarlo en el camino hacia la perfección. En el oscuro pasado, la superstición y las siniestras maquinaciones de algunos tiranos y sacerdotes restringieron el ejercicio de este precioso regalo dado al hombre. Pero, al fin, la razón rompe sus cadenas e inaugura una nueva era. En adelante, todas las generaciones sobrepasarán a las anteriores en sabiduría, virtud y éxito en mejorar las condiciones terrenas. El progreso hacia la perfección continuará siempre. La razón, ahora emancipada y puesta en el lugar que le corresponde, jamás será de nuevo relegada a la posición que las épocas oscuras le asignaron. Todas las aventuras reaccionarias de los oscurantistas están condenadas al fracaso. La tendencia hacia el progreso es irresistible. Sólo en las doctrinas de los economistas adquirió la noción de progreso un significado claro y preciso. Todos los hombres luchan por su supervivencia y por la mejora de las condiciones

materiales de existencia. Desean vivir y mejorar su nivel de vida. Al emplear el término progreso, el economista se abstiene de expresar juicios de valor. Estima las cosas desde el punto de vista de los hombres que actúan. Llama mejor o peor a lo que aparece así a sus ojos. De esta forma, el capitalismo significa progreso, puesto que produce mejoramiento progresivo de las condiciones materiales de una población en continuo aumento. Proporciona a la gente satisfacciones que no tuvieron antes y que satisfacen algunas de sus aspiraciones.

Pero para la mayoría de los campeones del «mejorismo» en el siglo XVIII este «bajo y materialista» contenido de la idea de los economistas era repulsivo. Acariciaban vagos sueños de un paraíso terrenal. Sus ideas acerca de las condiciones del hombre en este paraíso eran más negativas que afirmativas. Pensaban en una situación libre de todas aquellas cosas insatisfactorias presentes en su medio: no habría tiranos, ni persecución, ni guerras, ni pobreza, ni crimen; libertad, igualdad, fraternidad; todos los hombres felices pacíficamente unidos y cooperando en el amor filial. Puesto que daban por sentado que la naturaleza es abundante y que todos los hombres son buenos y razonables, no podían ver ningún motivo para que existiera lo que consideraban malo, sino sólo las deficiencias inherentes a la organización social y política de la humanidad. Lo que se necesitaba era una reforma constitucional que sustituyera las malas leyes por otras buenas. Todos los que se oponían a esta reforma dictada por

la razón eran considerados individuos depravados, enemigos del bienestar común, con los que físicamente era preciso acabar.

El defecto principal de esta doctrina era su falta de comprensión del programa liberal como lo desarrollaron los economistas y lo pusieron en práctica los pioneros de la empresa privada capitalista. Los discípulos de Juan Jacobo Rousseau, que hablaban tanto acerca de la naturaleza y la feliz condición del hombre en el estado natural, no se percataron de que los medios de subsistencia son escasos y de que el estado natural del hombre es la pobreza extrema y la inseguridad. Consideraban egoístas los esfuerzos de los hombres de negocios por eliminar la necesidad tanto como fuera posible. Siendo testigos de la inauguración de nuevas formas de gestión económica, que estaban destinadas a proveer un mejoramiento extraordinario en el nivel de vida de un número sin precedentes de personas, se dedicaron a soñar en un retorno a la naturaleza o en la supuesta simplicidad virtuosa de la Roma republicana. Mientras que los industriales se ocupaban de mejorar los métodos de producción y de producir artículos en mayores cantidades y de mejor calidad para el consumo de las masas, los seguidores de Rousseau pronunciaban discursos acerca de la razón, la virtud y la libertad.

No tiene sentido hablar sobre el progreso sin más. Primero se debe señalar con toda claridad la meta elegida. Sólo entonces es permitido llamar progreso a un avance en el camino que conduce a esta meta. Los filósofos del Siglo de las Luces fracasaron completamente en este punto. No

dijeron nada específico acerca de las características de la meta que tenían en la mente. Sólo glorificaron su imprecisa meta como el estado de perfección y la realización de todo lo que es bueno. Pero fueron bastante vagos al emplear los epítetos perfecto y bueno.

Comparado con el pesimismo de los autores antiguos, que habían descrito el curso de la historia humana como el deterioro progresivo de las condiciones perfectas de la fabulosa edad de oro del pasado, el Siglo de las Luces adoptó una óptica optimista. Como ya señalamos, los filósofos derivaron de la confianza que tenían en la razón humana su creencia en la inevitabilidad del progreso hacia la perfección.

En virtud de su razón, el hombre aprende más y más de la experiencia. Cada nueva generación hereda un tesoro de sabiduría de sus antepasados y le agrega algo. De esta manera, los descendientes sobrepasan necesariamente a sus antecesores.

No se les ocurrió a los paladines de esta idea que el hombre no es infalible y que la razón puede equivocarse en la elección tanto de la meta última que ha de realizarse como en los medios que han de utilizarse para su logro. Su fe teísta implicaba la creencia en la bondad de la poderosa Providencia que guía a la humanidad a lo largo del camino justo. Su filosofía había eliminado la Encarnación y todos los demás dogmas cristianos menos uno: la salvación. La magnificencia de Dios se manifiesta en el hecho de que el producto de su creación está necesariamente empeñado en mejorar progresivamente.

La filosofía de la historia de Hegel asimiló estas ideas. La razón (*Vernunft*) gobierna el mundo, idea equivalente a la de Providencia. La tarea de la filosofía de la historia es descubrir los planes de la Providencia⁷¹. El fundamento último del optimismo que mostró Hegel respecto al curso de los acontecimientos históricos y del futuro de la humanidad era su firme fe en la infinita bondad de Dios. Dios es genuina bondad. «La idea de la filosofía es que ningún poder sobrepasa el poder del bien, esto es, Dios, ni podría evitar que Dios se expresara a sí mismo; que Dios tiene razón, que la historia humana no es más que el plan de la Providencia. Dios gobierna el mundo; el contenido de su gobierno, la realización de su plan, es la historia de la humanidad»⁷².

Ni en la filosofía de Comte ni en la de Marx hay lugar para Dios y su bondad infinita. En el sistema de Hegel tenía sentido hablar de un progreso necesario de la humanidad, desde condiciones menos satisfactorias a condiciones más satisfactorias. Dios había decidido que cada estadio posterior de la situación humana fuera más alto y mejor. Ninguna otra decisión podía esperarse del Señor Todopoderoso e infinitamente bueno. Pero los ateos Comte y Marx no debieron dar simplemente por sentado que la marcha del tiempo es necesariamente una marcha hacia condiciones cada vez mejores y hasta llegar a una situación perfecta. Tenían obligación de probar que el

⁷¹ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 1, 4, 17-18.

⁷² *Ibidem*, pág. 55.

progreso y el mejoramiento son inevitables y que el regreso hacia condiciones insatisfactorias es imposible. Pero jamás intentaron tal demostración.

Aun cuando se aceptara la arbitraria predicción de Marx de que la sociedad «se mueve con la inexorabilidad de una ley natural» hacia el socialismo, todavía sería necesario examinar la cuestión acerca de si el socialismo puede ser considerado como un sistema practicable de organización económica de la sociedad o si, por el contrario, no significa la desintegración de los lazos sociales, el regreso a la barbarie primitiva y a la pobreza y el hambre para todos.

El propósito de la filosofía de la historia de Marx era silenciar las voces críticas de los economistas por medio de la afirmación de que el socialismo era el próximo y final estadio del proceso histórico y, por consiguiente, un estadio más alto y mejor que los estadios precedentes, que era el estadio final de la perfección humana, la meta última de la historia. Pero esta conclusión no se derivaba de una filosofía atea de la historia. La idea de una tendencia irresistible hacia la salvación y el establecimiento de un estado perfecto de felicidad eterna es una idea eminentemente teológica. En el marco de un sistema ateo es simplemente una idea arbitraria y sin sentido. No hay teología sin Dios. Un sistema ateo de filosofía de la historia no debe basar su optimismo en la confianza en la infinita bondad del Dios Todopoderoso.

5. EL DETERMINISMO ACTIVISTA Y EL DETERMINISMO FATALISTA

Todas las filosofías de la historia constituyen un ejemplo de la idea popular, arriba mencionada⁷³, según la cual todos los acontecimientos futuros están escritos de antemano en el gran libro del destino. Una prerrogativa especial ha permitido al filósofo leer las páginas de este libro y revelar el contenido a los no iniciados.

Esta clase de determinismo inherente a la filosofía de la historia debe distinguirse del tipo de determinismo que guía las acciones del hombre y su búsqueda del conocimiento. El segundo tipo, que podemos llamar determinismo activista, es un resultado de la idea de que todo cambio es consecuencia de una causa y que hay regularidad en la concatenación de causas y efectos. Por insatisfactorios que sean los esfuerzos de la filosofía por iluminar el problema de la causalidad, es imposible que la mente humana piense un cambio sin causa. El hombre no puede menos de dar por sentado que todo cambio es causado por un cambio anterior y que causa cambios posteriores. Pese a todas las dudas suscitadas por los filósofos, la conducta humana está completamente y en todas sus esferas —acción, filosofía y ciencia— dirigida por la categoría de la causalidad. La lección que el determinismo activista da al hombre es la siguiente: si se desea alcanzar un fin específico es preciso

⁷³ Véase cap. V, 4.

recurrir a los medios adecuados; no hay otro camino hacia el éxito.

Pero en el contexto de una filosofía de la historia, el determinismo significa: esto sucederá aunque el sujeto se esfuerce por evitarlo. Mientras que el determinismo activista es un llamamiento a la acción y al mayor esfuerzo de las capacidades físicas y mentales, este tipo de determinismo, que podemos llamar fatalista, paraliza la voluntad y engendra pasividad y letargo. Como señalamos⁷⁴, es tan contrario al impulso innato hacia la actividad que jamás podría apoderarse de la mente humana y evitar que las personas actúen.

Al presentar la historia del futuro, el filósofo de la historia se limita generalmente a describir los grandes acontecimientos y el resultado final del proceso histórico. Piensa que esta limitación distingue su trabajo de la adivinación de los augurios de los brujos comunes que se detienen sobre detalles y sobre pequeñas cosas sin importancia. Tales acontecimientos menores son en su opinión contingentes e impredecibles. Él no se preocupa de ellos. Su atención se dirige exclusivamente hacia el gran destino de la totalidad y no a las cosas pequeñas sin importancia.

Sin embargo, el proceso histórico es el producto de todos estos pequeños cambios que se suceden sin cesar. Es preciso conocerlos, si se pretende conocer la finalidad suprema. Hay que abarcarlos con una sola mirada en todas sus consecuencias, o captar un principio que dirija inevitablemente sus resultados a una finalidad predeterminada. La

⁷⁴ Véase cap. V, 4ss.

arrogancia con que un escritor que elabora su sistema de filosofía de la historia considera las pequeñas cosas de quienes leen la palma de la mano y ven dentro de la bola de cristal es, por consiguiente, poco diferente de la soberbia que en tiempos precapitalistas mostraron los vendedores al por mayor hacia los vendedores al por menor y los vendedores ambulantes. Lo que él vende es esencialmente la misma dudosa sabiduría.

El determinismo activista no es en modo alguno incompatible con la idea del libre albedrío correctamente entendida. Es en realidad la exposición correcta de esta tan a menudo malentendida noción. Porque hay en el universo una regularidad en la concatenación y secuencia de fenómenos y porque el hombre es capaz de adquirir conocimiento acerca de algunas de estas regularidades, la acción humana es posible dentro de un margen específico. Libre albedrío significa que el hombre puede perseguir fines específicos porque conoce algunas de las leyes que determinan el fluir de los acontecimientos del mundo. Hay una esfera dentro de la cual el hombre puede elegir entre diferentes alternativas. No está, como otros animales, inevitable e irremediamente sujeto a la opción de un destino ciego. Puede, dentro de específicos y estrechos límites, desviar los acontecimientos del curso que tomarían si se les dejara solos. Es un ser que actúa. En esto consiste su superioridad sobre los ratones y los microbios, las plantas y las piedras. En este sentido utiliza el término «libre albedrío», un término tal vez no muy adecuado.

El aspecto emocional del reconocimiento de esta libertad, y la idea de responsabilidad moral que engendra, son los hechos como los demás. Comparándose a sí mismo con todos los demás seres, el hombre ve su propia dignidad y superioridad en su voluntad. La voluntad no se puede torcer y no debe ceder ante ninguna violencia ni opresión, porque el hombre es capaz de elegir entre la vida y la muerte y de preferir la muerte misma si la vida no se puede preservar pagando el precio de someterse a condiciones insoportables. Sólo el hombre puede morir por una causa. Tal es el significado de las palabras. «Chè volontà, se non vuol, non s'ammorza»⁷⁵.

Una de las condiciones fundamentales de la existencia y de la acción del hombre es que no sabe qué sucederá en el futuro. El constructor de una filosofía de la historia, arrogándose la omnisciencia de Dios, cree que una voz interna le ha revelado el conocimiento de las cosas por venir.

⁷⁵ Dante, *Paradiso*, IV, 76: «La voluntad no muere si no quiere».

9 EL CONCEPTO DE INDIVIDUALIDAD HISTÓRICA

1. LOS DATOS ÚLTIMOS DE LA HISTORIA

La búsqueda del conocimiento no puede continuar para siempre. Inevitablemente, tarde o temprano, alcanzará un punto más allá del cual no puede proceder. Estará entonces ante un dato último, un dato que la razón del hombre ya no puede referir a otros datos. En el curso de la evolución del conocimiento la ciencia ha conseguido referir a otros datos algunas cosas y acontecimientos que previamente habían sido considerados como últimos. Podemos esperar que esto también ocurra en el futuro. Pero siempre habrá algo que para la mente humana es un dato último, no analizable e irreductible.

La razón humana ni siquiera puede concebir un tipo de conocimiento que no encontrará tal invencible obstáculo. Para el hombre no hay omnisciencia.

Al tratar de ese dato último la historia se refiere a la individualidad. Las características de las personas individuales, sus ideas y juicios de valor, tanto como las acciones guiadas por esas ideas y juicios, no pueden ser referidas a algo de lo cual serían derivados. La única respuesta a la pregunta de por qué Federico II invadió Silesia es esta: porque era Federico II. Aunque ello no sea muy apropiado, se suele llamar racionales a los procesos mentales por medio de los cuales un dato es referido a otro dato, y entonces un dato último se llama irracional. Toda investigación histórica tiene que encontrar semejantes hechos irracionales.

Las filosofías de la historia pretenden evitar la referencia a la individualidad y la irracionalidad. Estas filosofías pretenden dar una interpretación completa de todos los acontecimientos históricos. Lo que en realidad hacen es relegar los datos últimos a dos puntos de su esquema: a su supuesto principio y a su supuesto fin. Dan por sentado que hay en el principio de la historia algo reductible, por ejemplo el *Geist* en el sistema de Hegel o las fuerzas materiales de producción en el de Marx. Y, además, dan por sentado que este primer móvil de la historia persigue una finalidad específica, que tampoco puede analizarse y reducirse, por ejemplo, el Estado prusiano de 1825 o el socialismo. Cualquiera que sea nuestra opinión acerca, de los diversos sistemas de filosofía de la historia, es obvio que no eliminan la

referencia a la individualidad y a la irracionalidad. Simplemente la trasladan a otro punto de su interpretación.

El materialismo desea deshacerse de la historia completamente. Todas las ideas y las acciones deben ser explicadas como el resultado necesario de determinados procesos fisiológicos. Pero esto no permite rechazar toda referencia a la irracionalidad. Al igual que la historia, las ciencias naturales tienen que hacer frente, en última instancia, a algunos datos que no permiten ninguna reducción a otros datos, esto es, tienen que enfrentarse con algo que es su dato último.

2. LA FUNCIÓN DEL INDIVIDUO EN LA HISTORIA

En el contexto de una filosofía de la historia no hay lugar para ninguna referencia a la individualidad que no sea la del primer móvil y su plan, que determina la manera o la forma en que los acontecimientos deben proceder. Todos los hombres individuales son simples instrumentos en la mano del destino ineludible. No importa qué sea lo que hagan; el resultado de sus acciones debe encajar necesariamente dentro del plan predeterminado por la Providencia.

¿Qué hubiera sucedido si el teniente Napoleón Bonaparte hubiera muerto en acción en Tolón? Friedrich Engels sabía la respuesta: «Otro habría tomado su lugar», puesto que «siempre se ha encontrado el hombre tan pronto como se hizo

necesario»⁷⁶. ¿Necesario para quién o para qué propósito? Evidentemente, para que las fuerzas materiales de producción produzcan, en una fecha posterior, el socialismo. Parece que las fuerzas materiales de producción siempre tienen un sustituto a la mano, simplemente como un director de ópera cauteloso tiene un sustituto para que cante la parte del tenor en caso de que la estrella pesque un resfriado. Si Shakespeare hubiera muerto en la infancia, otro hombre habría escrito *Hamlet* y los sonetos. Pero algunos se preguntarán qué hizo este sustituto mientras la buena salud de Shakespeare no le permitió hacer su trabajo.

El asunto ha sido deliberadamente oscurecido por los campeones de la necesidad histórica, quienes lo confundieron con otros problemas.

Considerando el pasado, el historiador debe decir que, dadas las condiciones, todo lo que sucedió era inevitable. En cualquier momento, la situación era la consecuencia necesaria del estado que la precedía inmediatamente. Pero entre los elementos que determinan cualquier situación histórica hay factores que no pueden ser referidos más allá del punto en el cual el historiador se ve frente a las ideas y las acciones de los individuos.

Cuando el historiador dice que la revolución francesa de 1789 no habría sucedido si algunas cosas hubieran sido diferentes, no hace más que establecer las fuerzas que produjeron el acontecimiento y el influjo de cada una de estas

⁷⁶ Carta a Starkenburg, enero 25, 1894. *Karl Marx and Friedrich Engels. Correspondence 1846-1895* (Londres, M. Lawrence, Ltd., 1934), pág. 518.

fuerzas. Taine no se dedicó a especulaciones ociosas acerca de lo que habría sucedido si las doctrinas que él llamó *l'esprit revolutionnaire* y *l'esprit classique* no se hubieran desarrollado. Deseaba asignar a cada una de ellas su significación en la cadena de acontecimientos que resultaron en el inicio y en el desarrollo de la revolución⁷⁷.

Una segunda confusión se refiere a los límites señalados al influjo de los grandes hombres. Ciertas historias simplificadas, adaptadas a la capacidad de personas de comprensión lenta, han presentado la historia como el producto de los logros de grandes hombres. Los antiguos Hohenzollern hicieron Prusia, Bismarck hizo el segundo Reich, Guillermo II lo arruinó, Hitler arruinó el III Reich. Ningún historiador competente compartió jamás semejantes simplificaciones. Nunca se ha puesto en duda que la función desempeñada aun por las más grandes figuras históricas fue mucho más modesta. Todos los hombres, sean grandes o pequeños, viven y actúan dentro del marco de las circunstancias históricas de su época. Estas circunstancias están determinadas por las ideas y acontecimientos tanto de las épocas precedentes como de la actual. El titán puede sobrepasar a todos sus contemporáneos, pero no puede oponerse a las fuerzas unidas de los enanos. Un estadista puede tener éxito solamente en la medida en que sus planes se ajustan al clima de opinión de su tiempo, esto es, a las ideas que se han apoderado de sus contemporáneos. Puede llegar a ser un dirigente solamente si está preparado

⁷⁷ Taine, *Les Origines de la France Contemporaine*, 1, L. III (16.ª ed., París, 1887), 221-328.

para guiar a la gente por los caminos que ellos quieren seguir y hacia la finalidad que desean alcanzar. Un estadista que se opone a la opinión pública está condenado al fracaso. No importa que sea un autócrata o un campeón de la democracia. El político debe dar a la gente lo que ellos desean obtener, de la misma forma que un comerciante debe dar a sus clientes las cosas que desean adquirir.

No sucede lo mismo con los pioneros de nuevas formas de pensamiento, de arte y literatura. El pionero, a quien no le importa el aplauso que pueda obtener de la masa de sus contemporáneos, no depende de las ideas de su propia época. Puede decir con el marqués Posa de Schiller: «Este siglo no está preparado para mis ideas; yo vivo como un ciudadano de siglos por venir». El trabajo del genio también está inmerso en la secuencia de los acontecimientos históricos, está condicionado por los logros de generaciones anteriores y es simplemente un capítulo en la evolución de las ideas. Pero él agrega algo nuevo y no oído al tesoro de las ideas y en este sentido puede ser llamado creador. La verdadera historia de la humanidad es la historia de las ideas. Son las ideas las que distinguen al hombre de todos los demás seres. Las ideas engendran instituciones sociales, cambios políticos, métodos tecnológicos de producción y todo lo que llamamos condiciones económicas. Al buscar su origen llegamos inevitablemente al punto en el cual todo lo que puede decirse es que un hombre tuvo una idea. Que el nombre de este hombre sea o no conocido es de importancia secundaria.

Este es el significado que la historia asigna a la noción de individualidad. Las ideas son el dato último de la investigación histórica. Todo lo que puede afirmarse acerca de las ideas es que sucedieron. El historiador puede señalar cómo una nueva idea encajó dentro de las ideas desarrolladas por generaciones anteriores y cómo puede ser considerada como una continuación de estas ideas y su consecuencia lógica. Las nuevas ideas no se originan en un vacío ideológico. Las exigió la estructura ideológica que existía anteriormente; son la respuesta que ofrece la mente de un hombre a las ideas desarrolladas por sus predecesores. Pero es un supuesto arbitrario dar por sentado que las ideas tenían que venir y que si *A* no las hubiera generado, un cierto *B* o *C* habría hecho el trabajo.

En este sentido, lo que las limitaciones de nuestro conocimiento nos inducen a llamar casualidad tiene un lugar en la historia. Si Aristóteles hubiera muerto en la niñez, la historia intelectual habría quedado afectada. Si Bismarck hubiera muerto en 1860, los acontecimientos mundiales habrían tomado un camino diferente. Hasta qué punto y con qué consecuencia ninguno puede saberlo.

3. LA QUIMERA DE LA MENTE COLECTIVA

En su interés por eliminar de la historia toda referencia a los individuos y a los acontecimientos individuales, los autores colectivistas recurrieron a

una construcción quimérica: la mente de grupo o la mente social.

A fines del siglo XVIII y principios del XIX algunos filósofos alemanes empezaron a estudiar la poesía alemana medieval, que desde hacía mucho tiempo había sido olvidada. La mayoría de los poemas épicos que editaron basándose en viejos manuscritos eran imitaciones de obras francesas. Los nombres de sus autores, la mayoría de ellos guerreros al servicio de duques o condes, eran conocidos. Estas épicas no eran nada de qué vanagloriarse. Pero había dos poemas épicos de carácter muy diferente, trabajos originales de mucho valor literario, mucho mejores que los productos convencionales de los cortesanos: el *Nibelunglied* y el *Yudrun*. El primero es una de las grandes obras de la literatura universal e indiscutiblemente el principal poema alemán producido antes de Goethe y Schiller. Los nombres de los autores de estas obras maestras no pasaron a la posteridad. Tal vez los poetas pertenecían a la clase de artistas profesionales (*spielleute*), quienes no sólo no eran tenidos en cuenta por la nobleza, sino que tenían que sufrir mortificantes discriminaciones legales. Tal vez eran herejes o judíos, y el clero deseaba que la gente los olvidara. En todo caso, los filólogos llamaron a estas dos obras «épicas del pueblo» (*Volksepen*), término que sugirió a las mentes sencillas la idea de que fueron escritas no por autores individuales, sino por «el pueblo». El mismo mítico origen se atribuyó a las canciones populares (*Volkslieder*) cuyos autores eran desconocidos.

También en Alemania, en los años que siguieron a las guerras napoleónicas, se discutió el problema de una codificación legislativa global. En esta controversia la escuela histórica de jurisprudencia, dirigida por Savigny, negó la competencia de ninguna época o de ninguna persona para formular leyes. Al igual que los *Volksepen* y los *Volklieder*, las leyes de una nación, afirmaban, son la emanación espontánea del *Volksggeist*, el espíritu y peculiar carácter de la nación. Las leyes genuinas no están arbitrariamente escritas por los legisladores, sino que surgen del espíritu del pueblo.

La doctrina del espíritu del pueblo se presentó en Alemania como una reacción consciente contra las ideas de la ley natural y el espíritu no germánico de la revolución francesa. Pero fue después desarrollada y elevada a la dignidad de una doctrina social global por los positivistas franceses, muchos de los cuales no sólo aceptaban los principios de los más radicales entre los dirigentes revolucionarios, sino que trataron de completar la «revolución inconclusa» por medio del derrocamiento violento del modo capitalista de producción. Emile Durkheim y su escuela tratan la mente de grupo como si fuera un fenómeno real, una realidad específica que piensa y actúa. Según ellos, la historia no se ocupa de los individuos, sino del grupo.

Con vistas a corregir estas fantasías, debemos repetir de nuevo la evidente verdad de que sólo los individuos piensan y actúan. Al estudiar las acciones y los pensamientos de los individuos, el historiador establece el hecho de que algunos individuos se influyen unos a otros, en su

pensamiento y acción, más de lo que ellos influyen o son influidos por otros individuos. El historiador observa que la cooperación y la división del trabajo existen entre algunos de ellos, mientras que existe menos o no existe entre otros. Emplea el término «grupo» para significar un agregado de individuos que cooperan más estrechamente. Sin embargo, la diferenciación de grupos es opcional.

El grupo no es un ente ontológico como las especies biológicas. Los diversos conceptos de grupo se entrecruzan entre sí. El historiador escoge, según el plan especial de sus estudios, las características y los atributos que determinan la clasificación de individuos en diversos grupos. El agrupamiento puede integrar a personas que hablan el mismo idioma o profesan la misma religión o practican la misma profesión u ocupación o que tienen los mismos antepasados. El concepto de grupo de Gobineau era diferente del de Marx. Para expresarlo brevemente, el concepto de grupo es un tipo ideal y en cuanto tal se deriva de la comprensión del historiador de las fuerzas históricas y de los acontecimientos.

Sólo los individuos piensan y actúan. El pensamiento y la acción de cada individuo están influidos por la acción y el pensamiento de sus prójimos. Estos influjos son de muy diversa naturaleza. Los pensamientos del individuo norteamericano y su conducta no pueden ser interpretados si se le coloca en un solo grupo. No es sólo un americano, sino un elemento de un grupo religioso específico o un agnóstico o un ateo, tiene un empleo, pertenece a un partido político, es

afectado por tradiciones heredadas de sus antepasados y recibidas a través de la educación, la familia, la escuela, el vecindario, por las ideas que prevalecen en su propio pueblo, Estado o país. Es una enorme simplificación hablar de la mente americana. Cada norteamericano tiene su propia mente. Es absurdo atribuir los logros y virtudes o los errores y vicios de los individuos norteamericanos a los Estados Unidos.

La mayor parte de las personas son personas comunes, no tienen pensamientos propios; son solamente receptivas. No crean nuevas ideas, repiten lo que han oído e imitan lo que han visto. Si el mundo estuviera poblado solamente por personas como estas no habría ningún cambio y no habría historia. Lo que produce el cambio son las ideas nuevas y las acciones guiadas por esas ideas. Lo que distingue a un grupo de otro es el efecto de tales innovaciones. Estas innovaciones no las realiza una mente de grupo; siempre son logros de los individuos. Lo que diferencia al pueblo norteamericano de cualquier otro pueblo es el efecto conjunto producido por los pensamientos y las acciones de muchísimos americanos que no son comunes.

Sabemos los nombres de los hombres que han inventado y perfeccionado poco a poco el automóvil. Un historiador puede escribir una historia detallada de la evolución del automóvil. No sabemos los nombres de los hombres que, al principio de la civilización, realizaron los grandes inventos, por ejemplo, el fuego. Pero esta ignorancia no nos permite atribuir este invento fundamental a

una mente de grupo. Siempre es un individuo el que empieza un nuevo método de hacer las cosas, y luego otras personas imitan su ejemplo. Las costumbres y las modas han sido siempre iniciadas por individuos y diseminadas por medio de la imitación de otras personas.

Mientras la escuela que sostiene la mente de grupo trató de eliminar al individuo atribuyendo actividad al mítico espíritu del pueblo, los marxistas trataron, por una parte, de infravalorar la contribución del individuo, y por la otra, de atribuir las innovaciones a hombres comunes. De esta forma, Marx observó que una historia crítica de la tecnología demostraría que ninguna de las invenciones del siglo XVIII se debía a una sola persona⁷⁸. ¿Qué prueba esto? Nadie niega que el proceso tecnológico sea un proceso gradual, una cadena de pasos sucesivos realizados por muchos individuos, cada uno de los cuales agrega algo a los logros de sus antecesores. La historia de cualquier aparato tecnológico, cuando se relata completamente, nos conduce a las más primitivas invenciones hechas por habitantes de las cavernas en las más tempranas épocas de la humanidad. Fijar el punto inicial más tarde es una restricción arbitraria del relato completo. Podemos empezar la historia de la telegrafía con Maxwell y Hertz, pero también podemos remontarnos a los experimentos sobre la electricidad o a cualquier descubrimiento tecnológico previo que tenía que preceder necesariamente a la construcción de una cadena de estaciones de radio. Esto no obsta para que cada

⁷⁸ *Das Kapital*, 1, 335, núm. 89.

paso hacia adelante lo haya dado un individuo y no una entidad mítica impersonal. De ninguna manera resta mérito a las contribuciones de Maxwell, Hertz y Marconi aceptar que sólo pudieron realizarse porque otros, previamente, habían aportado otras contribuciones.

Para ilustrar la diferencia entre el innovador y la masa de quienes siguen la rutina, que ni siquiera pueden imaginar como posible un mejoramiento, sólo necesitamos referirnos a un párrafo del más famoso libro de Engels⁷⁹. En 1878, Engels afirmaba con plena seguridad que las armas militares son «ahora tan perfectas que no es posible ningún proceso o ningún influjo revolucionario». De ahora en adelante «ningún progreso (tecnológico) tendrá ninguna importancia para la guerra terrestre. En este aspecto, la evolución ha terminado, esencialmente»⁸⁰. Esta complaciente conclusión muestra en qué consiste el mérito del innovador: realiza lo que los demás creen que no es pensable ni factible. Engels, que se consideraba a sí mismo un experto en el arte de la guerra, solía ilustrar sus doctrinas refiriéndose a la estrategia y a la táctica. Los cambios en la táctica militar no son producidos por dirigentes militares ingeniosos. Estos cambios se deben a soldados rasos, que generalmente son más listos que sus jefes. Los soldados rasos los inventaron con su instinto y los utilizaron a pesar de la indiferencia o la oposición de sus superiores⁸¹.

⁷⁹ *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, 7.ª ed. Stuttgart, 1910.

⁸⁰ *Ibidem*, págs. 176-7.

⁸¹ *Ibidem*, págs. 172-6.

Toda doctrina que niega «al simple individuo»⁸² una función en la historia debe acabar atribuyendo los cambios y mejoras a los instintos. Según los que sostienen estas doctrinas, el hombre es un animal que tiene el instinto de producir poemas, catedrales y aeroplanos. La civilización es el resultado de una reacción inconsciente del hombre a estímulos externos. Cada conquista es la creación automática de un instinto que ha sido conferido al hombre especialmente para este propósito. Hay tantos instintos como conquistas humanas. No es necesario entrar a examinar críticamente esta fábula, inventada por personas incapaces de reconocer el mérito de los mejores, recurriendo al resentimiento de los menos capaces. Aun sobre la base de esta gratuita doctrina, no se puede negar la diferencia entre el hombre que tuvo el instinto de escribir el libro *El origen de las especies* y quienes no tuvieron este instinto.

4. PLANIFICAR LA HISTORIA

Los individuos actúan para obtener determinados resultados. Su éxito o su fracaso dependen de la idoneidad de los medios empleados y de la reacción que sus acciones encuentran por parte de otros individuos. El resultado de una acción difiere a menudo considerablemente de lo que el sujeto deseaba alcanzar. El margen en el que el hombre

⁸² Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates* (6.ª ed. Stuttgart, 1894), pág. 186.

puede actuar con éxito es estrecho. Ningún hombre puede, a través de sus acciones, dirigir el curso de los acontecimientos más allá de cierto tiempo y en ningún caso para todo tiempo futuro.

Sin embargo, toda acción agrega algo a la historia, afecta al curso de los acontecimientos futuros y es, en este sentido, un hecho histórico. El acontecimiento más trivial de la rutina diaria de las personas comunes no es menos un dato histórico que las innovaciones más asombrosas de un genio. El conjunto de la repetición de las formas tradicionales de conducta determina, en su calidad de hábitos y costumbres, el curso de los acontecimientos. La función histórica del hombre común consiste en aportar su grano de arena a la estructura del tremendo poder de la costumbre.

La historia la hacen los hombres. Las acciones conscientes de los individuos, grandes y pequeños, determinan el curso de los acontecimientos en la medida en que es el resultado de la interacción de todos los hombres. Pero el proceso histórico no lo diseñan los individuos. Es el resultado compuesto de acciones intencionales de todos los individuos. Ninguna persona puede planear la historia. Todo lo que puede planear y tratar de poner en práctica son sus propias acciones, las cuales, junto con las acciones de otras personas constituyen el proceso histórico. Los padres peregrinos no planearon la fundación de los Estados Unidos.

Desde luego, siempre ha habido hombres que planearon para la eternidad. Casi siempre el fracaso de sus diseños no tardó en aparecer.

A veces sus construcciones duraron bastante tiempo, pero su efecto no fue el que los constructores habían planeado. Las tumbas monumentales de los reyes egipcios todavía existen, pero la intención de sus constructores no fue hacer del Egipto moderno un lugar atrayente para turistas y proveer a los museos contemporáneos de momias. Nada demuestra mejor las limitaciones temporales del planeamiento humano que las venerables ruinas diseminadas por la superficie de la tierra.

Las ideas viven más tiempo que las paredes y otros objetos materiales. Nosotros todavía gozamos de las obras maestras de la poesía y la filosofía de la India y la Grecia antiguas. Pero no significan para nosotros lo que significaron para sus autores. Podemos preguntarnos si Platón y Aristóteles habrían aprobado el uso que de sus ideas se ha hecho en épocas posteriores.

Planear para la eternidad, crear un estadio de estabilidad, rígida y sin cambios en vez de la evolución histórica, es función de una clase especial de literatura. El autor utópico desea construir el futuro de acuerdo con sus propias ideas y privar al resto de la humanidad, de una vez para siempre, de la facultad de elegir y actuar. Sólo un plan, el del autor, debe ser ejecutado, y todos los demás silenciados.

El autor, y después de su muerte su sucesor, determinarán en adelante el curso de los acontecimientos. Ya no habrá más historia, puesto que la historia es el efecto compuesto de la interacción de todos los hombres. El dictador sobrehumano gobernará el Universo y reducirá a

todos los demás a instrumentos de sus planes. Lo tratará como un ingeniero trata las materias primas con las cuales construye, según un método llamado justamente de ingeniería social.

Tales proyectos son muy populares en nuestro tiempo. Fascinan a la imaginación de los intelectuales. Unos pocos escépticos observan que su ejecución es contraria a la naturaleza humana, pero sus partidarios confían que, eliminando a todos los que no están de acuerdo, podrán alterar la naturaleza humana. Entonces la gente será tan feliz como se supone que son las hormigas en sus hormigueros.

La cuestión esencial es: ¿estarán todos los hombres dispuestos a ceder ante el dictador? ¿No habrá nadie que tenga la ambición de poner en duda su supremacía? ¿No habrá nadie que desarrolle ideas que difieran de las que dan base al plan del dictador? ¿Se someterán los hombres, después de miles de años de «anarquía», a una tiranía de uno o pocos déspotas?

Es posible que dentro de pocos años todas las naciones hayan adoptado el sistema de planificación total y de control totalitario. El número de oponentes es muy pequeño y su influjo político directo casi nulo. Pero ni significa la victoria de la planificación significará el fin de la historia. Se producirán guerras atroces entre los candidatos al cargo supremo. El totalitarismo puede acabar con la civilización e incluso con la raza humana. Entonces, desde luego, también la historia habrá llegado a su fin.

10
EL HISTORICISMO

1. EL SIGNIFICADO DEL HISTORICISMO

El historicismo se desarrolló desde el final del siglo XVIII en adelante como una reacción contra la filosofía social del racionalismo. A las reformas y políticas propuestas por varios autores del Siglo de las Luces opuso un programa de preservación de las instituciones existentes y, a veces, incluso un retorno a instituciones desaparecidas. Contra los postulados de la razón recurrió a la autoridad de la tradición y a la sabiduría de las épocas pasadas. El blanco principal de su crítica fueron las ideas que habían inspirado las revoluciones americana y francesa y movimientos similares en otros países. Sus campeones se llamaban a sí mismos orgullosamente antirrevolucionarios y ponían énfasis en su rígido conservadurismo.

Posteriormente la orientación política del historicismo cambió. Empezó a considerar al capitalismo y al comercio Ubre, tanto interior como internacional, como el peor de los males y se unió a los enemigos «radicales» o «izquierdistas» de la economía de mercado, el nacionalismo agresivo por una parte y el socialismo revolucionario por otra. En la medida en que el historicismo todavía tiene importancia política, su función es secundaria respecto del socialismo y del nacionalismo. Su conservadurismo casi ha desaparecido. Sólo sobrevive en las doctrinas de algunos grupos religiosos.

Muchas personas han insistido repetidamente sobre la compatibilidad del historicismo con el romanticismo artístico y literario. La analogía es bastante superficial. Ambos movimientos tenían en común un cierto gusto por las épocas pasadas y una exagerada estima de las viejas costumbres e instituciones. Pero este entusiasmo por el pasado no es una característica esencial del historicismo. El historicismo es antes que nada una doctrina epistemológica y como tal debe ser considerada.

La tesis fundamental del historicismo es que, fuera de las ciencias naturales, la matemática y la lógica, no hay más conocimiento que el que nos ofrece la historia. No hay regularidad ni concatenación de los fenómenos y acontecimientos en la esfera de la acción humana. En consecuencia, los intentos de desarrollar una ciencia económica y de descubrir leyes económicas son inútiles. El único método razonable para estudiar la acción humana y las instituciones es el método histórico. El

historiador refiere todos los fenómenos a sus orígenes. Describe cambios que se operan en los asuntos humanos. Se acerca a su material, que son los documentos del pasado, sin ningún prejuicio ni ideas preconcebidas. El historiador utiliza a veces los resultados de las ciencias naturales al realizar exámenes meramente técnicos y secundarios de estas fuentes como, por ejemplo, para determinar la edad del material en que se escribió un documento de autenticidad dudosa. Pero, en su propio campo, la narración de los acontecimientos pasados, no se apoya en ninguna otra rama del conocimiento. Los patrones y principios generales a que recurre al tratar el material histórico han de ser tomados de ese conocimiento, y no prestados por otras fuentes. No deben ser tomados de ninguna otra fuente.

Estas afirmaciones exageradas se redujeron más tarde a términos modestos cuando Dilthey insistió sobre el papel que la psicología desempeña en el trabajo del historiador⁸³. Los partidarios del historicismo aceptaron esta restricción y no insistieron en su exagerada descripción del método histórico. Estaban simplemente interesados en rechazar la economía, pero nada tenían en contra de la psicología.

Si los historicistas hubieran sido consecuentes habrían sustituido por la historia económica la ciencia económica que ellos consideraban un engaño. (No consideraremos la cuestión de si se puede estudiar la historia económica sin una teoría económica). Pero esto no habría servido a sus planes políticos. Lo que deseaban era hacer

⁸³ Véase cap. XIV, 3.

propaganda a favor de sus programas intervencionistas o socialistas. El rechazo indiscriminado de la economía era sólo una parte de su estrategia. Los libraba de la situación difícil creada por su incapacidad para refutar la crítica devastadora que hicieron los economistas del socialismo y del intervencionismo. Pero esto no demostraban por sí mismo la corrección de una política prosocialista o intervencionista. Para poder justificar su inclinación «heterodoxa», los historicistas desarrollaron una disciplina contradictoria a la que dieron diversos nombres, tales como economía realista o institucional o ética, o los aspectos económicos de la ciencia política (*wirtschaftliche Staatswissenschaften*)⁸⁴.

La mayoría de los partidarios de estas escuelas de pensamiento no se preocuparon de dar una explicación epistemológica de sus procedimientos. Sólo algunos trataron de justificar su método. Podemos llamar a su doctrina periodalismo y a sus partidarios «periodalistas».

La idea principal de estos intentos de construir una doctrina cuasieconómica que pudiera emplearse para justificar políticas contrarias a la economía de mercado fue tomada del positivismo. En su calidad de historicistas los periodalistas hablaban sin descanso acerca de algo que ellos llamaban el método histórico y pretendían ser historiadores. Pero adoptaron las tesis fundamentales del positivismo, que rechazaba la

⁸⁴ Sobre otros diversos nombres sugeridos véase Arthur Spiethoff en el prefacio a la edición inglesa de su tratado sobre «Business Cycles», *International Economic Papers*, núm. 3 (New York, 1953), pág. 75.

historia como palabrería sin sentido y deseaba establecer, en su lugar, una nueva ciencia que estuviera modelada según la mecánica de Newton. Los periodistas aceptaron la tesis de que es posible formular leyes *a posteriori* a base de la experiencia histórica, leyes que, una vez descubiertas, formarían una nueva ciencia de física social o sociología o economía institucional.

Sólo en un punto difería la tesis de los periodistas de la de los positivistas. Estos pensaban en leyes que fueran válidas universalmente. Los periodistas creían que cada período histórico tiene sus propias leyes económicas diferentes de las de otros períodos de la historia económica.

Los periodistas distinguen diversos períodos en el curso de los acontecimientos históricos. Evidentemente, el criterio según el cual se hace esta distinción son las características de las leyes económicas que determinan el desarrollo económico en cada período. De manera que su argumento se mueve en un círculo. La periodización de la historia económica presupone el conocimiento de las leyes económicas peculiares de cada período, mientras que estas leyes sólo pueden ser descubiertas por medio del examen de cada período sin hacer ninguna referencia a los acontecimientos de otros períodos.

La imagen que los periodistas tienen del curso de la historia es esta: hay diversos períodos o estadios de evolución económica que se suceden unos a otros de acuerdo con un orden determinado; a lo largo de cada uno de estos períodos las leyes

económicas permanecen las mismas. Nada se dice acerca de la transición de un período al siguiente. Si damos por sentado que no se produce de un solo golpe, debemos suponer que entre dos períodos hay un intervalo o período de transición. ¿Qué sucede en este intervalo? ¿Qué clases de leyes económicas operan en él? ¿Es un tiempo sin leyes o tiene sus leyes propias? Además, si se supone que las leyes del desarrollo económico son hechos históricos y, por consiguiente, cambian en el curso de los acontecimientos históricos, es evidentemente contradictorio afirmar que hay períodos en los cuales no hay cambio, es decir, períodos en los cuales no hay historia, y que entre dos períodos de reposo como estos hay un período de transición.

La misma falacia está también implícita en el concepto de una época presente, tal como la conciben algunos pseudoeconomistas contemporáneos. Los estudios que versan sobre la historia económica del pasado reciente no estudian las condiciones económicas del presente. Si nos referimos a un período de tiempo específico como el presente debemos decir que, en relación con un tema determinado, las condiciones permanecen sin cambiar a lo largo de este período. De ahí que el concepto del presente sea distinto según los diversos campos de acción⁸⁵. Además, nunca sabemos por cuánto tiempo durará esta ausencia de cambio y, en consecuencia, cuánto del futuro tiene que ser incluido. Lo que una persona puede decir acerca del futuro es sólo una anticipación especulativa. Estudiar algunas condiciones del

⁸⁵ Mises, *Human Action*, pág. 101.

pasado reciente bajo la rúbrica «condiciones presentes» equivale a darles un nombre indebido. Lo más que se puede decir es que tales eran las condiciones de ayer y que esperamos que permanezcan por algún tiempo.

La economía estudia la regularidad en la concatenación y secuencia de fenómenos que es válida en todo el ámbito de la acción humana. Puede, por consiguiente, contribuir al esclarecimiento de acontecimientos futuros; puede predecir dentro de los límites señalados a la predicción praxeológica⁸⁶. Si se rechaza la idea de que existe una ley económica necesariamente válida para todas las épocas, ya no es posible descubrir ninguna regularidad que permanezca inalterada en el curso de los acontecimientos. En esas circunstancias sólo se puede decir: si las condiciones permanecen idénticas por algún tiempo, no habrá cambio. Pero si realmente no se produce cambio alguno, es algo que sólo puede descubrirse después.

El historicista honesto tendría que decir: nada puede afirmarse acerca del futuro. Nadie puede saber cómo una política determinada funcionará en el futuro. Todo lo que pretendemos saber es cómo políticas similares funcionaron en el pasado. Siempre que todas las condiciones pertinentes permanezcan idénticas podemos esperar que los efectos futuros no difieran mayormente de los del pasado. Pero no sabemos si estas condiciones pertinentes permanecerán sin cambiar. Por consiguiente, no podemos hacer ningún pronóstico

⁸⁶ *Ibidem*, págs. 117-18. Véase pág. 309.

acerca de los futuros efectos de ninguna medida. Tratamos de la historia del pasado y no de la del futuro.

Un cierto dogma apoyado por muchos historicistas afirma que las tendencias de la evolución social y económica que se manifiestan en el pasado, y especialmente en el pasado reciente, también se darán en el futuro. El estudio del pasado —afirman— nos revela, por consiguiente, la forma de las cosas por venir.

Dejando de lado todas las ideas metafísicas que acarrea esta filosofía de las tendencias, sólo tenemos que darnos cuenta de que las tendencias pueden cambiar, han cambiado en el pasado y también cambiarán en el futuro⁸⁷. El historicista no sabe cuándo se operará el próximo cambio. Lo que él puede anunciar acerca de las tendencias se refiere sólo al pasado y nunca al futuro.

Algunos historicistas alemanes gustaban de comparar su periodización de la historia económica con la periodización de la historia del arte. Así como la historia del arte trata de la sucesión de diversos estilos y actividades artísticas, la historia económica trata de la sucesión de diversos estilos de actividades económicas (*Wirtschaftsstile*). Esta metáfora no es ni mejor ni peor que otras metáforas. Pero lo que los historicistas que recurrieron a ella no dijeron es que los historiadores del arte se refieren solamente a los estilos del pasado y no desarrollan doctrinas acerca de los estilos del futuro. Sin embargo, los historicistas

⁸⁷ Mises, *Planning for Freedom* (South Holland, Ill, 1952), págs. 163-9.

escriben y dictan conferencias sobre las condiciones económicas del pasado con el solo propósito de derivar de ellas conclusiones acerca de las políticas económicas que necesariamente j dirigidas hacia las condiciones económicas del futuro.

2. EL RECHAZO DE LA ECONOMÍA

Según el historicismo, el error esencial de la economía consiste en suponer que el hombre es invariablemente egoísta y persigue exclusivamente el bienestar material.

Según Gunnar Myrdal, la economía afirma que las acciones humanas están «sólo motivadas por intereses económicos» y considera «intereses económicos» el deseo de mayores salarios y precios bajos y, además, la estabilidad de empleo y de remuneración, un tiempo razonable para el descanso y un medio que permita su uso satisfactorio, buenas condiciones de trabajo, etc. Esto, dice, es un error. No se explican completamente las motivaciones humanas al señalar simplemente los intereses económicos. Lo que en realidad determina la conducta humana no son los intereses solamente, sino las actitudes. «Actitud significa la disposición emotiva de un individuo o de un grupo a responder en ciertas formas a situaciones actuales o posibles». Hay

«afortunadamente muchas personas cuyas actitudes no son idénticas a sus intereses»⁸⁸.

Ahora bien, la afirmación de que la economía sostuvo alguna vez que los hombres estén motivados exclusivamente por la búsqueda de mayores salarios y menores precios es falsa. Debido a no haber desenmarañado la aparente paradoja del concepto de valor de uso, los economistas clásicos y sus discípulos no pudieron dar una interpretación satisfactoria de la conducta de los consumidores. Trataron casi exclusivamente de la conducta del comerciante que sirve a los consumidores y para quien las valoraciones de sus clientes son el patrón último. Cuando se refirieron a los principios de comprar en el mercado más barato y vender en el mercado más caro, trataron de interpretar las acciones del comerciante en su capacidad de proveer a los compradores, no como consumidor y gastador de su propio ingreso. Analizaron los motivos que impelen a los consumidores individuales a comprar o consumir. De manera que no investigaron si los individuos tratan sólo de llenar sus estómagos o si también gastan para otros propósitos, por ejemplo, cumplir con sus deberes morales y religiosos. Cuando los economistas clásicos distinguían entre motivos puramente económicos y otros motivos, se referían sólo al aspecto adquisitivo de la conducta humana. Nunca pensaron negar que los hombres también sean impelidos por otros motivos.

⁸⁸ Gunnar Myrdal, *The Political Element in the Development of Economic Theory*, trans. by P. Streeben (Cambridge, Harvard University Press, 1954), pags. 199-200.

El método de la economía clásica aparece como algo muy insatisfactorio desde el punto de vista de la moderna economía subjetiva. La economía moderna rechaza como falaz el argumento presentado como justificación epistemológica de los métodos clásicos por algunos de los economistas, especialmente John Stuart Mill. Según esta pobre apología, la economía pura trata sólo del aspecto económico de las acciones humanas, sólo de los fenómenos de la producción de riqueza «en la medida en que esos fenómenos no son modificados por la búsqueda de ningún otro objeto». Pero, dice Mill, para tratar adecuadamente la realidad, «el escritor didáctico sobre la materia combinará naturalmente en su exposición, con la verdad de la ciencia pura, las modificaciones prácticas que según él sean más efectivas para la utilidad de su trabajo»⁸⁹. Esto ciertamente refuta la afirmación de Myrdal en lo que respecta a la economía clásica.

La economía moderna refiere todas las acciones humanas a los juicios de valor de los individuos. Nunca fue tan ingenua como para creer que todo lo que las personas persiguen son salarios más altos y precios más bajos. Contra esta injustificada crítica, que ha sido repetida cien veces, Böhm-Bawerk, ya en su primera contribución a la teoría del valor y más tarde en repetidas ocasiones, subrayó explícitamente que el término «bienestar» (*Wohlfahrtszwecke*), en la forma en que él lo usó en la exposición de la teoría del valor, no se refiere solamente a actuaciones generalmente llamadas

⁸⁹ John Stuart Mill, *Essays on some Unsettled Questions of Political Economy* (3.ª ed. Londres, 1877), págs. 140-1.

egoístas, sino que comprende todo lo que a un individuo le parece deseable y digno de ser perseguido (*Estrebenswert*⁹⁰).

Al actuar, las personas prefieren unas cosas a otras y eligen entre diversas formas de conducta. El resultado del proceso mental que determina que una persona prefiera una cosa a otra es lo que se llama juicio de valor. Al hablar del valor y las valoraciones la economía se refiere a tales juicios de valor, cualquiera que pueda ser su contenido. No le interesa a la economía, que es la parte de la praxeología mejor desarrollada hasta ahora, si un individuo persigue, en su calidad de miembro de un sindicato, salarios más altos o, como un santo, la mejor realización de sus deberes religiosos. El hecho «institucional» de que la mayor parte de las personas deseen obtener más bienes tangibles es un dato de la historia económica y no un teorema de la economía.

Todas las clases de historicismo, las escuelas históricas alemanas y británicas de las ciencias sociales, el institucionalismo americano, los seguidores de Sismondi, Le Play y Veblen y muchas otras tendencias «heterodoxas» rechazan enfáticamente la economía. Pero sus escritos están llenos de inferencias sacadas de proposiciones generales acerca de los efectos de diversas formas de acción. Es, desde luego, imposible tratar de cualquier problema institucional o histórico sin referirlo a tales proposiciones generales. Todo

⁹⁰ Böhm-Bawerk, «Grundzüge der Theorie des wirtschaftlichen Güterwerts», *Jahrbucher für Nationalökonomie und Statistik*, N. F. 13 (1886), 479, núm. 1; *Kapital und Kapitalzins* (3.^a ed. Innsbruck, 1909), 2, 316-17, núm. 1.

informe histórico, ya se refiera a las condiciones y acontecimientos de un pasado remoto o a las condiciones y acontecimientos de ayer, está inevitablemente basado en un determinado tipo de teoría económica. Los historicistas no eliminan el razonamiento económico de sus tratados. Mientras rechazan una doctrina económica que no les gusta, al tratar de los acontecimientos recurren a doctrinas falaces que hace ya mucho tiempo fueron refutadas por los economistas.

Los teoremas de la economía, dicen los historicistas, son vacíos porque son el resultado de un razonamiento *a priori*; sólo la experiencia histórica puede llevarnos a una economía realista. No se dan cuenta de que la experiencia histórica es siempre experiencia de fenómenos complejos, de los efectos conjuntos producidos por la operación de una multiplicidad de elementos. Tal experiencia histórica no da al observador hechos en el sentido en que las ciencias naturales aplican este término a los resultados obtenidos en experimentos de laboratorio. (Las personas que llaman a sus oficinas, estudios y bibliotecas «laboratorios» de investigación económica, estadística o de ciencias sociales, sufren una gran confusión). Los hechos históricos deben ser interpretados con los teoremas de que se dispone. No se explican por sí mismos.

El antagonismo entre la economía y el historicismo no tiene nada que ver con los hechos históricos, sino con su interpretación. Al investigar y narrar los hechos el estudioso puede aportar una contribución valiosa a la historia, pero no

contribuye al enriquecimiento y perfección del conocimiento económico.

Refirámonos una vez más a la frecuentemente repetida proposición de que lo que los economistas llaman leyes económicas son meros principios que gobiernan las condiciones bajo el sistema capitalista y que no sirven para una sociedad organizada de manera distinta, especialmente para el tratamiento socialista de los acontecimientos. Según estos críticos, son sólo los capitalistas los que, sedientos de enriquecimiento, se preocupan de costos y de utilidades. Una vez reemplazada la producción para el uso por la producción para el lucro, las categorías de costo y utilidad carecen de sentido. El error principal de la economía consiste en considerar estas y otras categorías como principios eternos que determinan la acción bajo cualquier clase de condiciones institucionales.

Sin embargo, el costo es un elemento en toda clase de acción humana, cualesquiera que sean las características específicas del caso individual. El costo es el valor de aquellas cosas a las cuales renuncia el sujeto para lograr lo que desea obtener; es el valor que atribuye a la satisfacción deseada más urgentemente entre satisfacciones que no puede obtener porque prefirió otra. Es el precio que se paga por una cosa. Si un joven dice: «Este examen me costó un fin de semana con mis amigos en el campo», quiere decir: «Si yo no hubiera decidido prepararme para el examen habría pasado este fin de semana con mis amigos en el campo». Las cosas que no requieren sacrificio para obtenerlas no son bienes económicos, sino bienes

libres, y en cuanto tales no son objeto de ninguna acción. La economía no se ocupa de ellas. El hombre no tiene que elegir entre ellas y otras satisfacciones.

La utilidad es la diferencia entre el valor más alto del bien obtenido y el más bajo valor del bien sacrificado para obtenerlo. Si la acción, por causa de inatención o de un error o un cambio de condiciones no esperado u otras circunstancias, consigue algo a lo que el sujeto atribuye un valor más bajo que el precio pagado, dicha acción genera una pérdida. Puesto que la acción persigue invariablemente sustituir una situación que el sujeto considera menos satisfactoria por otra situación que considera más satisfactoria, la acción siempre persigue la utilidad y nunca la pérdida. Esto es válido no sólo para las acciones de los individuos en una economía de mercado, sino también para las acciones del director económico de una sociedad socialista.

3. LA BÚSQUEDA DE LAS LEYES DEL CAMBIO HISTÓRICO

Es un error frecuente confundir el historicismo con la historia, cosas que nada tienen en común. La historia es la narración del curso de los acontecimientos y condiciones del pasado, una afirmación de hechos y de sus efectos. El historicismo es una doctrina epistemológica.

Algunas escuelas de historicismo han declarado que la historia es la única disciplina capaz de

estudiar la acción humana y han negado la corrección, la posibilidad y la significación de una ciencia teórica general de la acción humana. Otras escuelas han condenado la historia como no científica y, paradójicamente, han adoptado una actitud favorable hacia la parte negativa de las doctrinas de los positivistas, quienes exigían una nueva ciencia, la cual, modelada sobre el patrón de la física de Newton, debería derivar de la experiencia histórica las leyes de la evolución histórica y del cambio «dinámico».

Las ciencias naturales han desarrollado, sobre la base de la segunda ley de la termodinámica de Carnot, una doctrina acerca del curso de la historia del universo. La energía libre capaz de actuar depende de la inestabilidad termodinámica. El proceso de producción de tal energía es irreversible. Cuando toda la energía libre producida por sistemas inestables se agote, la vida y la civilización terminarán. A la luz de esta idea el universo, como lo conocemos, aparece como un episodio fugaz en el curso de la eternidad. Se mueve hacia su propia extinción.

Pero la ley en que se basa esta inferencia, la segunda ley de Carnot, en sí misma no es una ley histórica o dinámica. Al igual que las demás leyes de las ciencias naturales, se deriva de la observación de los fenómenos y es verificada por medio de experimentos. La llamamos ley porque describe un proceso que se repite cada vez que las condiciones de su aparición están presentes. El proceso es irreversible, y de este hecho los científicos infieren que las condiciones de su aparición ya no se darán

una vez que desaparezca toda inestabilidad termodinámica. El concepto de una ley del cambio histórico es contradictorio. La historia es una secuencia de fenómenos que se caracterizan por su singularidad. Los aspectos que un acontecimiento tiene en común con otros acontecimientos no son históricos. Lo que los casos de asesinato tienen en común se refiere a la ley penal, a la psicología, a la técnica de matar. En su calidad de acontecimientos históricos el asesinato de Julio César y el de Enrique IV de Francia son muy diferentes. La importancia que un acontecimiento tiene en la producción de posteriores acontecimientos es lo que cuenta para la historia. El efecto de un acontecimiento es único e irrepetible. Vistas desde el ángulo de la ley constitucional norteamericana, las elecciones presidenciales de 1860 y 1956 pertenecen a la misma clase. Pero para la historia son dos acontecimientos distintos en el curso de los sucesos. Si un historiador los compara, lo hace con el propósito de esclarecer las diferencias entre ellos y no para descubrir las leyes que rigen cualquier caso de elección presidencial norteamericana. A veces se formulan ciertas generalizaciones parciales acerca de tales elecciones, como: el partido que está en el poder gana si hay prosperidad. Estas reglas constituyen un intento de comprender la conducta de los votantes. Nadie les atribuye validez necesaria, que es la característica lógica esencial de una ley de las ciencias naturales. Todos se dan cuenta de que los votantes podrían actuar de otra manera.

La segunda ley de Carnot no es resultado del estudio de la historia del universo. Es una

proposición acerca de fenómenos que se repiten diariamente, exactamente en la forma que la ley los describe. De esta ley los hombres de ciencia deducen ciertas consecuencias acerca del futuro del universo. Este conocimiento deducido no es en sí mismo una ley. Es la aplicación de una ley. Es una predicción de acontecimientos futuros hecha a base de una ley que describe lo que se considera una necesidad inexorable en la secuencia de acontecimientos repetibles y repetidos.

Tampoco es el principio de selección natural de Darwin una ley de la evolución histórica. Trata de explicar el cambio biológico como resultado de una ley biológica. Interpreta el pasado, pero no hace pronósticos acerca del porvenir. Aun cuando la actuación del principio de selección natural se considere perenne, no es lícito inferir que el hombre debe transformarse inevitablemente en una especie de superhombre. Una línea de cambio evolutivo puede conducir a un punto más allá del cual ya no hay cambio o hay regresión a estadios precedentes.

Puesto que es imposible deducir leyes generales de la observación del cambio histórico, el programa del historicismo «dinámico» no puede realizarse descubriendo que la actuación de una o varias leyes praxeológicas debe producir inevitablemente el advenimiento de condiciones específicas del futuro. La praxeología y su rama mejor desarrollada hasta ahora, la economía, nunca pretendió saber nada acerca de tales asuntos. El historicismo, a causa de su rechazo de la praxeología, estaba desde el principio incapacitado para emprender tal estudio.

Todo lo que se ha dicho acerca de los acontecimientos históricos futuros, que necesariamente tienen que ocurrir, se origina en profecías elaboradas por los métodos metafísicos de la filosofía de la historia. Gracias a su intuición, el autor adivina los planes del primer móvil y toda la incertidumbre acerca del futuro desaparece. El autor del Apocalipsis, Hegel, y sobre todo Marx, consideraban que tenían conocimiento perfecto de las leyes de la evolución histórica. Pero la fuente de su conocimiento no era ciencia; era la revelación de una voz interior.

4. EL RELATIVISMO HISTORICISTA

Las ideas del historicismo sólo pueden ser comprendidas si se tiene en cuenta que persiguieron exclusivamente una finalidad: negar todo lo que la filosofía social racionalista y la economía habían descubierto. En este empeño muchos historicistas no se detuvieron ante ningún absurdo. Por ejemplo: a la afirmación de los economistas de que hay una inevitable escasez de factores naturales de los que depende el bienestar humano, opusieron la fantástica aseveración de que hay abundancia. Lo que produce la pobreza, dicen, es lo inadecuado de las instituciones sociales.

Cuando los economistas se referían al progreso estudiaban las condiciones desde el punto de vista de las finalidades perseguidas por los hombres. No había nada metafísico en su concepto del progreso. La mayoría de los hombres desean vivir y prolongar

sus vidas; desean mantenerse en buena salud y evitar la enfermedad; desean vivir cómodamente y no existir al borde del hambre. Según los hombres, el progreso hacia estas finalidades significa mejoramiento, lo contrario significa empeoramiento. Este es el significado de los términos «progreso» y «retroceso», según lo usan los economistas. En este sentido, consideran progreso una disminución en la mortalidad infantil o el éxito en combatir enfermedades contagiosas.

No se discute que tal progreso produce o no felicidad a las personas, que las hace más felices de lo que de otro modo hubieran sido. La mayoría de las madres se sienten más felices si sus hijos sobreviven, y la mayor parte de las personas se sienten más felices sin tuberculosis que con ella. Considerando las condiciones desde su personal punto de vista, Nietzsche expresó ciertas dudas acerca de los «demasiados». Pero los objetos de su desprecio pensaban de otra manera.

Al ocuparse de los medios a que la gente recurre en sus acciones, la historia, al igual que la economía, distingue entre los medios que fueron idóneos para alcanzar las finalidades perseguidas y los que no lo fueron. En este sentido, el progreso consiste en reemplazar métodos de acción menos adecuados por métodos más adecuados. El historicista se siente ofendido por esta terminología. Todas las cosas son relativas y deben ser vistas en el contexto de su época. Sin embargo, ningún defensor del historicismo ha tenido el valor de afirmar que el exorcismo fuera jamás un medio adecuado para curar vacas enfermas. Pero los

historicistas son menos cuidadosos al ocuparse de la economía. Por ejemplo: afirman que lo que la economía enseña acerca de los efectos del control de precios no es aplicable a las condiciones de la Edad Media. Los trabajos históricos de autores imbuidos de las ideas del historicismo son confusos, precisamente a causa de su rechazo de la economía. Mientras insisten en que no desean juzgar el pasado según un patrón preconcebido, los historicistas tratan de hecho de justificar la política de los «buenos tiempos pasados». En vez de acercarse al tema de sus estudios con el mejor equipo mental disponible, se apoyan en las fábulas —en la pseudoeconomía—. Se aferran a la superstición de que decretar y establecer precios máximos por debajo de los precios que el mercado libre establecería es un medio adecuado para mejorar las condiciones de los compradores. No mencionan la evidencia documental del fracaso de la política del precio justo y de sus efectos, los cuales, desde el punto de vista de los gobernantes que recurrieron a ella, eran menos deseables que la situación previa que trataban de cambiar.

Uno de los injustificados reproches hechos por los historicistas a los economistas es su supuesta falta de sentido histórico. Los economistas, dicen, creen que habría sido posible mejorar las condiciones materiales de épocas anteriores si las personas hubieran conocido las teorías de la economía moderna. Ahora bien, no cabe duda de que las condiciones del Imperio Romano se habrían visto afectadas considerablemente si los emperadores no hubieran recurrido al

empobrecimiento de la moneda y no hubieran adoptado una política de precios máximos. No es menos evidente que la miseria en Asia fue causada por el hecho de que gobiernos despóticos destruyeron todos los intentos de acumular capital. Los asiáticos, a diferencia de los europeos occidentales, no desarrollaron un sistema legal y constitucional que les habría dado la oportunidad de acumular capital en gran escala. Y el público, movido por la antigua falacia de que la riqueza del empresario es la causa de la pobreza de otras personas, aplaudía cada vez que los gobernantes confiscaban las propiedades de mercaderes que habían tenido éxito.

Los economistas siempre han tenido conciencia de que la evolución de las ideas es un proceso lento y retardado. La historia del conocimiento es el relato de intentos sucesivos hechos por los hombres, cada uno de los cuales agrega algo a los pensamientos de sus antecesores. No causa sorpresa el hecho de que Demócrito de Abdera no desarrolló la teoría de los cuanta o que la geometría de Pitágoras sea diferente de la de Hilbert. A nadie se le ocurrió pensar que un contemporáneo de Pericles pudo haber creado la filosofía del libre comercio de Hume, Adam Smith y Ricardo y convertido a Atenas en un emporio capitalista.

No es necesario analizar la opinión de muchos historicistas de que al espíritu de algunas naciones las prácticas del capitalismo les parecen tan repulsivas que nunca las adoptarán. Si hay tales pueblos serán pobres para siempre. Sólo hay un camino que conduce a la prosperidad. ¿Puede algún

historicista, basándose en la experiencia histórica, poner en duda esta verdad?

Ninguna ley puede derivarse de la experiencia histórica sobre los efectos de las diversas maneras de actuar ni de instituciones sociales específicas. En este sentido es verdadero el famoso dicho de que el estudio de la historia sólo puede enseñar que de la historia nada se puede aprender. Podríamos, por consiguiente, estar de acuerdo con los historicistas en no poner mucha atención al hecho indiscutible de que ninguna nación jamás alcanzó un aceptable nivel de bienestar y civilización sin la institución de la propiedad privada de los medios de producción. No es la historia, sino la economía, la que esclarece nuestras ideas acerca de los efectos de los derechos de propiedad. Pero nosotros debemos rechazar en su totalidad el razonamiento popular entre muchos escritores del siglo XIX de que el supuesto hecho de que la institución de la propiedad privada no fue conocida por pueblos primitivos es un argumento válido en favor del socialismo. Habiendo empezado como heraldos de una sociedad futura que destruirá todo lo que es insatisfactorio y hará de la tierra un paraíso, muchos socialistas, Engels por ejemplo, prácticamente se transformaron en propugnadores de un retomo a las supuestamente felices condiciones de una fabulosa edad de oro del pasado remoto.

Nunca se les ocurrió a los historicistas pensar que el hombre tiene que pagar un precio por todos sus logros. Las personas pagan el precio si creen que los beneficios que se derivarán de lo que se adquirirá son mayores que las desventajas que

conlleva el sacrificar alguna otra cosa. Al ocuparse de esto, los historicistas adoptan las ilusiones de la poesía romántica. Se lamentan de la destrucción de la naturaleza por la civilización. ¡Qué bellos eran los bosques vírgenes, las cataratas, las playas solitarias antes de que el afán de lucro de algunos arruinara su belleza! Los historicistas románticos silencian el hecho de que los bosques fueron talados para obtener tierra cultivable y las cataratas fueron utilizadas para producir luz y energía. No cabe duda de que Coney Island era más idílica en tiempo de los indios de lo que es ahora. Pero en la actualidad proporciona a millones de neoyorquinos la oportunidad de recrearse que no pueden tener en otro sitio. El referirse a lo maravilloso de la naturaleza virgen es ocioso si no se tiene en cuenta lo que el hombre ha obtenido «profanando» la naturaleza. Las maravillas de la tierra eran en realidad espléndidas cuando pocos visitantes podían acceder a ellas. El turismo comercialmente organizado las ha puesto al alcance de muchos. Quien piensa que es una lástima que no pueda estar solo en una montaña, olvida que él mismo probablemente no podría haber llegado si el comercio no hubiera proporcionado todas las facilidades requeridas.

La técnica que los historicistas emplean para condenar al capitalismo es en realidad muy simple. Dan por sentados todos sus logros, pero lo culpan de la desaparición de algunos goces que son incompatibles con él y de algunas imperfecciones que todavía empañan sus consecuciones. Se olvidan de que la humanidad ha tenido que pagar un precio

por sus conquistas, precio pagado gustosamente, ya que la gente cree que el beneficio obtenido, la prolongación del promedio de vida, por ejemplo, es más deseable.

5. DESTRUCCIÓN DE LA HISTORIA

La historia es una secuencia de cambios. Cada situación histórica tiene su individualidad, sus propias características que la distinguen de cualquier otra situación. El río de la historia nunca retorna a un punto ocupado anteriormente. La historia no se repite.

Señalar este hecho no equivale a expresar ninguna opinión acerca del problema biológico y antropológico de si la humanidad desciende o no de un antepasado humano común. No es necesario suscitar aquí la cuestión de si la transformación de primates subhumanos en la especie *homo sapiens* ocurrió sólo una vez en un tiempo determinado en un lugar específico de la superficie de la tierra o si sucedió varias veces y dio por resultado la aparición de varias razas originarias. Señalar este hecho tampoco significa que hay una unidad de civilización. Aun cuando creyéramos que todos los hombres proceden de un antepasado humano común, el hecho es que la escasez de los medios de subsistencia produjo una dispersión de los seres humanos por el planeta. Esta dispersión produjo la segregación de diversos grupos. Cada uno de estos grupos tuvo que resolver por sí mismo el problema vital específico del hombre: cómo

realizar el esfuerzo consciente por mejorar las condiciones para garantizar la supervivencia.

Así surgieron diversas civilizaciones. Probablemente nunca se sabrá hasta qué punto las diversas civilizaciones estuvieron aisladas e independientes unas de otras. Pero no cabe duda de que durante miles de años se produjo tal aislamiento cultural. Fueron las exploraciones realizadas por navegantes europeos las que terminaron con ese aislamiento.

Muchas civilizaciones llegaron a un punto muerto. O fueron destruidas por conquistadores extranjeros o simplemente se desintegraron. Junto a las ruinas de estructuras maravillosas, los descendientes de quienes las construyeron viven en la pobreza y la ignorancia. Los logros culturales de sus antepasados, su filosofía, su tecnología y a menudo también su lenguaje han sido olvidados y las personas han vuelto a la barbarie. En algunos casos, la literatura de la civilización pasada ha sido preservada y al ser redescubierta por los estudiosos ha influido en generaciones y civilizaciones posteriores.

Otras civilizaciones se desarrollaron hasta cierto punto y se detuvieron. Perdieron su impulso, como dice Bagehot⁹¹. Trataron de preservar las conquistas del pasado, sin proyectar añadir nada nuevo.

Una firme creencia de la filosofía social del siglo XVIII fue el «mejorismo». Habrá un mejoramiento de las condiciones humanas, una vez que las supersticiones, los prejuicios y los errores que causaron la caída de civilizaciones anteriores

⁹¹ Walter Bagehot, *Physics and Politics* (Londres, 1872), pág. 212.

cedan el lugar a la supremacía de la razón. El mundo se mejorará cada día. La humanidad jamás volverá a las épocas del obscurantismo. El progreso hacia estadios más altos de bienestar y conocimiento es irresistible. Todos los movimientos reaccionarios están condenados al fracaso. La filosofía contemporánea ya no comparte tal optimismo. Nos damos cuenta de que también nuestra civilización es vulnerable. Es cierto que está libre del peligro de ataques por parte de bárbaros extranjeros. Pero podría ser destruida desde dentro por bárbaros locales.

La civilización es producto del esfuerzo humano, el logro de hombres deseosos de combatir las fuerzas contrarias a su bienestar. Este logro depende de que los hombres usen medios adecuados. Si los medios elegidos no son idóneos para alcanzar las finalidades que se persiguen, el desastre es inevitable. Una mala política puede desintegrar nuestra civilización de la misma manera que han sido destruidas muchas otras civilizaciones. Pero ni la razón ni la experiencia permiten suponer que no podemos evitar adoptar malas políticas y de esa forma arruinar nuestra civilización.

Hay doctrinas que sustentan el concepto de civilización. En su opinión, una civilización es una especie de ser viviente. Nace, prospera por algún tiempo y, finalmente, perece. Sin embargo, aunque puedan aparecer diferentes al observador superficial, todas las civilizaciones tienen la misma estructura. Deben pasar necesariamente por la misma secuencia de estadios sucesivos. No hay historia. Lo que equivocadamente se llama historia

es el hecho de que se repiten acontecimientos de la misma clase; la historia es, como decía Nietzsche, eterna recurrencia.

La idea es muy antigua y puede encontrarse en la filosofía clásica. Giovanni Battista Vico tuvo conciencia vaga de ella. Tuvo alguna importancia en los intentos de algunos economistas de desarrollar esquemas de paralelismos en la historia económica de diversas naciones y debe su popularidad actual a la obra de Oswald Spengler *La Decadencia de Occidente*. Suavizada hasta cierto punto y transformada así en algo inconsecuente, es la idea principal del voluminoso *Estudio de la historia*, de Arnold J. Toynbee. No cabe duda de que tanto Spengler como Toynbee fueron motivados por la generalizada crítica al capitalismo. El móvil de Spengler fue evidentemente pronosticar el inevitable colapso de nuestra civilización. Aunque no le influyeron las profecías de los marxistas, era socialista y estaba completamente bajo el influjo de la condenación socialista de la economía de mercado. Tuvo suficiente buen juicio para percatarse de las consecuencias desastrosas de la política de los marxistas alemanes. Pero puesto que no tenía ningún conocimiento de la economía y sí sentía desprecio por ella, llegó a la conclusión de que nuestra civilización tiene que elegir entre dos males que la van a destruir. Las doctrinas de Spengler y Toynbee muestran claramente los resultados perjudiciales que produce el olvido de la economía al tratar de los asuntos humanos. Es cierto que la civilización occidental está en decadencia. Pero su decadencia ha sido causada

precisamente por la adopción del credo anticapitalista.

Lo que podemos llamar la doctrina de Spengler reduce la historia al registro de la vida de entes individuales, las diversas civilizaciones. No se nos dice en términos precisos qué es lo que caracteriza a una civilización como tal y la distingue de otras civilizaciones. Todo lo que podemos aprender acerca de esta cuestión esencial es metafórico. Una civilización es como un ser biológico; nace, crece, madura, decae y muere.

Tales analogías no pueden sustituir al esclarecimiento preciso y a la definición.

La investigación histórica no puede tratar todas las cosas juntas, tiene que dividir y subdividir la totalidad de los acontecimientos. Del cuerpo de la historia selecciona capítulos separados. Los principios que se aplican al hacerlo están determinados por la forma en que el historiador entiende las cosas y los acontecimientos, por los juicios de valor y las acciones que ellos causan y la relación de las acciones con el posterior curso de los acontecimientos. Casi todos los historiadores están de acuerdo en tratar separadamente la historia de diversos y más o menos aislados pueblos y civilizaciones. Las diferencias de opinión acerca de la aplicación de este procedimiento a problemas específicos deben resolverse por medio del examen cuidadoso de cada caso particular. Ninguna objeción epistemológica puede hacerse a la idea de distinguir diversas civilizaciones dentro de la totalidad de la historia.

Pero la doctrina de Spengler significa algo muy diferente. Dentro de su contexto, una civilización es una Gestalt, una totalidad, una individualidad de naturaleza propia. Lo que determina su origen, sus cambios y su extinción brota de su propia naturaleza. No son las ideas y las acciones de los individuos las que constituyen el proceso histórico. En realidad, no hay proceso histórico. Las civilizaciones nacen, viven por un tiempo y luego mueren de la misma manera que las diversas especies de plantas. Lo que los hombres hacen nada tiene que ver con el resultado final. Toda civilización debe decaer y morir.

Ningún inconveniente hay en comparar diferentes acontecimientos históricos y otros ocurridos en la historia de diversas civilizaciones. Pero no se justifica la afirmación de que toda civilización debe tener una serie de estadios inevitables.

Toynbee es suficientemente inconsecuente para no quitarnos toda esperanza de la supervivencia de nuestra civilización. Mientras que el contenido total y único de su estudio consiste en señalar que el proceso de la civilización es una serie de movimientos periódicos que se repiten, añade que esto «no implica que el proceso mismo sea del mismo orden cíclico que los movimientos».

Después de haberse esforzado en mostrar que ya han perecido dieciséis civilizaciones y nueve más están al borde de la muerte, expresa un vago

optimismo acerca del futuro de la vigesimosexta civilización⁹².

La historia es el relato de la acción humana. La acción humana es el esfuerzo consciente del hombre por reemplazar condiciones menos satisfactorias por condiciones más satisfactorias. Las ideas determinan qué es lo que ha de considerarse como condiciones más o menos satisfactorias y a qué medios se ha de recurrir para cambiarlas. De manera que las ideas constituyen el tema de estudio de la historia. Las ideas no constituyen una cantidad invariable que existió desde el principio y que no cambia. Todas las ideas se han originado en un punto del tiempo y del espacio, en la cabeza de un individuo. (Desde luego, repetidas veces ha sucedido que la misma idea se originó independientemente en varios individuos en diferentes puntos del tiempo y del espacio). El nacimiento de cada nueva idea constituye una innovación; agrega algo nuevo y nunca antes oído en el curso de los acontecimientos mundiales. La razón de que la historia nunca se repita es que cada estadio histórico es la consumación de la operación de ideas diferentes de las que operaron en otros estadios históricos.

La civilización difiere de los aspectos meramente biológicos y fisiológicos de la vida en que es el resultado de las ideas. Las ideas son la esencia de la civilización. Si tratamos de distinguir diferentes civilizaciones, *ladifferentia specifica* sólo se puede encontrar en los diferentes significados de

⁹² A. J. Toynbee, *A Study of History*, Síntesis de los volúmenes I-VI por. D. C. Somerwell (Oxford University Press, 1947), pág. 254.

las ideas que las determinaron. Las civilizaciones difieren precisamente en la calidad de la sustancia que las caracteriza como tales. En su estructura esencial, son individuos únicos y no elementos o miembros de una clase. Esto no nos permite comparar sus vicisitudes con los procesos fisiológicos que suceden en la vida de un hombre o de un animal. Un niño madura en el vientre de la madre, nace, crece, se desarrolla y muere, completando así el mismo ciclo de la vida. Algo muy diferente sucede en las civilizaciones. Por el hecho de ser civilizaciones son diferentes e inconmesurables, precisamente porque son motivadas por ideas diferentes y, en consecuencia, se desarrollan de diferentes maneras.

Las ideas no deben clasificarse sin tener en cuenta la corrección de su contenido. Los hombres han tenido diferentes ideas acerca de la manera de curar el cáncer. Hasta ahora ninguna de esas ideas ha producido resultados completamente satisfactorios. Pero este hecho no justificaría la conclusión de que los intentos futuros de curar el cáncer tampoco tendrán éxito. El historiador de civilizaciones pasadas puede decir: algo andaba mal en las ideas sobre las cuales se basaron las civilizaciones que decayeron por sí solas. Pero no puede derivar de este hecho la conclusión de que otras civilizaciones, basadas sobre otras ideas, también están condenadas. Dentro de los cuerpos y de las plantas y los animales operan fuerzas que tarde o temprano los desintegrarán. Pero en el «cuerpo» de una civilización no se pueden

descubrir fuerzas que no sean el producto de sus particulares ideologías.

No menos vanos son los esfuerzos encaminados a buscar en la historia de diversas civilizaciones paralelismos o estadios idénticos en su vida. Podemos comparar la historia de diversos pueblos y civilizaciones. Pero tales comparaciones deben tener en cuenta tanto las similitudes como las diferencias. El ansia de descubrir similitudes lleva a los autores a no poner atención a las diferencias y aun a ocultarlas. El primer deber del historiador es ocuparse de los acontecimientos históricos. Las comparaciones que se hagan después, sobre la base de un conocimiento de los acontecimientos tan perfecto como sea posible, pueden ser inocuas e incluso aleccionadoras. Las comparaciones que preceden o acompañan al estudio de las fuentes crean confusión si no fábulas.

6. LA DESTRUCCIÓN DE LA LENGUA

Siempre ha habido quienes exaltaron los buenos tiempos pasados y abogaron por un retomo al feliz pasado. La resistencia que se ha opuesto a las innovaciones legales y constitucionales por parte de quienes se sienten perjudicados se ha concretado a menudo en programas que piden la reconstrucción de antiguas instituciones, reales o supuestas. En algunos casos, las reformas que perseguían la realización de algo esencialmente nuevo se concibieron como una restauración de la antigua ley. Un importante ejemplo es la función que la

Carta Magna desempeñó en las ideologías de los partidos ingleses contrarios a los Estuardo en el siglo XVII.

Pero fue el historicismo el que por vez primera sugirió abiertamente la destrucción de los cambios históricos y el retomo a las ya desaparecidas condiciones del pasado remoto. No es necesario que nos ocupemos de los aspectos peregrinos de este movimiento, tales como los intentos alemanes de revivir el culto de Wotan. Tampoco merece más que comentarios irónicos lo que se refiere al atuendo de estas tendencias. Nos fijaremos sólo en las cuestiones lingüísticas y económicas.

A lo largo de la historia han desaparecido muchos idiomas. Algunos desaparecieron sin dejar rastro. Otros han sido preservados en documentos antiguos, libros e inscripciones y pueden ser estudiados por los especialistas. Muchas de estas lenguas «muertas», como el sánscrito, el hebreo, el griego y el latín, influyen en el pensamiento contemporáneo a través del valor filosófico y poético de las ideas expresadas en su literatura. Otras sólo son objeto de investigación filológica.

El proceso que llevo a la extinción de un idioma determinado ha sido en muchos casos simplemente cuestión de crecimiento lingüístico y transformación de la palabra hablada. Una larga sucesión de ligeros cambios alteraron las formas fonéticas, el vocabulario y la sintaxis tan profundamente que las generaciones posteriores ya no pudieron leer los documentos que les legaron sus antepasados. La lengua vernácula se transformó en un nuevo lenguaje. La lengua antigua podía ser

entendida solamente por quienes temen entrenamiento especial. La muerte de la antigua lengua y el nacimiento de la nueva fueron resultado de una lenta y pacífica evolución.

Pero en muchos casos el cambio lingüístico fue resultado de acontecimientos políticos y militares. Personas que hablaban una lengua extranjera adquirieron poder político y económico por medio de la conquista militar o gracias a la superioridad de su civilización. Quienes hablaban el idioma aborígen fueron relegados a una posición secundaria. Debido a su inferior situación social y política no importaba mucho qué decían y cómo lo decían. Los negocios importantes se hacían exclusivamente en el lenguaje de sus amos. Los gobernantes, las cortes, las iglesias y las escuelas empleaban sólo este lenguaje; era el lenguaje de las leyes y de la literatura. La antigua lengua aborígen la usaban sólo los no educados. Cuando uno de ellos deseaba alcanzar una mejor posición, primero tenía que aprender la lengua de los amos. La lengua vernácula era usada sólo por los menos capaces y ambiciosos; cayó en desgracia y finalmente fue olvidada. Un idioma extranjero suplantó a la lengua aborígen.

Los acontecimientos políticos y militares que motivaron este proceso lingüístico se caracterizaron, en muchos casos, por la crueldad tiránica y la persecución despiadada de los oponentes. Tales métodos fueron aprobados por algunos filósofos y moralistas de épocas precapitalistas, de la misma manera que a veces han merecido la alabanza de «idealistas»

contemporáneos cuando fueron empleados por los socialistas. Pero aparecen como algo alarmante «al espurio racionalismo dogmático de los ideólogos liberales ortodoxos». Los estudios históricos de estos han carecido del elevado relativismo que indujo a los sedicentes historiadores «realistas» a explicar y justificar todo lo que ha sucedido en el pasado y aprobar las instituciones opresoras sobrevivientes. (Como observó con reproche un crítico, a los utilitaristas «las viejas instituciones no les entusiasman; son simplemente encarnaciones del prejuicio»⁹³). No requiere explicación adicional por qué los descendientes de las víctimas de esas persecuciones y opresiones juzgaron de diferente manera la experiencia de sus antepasados y menos aún por qué se propusieron abolir los efectos del despotismo pasado que todavía les hacía daño. En algunos casos, no satisfechos con eliminar la opresión todavía existente, planearon deshacer también aquellos cambios que ya no les perjudicaban, aunque los procesos que los habían originado en el pasado fueron perjudiciales y malos. Esto es precisamente lo que persiguen los intentos de cancelar los cambios lingüísticos.

El mejor ejemplo lo constituye Irlanda. Extranjeros invadieron y conquistaron el país, expropiaron a los terratenientes, destruyeron su civilización, organizaron un régimen despótico y trataron de convertir a la gente por la fuerza de las armas a un credo religioso que ellos despreciaban. El establecimiento de una iglesia extranjera no logró

⁹³ Leslie Stephens, *The English Utilitarians* (Londres, 1900), 3, 70 (sobre J. Stuart Mill).

que los irlandeses abandonaran el catolicismo romano. Pero el idioma inglés desplazó al idioma gaélico aborigen. Cuando más tarde los irlandeses fueron poco a poco controlando a sus opresores extranjeros y finalmente obtuvieron la independencia política, la mayoría de ellos ya no eran lingüísticamente diferentes de los ingleses. Hablaban inglés y sus escritores más distinguidos escribieron libros en inglés, algunos de los cuales figuran entre las obras cumbres de la literatura universal.

Esta situación les duele a muchos irlandeses. Desean inducir a sus conciudadanos a que vuelvan al idioma que sus antepasados recibieron de un pasado remoto. Hay poca oposición franca a estos planes. Pocas personas tienen el valor suficiente para luchar abiertamente contra un movimiento popular y el nacionalismo radical es, después del socialismo, la ideología más popular. Nadie desea correr el riesgo de que lo consideren enemigo de su país. Pero hay fuerzas poderosas que silenciosamente se oponen a la reforma lingüística. La gente se aferra a la lengua que habla sin importarle que quienes desean suprimirla sean déspotas extranjeros o fanáticos locales. Los irlandeses modernos tienen plena conciencia de las ventajas que les representa el hecho de que el inglés sea el principal idioma de la civilización contemporánea, el cual todo el mundo tiene que aprender para leer muchos libros importantes o participar en el comercio internacional, o en acontecimientos mundiales y en grandes movimientos ideológicos. Precisamente porque los

irlandeses constituyen una nación civilizada cuyos autores escriben para las personas cultas del mundo y no para un auditorio limitado, las probabilidades de que el gaélico sustituya al inglés son muy escasas. Ningún sentimentalismo nostálgico puede cambiar estas circunstancias.

Debe mencionarse que las actividades lingüísticas del nacionalismo irlandés fueron motivadas por una de las doctrinas políticas más populares del siglo XIX. El principio de nacionalidad, como lo entendían los pueblos europeos, afirmaba que cada grupo lingüístico debe formar un Estado independiente y que este Estado debe comprender a todas las personas que hablan el mismo idioma⁹⁴. A la luz de este principio, una Irlanda de habla inglesa debe pertenecer al Reino Unido de la Gran Bretaña e Irlanda, y la sola existencia de un Estado irlandés libre o independiente aparece como algo irregular. El prestigio que tuvo el principio del nacionalismo en Europa fue tan grande que varios pueblos que deseaban formar un Estado propio, cuya independencia era contraria al principio, tuvieron que cambiar su idioma para poder justificar sus aspiraciones de acuerdo con ese principio. Esto explica la actitud de los nacionalistas irlandeses, pero no afecta a lo que hemos dicho sobre las implicaciones de sus planes lingüísticos.

Un idioma no es una mera colección de signos fonéticos. Es un instrumento del pensamiento y de la acción. Su gramática y su vocabulario se ajustan a

⁹⁴ Mises, *Omnipotent Government* (New Haven, Yale University Press, 1944), págs. 84-9.

la mentalidad de los individuos a quienes sirve. Un idioma viviente —hablado, escrito y leído por personas— cambia continuamente de acuerdo con los cambios que se operan en la mente de quienes lo usan. Una lengua que ya no se usa está muerta, porque ya no cambia. Refleja la mentalidad de personas que hace ya mucho tiempo desaparecieron. Ya no sirve a personas de otra época, sean descendientes de quienes una vez la usaron o simplemente crean que lo son. El problema no surge con los términos que designan cosas tangibles. Tales términos podrían ser sustituidos por neologismos. Son los términos abstractos los que presentan problemas insolubles. Puesto que son el sedimento de las controversias ideológicas de un pueblo, de sus ideas acerca del conocimiento puro y la religión, de las instituciones jurídicas, las organizaciones políticas y las actividades económicas, los términos abstractos reflejan las vicisitudes de su historia. Al aprender su significado, la nueva generación absorbe el medio intelectual en que vivirá y trabajará. El significado de los diversos términos cambia constantemente como consecuencia de los cambios de las ideas y las condiciones.

Quienes desean resucitar una lengua muerta deben crear un nuevo lenguaje con sus elementos fonéticos, un nuevo lenguaje cuyo vocabulario y cuya sintaxis se adapten a las condiciones de la época presente, que son muy diferentes de las condiciones de la época antigua. El idioma de sus antepasados no les sirve a los irlandeses contemporáneos. Las leyes de la Irlanda actual no

podrían ser escritas con el vocabulario antiguo. Shaw, Joyce y Yeats no pudieron emplearlo en sus dramas, novelas y poemas. No se puede destruir la historia y volver al pasado.

Los planes encaminados a elevar los dialectos locales al rango de idioma para la literatura y otras manifestaciones del pensamiento y la acción difieren de los intentos de resucitar idiomas antiguos. Cuando la comunicación entre las diversas regiones de un territorio era infrecuente a causa de lo limitado de la división del trabajo y lo primitivo de los medios de transporte había una tendencia hacia la desintegración de la unidad lingüística. Surgieron diferentes dialectos de la lengua que hablaban quienes se asentaron en un lugar. A veces estos dialectos se transformaron en un lenguaje literario específico, como sucedió con el holandés. En otros casos sólo uno de los dialectos llegó a ser un lenguaje culto, mientras que los otros se usaban en la vida diaria, pero no en las escuelas, ni en los juzgados, ni en libros, ni en la conversación de las personas cultas. Eso es lo que sucedió en Alemania, por ejemplo, donde los escritos de Lutero y de los teólogos protestantes dieron al idioma de la «Cancillería Sajona» una posición predominante y redujeron a todos los otros dialectos a una posición secundaria.

Bajo el impacto del historicismo surgieron movimientos encaminados a destruir este proceso por medio del intento de elevar los dialectos a la categoría de lenguas cultas. La más notable de estas tendencias es el *Félibrige*, que se propone devolver a la lengua provenzal la importancia que en otro

tiempo tuvo como *Langue d'oc*. Los «felibristas», dirigidos por el distinguido poeta Mistral, tuvieron suficiente buen juicio para no proponerse una sustitución completa del francés por su idioma. Pero aun la más moderada ambición, la creación de una nueva poesía provenzal, parece ser infortunada. Es difícil imaginar ninguna de las obras maestras francesas modernas escritas en provenzal.

Los dialectos se emplean a veces en novelas y dramas que describen la vida de las personas incultas. A menudo hay una falta de sinceridad en esos escritos. El autor se pone a la altura de personas cuya mentalidad nunca compartió o que ya superó. Se conduce como un adulto que condesciende a escribir libros para niños. Ninguna obra literaria contemporánea puede sustraerse al impacto de las ideologías de nuestra época. Cuando ha pasado por estas ideologías, el autor no puede disfrazarse de hombre común y corriente y adoptar su lenguaje y su concepción del mundo. La historia es un proceso irreversible.

7. DESTRUCCIÓN DE LA HISTORIA ECONÓMICA

La historia de la humanidad es la historia de la intensificación cada vez mayor de la división del trabajo. Los animales viven en la perfecta autarquía de cada individuo o de cada cuasifamilia. Lo que hizo posible la cooperación entre los hombres fue el hecho de que el trabajo realizado bajo el sistema de la división de tareas es más productivo que los

esfuerzos aislados de individuos autárquicos y el hecho de que la razón humana es capaz de aprehender esta verdad. Si no hubiera sido por estos dos hechos, los hombres se habrían quedado como solitarios buscadores de alimento, forzados por una ley natural a luchar los unos contra los otros sin perdón ni piedad. Ni lazos sociales, ni sentimientos de compasión, ni benevolencia, ni amistad, ni, en suma, la civilización, hubieran surgido en un mundo en el cual todos consideraban a todos sus rivales en la competencia biológica por adquirir una cantidad limitada de alimentos.

Una de las mayores conquistas de la filosofía social del siglo XVIII fue descubrir la función que el principio de la mayor productividad que resulta de la división del trabajo ha tenido en la historia. Contra estas enseñanzas de Smith y Ricardo se dirigieron los ataques más apasionados del historicismo.

La vigencia del principio de la división del trabajo y su corolario, la cooperación, conducen a un sistema de producción de proporciones mundiales. En la medida en que la distribución geográfica de recursos naturales no limita la tendencia hacia la especialización y la integración del comercio de artículos manufacturados, el mercado libre busca el desarrollo de fábricas que se dedican a un campo especializado de la producción, pero que sirven a la población de todo el mundo. Desde el punto de vista de las personas que prefieren más y mejores mercancías, el sistema ideal de producción sería aquel que tuviera la mayor concentración posible de cada especialidad. El

mismo principio que produjo la aparición de herreros, carpinteros, sastres, panaderos y también médicos, maestros, artistas y escritores, produciría la aparición de una fábrica que proveyera a todo el mundo de un artículo específico. Aunque el factor geográfico arriba mencionado impide la plena realización de esta tendencia, surgió la división internacional del trabajo y progresará hasta que alcance los límites que imponen la geografía, la geología y el clima.

Cada paso en la dirección de la intensificación de la división del trabajo perjudica a corto plazo a los intereses de algunas personas. El crecimiento de las fábricas más eficientes perjudica a los intereses de los competidores menos eficientes, a quienes obliga a abandonar el negocio. Las innovaciones tecnológicas perjudican a los intereses de los trabajadores que ya no pueden ganarse la vida aferrándose a los métodos inferiores ya descartados. Los intereses a corto plazo de pequeños negocios y de trabajadores ineficientes son afectados adversamente por cualquier mejora. Este no es un fenómeno nuevo. Tampoco es un fenómeno nuevo que aquellos que son perjudicados por el mejoramiento económico pidan privilegios para protegerse de la competencia de los más eficientes. La historia de la humanidad es una larga serie de obstáculos colocados en el camino de los más eficientes para beneficiar a los menos eficientes.

Se acostumbra referirse a los «intereses» para explicar los obstinados esfuerzos por detener el mejoramiento económico. La explicación es muy deficiente. Dejando a un lado el hecho de qué una

innovación perjudica a los intereses a corto plazo de algunas personas, debemos insistir en que sólo perjudica a los intereses de una pequeña minoría mientras que favorece a los intereses de una inmensa mayoría. La fábrica de pan de seguro perjudica a los planificadores. Pero los perjudica sólo porque mejora las condiciones de todas las personas que consumen pan. La importación de azúcar y relojes extranjeros perjudica a los intereses de una pequeña minoría de norteamericanos. Pero constituye un beneficio para todos los que deseen comer azúcar y comprar relojes. El problema es precisamente este: ¿por qué es impopular una innovación que favorece los intereses de la mayor parte de la población?

Un privilegio concedido a una determinada rama de los negocios es a corto plazo ventajoso para quienes en ese instante se dedican a ella. Pero perjudica a todos los demás en esa misma medida. Si todos son privilegiados en el mismo grado pierden como consumidores lo mismo que ganan en su capacidad de productores. Además, todos salen perjudicados por el hecho de que la productividad en todas las ramas de la producción baja a causa de esos privilegios⁹⁵. En la medida en que la legislación estadounidense consigue obstaculizar a las grandes industrias, todos son perjudicados, pues los bienes se producen a un costo más alto en fábricas que hubieran desaparecido en ausencia de esta política. Si los Estados Unidos hubieran llegado al extremo a que llegó Austria en su lucha contra las grandes

⁹⁵ Véase, cap. II, 3.

industrias el norteamericano medio no estaría mucho mejor que el austriaco medio.

No son los intereses los que motivan la lucha contra la mayor intensificación de la división del trabajo, sino ciertas ideas espurias acerca de supuestos intereses. Al igual que en cualquier otro aspecto, al tratar estos problemas el historicismo sólo se percata de las desventajas a corto plazo para ciertas personas y no ve las ventajas a largo plazo para todos. Propone medidas sin mencionar el precio que debe pagarse por ellas. ¡Qué alegre era hacer zapatos en tiempos de Hans Sachs y los Meistersinger! No es necesario analizar críticamente tales sueños románticos. ¿Cuántos descalzos habría en esa época? Las grandes compañías químicas son un desastre. Pero ¿habrían podido los farmacéuticos, en sus laboratorios primitivos, producir las drogas que matan los bacilos?

Quienes desean volver al pasado deberían decir a la gente lo que su política costaría. Desintegrar las grandes industrias es algo bueno si se está preparado para sufrir las consecuencias. Si los métodos norteamericanos actuales de gravar los ingresos y el patrimonio se hubieran adoptado hace cincuenta años, la mayoría de las nuevas cosas de las cuales a ningún norteamericano contemporáneo le gustaría carecer no se habrían producido o no estarían al alcance de la mayoría de los ciudadanos. Lo que los profesores Sombart y Tawney dicen acerca de las idílicas condiciones de la Edad Media es pura fantasía. El esfuerzo por «lograr un continuo e ilimitado aumento de la riqueza material», escribe

el profesor Tawney, acarrea «ruina al alma y confusión a la sociedad»⁹⁶.

No es necesario insistir en que quienes no aprueban que hoy sobrevivan más niños al primer año de existencia o haya menos personas que mueren de hambre que en la Edad Media poseen un alma mezquina. Lo que produce confusión en la sociedad no es la riqueza, sino los esfuerzos de historicistas como el profesor Tawney por desacreditar los «apetitos económicos». En fin de cuentas fue la naturaleza, y no los capitalistas, la que creó los apetitos en el hombre y quien le impele a satisfacerlos. En las instituciones colectivistas de la Edad Media, tales como la iglesia, el poblado, la comunidad de aldea, el clan, la familia y el *guild*, escribe Sombart, el individuo «era mantenido tibio y protegido como la fruta en su cáscara»⁹⁷. ¿Es esta la descripción exacta de una época en la que la población era a menudo amenazada por el hambre, las plagas, las guerras, la persecución de herejes y otros desastres?

Es a todas luces posible detener el progreso del capitalismo o regresar a las condiciones en que prevalecen pequeños negocios y métodos más primitivos de producción. Un aparato policiaco organizado, tomando como modelo el soviético, puede lograr muchas cosas. El problema se reduce a saber si las naciones que han construido la civilización occidental están dispuestas a pagar el precio correspondiente.

⁹⁶ R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (Nueva York, Penguin Books), págs. 38 y 234.

⁹⁷ W. Sombart, *Der proletarische Sozialismus* (10.ª ed. Jena, 1924), 1, 31.

EL RETO DEL CIENTISMO**1. POSITIVISMO Y BEHAVIORISMO**

Lo que distingue el campo de las ciencias naturales del de las ciencias de la acción humana es el sistema categorial al cual se recurre para interpretar fenómenos y construir teorías. Las ciencias naturales nada saben de causas finales; la investigación y la formulación de teorías son guiadas por la categoría de la causalidad. El campo de las ciencias de la acción humana es el ámbito del propósito y la búsqueda consciente de finalidades; es teleológico.

Ambas categorías fueron utilizadas por el hombre primitivo y las utiliza todo el mundo en el diario pensar y actuar. Las más simples destrezas y técnicas implican conocimiento obtenido por medio de una rudimentaria investigación de la causalidad.

Cuando las personas no sabían cómo buscar la relación de causa y efecto buscaron una explicación teleológica. Inventaron diablos y dioses a cuya acción deliberada atribuían ciertos fenómenos. Un dios lanzaba rayos y truenos. Otro dios, enojado por algunas acciones humanas, mataba a los culpables con flechas. El ojo maligno de una bruja esterilizaba a las mujeres y secaba a las vacas. Tales creencias producían métodos específicos de acción. Las acciones gratas a los dioses, como la oferta de sacrificios y oraciones, se consideraban como un medio adecuado para calmar su ira y evitar su venganza; se empleaban ritos mágicos para neutralizar la brujería. Poco a poco se llegó a comprender que los fenómenos meteorológicos, las enfermedades y la propagación de plagas eran fenómenos naturales y los pararrayos y los antisépticos proporcionaban una protección eficaz, mientras que los ritos mágicos carecían de utilidad. Sólo en la edad moderna las ciencias naturales abandonaron el finalismo por la investigación causal.

Los maravillosos logros de las ciencias naturales experimentales produjeron el advenimiento de una metafísica materialista: el positivismo. El positivismo niega rotundamente que haya campo de estudio susceptible de investigación teleológica. Los métodos experimentales de las ciencias naturales son los únicos métodos adecuados para cualquier tipo de investigación. Sólo ellos son científicos, mientras que los métodos tradicionales de las ciencias de la acción humana son metafísicos, esto es, supersticiosos y espurios, según la terminología

del positivismo. El positivismo proclama que la tarea de la ciencia consiste exclusivamente en la descripción e interpretación de la experiencia sensible. Rechaza la introspección de la psicología, así como todas las disciplinas históricas. Es especialmente fanático en su condenación de la economía. Augusto Comte, que no es el fundador del positivismo, sino sólo el inventor de su nombre, sugirió una nueva rama de la ciencia, la Sociología, para sustituir los métodos tradicionales de estudiar la acción humana. La sociología debe ser una física social, concebida de acuerdo con el patrón epistemológico de la mecánica de Newton. El plan era tan superficial e impracticable que ningún intento serio se hizo para realizarlo. La primera generación de discípulos de Comte se dirigió, en cambio, hacia lo que consideraban ser la interpretación biológica y orgánica de los fenómenos sociales. Utilizaban un lenguaje metafórico y discutían muy seriamente problemas tales como ¿qué debería calificarse de «sustancia intercelular» en el «cuerpo social»? Cuando se hizo evidente lo absurdo de este biologismo y organicismo, los sociólogos abandonaron completamente las ambiciosas pretensiones de Comte. Ya no se trataba de descubrir leyes *a posteriori* del cambio social. Se publicaron diversos estudios históricos, etnográficos y psicológicos con la etiqueta de sociología. Muchas de estas publicaciones eran confusas; algunas son contribuciones aceptables en diversos campos de la investigación histórica. Por otra parte, los escritos de quienes llamaban sociología a sus arbitrarias

expresiones metafísicas acerca del oculto significado y fin del proceso histórico, que antes habían sido llamadas filosofía de la historia, carecían completamente de valor. Por ejemplo, Emile Durkheim y sus discípulos resucitaron el viejo espectro del romanticismo con el nombre de mente colectiva y la Escuela histórica alemana de jurisprudencia resucitó el *Volkgeist*.

Pese al evidente fracaso del programa positivista, ha surgido el movimiento neopositivista que tercamente repite todas las falacias de Comte. Les inspiran los mismos motivos que inspiraron a este. Les mueve un odio idiosincrásico hacia la economía de mercado y su corolario político, el gobierno representativo, la libertad de pensamiento y la libertad de prensa. Desean el totalitarismo, la dictadura y la despiadada opresión de quienes no están de acuerdo, dando, desde luego, por sentado que ellos mismos y sus amigos íntimos tendrán la autoridad suprema y el poder de silenciar a todos sus opositores. Comte abogó sin ambages por la supresión de todas las doctrinas que no le agradaban. El más pretencioso adalid del programa neopositivista, en lo que respecta a las ciencias de la acción humana, fue Otto Neurath, quien en 1919 fue uno de los dirigentes más conocidos del breve régimen soviético de Munich y que más tarde cooperó por un tiempo en Moscú con la burocracia bolchevique⁹⁸. A sabiendas de que no pueden ofrecer argumentos válidos en contra de las críticas de los economistas, estos apasionados comunistas

⁹⁸ Otto Neurath, «Foundations of the Social Sciences», *International Encyclopaedia of Unified Science*, vol. 2, núm. 1.

tratan de desacreditar a la economía en su totalidad sobre bases epistemológicas.

Las dos principales variedades neopositivistas del ataque a la economía son el panfiscalismo y el behaviorismo. Ambos dicen ofrecer un estudio puramente causal de la acción humana, en vez del estudio teleológico, que ellos consideran no científico.

El panfiscalismo enseña que los procedimientos de la física constituyen el único método científico para todas las ramas de la ciencia. Niega que haya diferencia alguna entre las ciencias naturales y las ciencias de la acción humana. Esta negación se esconde detrás del lema «ciencia unificada» de los panfiscalistas. La experiencia sensible, que comunica al hombre la información acerca de los acontecimientos físicos, también le proporciona toda la información acerca de la conducta del prójimo. El estudio de las formas en que los hombres reaccionan ante diversos estímulos no difiere esencialmente del estudio de las formas en que otros objetos reaccionan. El lenguaje de la física es sin excepción el lenguaje universal de todas las ramas del conocimiento. Lo que no puede ser expresado en el lenguaje de la física carece de sentido metafísico. Es una arrogante pretensión del hombre creer que su actuación en el universo es diferente de la de otros objetivos. Desde el punto de vista del científico todas las cosas son iguales. Todas nuestras referencias a la conciencia, a la volición y a la búsqueda de finalidades son vacías. El hombre es sólo uno de los elementos del universo. La ciencia aplicada de la física social, la ingeniería social,

puede ocuparse del hombre de la misma manera que la tecnología se ocupa del cobre y del hidrógeno.

El panfiscalista puede admitir al menos una diferencia esencial entre el hombre y los objetos de la física. Las piedras y los átomos no reflexionan ni acerca de su propia naturaleza, características y conducta ni acerca del hombre. No tratan de controlar ni al hombre ni a sí mismos. El hombre es diferente al menos en la medida en que es un físico y un ingeniero. Es difícil pensar cómo podría uno ocuparse de las actividades de un ingeniero sin percatarse de que elige entre diversas posibilidades de conducta y está interesado en alcanzar finalidades específicas. ¿Por qué construye un puente en vez de construir un barco? ¿Por qué construye un puente con capacidad para diez toneladas y otro con capacidad para veinte? ¿Por qué le interesa construir puentes que no se derrumben? ¿O es sólo un accidente el que la mayoría de los puentes no se derrumben? Si se elimina del estudio de la acción humana el concepto de búsqueda deliberada de fines específicos, es preciso reemplazarlo por la idea —verdaderamente metafísica— de que algún factor sobrehumano impele a los hombres, independientemente de su voluntad, hacia una meta predestinada; que lo que animó al constructor de puentes fue el predeterminado plan del *Geist* o las fuerzas materiales de producción que los hombres son forzados a realizar.

Afirmar que el hombre reacciona ante los estímulos y se adapta a las condiciones de su medio

no ofrece una respuesta satisfactoria. Al estímulo que proporciona el canal de la Mancha algunas personas han reaccionado con quedarse en casa; otros lo han cruzado a remo, o en veleros, vapores o más recientemente a nado. Algunos vuelan sobre él en aviones; otros hacen planes para construir un túnel. Sería vano atribuir las diferencias en las reacciones a las diferencias de circunstancias, tales como el estadio del conocimiento tecnológico y la oferta de trabajadores y bienes de capital. Estas otras condiciones también son de origen humano y sólo pueden explicarse recurriendo a métodos teleológicos.

El punto de vista del behaviorismo o conductismo es, en algunos aspectos, diferente del punto de vista del panfiscalismo, pero es similar en su fallido intento de estudiar la acción humana sin hacer referencia a la conciencia y a la búsqueda de fines. El conductismo basa su razonamiento en la «adaptación». Al igual que cualquier otro ser, el hombre se adapta a las condiciones de su medio. Pero el conductismo no puede explicar por qué diferentes personas se adaptan a las mismas condiciones de diferentes maneras. ¿Por qué algunas personas huyen de la agresión violenta y otras la resisten? ¿Por qué los europeos occidentales se adaptaron a la escasez de todo aquello de lo cual depende el bienestar humano en una forma completamente diferente de la forma en que lo hicieron los orientales?

El conductismo se propone estudiar la conducta humana de acuerdo con los métodos desarrollados por la psicología infantil y animal. Trata de

investigar reflejos e instintos, automatismos y reacciones inconscientes. Pero nada nos dice acerca de los reflejos que han construido catedrales, ferrocarriles y fortalezas; los instintos que han producido filosofías, poemas y sistemas jurídicos; los automatismos que han producido el crecimiento y la decadencia de los imperios; las reacciones inconscientes que llevan a la división del átomo. El conductismo desea observar la conducta humana desde fuera y estudiarla meramente como una reacción a una situación determinada. Cuidadosamente evita toda referencia al significado y al propósito. Sin embargo, una situación no puede describirse sin analizar el significado que la persona involucrada encuentra en ella. Si se prescinde de este significado se desconoce el factor esencial que determina la forma de reacción. Esta reacción no es automática, sino que depende completamente de la interpretación y de los juicios de valor del individuo que trata de realizar, si es factible, una situación que prefiere a la situación que prevalecería si él no actuara. ¡Imagínese a un conductista tratando de describir la situación que produce una oferta de venta sin hacer referencia al significado que las personas involucradas le atribuyen!

En realidad, el conductismo prohibiría el estudio de la acción humana y lo reemplazaría con la fisiología. En realidad, jamás ha podido esclarecer la diferencia que hay entre la fisiología y el conductismo. Watson afirmó que la fisiología está «especialmente interesada en el funcionamiento de las partes del animal...», el conductismo, por otra parte, pese a que está vivamente interesado en

todas las funciones de estos órganos, lo está también en lo que el animal total hará»⁹⁹. Sin embargo, fenómenos fisiológicos tales como la resistencia del cuerpo a la infección o el crecimiento y el envejecimiento de un individuo, ciertamente no se pueden llamar conducta de sus partes. Pero si se desea llamar a un gesto como el de mover un brazo (ya sea para golpear o acariciar) conducta del animal total, lo que se desea afirmar es sólo que tal gesto no puede ser atribuido a ninguna parte específica del ser humano. ¿Pero qué otra cosa puede ser este algo al que es preciso atribuir la conducta si no es el significado y la intención del que actúa o ese algo no nombrado del cual se originan el significado y la intención? El conductismo afirma que desea predecir la conducta humana. Pero es imposible predecir la reacción de una persona a quien alguien llama «cerdo» sin hacer referencia al significado que quien lo escucha atribuye al epíteto.

Ambas variedades del positivismo rehúsan reconocer el hecho de que las personas persiguen deliberadamente ciertas finalidades. Según ellos, todos los acontecimientos deben ser interpretados por medio del esquema estímulo-respuesta y no hay lugar para la búsqueda de causas finales. Contra este rígido dogmatismo es necesario subrayar que el rechazo del finalismo al estudiar los fenómenos que caen fuera del campo de la acción humana es sugerido por la ciencia sólo a causa de la insuficiencia de la razón humana. Las ciencias

⁹⁹ John B. Watson, Behaviorism (Nueva York, W. W. Norton, 1930), pág. 11.

naturales deben evitar el ocuparse de causas finales porque son incapaces de descubrirlas y no porque puedan probar que las causas finales no existen.

La conciencia de la conexión entre todos los fenómenos y de la regularidad en su concatenación, y el hecho de que la investigación de las causas da resultados y ha producido el conocimiento humano, no excluyen absolutamente el supuesto de que hay causas finales en el universo. La razón por la cual las ciencias naturales han prescindido de las causas finales y se han preocupado exclusivamente por la búsqueda de las causas eficientes es que este método da resultados.

Los aparatos diseñados de acuerdo con las teorías científicas funcionan de la manera que las teorías predicen y de este modo proporcionan una verificación práctica de su validez. Por otra parte, los aparatos mágicos defraudan las expectativas y no corroboran la concepción mágica del mundo.

Es evidente que también es imposible demostrar satisfactoriamente por medio del razonamiento que los demás son seres que persiguen deliberadamente ciertos fines. Pero la misma justificación pragmática que puede presentarse a favor del uso exclusivo de la investigación causal en las ciencias naturales puede presentarse a favor del uso exclusivo de métodos teleológicos en el campo de la acción humana. Este método da resultados mientras que el tratar a los hombres como si fueran piedras o ratones no los da, y ello no sólo en el ámbito del conocimiento y de la teoría, sino también en el de la vida diaria.

El positivista llega a su punto de vista subrepticamente. Niega a los demás la capacidad de elegir fines y los medios para lograrlos, pero a la vez reclama para sí la capacidad de elegir conscientemente entre diversos métodos de procedimiento científico. Cambia su postura tan pronto como se trata de problemas de ingeniería, tecnológica o «social». Elabora planes y políticas que no pueden ser interpretados como meras reacciones automáticas a estímulos. Niega a sus prójimos el derecho de actuar para reservarse este privilegio para sí mismo. Es prácticamente un dictador.

Según nos dice el conductista, el hombre puede concebirse como «una máquina orgánica lista para funcionar»¹⁰⁰. Prescinde del hecho de que mientras las máquinas funcionan de la manera que el ingeniero y el operador las hace funcionar, los hombres funcionan por doquier espontáneamente. «Al nacer los niños, cualquiera que sea su herencia, son tan iguales como los automóviles Ford»¹⁰¹. Partiendo de esta evidente falsedad, el conductista se propone manejar el «Ford humano» de la manera que el chófer conduce su auto. Actúa como si fuera dueño de la humanidad y se le pidiera que la controlara y conformara de acuerdo con sus propios planes. Pues él está por encima de la ley, es el gobernante de la humanidad enviado por Dios¹⁰².

¹⁰⁰ Watson, pág. 269.

¹⁰¹ Horace M. Kallen, «Behaviorism», *Encyclopaedia of the Social Sciences*, 2, 498.

¹⁰² Karl Mannheim desarrolló un plan global para producir «los mejores posibles» tipos humanos reorganizando «deliberadamente» los diversos grupos de factores sociales. «Nosotros —es decir, Karl

El positivismo se contradice necesariamente mientras no explique las filosofías y teorías —y los planes y políticas derivadas de ellas— de acuerdo con su esquema estímulo-respuesta.

2. EL DOGMA COLECTIVISTA

La filosofía colectivista moderna es un tosco retoño de la antigua doctrina del realismo conceptual. Se ha separado del antagonismo filosófico general entre el realismo y el nominalismo y casi no pone atención al aún existente conflicto entre las dos escuelas. Es una doctrina política y, en cuanto tal, emplea una terminología en apariencia diferente de la que se usaba en los debates medievales acerca de los universales y de la terminología del neorrealismo contemporáneo. Pero el núcleo de sus

Mannheim y sus amigos— determinaremos qué requieren el bien más alto de la sociedad y la paz interna del individuo». Entonces «nosotros» reformaremos a la humanidad, pues nuestra vocación es «la orientación planeada de la vida de la gente». Mannheim, *Man and Society in an Age of Reconstruction* (Londres, Routledge Kegan Paul, 1940), pág. 222. Lo más extraordinario acerca de estas ideas es que en los años 30 y 40 se las consideraba democráticas, liberales y progresistas. Joseph Goebbels era más modesto que Mannheim, pues él sólo deseaba reformar al pueblo alemán y no a toda la humanidad. Pero su manera de enfocar el problema no difiere esencialmente de la de Mannheim. En una carta del 12 de abril de 1933, enviada a Wilhelm Furtwängler, hace referencia al «nosotros» a quienes «se les ha encomendado la responsable tarea de crear, con la materia prima de las masas, la bien formada estructura de la nación (*denen die verantwortungsvolle Aufgabe anvertraut ist, aus dem rohen Stoff der Masse das feste und gestalthafte Gebilde des Volkes zu formen*)». Berta Geissmar, *Musik im Schatten der Politik* (Zürich, Atlantis Verlag, 1945), págs. 97-9. Por desgracia, ni Mannheim ni Goebbels nos dijeron quién les había encomendado la tarea de reconstruir y recrear a los hombres.

enseñanzas no difiere del de los realistas medievales. Atribuye a los universales existencia real objetiva, una existencia considerada superior a la de los individuos y, a veces, niega rotundamente la existencia autónoma de los individuos, lo único que realmente existe.

Lo que distingue al colectivismo del realismo conceptual, según lo enseñaban los filósofos, no es la manera de aproximarse al problema, sino las tendencias políticas que implica. El colectivismo transforma la doctrina epistemológica en una exigencia moral. Dice a la gente lo que debe hacer. Distingue entre la verdadera entidad colectiva a la cual las personas deben ser leales de las espurias pseudoentidades de las cuales no deben preocuparse. No hay una doctrina colectivista uniforme, sino muchas doctrinas colectivistas. Cada una de ellas ensalza una entidad colectiva diferente y pide a todas las personas decentes que se sometan a ella. Cada secta adora su propio ídolo y es intolerante para con todos los ídolos rivales. Todas establecen la sujeción total del individuo, todas son totalitarias.

El carácter particularista de las diversas teorías colectivistas podría fácilmente pasar inadvertido porque esas doctrinas normalmente empiezan con la oposición entre la sociedad en general y los individuos. En esta antítesis aparece solo una entidad colectiva que comprende a todos los individuos. Por consiguiente, no puede surgir ninguna rivalidad entre una multitud de entes colectivos. Pero conforme progresa el análisis, una

colectividad especial sustituye imperceptiblemente a la imagen global de la única gran sociedad.

Examinemos ahora el concepto de sociedad en general. Los hombres cooperan los unos con los otros. La totalidad de las relaciones interhumanas producidas por la cooperación es lo que llamamos sociedad. La sociedad no es un ente en sí mismo. No vive o existe si no es en la conducta de las personas. Es una orientación de la acción humana. La sociedad ni piensa ni actúa. El pensamiento y la acción de los individuos constituyen un complejo de relaciones y hechos que llamamos hechos y relaciones sociales.

El problema se ha embrollado a causa de una metáfora aritmética. ¿Es la sociedad, se preguntan, meramente la suma de los individuos o es algo más y, en consecuencia, una entidad provista de realidad independiente? La pregunta carece de sentido. La sociedad no es ni la suma de individuos ni más ni menos que esa suma. Los conceptos aritméticos no son aquí aplicables.

Otra confusión surge de la pregunta —no menos vacía que la otra— si lógica o temporalmente la sociedad es o no anterior a los individuos. La evolución de la sociedad y de la civilización no fueron dos procesos distintos, sino el mismo proceso. El paso más allá de una existencia meramente animal, efectuado por una especie de primates, y su transformación en hombres primitivos, suponía ya el desarrollo de los primeros rudimentos de la cooperación social. El *homo sapiens* no apareció en la escena terrestre ni como un solitario buscador de alimentos ni como

miembro de un grupo gregario, sino como un ser que cooperaba conscientemente con otros seres de su misma clase. Sólo a través de la cooperación con sus semejantes pudo desarrollar un lenguaje, instrumento indispensable del pensamiento. Ni siquiera podemos imaginar un ser razonable que vive en aislamiento completo y que no coopera al menos con los miembros de su familia, clan o tribu. El hombre en cuanto tal es necesariamente un animal social. Algún tipo de cooperación es característica esencial de su naturaleza. Pero la conciencia de este hecho no justifica el tratar las relaciones sociales como si fueran algo distinto de esas relaciones o la sociedad como si fuera un ente independiente que existe fuera o por encima de las acciones de las personas individuales.

Finalmente, tenemos las concepciones erróneas que resultan de la metáfora organísmica. Podemos comparar a la sociedad con un organismo biológico. El *tertium comparationis* es el hecho de que la división del trabajo y la cooperación existen entre las diversas partes de un cuerpo biológico como existen entre los diversos miembros de la sociedad. Pero la evolución biológica que culminó con la aparición de sistemas estructural-funcionales de animales y plantas fue un proceso meramente fisiológico en el cual no puede descubrirse ningún rastro de la actividad consciente de las células. Por otra parte, la sociedad humana es un fenómeno intelectual y espiritual. Al cooperar con sus semejantes, los individuos no se despojan de su individualidad. Mantienen su capacidad para actuar antisocialmente y a menudo la ejercitan. A cada

célula se le asigna invariablemente el lugar que ocupa en el cuerpo, pero los individuos eligen espontáneamente la forma en que se incorporan a la cooperación social. Los hombres tienen ideas y persiguen metas que han elegido mientras que las células y los órganos del cuerpo carecen de tal autonomía.

La psicología de la *Gestalt* rechaza apasionadamente la doctrina psicológica de la asociación. Ridiculiza el concepto de «un mosaico de sensaciones que nadie ha observado jamás» y enseña que «si el análisis desea revelar el universo completamente, debe detenerse en totalidades, cualquiera que sea su tamaño, que poseen realidad funcional»¹⁰³. Sea cual fuere nuestra opinión acerca de esta psicología, es evidente que no tiene nada que ver con los problemas de la sociedad. Es obvio que nadie ha observado la sociedad como una totalidad. Lo que se puede observar son las acciones de los individuos. Al interpretar los diversos aspectos de la actuación de un individuo los teóricos llegan al concepto de sociedad. No es cuestión de entender «las propiedades de las partes a base de las propiedades de totalidades»¹⁰⁴. No hay propiedades de la sociedad que no puedan ser descubiertas en la conducta de sus miembros.

Al contrastar la sociedad y el individuo y negar a este la «verdadera» realidad, las doctrinas colectivistas consideran al individuo meramente como un rebelde refractario. Este ser egoísta tiene el

¹⁰³ K. Koffka, «Gestalt», *Encyclopaedia of the Social Sciences*, 6, 644.

¹⁰⁴ *Ibidem*, pág. 645.

atrevimiento de dar preferencia a sus bajos intereses en oposición a los sublimes intereses del gran dios que es la sociedad. Desde luego, el colectivista atribuye esta eminencia solamente al ídolo social verdadero y no a cualquiera de los pretendientes.

*Pero quién es el pretendiente, y quién el rey,
Que Dios nos bendiga —esa es otra cuestión.*

Cuando el colectivista ensalza al Estado no se refiere a todos los Estados, sino solamente al régimen que él aprueba, ya sea que este exista ya o tenga que ser creado. Para los irredentistas checos de la antigua Austria y los irredentistas irlandeses del Reino Unido los Estados cuyos gobiernos residían en Viena y Londres eran usurpadores; su legítimo Estado aún no existía. Especialmente sorprendente es la terminología de los marxistas. Marx era hostil al Estado prusiano de los Hohenzollern. Para hacer ver que el Estado que él deseaba como omnipotente y totalitario no era el Estado cuyos gobernantes residían en Berlín dio el nombre de sociedad al futuro Estado que su programa contemplaba. La innovación era meramente verbal, pues lo que Marx perseguía era la abolición de la iniciativa individual al transferir el control de todas las actividades económicas al aparato social de compulsión y represión generalmente llamado Estado o gobierno. El equívoco consiguió engañar a mucha gente. Aún hay algunos crédulos que piensan que hay diferencia entre el socialismo estatal y otros tipos de socialismo.

La confusión de los conceptos de sociedad y Estado se originó con Hegel y Schelling. Se suele

distinguir dos tipos de hegelianos: los del ala izquierda y los del ala derecha. La distinción se refiere solamente a la actitud de estos autores respecto del reino de Prusia y las doctrinas de la iglesia unida prusiana. El credo político de ambas alas era esencialmente el mismo. Ambas abogaban por la omnipotencia del gobierno. Fue un hegeliano del ala izquierda, Ferdinand Lassalle, quien expresó con mayor claridad la tesis fundamental del hegelianismo: «El estado es Dios»¹⁰⁵. Hegel había sido algo más cauteloso. Sólo afirmaba que «el paso de Dios por el mundo constituye el Estado» y que al tratar del Estado hay que contemplar «la Idea, Dios como realidad en la tierra»¹⁰⁶.

Los filósofos colectivistas no se percatan de que lo que constituye el Estado son las acciones de los individuos. Los legisladores, así como quienes hacen que se cumplan las leyes por la fuerza de las armas y quienes las acatan y la policía constituyen el Estado por medio de su conducta. Sólo en este sentido es real el Estado. No hay un Estado por encima de tales acciones de personas individuales.

3. EL CONCEPTO DE CIENCIAS SOCIALES

La filosofía colectivista niega que haya individuos y acciones individuales. El individuo es sólo un fantasma sin realidad, una imagen ilusoria inventada por la pseudofilosofía de los apologistas

¹⁰⁵ Gustav Mayer, *Lassalleaner, Archiv für Geschichte der Sozialismus*, 1, 196.

¹⁰⁶ Hegel, *Filosofía del derecho*, sec. 258.

del capitalismo. Por consiguiente, el colectivismo rechaza el concepto de ciencia de la acción humana. Para él el único tratamiento legítimo de los problemas que no tratan las ciencias naturales tradicionales lo ofrecen las que ellos llaman ciencias sociales.

Se supone que las ciencias sociales se ocupan de las actividades de grupo. En su contexto el individuo cuenta sólo como miembro de un grupo¹⁰⁷. Pero esta definición implica que hay acciones en las cuales el individuo no actúa como miembro de un grupo y en consecuencia no interesan a las ciencias sociales. Si es así, es evidente que las ciencias sociales se ocupan solamente de una fracción, seleccionada arbitrariamente, del campo total de la acción humana.

Al actuar, el hombre debe elegir necesariamente entre diversas formas posibles de acción. Al limitar su análisis a una sola clase de acción las ciencias sociales renuncian de antemano a investigar las ideas que determinan la elección del individuo de una forma específica de conducta. No pueden ocuparse de los juicios de valor que en cualquier situación real hacen que una persona prefiera actuar como miembro de un grupo y no de una manera diferente. Tampoco pueden ocuparse de los juicios de valor que motivan a una persona para que actúe como miembro del grupo A y no como miembro de cualquiera de los grupos que no son A.

El hombre no pertenece a un solo grupo y no aparece en el escenario de los acontecimientos

¹⁰⁷ E. R. A. Seligman, «What are the social sciences», *Encyclopaedia of the Social Sciences*, 1, 3.

humanos solamente como miembro de un grupo específico. Al hablar de los grupos sociales hay que recordar que los miembros de un grupo son a la vez miembros de otros grupos. Los conflictos entre grupos no son conflictos entre rebaños de hombres perfectamente integrados. Son conflictos entre diversas preocupaciones en las mentes de los individuos.

Lo que hace que un individuo pertenezca a un grupo es la forma en que actúa en una situación concreta. En consecuencia, el pertenecer a un grupo no es algo rígido e inmutable. Puede cambiar de un caso a otro. La misma persona puede, en un solo día, realizar acciones cada una de las cuales le hace pertenecer a un grupo diferente. Puede ser que haga donaciones al fondo de su iglesia y votar a favor de un candidato que está en contra de esa iglesia respecto de cuestiones esenciales. En un momento puede actuar como miembro de un sindicato, en otro como miembro de un partido político, en otro como miembro de un grupo racial o lingüístico, etc. O puede ser que actúe como un individuo que trabaja para ganar más dinero, para enviar a su hijo a la universidad, para comprar su casa, un automóvil o un refrigerador. De hecho, siempre actúa como individuo; siempre persigue finalidades propias. Al unirse a un grupo y actuar como miembro de él, no actúa menos orientado hacia la satisfacción de sus propios deseos que cuando actúa sin hacer referencia a ningún grupo. Puede ser que ingrese en una comunidad religiosa para tratar de lograr la salvación de su alma o la paz interior. Puede ser que ingrese en un sindicato porque cree

que esta es la mejor forma para lograr un mejor salario o evitar ser perjudicado por los miembros del sindicato. Puede ser que ingrese en un partido político porque espera que la realización de su programa producirá condiciones más satisfactorias para él y su familia.

Es inútil ocuparse de «las actividades del individuo como miembro de un grupo»¹⁰⁸, mientras se omitan otras actividades del individuo. Las actividades de grupo son esencial y necesariamente actividades de individuos que forman grupos para alcanzar sus finalidades. No hay fenómenos sociales que no se originen en las actividades de diversos individuos. Lo que crea la actividad de grupo es un fin específico perseguido por individuos y la creencia de estos individuos de que cooperar en este grupo es un medio adecuado para alcanzar los fines que persigue. Un grupo es producto de deseos humanos y de las ideas acerca de los medios para realizarlos. Sus raíces están en los juicios de valor de los individuos y en las opiniones que tienen las personas acerca de los efectos que pueden esperarse de determinados medios.

Para estudiar los grupos sociales de una forma adecuada y completa hay que empezar por las acciones de los individuos. Ninguna actividad de grupo puede comprenderse sin analizar la ideología que forma al grupo y lo hace vivir y trabajar. Es absurdo el estudio de las actividades de grupo que no tiene en cuenta todos los aspectos de la acción humana. El único campo de estudio de las llamadas ciencias sociales es la acción humana.

¹⁰⁸ Seligman, *loc. cit.*

Fue un programa político específico el que motivó a quienes sugirieron que las ciencias sociales debían reemplazar a las ciencias de la acción humana. Según ellos, las ciencias sociales fueron para destruir la filosofía social del individualismo. Los campeones de las ciencias sociales inventaron y popularizaron la terminología según la cual la economía de mercado, en la cual cada individuo trata de realizar su propio plan, es un sistema caótico y usan el término «plan» para referirse sólo a los planes de una entidad que evita que los ciudadanos realicen sus propios planes, gracias al poder policiaco del gobierno. Es difícil exagerar la función que ha tenido la asociación de ideas generada por esta terminología en la conformación de las opiniones políticas de nuestros contemporáneos.

4. LA NATURALEZA DE LOS FENÓMENOS DE MASAS

Algunas personas creen que el objeto de las ciencias sociales es el estudio de los fenómenos de masas. A la vez que el estudio de las características individuales no les interesa mayormente, tienen la esperanza de que el estudio de la conducta de agregados sociales les proporcionará información de carácter realmente científico. Según estas personas, el principal defecto de los métodos tradicionales de investigación histórica reside en que estudian los individuos. Estiman los datos estadísticos precisamente porque, en su opinión, observan y

dejan constancia de la conducta de los grupos sociales.

En realidad, la estadística muestra las características individuales de los miembros de grupos seleccionados arbitrariamente. Cualquiera que haya sido el principio que hizo que el científico eligiera un grupo, las características que emergen se refieren principalmente a los individuos que forman el grupo y sólo indirectamente a este. Los miembros individuales del grupo son las unidades de observación. Lo que las estadísticas ofrecen es información acerca de la conducta de los individuos que forman el grupo.

La estadística moderna trata de descubrir conexiones invariables entre magnitudes establecidas estadísticamente por medio de la medición de sus correlaciones. En el campo de las ciencias de la acción humana este método es absurdo. Esto ha sido demostrado con toda claridad por el hecho de que han sido calculados muchos coeficientes de correlación de alto valor numérico que indiscutiblemente no indican ninguna conexión entre los dos conjuntos de hechos¹⁰⁹.

Los fenómenos sociales y los fenómenos de masas no están ni fuera ni por encima de los fenómenos individuales. Estos fenómenos son producidos o por la cooperación de individuos o por acciones paralelas. Las últimas pueden ser independientes o imitativas. Esto también es válido respecto de las acciones antisociales. La muerte deliberada de un hombre a manos de otro hombre

¹⁰⁹ M. R. Cohen y E. Nagel, *An introduction to Logic and Scientific Method* (Nueva York, Harcourt, Brace, 1934), pág. 317.

en sí misma sólo es una acción humana y no tendría ninguna otra significación en un hipotético e irrealizable Estado en el cual no hubiera cooperación entre las personas. Se transforma en crimen, en asesinato, en un Estado en el cual la cooperación social excluye el homicidio, exceptuados los casos determinados estrictamente por las leyes de esa sociedad.

Lo que generalmente se llama fenómenos de masas es la frecuente repetición de un fenómeno individual específico. La proposición: «En Occidente el pan es un artículo de consumo de masas» significa: «En Occidente la gran mayoría de las personas comen pan todos los días». No comen pan porque es un artículo de consumo de masas. El pan es un artículo de consumo de masas porque casi todo el mundo come pan todos los días. Desde este punto de vista se pueden comprender los esfuerzos de Gabriel Tarde por describir la imitación y la repetición como factores fundamentales de la evolución social¹¹⁰.

Los campeones de las ciencias sociales critican a los historiadores porque concentran su atención sobre las acciones de individuos y no ponen atención en la conducta de los muchos, la gran mayoría, las masas. Es una crítica sin fundamento. Un historiador que se ocupa de la difusión del credo cristiano y de las diversas iglesias y denominaciones religiosas, de los acontecimientos que culminaron en el advenimiento de grupos lingüísticos integrados, de la colonización europea del hemisferio occidental, del surgimiento del

¹¹⁰ G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, 3.ª ed. París, 1900.

capitalismo, ciertamente no prescinde de la conducta de las masas. Sin embargo, la tarea principal de la historia es señalar la relación entre las de los individuos y el curso de los acontecimientos. Diferentes individuos influyen en el cambio histórico de diversas maneras. Hay pioneros que descubren nuevas ideas y diseñan nuevas formas de pensar y actuar; hay dirigentes que guían a las personas por los caminos que desean recorrer y hay masas anónimas que siguen a los dirigentes.

La historia no puede escribirse sin mencionar los nombres de los pioneros y los dirigentes. La historia del cristianismo no puede dejar de mencionar a hombres como San Pablo, Lutero, Calvino; ni la historia de Inglaterra en el siglo XVII, por ejemplo, puede dejar de analizar las actuaciones de Cromwell, Milton y Guillermo III. El atribuir las ideas que producen los cambios históricos al espíritu de la masa constituye una manifestación de prejuicios metafísicos arbitrarios. Las innovaciones intelectuales que Comte y Buckle consideraban justamente como el tema principal del estudio de la historia, no son logros de las masas. Los movimientos de masas no son iniciados por entidades anónimas, sino por individuos. No sabemos los nombres de los hombres que, en las primeras etapas de la civilización, consiguieron las mayores conquistas. Pero también estamos seguros de que las innovaciones institucionales y tecnológicas de esas primeras épocas no fueron resultado de una repentina inspiración que llegó a

las masas, sino del trabajo de algunos individuos que eran muy superiores a sus prójimos.

No hay ni espíritu de masas ni mente de masas. Sólo hay ideas sostenidas y acciones realizadas por la muchedumbre al aceptar las opiniones de los pioneros y dirigentes y al imitar su conducta. Las aglomeraciones sólo pueden actuar bajo la dirección de sus jefes. Los hombres comunes que constituyen las masas se caracterizan por la falta de iniciativa. No es que sean pasivos; ellos también actúan, pero lo hacen sólo por instigación de otros.

El énfasis que ponen los sociólogos en los fenómenos de masas y su exaltación del hombre común son resultado del mito de que todos los hombres son biológicamente iguales. Cualesquiera que sean las diferencias que hay entre los individuos estas son causadas, se piensa, por circunstancias posnatales. Si todas las personas tuvieran el beneficio de una buena educación, tales diferencias nunca aparecerían. Quienes apoyan esta doctrina no saben cómo explicar las diferencias entre graduados de la misma escuela y el hecho de que muchos autodidactas sobrepasan a los graduados de las más famosas universidades. No se dan cuenta de que la educación no puede dar a los alumnos más que el conocimiento de sus profesores. La educación hace discípulos, imitadores, pero no pioneros de nuevas ideas ni genios creadores. Las escuelas no son viveros del progreso y del mejoramiento, sino organismos conservadores de la tradición y formas de pensamiento ya establecidas. Lo que distingue a la mente creadora es que critica una parte de lo que ha aprendido o, al menos,

agrega algo nuevo. Se malinterpretan completamente los grandes logros de los pioneros si se intenta reducirlos a la instrucción que recibieron de sus maestros. Cualquiera que sea la eficacia de la instrucción escolar, sólo produciría estancamiento, ortodoxia y pedantería rígida si no hubiera hombres extraordinarios que desean ir más allá de la sabiduría de sus maestros.

Concentrar la atención sobre los fenómenos de masas y prescindir de los individuos y sus logros es, tal vez, la manera más eficaz de equivocarse completamente acerca del significado de la historia y la evolución de la civilización. Ningún fenómeno de masas puede ser tratado adecuadamente sin analizar las ideas que implica. Y ninguna idea nueva se origina en la mítica mente de las masas.

PSICOLOGÍA Y TIMOLOGÍA

1. LA PSICOLOGÍA NATURALISTA Y LA TIMOLOGÍA

Muchos autores creen que la psicología es fundamental para las ciencias sociales y algunos creen que las comprende a todas.

En la medida en que la psicología utiliza los métodos experimentales de la fisiología, estos asertos son completamente injustificados. Los problemas que se investigan en los laboratorios de las diversas escuelas de psicología experimental no tienen más que ver con los problemas de las ciencias de la acción humana que los problemas de cualquier otra disciplina científica. La mayoría de ellas no tienen ninguna importancia para la praxeología, la economía y todas las ramas de la historia. En realidad, nadie ha tratado de mostrar

cómo podrían utilizarse en cualquiera de esas ciencias los descubrimientos de la psicología naturalista.

Pero el término «psicología» también se usa en otro sentido. Significa nuestra conciencia de emociones humanas, motivaciones, ideas, juicios de valor y voliciones, una facultad indispensable para la vida diaria y no menos indispensable para los autores de poemas, novelas y dramas e historiadores. La epistemología moderna llama *comprensión* a este proceso mental de los historiadores. Su función es doble: por una parte, establece el hecho de que, motivadas por determinados juicios de valor, las personas realizan acciones específicas y utilizan medios específicos para alcanzar los fines que persiguen. Pero la otra trata de valorar los efectos y la intensidad de una acción, sus implicaciones para el curso de los acontecimientos.

La comprensión específica de las disciplinas históricas no es un proceso mental exclusivo de los historiadores. Es aplicado por todos en las relaciones diarias con otras personas. Es una técnica empleada en todas las relaciones humanas. Lo utilizan los niños en los jardines de infancia, los empresarios en los negocios, los políticos y los estadistas en los asuntos de Estado. Todos desean obtener información acerca de las valoraciones de otras personas y sus planes para entenderlos correctamente. Generalmente se llama psicología a esta comprensión de la mente de otras personas. Por esto se dice que un vendedor debe ser un buen psicólogo y que un dirigente político debe ser un

experto en la psicología de las masas. Este uso popular del término «psicología» no debe ser confundido con el uso que se refiere a las diversas escuelas naturalistas. Cuando Dilthey y otros teóricos del conocimiento afirmaban que la historia debe basarse en la psicología lo que tenían en la mente era el significado popular del término.

Para evitar los errores que resultan de confundir estas dos diferentes ramas del conocimiento es conveniente usar el término «psicología» para referirse a la psicología naturalista y el término «timología» para referirse al conocimiento de las valoraciones y voliciones humanas¹¹¹.

La timología es, por una parte, producto de la introspección y, por otra, un sedimento de la experiencia histórica. Es lo que todos aprendemos por medio de nuestras relaciones con los demás. Lo que una persona sabe acerca de la forma en que los demás valoran diferentes situaciones, acerca de sus deseos y sus planes para realizar dichos deseos. Es el conocimiento del medio social en que el hombre

¹¹¹ Algunos autores, Santayana, por ejemplo, emplearon la frase «psicología literaria». Véase su libro *Scepticism and Animal Faith*. Sin embargo, el uso de la expresión no es aconsejable, no sólo porque Santayana, al igual que muchos representantes de la psicología naturalista, la empleó en un sentido peyorativo, sino porque es imposible formar el adjetivo correspondiente. «Timología» se deriva del griego thymos, que Homero y otros autores usaron para referirse al centro de las emociones y a la capacidad mental del ser vivo, que hace posible el pensamiento, la voluntad y el sentimiento. Véase Wilhelm von Volkman, *Lehrbuch der Psychologie* (Cöthen, 1884), 1, 57-9; Erwin Rohde, *Psyche*, trans. by W. B. Hillis (Londres, 1925), pág. 50; Richard B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate* (Cambridge, 1951), págs. 49-56. Recientemente el profesor Hermann Friedmann empleó el término timología en una acepción un tanto diferente. Véase su libro *Das Gemüt. Gedanken zu einer Thymotogie* (Munich, C. H. Beck, 1956), págs. 2-16.

vive y actúa o, en el caso de los historiadores, de un medio extraño que se conoce a través del estudio de fuentes especiales. Si un teórico del conocimiento afirma que la historia tiene que basarse en un conocimiento como el descrito expresa algo que es evidente.

Mientras que la psicología naturalista y la fisiología para nada se ocupan del contenido de las ideas, juicios, deseos y acciones, el campo de estudio de la timología está constituido precisamente por estos fenómenos.

La diferencia entre la psicología naturalista y la fisiología, por una parte, y la timología, por otra, puede ilustrarse muy bien haciendo referencia a la psiquiatría. La psicopatología tradicional y la neuropatología estudian los aspectos fisiológicos de las enfermedades de los nervios y del cerebro. El psicoanálisis estudia sus aspectos timológicos. El objeto de sus investigaciones son las ideas y la persecución consciente de fines que entran en conflicto con impulsos fisiológicos. Las ideas impelen a los individuos a reprimir ciertos impulsos naturales, especialmente el impulso sexual. Pero los intentos de reprimirlos no siempre tienen éxito completo. Los impulsos no son erradicados, simplemente son relegados a un lugar escondido y luego se vengan. Desde lo profundo ejercen un influjo turbador sobre la vida consciente y la conducta de la persona. La terapia psicoanalítica trata de deshacerse de estas dificultades neuróticas haciendo que el paciente adquiera conciencia plena del conflicto. Cura con ideas y no con drogas o cirugía.

Se suele decir que el psicoanálisis se ocupa de los factores irracionales que influyen en la conducta. Esta afirmación debe ser bien interpretada a fin de evitar confusión. Todas las metas últimas que los hombres se proponen están más allá de la crítica de la razón. Los juicios de valor no pueden ser ni justificados ni refutados por la razón. Los términos «razón» y «racionalidad» se refieren siempre a la idoneidad de los medios elegidos para alcanzar finalidades últimas. La elección de fines últimos, en este sentido, es siempre irracional.

El impulso sexual y la tendencia a preservar la vida son inherentes a la naturaleza animal del hombre. Si el hombre sólo fuera un animal y no un ser que valora, cedería siempre ante el impulso que en ese momento fuera más poderoso. La grandeza del hombre radica en que tiene ideas y en que, guiado por ellas, elige entre finalidades incompatibles. También elige entre la vida y la muerte, entre comer y aguantar el hambre, entre la satisfacción sexual y la abstinencia.

Hace algún tiempo se creía que la extraña conducta de los neuróticos no tenía ningún sentido. Freud demostró que los actos de los neuróticos, aparentemente sin sentido, obedecen a determinados fines. Estos pueden diferir de los que persiguen las personas normales y —a menudo— los medios que el neurótico elige no son idóneos para alcanzarlos. Pero el hecho de que los medios elegidos no sean adecuados para alcanzar los fines propuestos no hace que la acción sea irracional.

Equivocarse en la búsqueda de los fines es una generalizada debilidad humana. Algunos se equivocan menos que otros, pero ningún ser humano es omnisciente e infalible. Errores, ineficacia y fracaso no deben confundirse con la irracionalidad. Quien dispara desea generalmente dar en el blanco. Si no lo consigue no es «irracional»; simplemente es un mal tirador. El médico que elige un método equivocado para tratar a un paciente no es irracional; puede ser un médico incompetente. El agricultor que antaño trataba de aumentar sus cosechas recurriendo a ritos mágicos no actuaba menos racionalmente que el agricultor moderno que emplea fertilizantes. Él hacía lo que según su equivocada opinión era adecuado para sus propósitos.

Lo que caracteriza al neurótico como tal no es el hecho de que recurra a medios inadecuados, sino que no puede hacer frente a los conflictos con que se enfrenta el hombre civilizado. La vida en sociedad exige que el individuo reprima los impulsos instintivos que hay en todo animal. No es necesario que decidamos si la tendencia a la agresión es o no una de esas necesidades innatas. No cabe duda de que la vida en sociedad es incompatible con el dejarse llevar por el hábito animal de satisfacer los apetitos sexuales. Tal vez haya mejores métodos para regular las relaciones sexuales que los que se utilizan en la sociedad actual. Comoquiera que sea, es un hecho que los métodos adoptados ejercen mucha presión sobre las mentes de algunos. Estos hombres y mujeres no saben cómo resolver ciertos problemas que otros

más afortunados resuelven con facilidad. En ese conflicto radica su neurosis.

Se han hecho muchas objeciones falsas a la filosofía del racionalismo. Varias escuelas de pensamiento del siglo XIX entendieron muy mal la esencia de la doctrina racionalista. Contra el fondo de estas interpretaciones equivocadas es importante comprender que el racionalismo clásico del siglo XVIII era defectuoso solamente en el tratamiento de algunos temas subordinados y secundarios y que esas deficiencias menores podrían fácilmente desorientar a críticos poco perspicaces.

La tesis fundamental del racionalismo es inatacable. El hombre es un ser racional, es decir, sus acciones son guiadas por la razón. La proposición: «El hombre actúa» es equivalente a la proposición: «El hombre quiere sustituir una situación que le satisface menos por otra que le satisface más». Para lograr esto tiene que emplear medios idóneos. Es la razón la que le permite descubrir cuáles son los medios idóneos para alcanzar su fin y cuáles no.

El racionalismo también estaba en lo correcto al insistir en el hecho de que hay una generalizada unanimidad entre las personas respecto a la elección de los fines últimos. Con pocas excepciones, todas las personas desean preservar su vida y su salud y mejorar las condiciones materiales de su existencia. Este hecho determina la cooperación y la competencia entre los hombres. Pero al ocuparse de este asunto, algunos filósofos racionalistas cometieron graves errores.

En primer término, se da por sentado que todos los hombres tienen la misma capacidad de razonamiento. No quisieron ver la diferencia entre los listos y los tontos; ni siquiera quisieron ver la diferencia entre el genio pionero y las grandes masas de hombres rutinarios, quienes, en la mejor de las condiciones, son capaces de seguir las doctrinas desarrolladas por los grandes pensadores, pero que con frecuencia son incapaces de comprenderlas. Según los racionalistas, todo adulto normal tiene suficiente capacidad intelectual para comprender el significado de la teoría más complicada. Si no puede hacerlo, la culpa la tiene la educación recibida y no su intelecto. Si todos tuvieran una educación perfecta, serían tan sabios y juiciosos como el sabio más eminente.

La segunda limitación del racionalismo fue su falta de atención al problema del pensamiento erróneo. La mayoría de los filósofos racionalistas no se percataron de que aun los hombres honrados, sinceramente dedicados a la búsqueda de la verdad, pueden equivocarse. Este prejuicio no les permitió apreciar bien las ideologías y las doctrinas metafísicas del pasado. Las doctrinas que ellos rechazaban sólo pudieron originarse en el deseo de engañar. Muchos de ellos rechazaban todas las religiones como producto del fraude intencional de algunos impostores.

Sin embargo, estas limitaciones del racionalismo clásico no justifican los ataques apasionados de que ha sido objeto por parte del irracionalismo moderno.

2. TIMOLOGÍA Y PRAXEOLOGÍA

La timología no tiene ninguna relación especial con la praxeología y la economía. La creencia popular de que la moderna economía subjetiva, la escuela de la utilidad marginal, está basada en la «psicología» o estrechamente relacionada con ella, es errónea.

El acto mismo de valorar es un fenómeno timológico. Pero ni la praxeología ni la economía se ocupan de los aspectos timológicos de la valoración. Su objeto es la acción que resulta de las opciones de quien actúa. La elección concreta es resultado de la valoración. Pero a la praxeología no le interesan los acontecimientos que, en el alma o la mente, producen una decisión específica entre A o B. Da por sentado que la naturaleza del universo exige que el hombre elija entre fines incompatibles. Su tema de estudio no es el contenido de estos actos de elección, sino lo que resulta de ellos: la acción. No le interesa lo que una persona elija, sino el hecho de que elija y actúe de acuerdo con la elección hecha. Es neutral respecto de los factores que determinan la elección y no se cree competente para examinar, revisar o corregir los juicios de valor. La praxeología es *wertfrei* —libre de valores.

Por qué una persona elige agua y otra elige vino es un problema timológico o, en la terminología tradicional, un problema psicológico. Pero no interesa ni a la praxeología ni a la economía.

La praxeología, y su aspecto hasta ahora mejor desarrollado, la economía, estudian la acción en cuanto tal y no los motivos que impelen al hombre a perseguir determinados fines.

3. LA TIMOLOGÍA COMO DISCIPLINA HISTÓRICA

La «psicología», en el sentido en que el término se usa en nuestro tiempo en el contexto de la disciplina así llamada, es una ciencia natural. No es tarea de un estudio epistemológico que se ocupa de las ciencias de la acción humana preguntarse acerca de lo que distingue a esta rama de las ciencias naturales de la fisiología general.

La psicología, en la acepción de timología, es una rama de la historia. Deriva su conocimiento de la experiencia histórica. Más tarde nos ocuparemos de la introspección. A estas alturas es suficiente subrayar el hecho de que la observación timológica, tanto de las opciones de otras personas como de las del observador, se refiere siempre al pasado, lo mismo que la experiencia histórica. No disponemos de ningún método que produzca en este campo algo análogo a lo que las ciencias naturales consideran un hecho experimentalmente establecido. Todo lo que la timología nos puede decir es que en el pasado determinados hombres o grupos valoraron y actuaron en una forma específica. Pero no es seguro que lo hagan así en el futuro. Todo lo que se puede afirmar acerca de su conducta futura es una expectativa basada en la comprensión específica de las ramas históricas de las ciencias de la acción humana.

A este respecto no hay diferencia entre la timología de los individuos y la de los grupos. La llamada *Volkerpsychologie* y la psicología de las masas también son disciplinas históricas. El

«carácter» de una nación es, en el mejor de los casos, el conjunto de tendencias evidenciadas por miembros de esa nación en el pasado. Es incierto que esas tendencias también se manifiesten en el futuro.

Todos los animales poseen el instinto de autoconservación. Hacen resistencia a las fuerzas que ponen en peligro su supervivencia. Si son atacados se defienden o atacan a su vez o buscan la seguridad en la huida. La biología puede predecir, basándose en la observación de diversas especies de animales, cómo responderán a un ataque los animales sanos de cada especie. Las predicciones apodícticas acerca de la conducta de los hombres son imposibles. Es cierto que la gran mayoría de los hombres son movidos por el impulso animal de autoconservación. Pero hay excepciones. Hay personas guiadas por ciertas ideas que eligen la no-resistencia. Otros hay a quienes la desesperación les induce a abstenerse de resistir o huir. Antes del acontecimiento es imposible saber con certeza cómo reaccionará un individuo.

El análisis histórico, en mirada retrospectiva, trata de mostrarnos que el resultado no pudo haber sido diferente de lo que en realidad fue. El efecto es, desde luego, el resultado necesario de los factores presentes. Pero de la experiencia timológica es imposible deducir con certeza la conducta futura de los individuos o de los grupos. Todos los pronósticos basados en el conocimiento timológico son actos de comprensión específica del futuro, que se manifiestan en los actos de todas las personas,

pero especialmente en las acciones de los estadistas, políticos y empresarios.

Lo que la timología logra es elaborar un catálogo de características humanas. También puede establecer el hecho de que ciertas características aparecieron en el pasado en conexión con ciertas otras características. Pero nunca puede predecir en la forma que lo hacen las ciencias naturales. No puede saber anticipadamente qué peso tendrán los diversos factores en un acontecimiento futuro específico.

4. HISTORIA Y FICCIÓN

La historia trata de describir los acontecimientos pasados como en realidad sucedieron. Persigue la representación fiel. Concibe la verdad como correspondencia con lo que una vez fue realidad.

La ficción épica y dramática presenta lo que ha de considerarse verdadero desde el punto de vista de la comprensión timológica, ya sea que lo relatado sucediera o no. No es tarea nuestra ocuparnos de los efectos que el autor desea obtener con su trabajo ni del contenido metafísico, estético y moral. Muchos autores sólo persiguen entretener al público. Otros son más ambiciosos. Por medio de su ficción tratan de sugerir una visión general del destino humano, de la vida, de la muerte, del esfuerzo y el sufrimiento humanos, del éxito y del fracaso.

Su mensaje difiere radicalmente del de la ciencia o del de la filosofía. La ciencia, al describir e interpretar el universo, recurre a la razón y a la

experiencia exclusivamente. No acepta proposiciones que no sean demostrables por medio de la lógica, en el más amplio sentido de este término, el cual incluye la matemática, la praxeología y la experiencia. Analiza partes del universo y no hace afirmaciones acerca de la totalidad de las cosas. La filosofía trata de construir una imagen global del mundo sobre las bases proporcionadas por la ciencia. En la persecución de esta finalidad se siente obligada a no contradecir ninguna de las tesis bien fundadas de la ciencia contemporánea. De esta forma su camino también está limitado por la razón y la experiencia.

Los poetas y los artistas se aproximan a las cosas con otro espíritu. Al ocuparse de un solo aspecto del universo, siempre hacen referencia a la totalidad. La narración y la descripción, la presentación de cosas particulares y acontecimientos son para ellos sólo medios. La característica esencial de su trabajo está más allá de las palabras, los diseños, los colores. Está en los sentimientos inefables y en las ideas que impulsaron al creador y que conmueven al lector o al espectador. Cuando Konrad Ferdinand Meyer describía una fuente romana y Rainer María Rilke una pantera enjaulada, hacían más que describir la realidad. Tenían una visión del universo. En la novela de Flaubert no es la triste historia de Madame Bovary la que tiene importancia central; es algo que va mucho más allá de la suerte de esa pobre mujer. Hay una diferencia fundamental entre la fotografía más exacta y el retrato pintado por un artista. Lo que caracteriza a una obra de literatura o de arte en cuanto tal no es la información que da

sobre los hechos, sino la forma en que revela un aspecto del universo y la actitud del hombre respecto de ella. A un artista no le determinan ni la experiencia ni el conocimiento en cuanto tales, sino su particular reacción a los problemas de la existencia y el destino humanos. Es una *Erlebnis*, una reacción puramente personal a la realidad de su medio y su experiencia.

Los poetas y artistas tienen un mensaje que comunicar, pero este mensaje se refiere a ideas y sentimientos inefables. El mensaje no se puede expresar de una manera clara y precisa, porque es inefable. Nunca podremos saber si lo que nosotros experimentamos (*erleben*) al gozar de su obra es lo que ellos vivieron al crearla, puesto que su obra no es una simple comunicación. Además de lo que comunica, estimula ideas y sentimientos en el espectador, que pueden ser muy diferentes de los de su autor. Es imposible interpretar plenamente sinfonía, un cuadro o una novela. En el mejor de los casos, el intérprete trata de decirnos algo de su reacción ante la obra. No puede decirnos con certeza qué significado tenía en la mente del autor ni lo que otras personas puedan encontrar en la obra. Aun cuando el creador comente su propia obra, como sucede en la música descriptiva, la duda persiste. No hay palabras para describir lo que es inefable.

La historia y la ficción tienen en común el hecho de que ambas están basadas en el conocimiento de la mente humana; operan con experiencia timológica. Su método es la comprensión específica de las valoraciones humanas, de la forma en que las

personas reaccionan al reto de su medio natural y social. Pero sus caminos luego se apartan. Lo que el historiador tiene que decir queda completamente expresado en su informe. Comunica al lector todo lo que ha encontrado. Su mensaje es externo. Nada hay en el contenido de su obra que no sea inteligible para los lectores competentes.

El estudio de la historia, o incluso de las ciencias naturales, podría causar en la mente de una persona los inefables pensamientos y concepciones generales del universo que caracterizan a la captación espiritual de la totalidad. Pero ello no altera la naturaleza y el carácter de la labor del historiador. La historia es, indefectiblemente, búsqueda de hechos y acontecimientos que realmente sucedieron.

La ficción está en libertad de describir acontecimientos que nunca sucedieron. El escritor crea, como se dice, una historia imaginaria. Tiene libertad de apartarse de la realidad. Los criterios de verdad que se aplican al trabajo del historiador no son aplicables al suyo. Sin embargo, su libertad es limitada. No tiene libertad de contradecir las enseñanzas de la experiencia timológica. No es necesario que lo que se relata en novelas y dramas haya sucedido realmente. Ni siquiera es necesario que pudiera suceder; pueden introducirse ídolos paganos, hadas, animales que actúan como personas, fantasmas, etc. Pero todos los personajes de una novela o de un drama deben actuar en formas timológicamente inteligibles. Los conceptos de verdad o falsedad, cuando se aplican a obras épicas o dramáticas, se refieren a la plausibilidad

timológica. El autor es libre de crear personajes históricos ficticios, pero no debe inventar una timología o psicología diferente de la que resulta de la observación de la conducta humana.

La ficción, al igual que la historia, no se ocupa del hombre medio o del hombre en abstracto o del hombre en general —*homme général*—¹¹², sino de hombres y acontecimientos individuales. Pero aun aquí hay una considerable diferencia entre la ficción y la historia.

Los individuos de los que se ocupa la historia pueden ser, y a menudo son, grupos de individuos, y los acontecimientos individuales, acontecimientos que afectan a tales grupos de individuos. El individuo particular ocupa el interés del historiador fundamentalmente desde el punto de vista del influjo que sus acciones tuvieron sobre una multitud o en su calidad de representante típico de grupos individuales. El historiador no se ocupa de las otras personas. Pero para el creador de ficciones sólo cuenta el individuo en cuanto tal, haya influido o no sobre otras personas o pueda considerársele típico.

Este hecho ha sido mal entendido en ciertas doctrinas sobre literatura de la segunda mitad del siglo XIX. Los autores de estas doctrinas fueron engañados por los cambios que se estaban operando en el tratamiento de la historia. Mientras que los historiadores más viejos escribían principalmente sobre los grandes hombres y los asuntos de Estado, los más jóvenes se dedicaron a la historia de las

¹¹² P. Lacombe, *De Phistoire considérée comme science* (2.^a ed. París, 1930), págs. 35-41.

ideas, de las instituciones y de las condiciones sociales. Puesto que el prestigio de la ciencia era mucho mayor que el de la literatura y los fanáticos positivistas consideraban la ficción como un pasatiempo inútil, los escritores trataban de justificar su profesión presentándola como una rama de la investigación científica. Según la opinión de Emile Zola, la novela es una especie de economía y psicología social descriptiva que debe basarse en la exploración cuidadosa de determinadas condiciones e instituciones. Otros autores fueron más allá y afirmaron que sólo el destino de las clases, las naciones y las razas, y no el de los individuos, debe ser tratado en la obra literaria. Borraron la distinción entre un informe estadístico y una novela o un drama «social».

Los libros y los dramas escritos de acuerdo con los preceptos de esta estética naturalista fueron bastante mediocres. Ningún autor distinguido tomó realmente en serio estos principios. El mismo Zola no aplicó esta doctrina plenamente.

El tema de las novelas y los dramas es el hombre individual, cómo vive, siente y actúa, y no conjuntos colectivos anónimos. El medio es el fondo de los retratos que el pintor pinta; es la situación externa a la cual responden los personajes por medio de sus movimientos y acciones. No hay novela o drama cuyo héroe sea un concepto abstracto como la raza, la nación, una casta o un partido político. Sólo el hombre es el tema perenne de la literatura, el hombre real individual como vive y actúa.

Las teorías de las ciencias *a priori* (la lógica, la matemática, la praxeología) y los hechos

experimentales establecidos por las ciencias naturales pueden considerarse sin hacer referencia a la personalidad de sus autores. Al ocuparnos de los problemas de la geometría euclidiana no nos interesa el hombre Euclides y podemos hacer caso omiso de su existencia. El trabajo del historiador está necesariamente influido por su comprensión específica de los problemas involucrados, pero aun así es posible discutir los diversos resultados sin hacer referencia al hecho histórico de que se originaron en un autor específico. Tal objetividad no es posible al ocuparse de obras de ficción. Una novela o un drama siempre tienen un héroe además del que la trama indica. También es una confesión del autor y no nos dice menos de él mismo que de las personas de la historia que relata. Revela su alma más íntima.

A veces se ha afirmado que hay más verdad en la ficción que en la historia. En la medida en que la novela se concibe como una revelación de la mente del autor, la afirmación anterior es sin duda correcta. El poeta siempre escribe acerca de sí mismo; siempre analiza su propia alma.

5. LA RACIONALIZACIÓN

El análisis timológico del hombre es esencial para el estudio de la historia. Nos comunica todo lo que podemos saber acerca de los fines últimos y los juicios de valor. Pero, como ya se dijo, carece de utilidad para la praxeología y es de uso limitado al

tratarse de los medios que se emplean para la consecución de ciertos fines.

Respecto a la elección de los medios, todo lo que interesa es su idoneidad para alcanzar los fines perseguidos. No hay otro criterio para juzgarlos. Hay medios adecuados y medios inadecuados. Desde el punto de vista de quien actúa, la elección de medios inadecuados es siempre errónea, un fracaso inexcusable.

A la historia se le pide que explique el origen de tales errores recurriendo a la timología y a la comprensión específica. Puesto que el hombre es falible y la búsqueda de medios idóneos es muy difícil, el curso de la historia humana es, en general, una serie de errores y frustraciones. Mirando hacia el pasado desde la situación actual de nuestro conocimiento, a veces nos sentimos tentados de minusvalorar las épocas pasadas y ensalzar la eficiencia de nuestro tiempo. Sin embargo, ni los sabios de la «era atómica» están protegidos contra el error.

Las limitaciones en la elección de medios y en la acción no siempre se originan en una idea equivocada o en la ineficiencia. A menudo la frustración es resultado de la indecisión respecto de la elección de metas. El sujeto vacila al tratar de elegir entre metas incompatibles. La indecisión no le permite dirigirse hacia una meta. Se mueve de un lado para otro. Se va hacia la derecha, luego hacia la izquierda. De esta forma no logra nada. La historia política, diplomática y militar ha mostrado ampliamente esta falta de resolución en el manejo de los asuntos de Estado. Freud ha puesto de

manifiesto la función que tienen los impulsos subconscientes reprimidos en fenómenos tales como el olvido, los errores, *lapsus linguae o calami* y accidentes.

La persona que tiene que justificar su conducta ante otras personas recurre a menudo a un pretexto. Atribuye sus equivocaciones a razones distintas de las que las motivaron. No se atreve a admitir la motivación real porque sabe que sus críticos no la aceptarían como una justificación suficiente.

Racionalización es el nombre que el psicoanálisis da a la elaboración de un pretexto para justificar las propias acciones ante uno mismo. O la persona no quiere admitir la motivación real o no tiene conciencia del impulso reprimido que la dirige. Disfraza el impulso subconsciente y atribuye a sus acciones unos motivos aceptables para su superego. No miente ni engaña conscientemente. Es víctima de sus ilusiones. No tiene el valor de ver la realidad de frente. Puesto que supone vagamente que el conocimiento de la verdadera situación sería desagradable, socavaría su autoestima y debilitaría su resolución, evita analizar los problemas más allá de cierto punto. Desde luego esta es una actitud bastante peligrosa, una retirada de una realidad desagradable hacia un mundo imaginario que satisface más. Unos pocos pasos más en esa dirección y se cae en la demencia.

Sin embargo, en la vida de los individuos hay controles que evitan que tales racionalizaciones se generalicen y causen conflictos. Precisamente porque la racionalización es un tipo de conducta muy común, las personas la esperan y a veces

sospechan su existencia aun cuando esté ausente. Algunas personas siempre están preparadas para desenmascarar los furtivos intentos de sus vecinos de fortalecer su propio autorespeto. Las más ingeniosas leyendas racionalizadoras no Hieden resistir a la larga a los frecuentes ataques de los demás.

La racionalización desarrollada para beneficio de grupos sociales es algo muy diferente. Esa racionalización puede prosperar porque no encuentra adversarios en los miembros del grupo y porque la crítica da los foráneos se rechaza por considerarla fruto de un prejuicio. Una de las principales tareas del análisis histórico consiste en estudiar las diversas manifestaciones de la racionalización en todos los campos de las ideologías políticas.

6. LA INTROSPECCIÓN

La apasionada controversia entre partidarios y adversarios de la introspección se refiere a la psicología naturalista y no afecta a la timología. Ninguno de los métodos y procedimientos que recomiendan las escuelas antiintrospeccionistas podría comunicar ningún conocimiento miento o información acerca de los fenómenos que estudia la timología.

Puesto que cada persona es un ser que valora y actúa, cada uno sabe lo que significa valorar y actuar, cada uno sabe que no es neutral respecto a los diversos estados de su medio, que prefiere unas

situaciones a otras, y que él trata conscientemente de reemplazar una situación que le gusta menos por otra que le gusta más, siempre que existan las condiciones para su intervención. Es imposible concebir a un ser humano normal que carezca de esta comprensión. No es menos imposible concebir cómo alguien que no la tuviera podría adquirirla por medio de la experiencia o la instrucción. Las categorías de valor y de acción son fundamentales y elementos *a priori* de toda mente humana. Ninguna ciencia debería o podría tratar de resolver los problemas involucrados sin poseer conocimiento previo de estas categorías.

Sólo porque tenemos conciencia de estas categorías sabemos qué es el significado y tenemos una clave para interpretar las actividades de otras personas. Esta conciencia nos permite distinguir dos reinos distintos en el mundo externo, el de los asuntos humanos y el de las cosas no humanas, o el de las causas finales y el de la causalidad. No es nuestra tarea ocuparnos aquí de la causalidad. Pero debemos señalar que el concepto de causa final no se origina en la experiencia y en la observación de algo externo; está presente en la mente de todo ser humano.

Es necesario repetir hasta la saciedad que no puede formularse ninguna afirmación o proposición acerca de la acción humana que no implique referencia a ciertos fines últimos. El concepto mismo de acción es finalista y carece de sentido si no hace referencia a la prosecución consciente de fines elegidos. Ninguna acción humana puede ser comprendida sin recurrir a la categoría medios-

fines. Si el observador no conoce la ideología, la tecnología, las artes médicas de las personas cuya conducta observa no podrá encontrar a esta sentido alguno. Ve que las personas corren de un lado para otro moviendo las manos, pero sólo empieza a comprender lo que sucede cuando descubre lo que desean alcanzar.

Si al emplear el término «introspección» el positivista se refiere a proposiciones tales como la que expresan las cuatro últimas palabras de «Pablo corre para alcanzar el tren», entonces debemos decir que ninguna persona normal podría vivir sin recurrir a la introspección en todos sus pensamientos.

13
**SIGNIFICADO Y UTILIDAD DEL ESTUDIO DE
LA HISTORIA**

1. EL POR QUÉ DE LA HISTORIA

Según los filósofos positivistas, el estudio de la matemática y de la ciencia natural es una preparación para la acción. La tecnología justifica los esfuerzos del científico experimental, pero ninguna justificación de ese tipo puede presentarse para apoyar los métodos tradicionales que emplean los historiadores. Deberían abandonar su anticientífica afición por lo antiguo y dedicarse al estudio de la física social o sociología, dice el positivista. Esta disciplina derivará de la experiencia histórica leyes que podrían prestar a la «ingeniería» social los mismos servicios que las leyes de la física prestan a la ingeniería tecnológica.

El filósofo historicista cree que el estudio de la historia proporciona al hombre señales que le muestran los caminos que debe seguir. El hombre puede tener éxito sólo si sus acciones se ajustan a la dirección de la evolución. Descubrir esta dirección es la tarea principal de la historia.

La crisis del positivismo y del historicismo suscita de nuevo el problema acerca del significado, el valor y la utilidad de los estudios históricos.

Algunos que se consideran a sí mismos idealistas piensan que la referencia al deseo de saber, innato en todos los hombres o al menos en os espíritus superiores, responde a estas preguntas de manera satisfactoria. Sin embargo, el problema consiste en distinguir entre el deseo de saber que mueve al filólogo a investigar el idioma de una tribu africana y la curiosidad que lleva a la gente a tratar de informarse acerca de la vida privada de las estrellas de cine. Muchos acontecimientos históricos interesan al hombre común y corriente porque el oír o el leer acerca de ellos o el verlos representados en el teatro o la pantalla le produce sensaciones placenteras y a veces estremecedoras. Las masas que absorben con voracidad las noticias periodísticas sobre crímenes y procesos no están movidas por el deseo de Ranke de conocer los acontecimientos tal como sucedieron. Las pasiones que las agitan deben ser objeto de estudio del psicoanálisis y no de la epistemología.

El intento del filósofo idealista de justificar la historia como mero conocimiento no tiene en cuenta el hecho de que hay cosas que ciertamente no merece la pena conocer. Función de la historia

no es dejar constancia de todas las cosas y acontecimientos del pasado, sino sólo de que son históricamente significativos. Es, por consiguiente, necesario encontrar un criterio que haga posible seleccionar lo que es históricamente significativo. Esto no puede hacerse desde el punto de vista de una doctrina que considera valioso el simple hecho de saber algo.

2. LA SITUACIÓN HISTÓRICA

El hombre se encuentra siempre ante una situación determinada. Su acción es una reacción ante el reto que para él significa esta situación. Estima los efectos que la situación puede tener sobre él, esto es, trata de averiguar lo que para él significa. Luego elige y actúa para alcanzar la finalidad elegida.

En la medida en que la situación puede describirse completamente por los métodos de las ciencias naturales, estas ciencias suelen proporcionar también una interpretación que permite tomar una decisión. Si se diagnostica que hay una ruptura en la tubería, lo que ha de hacerse es muy claro en la mayoría de los casos. Cuando la descripción completa de la situación exige algo más que los datos de las ciencias naturales aplicadas es inevitable recurrir a la historia.

Algunos no se han dado cuenta de esto porque han sido engañados por la ilusión de que, entre el pasado y el futuro, hay un espacio de tiempo que

puede llamarse el presente. Como ya he señalado¹¹³, el concepto de tal presente no es ni astronómico ni cronométrico, sino praxeológico. Se refiere a la continuación de las condiciones que hacen posible una clase determinada de acción. Por consiguiente, es diferente para diversos campos de acción. Además, nunca es posible saber de antemano cuánto del futuro, del tiempo que todavía no ha pasado, tendrá que ser incluido en lo que hoy llamamos presente. Esto sólo puede decidirse después. Si alguien dice: «Actualmente las relaciones entre Lituania y Lituania son pacíficas», no sabemos con certeza si una apreciación posterior de la situación descrita incluirá en el presente lo que hoy llamamos mañana. A esta pregunta sólo puede responderse pasado mañana.

No hay ningún análisis no histórico de cualquier situación presente. El estudio y descripción del presente son necesariamente un examen histórico del pasado que termina con el instante que acaba de pasar. La descripción del estado actual de la política o de la economía es inevitablemente la narración de los acontecimientos que han producido la situación actual. Cuando, en política o en los negocios, una nueva persona recibe el mando, su primera tarea consiste en averiguar qué se ha hecho hasta entonces. Tanto el estadista como el empresario se informan acerca de la situación actual por medio del estudio del pasado.

El historicismo estaba en lo cierto al afirmar que para adquirir conocimiento en el campo de los

¹¹³ Mises, *Human Action*, pág. 101. También véanse las páginas 202 y siguientes.

asuntos humanos es preciso conocer la forma en que estos se desarrollan. El error de los historicistas consistió en creer que el análisis del pasado comunica por sí mismo información acerca de cómo se ha de actuar en el futuro. Lo que la historia proporciona es la descripción de la situación; la reacción depende de la significación que el actor le otorgue, de los fines que desee alcanzar y de los medios que elija para realizarlos. En 1860 existía la esclavitud en muchos estados de la Unión. La más fiel y cuidadosa historia de esta institución en general y en los Estados Unidos en particular no señaló la futura política de la nación respecto de la esclavitud. La situación relativa a la fabricación y venta de automóviles que Ford encontró cuando estaba a punto de lanzarse a la producción en masa no indicaba lo que había de hacerse en este campo de la industria. El análisis histórico hace un diagnóstico. La reacción, en lo que se refiere a la elección de fines, responde a juicios de valor, y en lo que respecta a la selección de medios está determinada por la totalidad de conocimientos que la praxeología y la tecnología ponen a disposición del hombre.

Desafío a quienes rechazan las anteriores afirmaciones a que describan la situación presente en cualquier campo —en filosofía, en política, en la guerra, en la bolsa de valores— sin hacer referencia al pasado.

3. LA HISTORIA DEL PASADO REMOTO

Un escéptico podría objetar: acepto que algunos estudios históricos son descripciones de situaciones actuales, pero no sucede lo mismo con todas las investigaciones históricas. Se puede aceptar que la historia del nazismo contribuye a que se comprendan mejor diversos aspectos de la actual situación política e ideológica. Pero ¿qué interés para nuestras actuales preocupaciones tienen los libros sobre el culto de Mitra, sobre la antigua Caldea o sobre las primeras dinastías de los reyes de Egipto? Tales estudios son solamente curiosidades antiguas. Carecen de utilidad, son una pérdida de tiempo, dinero y trabajo.

Semejantes críticas son contradictorias. Por una parte, admiten que la situación presente sólo puede comprenderse teniendo en cuenta los acontecimientos que la produjeron. Por otra, afirman de antemano que ciertos acontecimientos pueden no haber influido en el curso de los acontecimientos que han conducido al presente. Pero esto sólo puede afirmarse después de examinar cuidadosamente todos los materiales disponibles, y no *a priori* y precipitadamente.

El que un acontecimiento sucediera en un país lejano y en una época remota no prueba que no tenga ningún significado para el presente. La historia judía de hace tres mil años influye más en la vida de los cristianos americanos actuales que lo que sucedió a los indios americanos en la segunda mitad del siglo XIX. En el conflicto contemporáneo entre la Iglesia romana y los soviéticos hay

elementos que se relacionan con la gran división de la Iglesia en Oriental y Occidental y que se originaron hace más de mil años. Esta división no puede examinarse concienzudamente sin hacer referencia a la historia del cristianismo desde sus comienzos; el estudio del cristianismo presupone el del judaísmo y las diversas influencias —caldeas, egipcias, etc.— que lo constituyeron. No hay ningún punto de la investigación histórica en el que podamos detenernos completamente satisfechos de que no hemos pasado inadvertido ningún factor importante. La situación es la misma ya sea que concibamos la civilización como un proceso coherente o que distingamos una multitud de civilizaciones; pues hubo mutuos intercambios de ideas entre estas civilizaciones autónomas, cuyo alcance e importancia deben ser establecidos por la investigación histórica.

Un observador superficial podría pensar que los historiadores repiten simplemente lo que sus antecesores ya dijeron y que, en el mejor de los casos, retocan de vez en cuando detalles insignificantes del panorama histórico. En realidad, la comprensión del pasado cambia constantemente. El mérito de un historiador consiste en presentar el pasado en una nueva perspectiva. El proceso del cambio histórico consiste en la incesante transformación de las ideas que determinan la acción humana. Entre estos cambios ideológicos tienen una función destacada los que tienen que ver con la comprensión histórica del pasado. Lo que distingue a una época posterior de otra anterior es, entre otros cambios ideológicos, el cambio en la

comprensión de épocas anteriores. Por medio del continuo examen y reformulación de nuestra comprensión histórica los historiadores contribuyen a formar lo que se llama el espíritu de la época¹¹⁴.

4. FALSIFICAR LA HISTORIA

Precisamente porque la historia no es un pasatiempo inútil, sino un estudio de la mayor importancia práctica, algunos han intentado falsificar la evidencia histórica y distorsionar el curso de los acontecimientos. Muchas veces son los mismos que participan activamente en los acontecimientos los que tratan de desfigurar los hechos ofreciendo un cuadro imaginario en vez de una representación fiel de los mismos, y esa desfiguración se produce en el momento mismo en que los hechos ocurren, e incluso antes. Mentir acerca de los hechos históricos y destruir las evidencias ha sido parte de la dirección de la vida pública y de la escritura de la historia, según la

¹¹⁴ A veces la investigación histórica consigue desenmascarar errores inveterados y ofrecer una explicación correcta aun en campos de estudio que hasta entonces se consideraban plenamente explorados y descritos. Un importante ejemplo lo constituyen los asombrosos descubrimientos acerca de la historia de los emperadores romanos Majencio, Licinio y Constantino y los acontecimientos que terminaron con la persecución de los cristianos y prepararon el camino para la victoria de la Iglesia cristiana. (Véase Henri Grégoire, *Les Persécutions dans l'Empire Romain en Mémoires de l'Académie Royale de Belgique*, tomo 46, fascículo 1, 1951, especialmente págs. 79-89, 153-6). Pero lo más frecuente es que los cambios fundamentales en la comprensión histórica de los acontecimientos se produzcan sin que haya ninguna revisión, o con una revisión menor, de los acontecimientos externos.

opinión de muchos estadistas, diplomáticos, políticos y escritores. Uno de los principales problemas de la investigación histórica consiste en desenmascarar tales falsedades.

Los falsificadores a menudo han sido motivados por el deseo de justificar sus propias acciones o las de su partido, en conformidad con el código moral de aquellos cuyo apoyo o al menos neutralidad deseaban obtener. Tales intentos de falsificar resultan un tanto paradójicos si los hechos en cuestión son inobjetables a la luz de los ideales morales de la época en que ocurrieron y son condenados solamente por los patrones morales de los contemporáneos de quienes los falsean.

Las maquinaciones de los falsificadores no crean mayores obstáculos a los esfuerzos de los historiadores. Lo que es mucho más difícil para el historiador es evitar que lo confundan falsas doctrinas sociales y económicas.

El historiador examina su materia sirviéndose de la lógica, la praxeología y las ciencias naturales. Si su conocimiento es defectuoso, su análisis de los materiales estará viciado. Buena parte de las contribuciones de los últimos ochenta años a la economía y a la historia social carecen de utilidad a causa de la insuficiente comprensión de la economía por parte del escritor. La tesis historicista según la cual el historiador no necesita conocer los problemas de la economía y debe prescindir de ellos ha arruinado el trabajo de varias generaciones de historiadores. El efecto del historicismo fue aún más perjudicial para aquellos que llamaban investigación económica a sus propios estudios

sobre las diversas condiciones sociales y comerciales.

5. HISTORIA Y HUMANISMO

La filosofía pragmática aprecia el conocimiento porque da poder y prepara para triunfar. Por esta razón los positivistas consideran la historia como algo inútil. Hemos tratado de demostrar el servicio que la historia presta al hombre al hacerle entender la situación en que tiene que actuar. Hemos tratado de ofrecer una justificación práctica de la historia.

Pero hay algo mucho más importante. La historia no sólo proporciona un conocimiento indispensable para tomar decisiones políticas, sino que abre la mente hacia una comprensión de la naturaleza y el destino humanos. Aumenta la sabiduría, es la esencia misma de esa educación liberal que ha sido tan mal interpretada. Es el principal acercamiento al humanismo, el ámbito de lo específicamente humano que distingue al hombre de otros seres vivos.

El recién nacido ha heredado de sus antepasados las características fisiológicas de su especie. No hereda las características ideológicas de la existencia humana, el deseo de aprender y saber. Lo que distingue a un hombre civilizado de un bárbaro debe ser adquirido de nuevo por cada individuo. Y se necesita un largo y continuo esfuerzo para tomar posesión de la herencia espiritual del hombre.

La cultura personal es más que la mera familiaridad con la situación actual de la ciencia, la tecnología y los asuntos cívicos. Es más que conocer libros y pinturas y poseer la experiencia de viajar y visitar museos. Es la asimilación de las ideas que sacaron a la humanidad de la rutina de una existencia puramente animal hacia una vida de raciocinio y especulación. Es el esfuerzo del individuo por humanizarse a sí mismo a través de su participación en la tradición de lo mejor que generaciones anteriores le han legado.

Los detractores positivistas de la historia aseveran que la preocupación por las cosas del pasado distrae la atención de las personas de la principal tarea de la humanidad: el mejoramiento de las condiciones futuras. Ninguna inculpación podría ser más inmerecida. La historia mira hacia el pasado, pero lo que enseña tiene que ver con el porvenir. No predica la quietud indolente, sino que estimula a los hombres a imitar las acciones de generaciones anteriores. Se dirige a los hombres como lo hace el Ulises de Dante a sus compañeros¹¹⁵:

*Considerate la vostra semenza
Fatti no foste a viver come bruti
Ma per seguir virtude e conozcenza.*

Las épocas del oscurantismo no fueron oscuras porque las personas se dedicaran al estudio de los tesoros intelectuales que dejó la antigua civilización helénica; fueron oscuras mientras esos tesoros yacían escondidos o dormidos. Cuando salieron a la luz y empezaron a estimular las mentes de los pensadores más avanzados contribuyeron

¹¹⁵ *L'Inferno*, XXVI, 118-20.

sustancialmente a la inauguración de lo que hoy llamamos civilización occidental. El tan criticado «Renacimiento» fue tal porque subrayaba la función que la herencia de la Antigüedad tuvo en la evolución de todas las características espirituales de Occidente. (No es necesario que nos ocupemos aquí de la cuestión acerca de si el origen del Renacimiento debería o no situarse varios siglos antes de lo que lo hizo Burckhardt).

Los descendientes de los conquistadores bárbaros, que por primera vez se dedicaron a estudiar seriamente a los antiguos, se llenaron de admiración. Se dieron cuenta de que ellos y sus contemporáneos estaban ante ideas que ellos mismos no pudieron concebir. No pudieron dejar de pensar que la filosofía, la literatura y las artes de la época clásica de Grecia y Roma eran insuperables. No concebían ningún camino hacia el conocimiento que no fuera el que los antiguos habían preparado. Calificar de moderno un logro espiritual tenía para ellos un sentido peyorativo. Pero desde el siglo XVII en adelante la gente se dio cuenta de que Occidente estaba llegando a la mayoría de edad y creando una cultura propia. Ya no se lamentaban de la desaparición de una edad de oro del conocimiento y de las artes, perdida para siempre, y tampoco concebían las antiguas obras maestras como modelos que habían de ser imitados pero no igualados y menos aún superados. La idea de una degeneración progresiva fue reemplazada por la idea de un mejoramiento progresivo.

En este desarrollo intelectual, que enseñó a Europa a conocer su propio valor y que produjo la

confianza en sí misma de la moderna civilización occidental, el estudio de la historia fue muy importante. El curso de los asuntos humanos ya no fue visto como una mera lucha por el poder, la riqueza y la gloria por parte de príncipes y militares ambiciosos. Los historiadores descubrieron en el desarrollo de los acontecimientos la presencia de fuerzas que no eran las generalmente consideradas como políticas y militares. Empezaron a considerar el proceso histórico como algo movido por el impulso del hombre hacia su mejoramiento. No estaban de acuerdo en sus juicios de valor ni en su estimación de los diversos fines perseguidos por los gobiernos y los reformadores. Pero todos coincidían en que la preocupación fundamental de cada generación es mejorar las condiciones que dejaron sus antepasados. Anunciaban que el progreso hacia una situación mejor era la función del esfuerzo humano.

Para el historiador la fidelidad a la tradición significa el acatamiento de la regla fundamental de la acción humana, esto es, el incesante esfuerzo por mejorar las condiciones. Pero no significa preservar instituciones caducas ni aferrarse a doctrinas ya desacreditadas por teorías más adecuadas. No implica ninguna concesión al punto de vista historicista.

6. LA HISTORIA Y EL ADVENIMIENTO DEL NACIONALISMO AGRESIVO

El historiador debe utilizar en sus estudios todo el conocimiento que las demás disciplinas ponen a su disposición. Un conocimiento defectuoso afecta a los resultados de su trabajo.

Si consideramos los poemas épicos de Homero simplemente como narraciones históricas, los deberíamos calificar de insatisfactorios debido a la teología o mitología utilizada para interpretar y explicar los hechos. Los conflictos personales y políticos entre héroes y príncipes, la propagación de una plaga, las condiciones meteorológicas y otros acontecimientos se atribuyen a la intervención de los dioses. Los historiadores modernos no recurren a causas sobrenaturales. Evitan hacer afirmaciones que estén manifiestamente en contradicción con las enseñanzas de las ciencias naturales. Pero a menudo desconocen la ciencia económica y aceptan doctrinas insostenibles acerca de los problemas de la política económica. Muchos se aferran al neomercantilismo, filosofía social que ha sido adoptada por casi todos los partidos políticos y los gobiernos contemporáneos y que se enseña en todas las universidades. Aceptan la tesis fundamental del mercantilismo: la ganancia de una nación conlleva la pérdida de otras naciones; ninguna nación puede beneficiarse si no es a costa de otras. Creen que hay un irreconciliable conflicto de intereses entre las naciones. Muchos historiadores, tal vez la mayoría, interpretan todos los acontecimientos en esta perspectiva. Los conflictos violentos entre las

naciones son, según ellos, una consecuencia necesaria del natural e inevitable antagonismo. Este antagonismo no puede ser anulado por ningún acuerdo internacional. Quienes abogan por el comercio libre integral, los liberales de Manchester o los campeones del *laissez-faire*, son, en su opinión, soñadores que no se dan cuenta de que el libre comercio perjudica a los intereses vitales de cualquier nación que lo adopte.

No debe sorprendernos que el historiador corriente comparta las falacias y errores que prevalecen entre sus contemporáneos. Sin embargo, no fueron los historiadores sino los antieconomistas quienes desarrollaron la ideología moderna del conflicto internacional y el nacionalismo agresivo. Los historiadores simplemente la adoptaron y la aplicaron. No hay nada extraordinario en el hecho de que en sus escritos tomaran partido por su propia nación y trataran de justificar sus pretensiones.

Las obras históricas, especialmente las que se ocupan de la historia del propio país, atraen al lector común mucho más que los tratados sobre la política económica. El público de los historiadores es más amplio que el de autores de libros sobre la balanza de pagos, control de cambios y asuntos parecidos. Esto explica por qué los historiadores son a menudo considerados como los principales instigadores del resurgimiento del espíritu guerrero y de las guerras que ese espíritu ha producido en nuestro tiempo. En realidad, no han hecho más que popularizar las enseñanzas de los pseudoeconomistas.

7. LA HISTORIA Y LOS JUICIOS DE VALOR

El tema de estudio de la historia es la acción y los juicios de valor que dirigen la acción hacia fines específicos. La historia se ocupa de los valores, pero ella misma no valora. Ve los acontecimientos con los ojos de un observador imparcial. Esta es, desde luego, la marca característica del pensamiento objetivo y de la búsqueda científica de la verdad. La verdad se refiere a lo que es o lo que fue, pero no a una situación que no existe o que no existió, pero que satisfaría mejor los deseos de quien busca la verdad.

No es necesario agregar nada a lo que se ha expuesto en la primera parte de este ensayo acerca de la futilidad de la búsqueda de valores eternos y absolutos. La historia no es más capaz que ninguna otra ciencia de proveer patrones de valor que no sean otra cosa que juicios personales aceptados hoy por hombres mortales y luego rechazados por otros hombres mortales.

Hay autores que afirman que es lógicamente imposible tratar los hechos históricos sin expresar juicios de valor. Según ellos, no se puede decir nada significativo acerca de esos hechos sin formular un juicio de valor tras otro. Si, por ejemplo, se estudian los grupos de presión o la prostitución, hay que darse cuenta de que estos fenómenos «están constituidos, por así decirlo, por juicios de valor»¹¹⁶. Ahora bien, es cierto que muchos emplean expresiones como «grupos de presión» y casi todos

¹¹⁶ Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago, University of Chicago Press, 1953), pág. 53.

el término «prostitución» en una forma que implica un juicio de valor. Pero esto no significa que los fenómenos a los cuales estos términos se refieren estén constituidos por juicios de valor. La prostitución es definida por George May como «la práctica de unión sexual habitual o intermitente, más o menos promiscua, con propósitos mercenarios»¹¹⁷. Un grupo de presión es un grupo que trata de lograr que se aprueben leyes que considera favorables a sus propios miembros. No hay ninguna valoración presente en el mero uso de tales términos o en la referencia a tales fenómenos. No es cierto que la historia, si ha de evitar los juicios de valor, no puede hablar de la crueldad¹¹⁸. La primera acepción del término «cruel» en el *Concise Oxford Dictionary* es «indiferente a, o que se deleita con, el sufrimiento de otro»¹¹⁹. Esta definición no es menos objetiva o libre de toda valoración que la que el mismo diccionario da del sadismo: «perversión sexual caracterizada por el amor a la crueldad»¹²⁰. De la misma manera que un psiquiatra emplea el término «sadismo» para describir la condición de un paciente, así un historiador puede referirse a la «crueldad» para describir ciertas acciones. La discusión acerca de qué causa dolor y qué no, o acerca de si en un caso particular se causó dolor porque eso producía placer en el acto o por otras razones, trata de establecer hechos y no de proferir juicios de valor.

¹¹⁷ G. May, «Prostitución», *Encyclopaedia of the Social Sciences*, 12, 553.

¹¹⁸ Strauss, pág. 52.

¹¹⁹ 3.^a ed., 1934, pág. 273.

¹²⁰ *Ibidem*, pág. 1042.

El problema de la neutralidad de la historia respecto de los juicios de valor no debe confundirse con el problema de los intentos de falsificar la historia. Ha habido historiadores interesados en presentar batallas perdidas como si fueran victorias y quienes han atribuido a su pueblo, su raza, su partido o su fe todo aquello que consideraban meritorio y los han excusado de todo lo que consideraban rechazable. Los textos de historia preparados para las escuelas públicas se caracterizan por el provincialismo y el chauvinismo. No es necesario detenernos en estas trivialidades. Pero debe admitirse que el abstenerse de proferir juicios de valor acarrea dificultades aun para los historiadores más concienzudos.

Como hombre y como ciudadano el historiador toma partido en muchas controversias de su tiempo. No es fácil combinar la indiferencia científica de los estudios históricos con el partidismo de los intereses mundanos. Pero lo han logrado algunos historiadores distinguidos. La concepción del mundo del historiador puede influir en su trabajo. Su presentación de los acontecimientos puede incluir expresiones que ponen de manifiesto sus sentimientos y deseos y que delatan su afiliación de partido. Sin embargo, el postulado de la historia científica de abstenerse de proferir juicios de valor no se quebranta por el hecho de que la historia incluya afirmaciones que expresan las preferencias del historiador, siempre que el propósito general de su estudio no se vea afectado. Si el escritor, al referirse a un comandante inepto de las fuerzas armadas de su nación o de su

partido, dice que, «por desgracia», no estuvo a la altura de su responsabilidad, no ha dejado de cumplir con su deber de historiador. El historiador está en libertad de deplorar la destrucción de las obras maestras del arte griego, siempre que su pena no influya en su descripción de los acontecimientos que produjeron la destrucción.

El problema de la *Wertfreiheit* también debe distinguirse del problema de la elección de las teorías a las cuales se recurre para interpretar los hechos. Al ocuparse de los datos disponibles el historiador necesita todo el conocimiento que proporcionan las demás disciplinas, como la lógica, la matemática, la praxeología y las ciencias naturales. Si lo que estas disciplinas enseñan es insuficiente o si el historiador elige una doctrina errada, su esfuerzo resulta vano y su trabajo un fracaso. Acaso eligió una doctrina insostenible porque tenía prejuicios y esta teoría se adaptaba mejor al espíritu de su partido. Pero la aceptación de una doctrina equivocada puede ser simplemente resultado de la ignorancia o del hecho de que es más popular que doctrinas más correctas.

La fuente principal de desacuerdo entre los historiadores es la divergencia respecto de las enseñanzas de todos los otros ramos del conocimiento sobre los cuales basan su interpretación. Para un historiador que crea en la brujería, la magia y la intervención del demonio en los asuntos humanos, las cosas tendrán un aspecto distinto del que tienen para un historiador agnóstico. Las doctrinas mercantilistas de la balanza de pagos y de la escasez del dólar proporcionan una

imagen de las condiciones mundiales actuales muy diferente de la que presenta el examen de la situación desde el punto de vista de la moderna economía subjetiva.

LAS CARACTERÍSTICAS EPISTEMOLÓGICAS DE LA HISTORIA

1. LA PREDICCIÓN EN LAS CIENCIAS NATURALES

Las ciencias naturales predicen los acontecimientos futuros de dos maneras diferentes: la predicción general y la predicción estadística. La primera dice: b sigue a a . La segunda dice: en un porcentaje determinado de todos los casos b sigue a a ; en otro porcentaje no- b sigue a a .

Ninguna de estas predicciones puede considerarse apodíctica. Ambas se basan en la experiencia. La experiencia es necesariamente de acontecimientos pasados. Se puede recurrir a ella para predecir acontecimientos futuros sólo bajo el supuesto de que hay una invariable uniformidad en la concatenación y sucesión de los fenómenos

naturales. Haciendo uso de esta suposición *a priori* las ciencias naturales hacen inducciones infiriendo de una regularidad observada en el pasado la misma regularidad en los acontecimientos futuros.

La inducción es la base epistemológica de las ciencias naturales. El hecho de que las diversas máquinas y aparatos diseñados de acuerdo con los teoremas de las ciencias naturales funcionan de la manera que se esperaba lo hicieran constituye una confirmación práctica tanto de los teoremas en cuestión como del método inductivo. Sin embargo, también esta corroboración se refiere sólo al pasado. No excluye la posibilidad de que factores hoy desconocidos produzcan resultados que invaliden nuestro conocimiento y nuestra tecnología. El filósofo tiene que admitir que no hay forma de obtener un conocimiento necesario del futuro. Pero en cuanto ser que actúa, el hombre no tiene ninguna razón válida para atribuir ninguna importancia a la precaria situación lógica y epistemológica de las ciencias naturales. Estas constituyen el único instrumento que podemos utilizar en la incesante lucha por la vida, y ya han probado su valor práctico. Puesto que no hay otra forma de obtener conocimiento, el hombre no tiene alternativa. Si desea vivir y hacer su vida más agradable, debe aceptar las ciencias naturales como guías hacia el éxito tecnológico y terapéutico. Debe conducirse *como si* las predicciones de las ciencias naturales fueran la verdad, al menos por el tiempo que la acción humana puede abarcar.

La confianza con que las ciencias naturales anuncian sus descubrimientos no tiene como base sólo el *como si*. También se funda en la intersubjetividad y objetividad de la experiencia, que es la materia prima de las ciencias naturales y el punto de partida de su razonamiento. La percepción de objetos naturales es tal que fácilmente se ponen de acuerdo acerca de su naturaleza todos los que están en condiciones de percibirlos. No hay, acerca de lo que indican las manecillas de un aparato, ningún desacuerdo que no pueda resolverse definitivamente. Los científicos pueden estar en desacuerdo respecto a las teorías, pero nunca disienten por mucho tiempo acerca de los hechos. No puede haber disputa acerca de si un trozo de materia es cobre o hierro o si pesa dos o cinco libras.

Sería ridículo no reconocer la importancia de las discusiones epistemológicas acerca de la inducción, la verdad y el cálculo de probabilidades. Sin embargo, estas disquisiciones filosóficas no contribuyen a nuestro esfuerzo por analizar los problemas epistemológicos de las ciencias de la acción humana. Lo que la epistemología de las ciencias de la acción humana debe tener en cuenta acerca de las ciencias naturales es que sus teoremas, aun cuando se derivan de la experiencia, esto es, de lo que sucedió en el pasado, han sido usados con éxito para planear acciones futuras.

2. HISTORIA Y PREDICCIÓN

En sus aspectos lógicos los procedimientos que se siguen en las más complejas investigaciones de los acontecimientos naturales no difieren de los que se emplean en la vida diaria. La lógica de la ciencia no difiere de la lógica que emplea cualquier individuo en las reflexiones que preceden a su acción o que estiman los efectos posteriores. Sólo hay un *a priori* y una lógica concebible. En consecuencia, sólo hay una ciencia natural que pueda someterse al examen crítico del análisis lógico de la experiencia disponible.

Puesto que sólo hay una lógica, sólo hay una praxeología y una matemática válidas para todos. Puesto que no hay pensamiento humano que no pueda distinguir entre A y no-A, tampoco hay acción humana que no pueda distinguir los medios de los fines. Esta distinción implica que el hombre valora, esto es, que prefiere A y no B.

Para las ciencias naturales el conocimiento encuentra su límite cuando ha logrado establecer un dato último, esto es, un hecho que no sea consecuencia necesaria de otro hecho. Para las ciencias de la acción humana el dato último lo constituyen los juicios de valor de quienes actúan y las ideas que generan esos juicios de valor.

Es precisamente este hecho el que no permite que se empleen los métodos de las ciencias naturales para resolver los problemas de la acción humana. Al observar la naturaleza el hombre descubre una regularidad inexorable en la reacción de los objetos a ciertos estímulos y clasifica las cosas

de acuerdo con los patrones de reacción. Una cosa concreta como el cobre es algo que reacciona de la misma manera que reaccionan otros ejemplares de la misma clase. Conforme se descubren los patrones de reacción el ingeniero sabe qué reacciones del cobre tiene que esperar en el futuro. Este conocimiento previo es considerado apodíctico, pese a las reservas epistemológicas expresadas en la sección precedente. Toda nuestra ciencia y nuestra filosofía, toda nuestra civilización quedaría inmediatamente en entredicho si en un solo caso y en un solo momento variaran estos patrones de reacción.

Lo que distingue a las ciencias de la acción humana de las demás es que no hay tal conocimiento previo de los juicios de valor de los individuos, de las finalidades que perseguirán bajo el influjo de estos juicios de valor, de los medios que elegirán para alcanzar las finalidades perseguidas y de los efectos de sus acciones, en la medida en que estos efectos no están completamente determinados por factores cuyo conocimiento lo proporcionen las ciencias naturales. Nosotros sabemos algo de estas cosas, pero nuestro conocimiento acerca de ellas es categorialmente distinto del conocimiento que las ciencias naturales experimentales tienen de los acontecimientos naturales. A este podríamos llamarle conocimiento histórico si no fuera porque el término se presta a ser mal entendido en cuanto sugiere que el conocimiento de referencia sirve sólo o principalmente para esclarecer acontecimientos pasados. Sin embargo, su uso más importante se ve en la utilidad que tiene para prever condiciones

futuras y para planear acciones que necesariamente tratan siempre de afectar a condiciones futuras.

Algo sucede, por ejemplo, en la política interior de una nación. ¿Cómo reaccionará el senador X, principal exponente del partido verde? Muchas personas bien informadas pueden tener opiniones acerca de la reacción que se espera del senador. Una de estas opiniones tal vez sea la correcta. Pero también puede suceder que ninguna de las opiniones sea correcta y que el senador reaccione de una manera que ninguno había previsto. Y luego una nueva duda surge al tratar de estimar los efectos producidos por la reacción del senador. Esta duda no puede resolverse como la anterior, que desapareció en cuanto se supo cuál fue la reacción del senador. Durante siglos pueden los historiadores estar en desacuerdo respecto a los efectos producidos por ciertas acciones.

La epistemología tradicional, dedicada exclusivamente a los problemas lógicos de las ciencias naturales y que ni siquiera tenía conciencia de la existencia de la praxeología, trató de estudiar estos problemas desde el punto de vista de su estrecha y dogmática ortodoxia. A las ciencias que no eran de naturaleza experimental las consideró atrasadas y comprometidas en un anacrónico método filosófico y metafísico, es decir, carentes de fundamento. Confundió la probabilidad en el sentido que el término tiene corrientemente en expresiones que se refieren a la historia y la acción práctica con la probabilidad en el sentido que el término tiene en el cálculo matemático de probabilidades. Por último, apareció la sociología,

que prometió una verdadera ciencia para sustituir a los disparates y vacuidades de los historiadores en su intento de desarrollar una ciencia *a posteriori* de «leyes sociales» que se derivarían de la experiencia histórica.

Este intento de desacreditar los métodos de la historia motivó la reacción, primero de Dilthey, y luego de Windelband, Rickert, Max Weber, Croce y Collingwood. Sus interpretaciones fueron inadecuadas en muchos aspectos. Cayeron en muchos de los errores fundamentales del historicismo. Todos, menos Collingwood, desconocieron el carácter epistemológico peculiar de la economía y fueron muy vagos en sus referencias a la psicología. Además, los cuatro primeros no se pudieron liberar del prejuicio chauvinista que en la época del pangermanismo indujo hasta a los más eminentes pensadores alemanes a restar mérito a las enseñanzas de lo que llamaban filosofía occidental. Pero la verdad es que tuvieron magnífico y brillante éxito en su intento de esclarecer las características epistemológicas del estudio de la historia. Destruyeron para siempre el prestigio de las doctrinas epistemológicas que condenaban a la historia por ser historia y no «física social». Pusieron de manifiesto cuán vana es la búsqueda de leyes *a posteriori* del cambio histórico o del devenir histórico que permitan predecir la historia futura de la manera que los físicos predicen la conducta futura del cobre. Lograron que la historia tomara conciencia de sí misma.

3. LO CARACTERÍSTICO DE LA COMPRESIÓN HISTÓRICA

La praxeología, la ciencia *a priori* de la acción humana, y, más concretamente, su parte mejor desarrollada hasta ahora, la economía, proporciona una magnífica interpretación de los acontecimientos pasados conocidos y una anticipación de los efectos que pueden esperarse de acciones futuras de una determinada clase. Ni la interpretación del pasado ni la previsión del futuro dicen nada acerca del contenido o la calidad de los juicios de valor del individuo que actúa. Ambas presuponen que los individuos valoran y actúan, pero sus teoremas son independientes de las particulares características de la valoración y la acción. Estas características son datos últimos para las ciencias de la acción humana; son lo que se llama la individualidad histórica.

Sin embargo, hay una importante diferencia entre los datos últimos de las ciencias naturales y los del campo de la acción humana. Un dato último de la naturaleza lo es provisionalmente, es decir, mientras no se muestre que es una consecuencia necesaria de algún otro dato último; en cuanto tal constituye un punto donde termina la reflexión humana. Es como es, y eso es todo lo que el hombre puede decir al respecto.

Pero la situación es distinta respecto de los datos últimos de la acción humana, es decir, de los juicios de valor de los individuos y las acciones por ellos motivadas. Son datos últimos por la razón de que no pueden referirse a algo de lo cual serían

consecuencias necesarias. Pero no son, como sucede con los datos últimos de las ciencias naturales, lugares donde termina la reflexión humana. Son puntos de partida de una forma específica de reflexión de la comprensión específica de las ciencias históricas de la acción humana.

Si quien experimenta en un laboratorio establece un hecho que por lo pronto no puede ser referido a otro hecho del cual sería consecuencia, nada más hay que decir acerca del asunto. Pero si estamos ante un juicio de valor y la acción resultante, podemos tratar de entender cómo se originaron en la mente del sujeto.

Esta comprensión específica de la acción humana, como aparece en todas las relaciones y acciones humanas, es un procedimiento mental que no debe confundirse con ninguno de los esquemas lógicos a los cuales recurren las ciencias naturales y quienes realizan actividades puramente tecnológicas o terapéuticas.

La comprensión específica trata de entender las acciones de otras personas. Se pregunta: ¿Qué estaba haciendo? ¿Qué perseguía? ¿Qué tenía en la mente al elegir este fin específico? ¿Cuál fue el resultado de su acción? O se hace análogas preguntas acerca del futuro: ¿Qué fines elegirá? ¿Qué hará para alcanzarlos? ¿Cuál será el resultado de su acción?

En la vida real estas preguntas raras veces aparecen solas, pues generalmente están relacionadas con otras preguntas que se refieren a la praxeología o a las ciencias naturales. Las distinciones categoriales que la epistemología tiene

que hacer son instrumentos de nuestras operaciones mentales. Los acontecimientos reales son fenómenos complejos que pueden ser aprehendidos por la mente sólo si cada uno de los diversos instrumentos disponibles es empleado para su propósito específico.

El principal problema epistemológico de la comprensión específica es: ¿Cómo puede el hombre tener conocimiento de los juicios de valor y las acciones futuras de otras personas? El método tradicional de tratar este problema, comúnmente llamado «comprensión del otro» o *Fremdverstehen*, es insatisfactorio. Se esforzaba por captar el significado de la conducta de otras personas en el «presente» o, más correctamente, en el pasado. Pero la tarea que confronta la persona que actúa, es decir, todo el mundo, en sus relaciones con los demás no se refiere al pasado, sino al futuro. Conocer las futuras reacciones de otras personas es la primera tarea del hombre que actúa. El conocimiento de sus juicios de valor y acciones del pasado, aunque indispensable, es sólo un medio para este fin.

Es evidente que el conocimiento que permite a una persona anticipar en cierta medida las futuras actitudes de otras personas no es conocimiento *a priori*. La disciplina *a priori* de la acción humana, la praxeología, no se ocupa del contenido de los juicios de valor, sino del hecho de que las personas valoran y luego actúan de acuerdo con sus valoraciones. Lo que sabemos acerca del contenido de los juicios de valor sólo puede ser derivado de la experiencia. Tenemos experiencia de los juicios de

valor y de las acciones de otras personas en el pasado y tenemos experiencia de nuestros propios juicios de valor y de nuestras acciones. Lo último es lo que se llama introspección. El término timología fue sugerido en un capítulo anterior¹²¹ para designar la rama del conocimiento que se ocupa de las ideas y los juicios de valor y para disociar la introspección de la psicología experimental.

Wilhelm Dilthey subrayó la función que la timología —él la llamó psicología— desempeña en las *Geisteswissenschaften*, las ciencias morales o mentales, las ciencias que se ocupan de los pensamientos humanos, las ideas, los juicios de valor y su relación con el mundo externo¹²². No nos compete buscar el origen de las ideas de Dilthey en otros autores. No cabe duda de que debía mucho a sus predecesores, especialmente a David Hume. Pero el examen de estos influjos debe ser dejado para tratados de historia de la filosofía. La principal contribución de Dilthey consistió en señalar en qué aspectos el tipo de psicología al cual él se refería era epistemológica y metodológicamente diferente de las ciencias naturales y, en consecuencia, de la psicología experimental.

¹²¹ Véase cap. XII, 1.

¹²² Véase especialmente Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Leipzig, 1883. Véase también H. A. Hodges, *The Philosophy of Wilhelm Dilthey* (Londres, 1952), págs. 170 y sig.

4. LA EXPERIENCIA TIMOLÓGICA

Experiencia timológica es lo que sabemos acerca de los juicios de valor, las acciones que determinan y las reacciones que estas acciones suscitan en otras personas. Como se ha dicho, esta experiencia se origina o en la introspección o en las relaciones con otras personas en nuestro actuar en diversas relaciones interhumanas.

Al igual que toda experiencia, la experiencia timológica también es necesariamente conocimiento de cosas que sucedieron en el pasado. Por razones suficientemente explicadas en las primeras secciones de este ensayo no es correcto dar a esta experiencia el significado que las ciencias naturales asignan a los resultados de la experimentación. Lo que aprendemos de la experiencia timológica nunca tiene el significado de lo que en las ciencias naturales se llama un hecho experimentalmente establecido. Siempre es un hecho histórico. La timología es una disciplina histórica.

A falta de un instrumento mejor debemos recurrir a la timología si deseamos prever las actitudes y las acciones futuras de las personas. Partiendo de nuestra experiencia timológica general tratamos de formarnos una opinión acerca de la conducta futura, a base de la observación directa de los demás en nuestras actividades con ellos o indirectamente por medio de la lectura o lo que dicen otras personas, así como a base de nuestra especial experiencia adquirida con los individuos o los grupos de que se trate. Es fácil comprender en

qué consiste la diferencia fundamental entre esta clase de expectativa y la de un ingeniero que elabora los planos para la construcción de un puente.

La timología solo nos dice que el hombre es impelido por diversos instintos innatos, diversas pasiones e ideas. El individuo que espera que algo suceda trata de hacer de lado los factores que evidentemente no tienen ninguna función que desempeñar en el caso concreto de que se trata. Luego elige entre los que quedan.

Es usual concebir tales pronósticos como más o menos probables y contrastarlos con las predicciones de las ciencias naturales, a las cuales en otra época se les atribuyó certeza y todavía son consideradas así por quienes desconocen los problemas de la lógica y la epistemología. Prescindiendo de estas últimas cuestiones, debemos insistir en que la probabilidad de los pronósticos acerca de acciones humanas futuras tiene poco en común con la categoría de probabilidad que se emplea en el cálculo matemático de probabilidades. La primera probabilidad es de casos y no de clases¹²³. Para evitar confusión es aconsejable referirse a la probabilidad de casos como cuasiprobabilidad.

En la comprensión específica de acontecimientos futuros hay, en general, dos órdenes de cuasiprobabilidad que determinar. El primero se refiere a la enumeración de los factores que posiblemente han contribuido a que se produzca el efecto en cuestión. El segundo se refiere al influjo que cada uno de estos factores ha tenido

¹²³ Véase cap. IV, 6, núm. 5.

en la producción del efecto. Puede verse fácilmente que la cuasiprobabilidad de que la enumeración de factores sea correcta y completa es mucho mayor que la cuasiprobabilidad de que se atribuya a cada uno la medida exacta de su participación. Sin embargo, la corrección o incorrección de un pronóstico depende de la corrección o incorrección de esta última evaluación. El carácter precario de la predicción radica principalmente en la complejidad de este segundo problema. Pero esta difícil cuestión en lo que respecta a la predicción de acontecimientos futuros no es menos difícil para el historiador en su mirada retrospectiva.

No es suficiente que el estadista, el político, el general o el empresario conozcan todos los factores que pueden contribuir a la determinación de un acontecimiento futuro. Para prever correctamente también deben prever correctamente la cantidad, por así decirlo, de la contribución de cada factor y el momento en que su contribución será efectiva. Más tarde los historiadores tendrán que hacer frente a la misma dificultad al analizar y comprender el caso.

5. TIPOS REALES Y TIPOS IDEALES

Las ciencias naturales clasifican los objetos del mundo externo de acuerdo con sus reacciones a los estímulos. Puesto que el cobre es algo que reacciona en una forma específica, no se aplica el término cobre a cosas que reaccionan de una manera distinta. Cuando establecemos que una cosa es cobre hacemos una predicción acerca de su

conducta futura. Aquello que es cobre no puede ser ni hierro ni oxígeno.

Al actuar, ya sea en la diaria rutina o en la tecnología o en la terapéutica o en la historia, las personas emplean «tipos reales», esto es, conceptos de clase que distinguen a las personas o las instituciones de acuerdo con tendencias claramente definibles. Tales clasificaciones pueden hacerse a base de conceptos de la praxeología y de la economía, de la jurisprudencia, de la tecnología y de las ciencias naturales. Nos podemos referir a los italianos, por ejemplo, en cuanto habitantes de una región específica o como personas poseedoras de una característica jurídica especial como la nacionalidad italiana o como personas pertenecientes a un cierto grupo lingüístico. Este tipo de clasificación es independiente de la comprensión específica. Señala algo que es común a todos los miembros de una clase. Todos los italianos, en la acepción geográfica del término, son afectados por acontecimientos geológicos o meteorológicos que se dan en su país. Todos los ciudadanos italianos están implicados en los actos legales que se relacionan con las personas de su nacionalidad. Todos los italianos, en la acepción lingüística del término, son capaces de entenderse entre sí. Esto es todo lo que se quiere decir cuando se dice que una persona es italiana, en una de estas tres acepciones.

Por otra parte, lo característico de un «tipo ideal» es que implica alguna proposición acerca de la valoración y la acción. Si un tipo ideal se refiere a las personas, implica que en algún aspecto estos

hombres valoran y actúan de una manera uniforme o similar. Cuando se refiere a instituciones, un tipo ideal implica que estas instituciones son producto de formas de valorar y actuar que son uniformes o similares o que influyen en la valoración y la acción de una manera uniforme o similar.

Los tipos ideales se construyen y emplean a base de una forma específica de entender el curso de los acontecimientos, ya sea para prever el futuro o para analizar el pasado. Si al ocuparnos de las elecciones norteamericanas nos referimos al voto italiano, la implicación es que hay votantes de origen italiano cuya forma de votar está en cierta medida influida por su origen italiano. Que tal grupo de votantes exista apenas puede negarse; pero no hay acuerdo en relación con el número de votantes incluidos en el grupo y la medida en que su forma de votar esté determinada por sus ideologías italianas. Es precisamente la incertidumbre acerca del poder de la ideología en cuestión y la imposibilidad de descubrir y medir su influjo sobre las mentes de los miembros del grupo, lo que caracteriza al tipo ideal como tal y lo distingue de los tipos reales. Un tipo ideal es un instrumento de comprensión y el servicio que presta depende completamente de la utilidad de la específica forma de comprensión.

Los tipos ideales no deben confundirse con los tipos a los que se alude cuando se habla de «deberes» morales y políticos, a los cuales podemos llamar «tipos de obligación». Los marxistas afirman que todos los proletarios se conducen necesariamente de una manera específica, y los nazis hacen similar afirmación acerca de todos los

alemanes. Pero ninguno de estos grupos puede negar que su afirmación no refleje la realidad, puesto que hay proletarios y alemanes que no actúan de la manera que esos grupos califican de actuación proletaria o alemana. Lo que en realidad quieren expresar es una obligación moral. Todo proletario *debe* actuar de la manera que el programa del partido y sus expositores legítimos consideran actuación proletaria; todo alemán *debe* actuar de la manera que el partido nacionalista considera actuación genuinamente alemana. Los tipos de obligación pertenecen a la terminología de la ética y la política y no a la terminología de la epistemología de las ciencias de la acción humana.

También es necesario distinguir los tipos ideales de las organizaciones que tienen el mismo nombre. Al ocuparnos de la historia de Francia en el siglo XIX encontramos a menudo referencias a los jesuitas y a los masones. Estos términos pueden referirse a los actos de las organizaciones designadas por esos términos, por ejemplo, «La compañía de Jesús abrió una nueva escuela» o «Las logias masónicas donaron una cantidad de dinero para socorrer a las víctimas de un incendio». Pero también pueden referirse a tipos ideales, al señalar que los miembros de estas organizaciones y sus amigos actúan, en determinados aspectos, bajo el influjo de una específica ideología jesuítica o masónica. No es lo mismo afirmar que un movimiento político esté organizado, guiado y financiado por la orden o las logias como tales que afirmar que está inspirado por una ideología de la cual la orden o las logias son consideradas

representantes típicas o prominentes. La primera proposición no hace referencia a la comprensión específica. Se refiere a hechos que podrían ser corroborados o falsificados por medio del estudio de documentos o por medio de testigos.

La segunda afirmación hace referencia a la comprensión. Para formular un juicio acerca de su corrección o incorrección es preciso analizar ideas y doctrinas y su influjo sobre acciones y acontecimientos. Hay una diferencia metodológica fundamental entre el análisis del impacto de la ideología del socialismo marxista sobre la mentalidad y la conducta de nuestros contemporáneos y el estudio de las acciones de los diversos gobiernos, partidos, conspiraciones comunistas y socialistas¹²⁴.

El servicio que un tipo ideal presta al hombre en su intento de prever acontecimientos futuros y al historiador en sus análisis del pasado depende de la

¹²⁴ Hay una diferencia entre el Partido Comunista o un Partido Comunista como cuerpo organizado, por una parte, y la ideología comunista (marxista), por otra. Al estudiar la historia y la política contemporáneas muchos no se dan cuenta de que algunos que no son miembros activos —no tienen carnet ni pagan cuota— de una organización pueden estar, total o parcialmente, bajo el influjo de la ideología del partido. Serias confusiones han resultado de este error, especialmente al valorar la fuerza de las ideas comunistas o nazis en Alemania y las fascistas en Italia. Además, es necesario saber que una ideología a veces también puede influir en aquellos que creen ser completamente ajenos a ella o se consideran sus enemigos mortales y la combaten apasionadamente. El éxito del nazismo en Alemania en 1933 se debió al hecho de que la gran mayoría de los alemanes, aun aquellos que estaban por los candidatos de los partidos marxistas, del partido católico del Centro y de los diversos partidos «burgueses», participaban de las ideas del nacionalismo agresivo radical, mientras los nazis habían adoptado los principios básicos del programa socialista. Gran Bretaña no habría adoptado el socialismo si los conservadores, por no decir nada de los «liberales», no hubieran aprobado ideas socialistas.

comprensión específica que condujo a su formulación. Para poder criticar la utilidad de un tipo ideal para explicar un fenómeno específico es preciso criticar el modo de comprensión empleado.

Al ocuparnos de las condiciones de América Latina, el tipo ideal «general» puede ser de alguna utilidad. Ha habido ideologías específicas vigentes que en algunos aspectos determinaron la conducta de muchos dirigentes militares que llegaron a ser importantes en la política. También en Francia ciertas ideas vigentes limitaron más o menos la posición de los generales en la política y la actuación de hombres tales como Cavaignac, Mac Mahon, Boulanger, Pétain y De Gaulle. Pero en los Estados Unidos carecería de sentido emplear el tipo ideal de un general político o de un general en la política. No hay ideología americana que considere a las fuerzas armadas como un ente aparte y opuesto a la población «civil». Por consiguiente, no hay un *esprit de corps* político en el ejército y sus dirigentes no tienen prestigio de autoridad entre los «civiles». El general que llega a ser presidente, legal y también políticamente deja de ser miembro del ejército.

Al referirse a los tipos ideales, el historiador del pasado, tanto como el del futuro, esto es, el hombre en acción, nunca debe olvidar que hay una diferencia fundamental entre las reacciones de los objetos de las ciencias naturales y las de los seres humanos. Esta es la diferencia que se ha querido destacar al hablar de la oposición entre mente y materia, de la libertad del albedrío y de la individualidad. Los tipos ideales son instrumentos

para simplificar el tratamiento de la confusa multiplicidad y variedad de asuntos humanos. Al emplearlos, se debe siempre tener conciencia de las limitaciones de cualquier tipo de simplificación. La exuberancia y variabilidad de la vida y la acción humanas no pueden ser capturadas plenamente por medio de conceptos y definiciones. Siempre quedan preguntas no contestadas o que no admiten contestación; problemas cuya solución está más allá de la capacidad de los más grandes pensadores.

15
**INTERPRETACIONES FILOSÓFICAS DE LA
HISTORIA**

**1. LAS FILOSOFÍAS DE LA HISTORIA Y LAS
INTERPRETACIONES FILOSÓFICAS DE LA
HISTORIA**

Los intentos de hacer una interpretación filosófica de la historia no deben confundirse con ninguno de los diversos esquemas de filosofía de la historia. Estos intentos no persiguen descubrir la finalidad hacia la cual tiende el proceso de la historia humana, sino destacar los factores que tienen una función importante en la determinación del curso de los acontecimientos históricos. Estudian las finalidades que los individuos o los grupos persiguen, pero se abstienen de opinar acerca de la finalidad y el significado del proceso histórico total o de un destino predeterminado de la humanidad.

No se apoyan en la intuición, sino en el estudio de la historia. Tratan de demostrar la corrección de su interpretación haciendo referencia a hechos históricos. En este sentido pueden ser calificados de discursivos y científicos.

Carece de interés discutir los méritos y las limitaciones de una determinada filosofía de la historia. Una filosofía de la historia se acepta o se rechaza en su totalidad. Ningún argumento lógico y ninguna referencia a los hechos pueden presentarse en favor o en contra de una filosofía de la historia. No es cuestión de razonar al respecto; lo que importa es únicamente creer o no creer. Es posible que dentro de pocos años toda la tierra esté bajo el socialismo. Si ello sucede, de ninguna manera corroboraría la variedad marxista de filosofía de la historia. El socialismo no será el resultado de una ley que opera «independientemente de la voluntad de los hombres» con «la inexorabilidad de una ley de la naturaleza». Sería, precisamente, el resultado de las ideas que entraron en las mentes de los hombres, de la convicción compartida por la mayoría de que el socialismo será más beneficioso para ellos que el capitalismo.

Una interpretación filosófica de la historia puede usarse como propaganda política. Sin embargo, es fácil separar el núcleo científico de la doctrina de su adaptación y modificación políticas.

2. EL AMBIENTALISMO

Ambientalismo es la doctrina que explica los cambios históricos como si fueran producidos por el ambiente en que viven las personas. Hay dos variedades de esta doctrina: el ambientalismo físico o geográfico y el ambientalismo social o cultural.

La primera doctrina afirma que las características esenciales de una civilización son producidas por factores geográficos. Las condiciones físicas, geológicas y climáticas y la flora y fauna de una región determinan los pensamientos y las acciones de sus habitantes. En la formulación más extrema de su tesis, los autores antropogeográficos atribuyen el origen de todas las diferencias entre razas, naciones y civilizaciones a la acción del ambiente natural del hombre.

El error de esta interpretación consiste en considerar a la geografía como un factor activo y a la acción humana como un factor pasivo. Sin embargo, el ambiente geográfico es sólo uno de los elementos de la situación en que el hombre se encuentra por su nacimiento, que le hace sentirse incómodo y emplear su razón y su fuerza física para deshacerse de la incomodidad de la mejor manera posible.

La geografía (la naturaleza) proporciona un estímulo a la acción y, además, tanto medios utilizables como obstáculos insuperables al esfuerzo humano por mejorar. Da el estímulo, pero no la respuesta. La geografía señala una tarea, pero el hombre tiene que realizarla. El hombre vive en un ambiente geográfico específico y se ve obligado a

adaptar su acción a las condiciones de su medio. Pero las formas en que se adapta, los métodos de su adaptación social, tecnológica y moral no están determinados por los factores físicos externos. El continente norteamericano no produjo ni la civilización de los aborígenes ni la de los americanos de ascendencia europea.

La acción humana es reacción consciente a los estímulos que ofrecen las condiciones en las que vive el hombre. Puesto que algunos elementos de la situación en que vive y respecto de la cual tiene que actuar son diferentes en distintos lugares del mundo, también hay diferencias geográficas en la civilización. Los zapatos de madera de los pescadores holandeses no serían útiles a los montañeses de Suiza. Los abrigo de piel son adecuados para Canadá, pero no tanto para Tahití.

La doctrina del ambientalismo social y cultural insiste en el hecho de que hay necesariamente continuidad en la civilización humana. La nueva generación no crea una nueva civilización, sino que ingresa en el medio social y cultural que generaciones anteriores han creado. El individuo nace en una fecha específica de la historia y en una situación determinada por la geografía, la historia, las instituciones sociales, las costumbres y las ideologías. Cada día tiene que hacer frente a los cambios que producen las acciones de sus contemporáneos en la estructura de este ambiente tradicional. Vivir no es un simple vivir en el mundo. Es vivir en un lugar específico. El individuo es ayudado y obstaculizado por todo aquello que es peculiar al lugar, pero no es determinado por ello.

La verdad que hay en el ambientalismo es el reconocimiento de que cada individuo vive en una época y en un espacio geográfico específicos y que actúa bajo las condiciones determinadas por este ambiente. El ambiente determina la situación, pero no la respuesta. Pueden concebirse y realizarse diferentes formas de reacción a una misma situación. Cuál sea la que se elija depende de su individualidad.

3. LA INTERPRETACIÓN IGUALITARIA DE LA HISTORIA

La mayoría de los biólogos sostiene que sólo hay una especie de hombre. El hecho de que todos los seres humanos pueden entrecruzarse y tener hijos fértiles se considera como prueba de la unidad zoológica de la humanidad. Pero dentro de la especie *homo sapiens* hay numerosas diferencias que hacen imperativo distinguir subespecies o razas.

Hay muchas diferencias somáticas entre los miembros de las diversas razas. También hay extraordinarias, aunque menos importantes, diferencias entre miembros de la misma raza, subraza, tribu, familia y aun entre gemelos que no son idénticos. Desde el nacimiento cada individuo ya es diferente de todos los otros ejemplares, tiene caracteres individuales propios. Pero por grandes que puedan ser estas diferencias no afectan a la estructura lógica de la mente humana. No existe la menor prueba para apoyar la tesis, formulada por

diversas escuelas de pensamiento, de que la lógica y el pensamiento de razas diferentes son categorialmente diferentes.

El estudio científico de las diferencias innatas entre los individuos y las de su herencia biológica y psicológica ha sido confundido y distorsionado por prejuicios políticos. La psicología conductista sostiene que todas las diferencias en los caracteres mentales entre los seres humanos son causadas por factores ambientales y niega todo influjo al tipo somático sobre la actividad mental. También sostiene que el uniformar las condiciones externas de la vida y de la educación podría borrar todas las diferencias culturales entre los individuos, cualquiera que sea su familia o su raza. La observación contradice estas afirmaciones, pues muestra que hay cierta correlación entre la estructura somática y las características mentales. Un individuo hereda de sus padres e indirectamente de los antepasados de sus padres no sólo las características biológicas específicas de su cuerpo, sino también un conjunto de capacidades mentales que delimitan los alcances de sus adquisiciones intelectuales y su personalidad. Algunos individuos poseen una capacidad innata para ciertas clases de actividad, mientras que otros no la tienen o la tienen en un grado menor.

La doctrina conductista se empleó para apoyar el programa socialista del tipo igualitario. El socialismo igualitario ataca el principio liberal clásico de la igualdad ante la ley. Según esta opinión, las desigualdades de ingresos y riqueza que existen en la economía de mercado no son

diferentes de las que existen en una sociedad clasista determinada por la ley, ni en su origen ni en su significación social. Son el resultado de usurpaciones y expropiaciones y la consiguiente explotación de las masas producida por la violencia arbitraria. Los beneficiarios de esta violencia forman una clase dominante cuyo instrumento, el Estado, subyuga por la fuerza a los explotados. Lo que distingue al «capitalista» del «hombre común» es el hecho de que el primero se ha unido a la pandilla de explotadores inescrupulosos. La única cualidad que debe poseer el empresario es la villanía. Su ocupación, dice Lenin, es llevar la contabilidad y controlar la producción y la distribución, y estas actividades han sido «simplificadas tanto por el capitalismo que se han transformado en las extraordinariamente simples operaciones de vigilar y dar recibos, que están al alcance de cualquiera que sepa leer y escribir y las cuatro operaciones de la aritmética»¹²⁵. De manera que los «privilegios de propiedad» de los «capitalistas» no son menos superfluos y parásitos que los privilegios determinados por la ley de los terratenientes aristocráticos en vísperas de la Revolución Industrial. Al establecer una falsa igualdad ante la ley y preservar el más inicuo de los privilegios —la propiedad privada— la burguesía ha engañado a las confiadas personas y les ha robado los frutos de la revolución.

Esta doctrina, que ya está en embrión en los escritos de autores anteriores y que fue

¹²⁵ Lenin, *State & Revolution* (Nueva York, International Publishers 1932), págs. 83 y sig.

popularizada por Jean Jacques Rousseau y por Babeuf, fue transformada, dentro de la doctrina de la lucha de clases de Marx, en una interpretación del proceso total de la historia humana desde el punto de vista de la usurpación. En el contexto de la filosofía marxista de la historia, el surgimiento de distinciones de *status* y de clase es el resultado necesario e históricamente inevitable de la evolución de las fuerzas materiales de producción. Los miembros de las clases y las castas dominantes no eran individualmente responsables de los actos de opresión y explotación. No eran moralmente inferiores a aquellos que mantenían en sumisión. Eran simplemente los hombres que el destino inescrutable selecciono para desempeñar una tarea social, económica e históricamente necesaria. Puesto que el estado de las fuerzas materiales de producción determina la función de cada individuo en la consumación del proceso histórico, era su destino realizar todo lo que lograron.

Pero los escritos en que Marx y Engels estudian los problemas históricos o los asuntos políticos de su tiempo ofrecen una descripción muy diferente de la marcha de los acontecimientos humanos. En ellos aceptan sin reserva alguna la doctrina popular de la corrupción moral inherente a los «explotadores». La historia humana aparece como un proceso de progresiva corrupción moral, habiendo esta empezado cuando las paradisíacas condiciones de las primitivas comunidades aldeanas fueron destruidas por la codicia de individuos egoístas. La propiedad privada de la tierra es el pecado original que paso a paso ha producido todos los desastres

que han afligido a la humanidad. Lo que eleva al «explotador» por encima de sus prójimos es su villanía. En los tres volúmenes de *El capital*, la falta de escrúpulos es la única cualidad que se considera necesaria en un «explotador». El mejoramiento de la tecnología y la acumulación de riqueza, que Marx consideraba condiciones necesarias para la realización del socialismo, son descritos como resultado de la evolución espontánea de las míticas fuerzas materiales de producción. Los «capitalistas» no reciben ningún reconocimiento por estos logros. Todo lo que hacen estos villanos es expropiar a aquellos que deberían tener el derecho de gozar de los frutos de la operación de las fuerzas materiales de producción. Ellos se quedan con la «plusvalía». Son simplemente parásitos que no son necesarios para la humanidad.

Esta interpretación igualitaria de la historia es la filosofía oficial de nuestra época. Da por sentado que un proceso automático de evolución histórica tiende a mejorar los métodos tecnológicos de producción, a acumular riqueza y a proporcionar los medios para mejorar el nivel de vida de las masas. Al estudiar las condiciones del Occidente capitalista durante los dos últimos siglos, los estadísticos ven una tendencia hacia una mayor productividad y tranquilamente suponen que la tendencia continuará, cualquiera que sea la organización económica de la sociedad. Según ellos, una tendencia de evolución histórica es algo que está más allá de las acciones de los hombres, un hecho «científicamente» establecido que no puede ser afectado ni por los hombres ni por el sistema social.

De manera que instituciones como la legislación impositiva contemporánea, que persigue destruir las desigualdades de ingresos y de riqueza, no pueden hacer ningún daño.

La doctrina igualitaria es evidentemente contraria a todos los hechos establecidos por la biología y por la historia. Sólo los partidarios fanáticos de esta doctrina pueden afirmar que lo que distingue al genio del tonto es completamente atribuible a influjos posnatales. El supuesto de que la civilización, el progreso y el mejoramiento se originan en la operación de algún factor mítico — las fuerzas materiales de producción, en la filosofía marxista—, que conforma las mentes de los hombres de tal manera que ciertas ideas son producidas en ellos al mismo tiempo, es una fábula absurda.

Ha habido muchas discusiones vacías acerca de la inexistencia de diferencias entre los seres humanos. Pero no ha habido un intento de organizar la sociedad de acuerdo con el principio igualitario. El autor de un tratado igualitario y el dirigente de un partido igualitario contradicen con su propia actividad el principio que dicen aceptar. La función histórica del credo igualitario ha sido disfrazar las abyectas formas de opresión despótica. En la Rusia soviética el igualitarismo es proclamado como uno de los principales dogmas del credo oficial. Pero Lenin fue endiosado después de su muerte y Stalin fue venerado en vida como nadie lo ha sido desde la época decadente del Imperio Romano.

Las fábulas igualitarias no explican el curso de la historia pasada; no tienen cabida en el análisis de los problemas económicos y no tienen ninguna utilidad en el planeamiento de acciones políticas futuras.

4. INTERPRETACIÓN RACIAL DE LA HISTORIA

Es un hecho histórico que las civilizaciones desarrolladas por diversas razas son diferentes. En épocas anteriores era posible establecer esta verdad sin intentar distinguir las civilizaciones altas de las bajas. Cada raza, podía afirmarse, desarrolla una cultura acorde con sus deseos e ideales. El carácter de una raza se expresa adecuadamente en sus logros. Una raza puede imitar las instituciones y conquistas de otras razas, pero no desea abandonar su propio patrón cultural completamente y adoptar otro importado y extraño. Si hace cerca de dos mil años los grecorromanos y los chinos hubieran tenido conocimiento de la civilización de los otros, ninguna de las dos razas habría admitido que la civilización de la otra era superior a la propia.

Pero la situación es distinta en nuestra época. Puede ser que los no caucásicos odien y desprecien al hombre blanco; puede ser que planeen su destrucción y que se solacen en alabar extravagantemente sus propias civilizaciones. Pero desean para ellos las tangibles conquistas de Occidente, por su ciencia, su tecnología, su medicina, sus métodos de administración industrial. Muchos de sus portavoces dicen que

desean imitar la cultura material de Occidente, pero sólo en la medida en que no entre en conflicto con sus ideologías aborígenes y no ponga en peligro sus creencias y prácticas religiosas. No se dan cuenta de que la adopción de lo que despectivamente llaman los meros logros materiales de Occidente es incompatible con la preservación de sus ritos tradicionales, sus tabúes y su estilo de vida. Creen ingenuamente que sus pueblos podrían tomar la tecnología de Occidente y alcanzar un nivel material más alto de vida sin que tengan que abandonar su concepción del mundo y las costumbres que han heredado de sus antepasados. Su error es fortalecido por la doctrina socialista, la cual tampoco se da cuenta de que los logros materiales y tecnológicos de Occidente fueron producidos por las filosofías del racionalismo, el individualismo y el utilitarismo, y que estas filosofías desaparecerán si las doctrinas colectivistas y totalitarias instauran el socialismo.

Prescindiendo de lo que se piense de la civilización occidental, lo cierto es que todos los pueblos ven con envidia sus logros, quieren reproducirlos y de esa manera admiten su superioridad. Esta es la que ha originado la doctrina moderna de las diferencias raciales y su consecuencia política: el racismo.

La doctrina de las diferencias raciales sostiene que algunas razas han tenido más éxito que otras en la búsqueda de los fines comunes a todos los seres humanos. Todos los seres humanos desean resistir; a los factores contrarios a la preservación de su vida, de su salud, de su bienestar. No puede negarse que

el capitalismo occidental moderno ha tenido más éxito en estas actividades, pues ha aumentado la longevidad media y ha elevado el nivel de vida en una manera sin precedentes. También ha puesto al alcance del hombre común la filosofía, la ciencia y el arte, que en todos los países en el pasado y en los países que están fuera del capitalismo occidental en el presente han estado sólo al alcance de una pequeña minoría. Puede ser que los insatisfechos condenen a la civilización occidental por su materialismo, que sólo ha beneficiado a una pequeña clase de explotadores. Pero sus lamentaciones no pueden anular los hechos. Millones de madres han sido felices por la disminución del índice de mortalidad infantil. El hambre ha desaparecido y han disminuido las epidemias. El hombre común vive en mejores condiciones que sus antepasados o sus contemporáneos en los países no capitalistas. Y no debemos rechazar, por considerarla materialista, una civilización que hace posible que prácticamente todo el mundo goce de una sinfonía de Beethoven interpretada por una orquesta que dirige un gran maestro.

La tesis de que algunas razas han tenido más éxito que otras en sus esfuerzos por desarrollar una civilización es irrefutable en cuanto que se basa en la experiencia histórica. Como un resumen de lo que ha sucedido en el pasado es perfectamente correcto afirmar que la civilización moderna es una conquista del hombre blanco. Sin embargo, este hecho no justifica ni el orgullo racial del blanco ni las doctrinas políticas del racismo.

Muchos se enorgullecen de que sus antepasados o sus parientes hayan hecho grandes cosas. A algunos les produce especial satisfacción el saber que pertenecen a una familia, clan, nación o raza que se ha distinguido en el pasado. Pero esta inocua vanidad se convierte fácilmente en desprecio por aquellos que no pertenecen al mismo distinguido grupo y en intentos de humillarlos e insultarlos. Los diplomáticos, soldados, burócratas y comerciantes de las naciones occidentales, que en sus contactos con las razas de color han mostrado un espíritu de intolerable presunción, no tenían derecho a enorgullecerse de los logros de la civilización occidental. No es a los creadores de esta cultura a quienes pusieron en entredicho con su conducta. La insolencia que expresan rótulos como «prohibida la entrada a perros y aborígenes» ha comprometido por mucho tiempo las relaciones entre las razas. Pero no es preciso que estudiemos estos tristes hechos en un análisis de las doctrinas raciales.

La experiencia histórica justifica la afirmación de que en el pasado los esfuerzos de algunas subdivisiones de la raza caucásica por desarrollar la civilización han eclipsado los esfuerzos de los miembros de otras razas, pero no justifica ninguna afirmación acerca del futuro. No nos permite dar por sentado que la superioridad de los blancos continuará en el futuro. Nada puede predecirse a base de la experiencia histórica que tenga la probabilidad de las predicciones que se hacen en las ciencias naturales, basadas en hechos experimentales. En 1760, un historiador habría estado en lo cierto al declarar que la civilización

occidental era principalmente un logro de los latinos y los británicos y que los germanos habían contribuido muy poco a ella. En esa época podía sostenerse que la ciencia, el arte, la literatura, la filosofía y la tecnología alemanas eran insignificantes si se las comparaba con los logros de otras naciones. Podía afirmarse que j los alemanes que se habían distinguido en esos campos — principalmente los astrónomos Copérnico¹²⁶ y Kepler y el filósofo Leibniz— tuvieron éxito porque absorbieron plenamente lo que habían aportado pensadores no alemanes, que intelectualmente no pertenecían a Alemania, que por mucho tiempo no tuvieron discípulos alemanes y que quienes primero apreciaron sus doctrinas fueron predominantemente personas no alemanas. Pero si en esa época se hubiera inferido de estos hechos que los alemanes eran culturalmente inferiores y que en el futuro estarían muy por debajo de los franceses y los británicos, la conclusión habría sido refutada por el curso de la historia posterior.

Sólo la ciencia biológica podría predecir la conducta futura de las razas que en la actualidad se consideran culturalmente atrasadas. Si la biología descubriera algunas características anatómicas de los miembros de las razas no caucásicas que necesariamente limitan sus facultades mentales, se podría aventurar una predicción como esa. Pero hasta ahora la biología no ha descubierto ninguna característica de esa clase.

¹²⁶ No es necesario discutir si Copérnico era alemán o polaco; véase Mises, *Omnipotent Government*, pág. 15.

No es mi propósito ocuparme en este ensayo de los aspectos biológicos de la doctrina racial. Debo, por consiguiente, abstenerme de analizar las controversias acerca de la pureza racial y el entrecruzamiento de razas. Tampoco es mi propósito investigar los méritos del programa político del racismo. Esto corresponde a la praxeología y a la economía.

Todo lo que puede decirse acerca de los temas raciales sobre la base de la experiencia histórica se reduce a dos afirmaciones. La primera, que las diferencias entre los diversos tipos biológicos de seres humanos se reflejan en la civilización de sus miembros. La segunda, que en nuestro tiempo los principales logros de algunas subdivisiones de la raza blanca caucásica son considerados por la gran mayoría de los miembros de todas las otras razas más deseables que las características principales de la civilización creada por miembros de sus propias razas.

5. EL SECULARISMO DE LA CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL

Una interpretación de la civilización moderna casi universalmente aceptada distingue los aspectos espirituales de los aspectos materiales de la misma. La distinción es sospechosa, pues se originó en el resentimiento y no en una observación objetiva de los hechos. Cada raza, nación o grupo lingüístico se enorgullece de los logros espirituales de sus miembros, aunque admitan su atraso material. Se

supone que no hay mucha relación entre los dos aspectos de la civilización; que el aspecto espiritual es más sublime y digno de alabanza que el aspecto meramente «material» y que la preocupación por el mejoramiento material evita que las personas dediquen suficiente atención a los asuntos espirituales.

Así pensaban en el siglo XIX los dirigentes de los pueblos orientales, que estaban ansiosos de reproducir los logros de Occidente en sus propios países. El estudio de la civilización occidental hizo que, subconscientemente, despreciaran las instituciones y las ideologías de sus propios países y que se sintieran inferiores. Restablecieron su equilibrio mental por medio de la doctrina que subestimaba la civilización occidental por causa de su materialismo. Los rumanos o los turcos, que deseaban tener ferrocarriles y fábricas construidas con capital occidental, se consolaban exaltando la cultura espiritual de sus propias naciones. Los indios y los chinos tenían, desde luego, bases más firmes cuando se referían al arte y la literatura de sus antepasados. Pero parece no haberseles ocurrido que los separaban muchos siglos de las generaciones que habían sobresalido en la filosofía y la poesía, y que en la época de sus famosos antepasados sus naciones estaban a la cabeza o en iguales condiciones de civilización material que cualquiera de sus contemporáneos.

En décadas recientes, la doctrina que subestima la civilización occidental moderna por ser materialista ha sido casi universalmente aceptada por las naciones que la crearon. Esta doctrina

conforta a los europeos cuando comparan la prosperidad económica de los Estados Unidos con las condiciones actuales de sus propios países. Sirve a los socialistas norteamericanos de argumento principal en sus intentos de presentar el capitalismo norteamericano como una desgracia para la humanidad.

Teniendo que aceptar a regañadientes que el capitalismo significa abundancia para los pueblos y que las predicciones marxistas relativas al progresivo empobrecimiento de las masas han sido espectacularmente desmentidas por los hechos, tratan de sostener su condena del capitalismo calificando la civilización contemporánea de materialista y falsa.

La civilización moderna ha sido objeto de violentos ataques por parte de autores que piensan que defienden la causa de la religión. Fustigan a nuestra época por su secularismo. Deploran el fin de una forma de vida en la cual, según pretenden, las personas no se preocupaban de satisfacer ambiciones terrenales, sino principalmente de cumplir con sus deberes religiosos. Atribuyen todos los males a la generalización del escepticismo y del agnosticismo y abogan apasionadamente por el retorno a la ortodoxia de épocas pasadas.

Es difícil encontrar una doctrina que distorsione más radicalmente la historia que este antisecularismo. Siempre ha habido seres devotos, de corazón puro y dedicados a una vida piadosa. Pero la religiosidad de estos sinceros creyentes no tenía nada en común con el sistema establecido de devoción. Es un mito que las instituciones políticas

y sociales de las épocas anteriores a la moderna filosofía individualista y el moderno capitalismo estaban imbuidas de un genuino espíritu cristiano. Las enseñanzas de los evangelios no determinaron la actitud oficial de los gobiernos hacia la religión. Por el contrario, fueron las preocupaciones mundanas de los gobernantes seculares —monarcas absolutos y oligarquías aristocráticas y de vez en cuando campesinos insurrectos y populacho urbano— quienes transformaron la religión en un instrumento de ambiciones políticas profanas.

Nada es menos compatible con la verdadera religión que la despiadada persecución de quienes no están de acuerdo y los horrores de las cruzadas y guerras religiosas. Ningún historiador ha negado jamás que muy poco espíritu de Cristo existía en las iglesias del siglo XVI, que fueron criticadas por los teólogos de la Reforma, ni en las del siglo XVIII, que fueron atacadas por los filósofos de la Ilustración.

La ideología del individualismo y del utilitarismo, que inauguró el capitalismo moderno, también trajo libertad a los anhelos religiosos del hombre. Destruyó las pretensiones de los que tenían el poder de imponer su propio credo a sus súbditos. La religión ya no es la obediencia a principios impuestos por oficiales y verdugos, sino lo que el hombre, guiado por su conciencia, espontáneamente acepta como su propia fe. La civilización occidental moderna es mundana. Pero fueron precisamente su secularismo, su indiferencia religiosa, los que dieron origen al renacimiento de un genuino sentimiento religioso. Quienes practican la religión en un país libre no son

dirigidos por un brazo secular, sino por su conciencia. Al obedecer los preceptos de su religión, no tratan de evitar el castigo de las autoridades, sino de alcanzar la paz interior o la salvación.

6. EL RECHAZO DEL CAPITALISMO POR EL ANTISECULARISMO

La hostilidad de los campeones del antiseccularismo a las formas modernas de vida se manifiesta en la condenación del capitalismo por considerarle un sistema injusto.

Según la opinión de los socialistas y los intervencionistas, la economía de mercado impide la utilización plena de las conquistas de la tecnología y de esa manera detiene la evolución de la producción y restringe la cantidad de bienes producidos y disponibles para el consumo. En épocas anteriores, los críticos del capitalismo no negaban que una distribución igualitaria del producto social entre todos escasamente podría producir un mejoramiento apreciable en las condiciones materiales de la inmensa mayoría de la gente. La distribución igualitaria tenía una función secundaria en sus planes. La prosperidad y la abundancia para todos, que ellos prometían, debían esperarse, según ellos, como consecuencia de la liberación de las fuerzas de producción de las cadenas que supuestamente les imponía el egoísmo de los capitalistas. La finalidad de las reformas que sugerían era reemplazar el capitalismo por un

sistema de producción más eficiente y de esa forma iniciar una era de riqueza para todos.

Ahora que el análisis económico ha mostrado las ilusiones y las falacias de la condenación del capitalismo que hacen socialistas e intervencionistas, recurren a otro método para rescatar sus programas. Los marxistas han formulado la doctrina de la inevitabilidad del socialismo y los intervencionistas, siguiendo el mismo camino, hablan de la irreversibilidad de la tendencia hacia una interferencia del gobierno cada vez mayor en los asuntos económicos. Es evidente que estos sofismas tienen como propósito encubrir su derrota intelectual y distraer la atención del público de las desastrosas consecuencias que han tenido las políticas socialistas e intervencionistas.

Similar motivación anima a quienes abogan por el socialismo y el intervencionismo por razones morales y religiosas. Consideran innecesario examinar los problemas económicos del caso y tratan de llevar la discusión del ámbito de las ventajas y desventajas de la economía de mercado a lo que ellos llaman un plano más alto. Rechazan el capitalismo por considerarlo un sistema injusto y abogan por el socialismo o el intervencionismo porque están de acuerdo con sus principios morales o religiosos. Es vil, dicen ellos, ver los asuntos humanos desde el punto de vista de la productividad, de las utilidades y mostrar una preocupación materialista por la riqueza y una abundante oferta de bienes materiales. El hombre debe luchar por la justicia, no por la riqueza.

Esta forma de argumentación sería consecuente si atribuyera abiertamente valor moral intrínseco a la pobreza y condenara todo esfuerzo para elevar el nivel de vida por encima del nivel de la mera subsistencia. La ciencia no podría objetar a tal juicio de valor, puesto que los juicios de valor son elecciones últimas por parte del individuo que las prefiere.

Sin embargo, quienes rechazan el capitalismo desde un punto de vista moral y religioso no prefieren la penuria al bienestar. Por el contrario, dicen a su grey que desean mejorar las condiciones materiales del hombre. Consideran que la principal debilidad del capitalismo consiste en que no proporciona a las masas el grado de bienestar que, según ellos, les daría el socialismo o el intervencionismo. Su condenación del capitalismo y su recomendación de que haya reformas sociales implican la tesis de que el socialismo o el intervencionismo elevará, en vez de bajar, el nivel de vida del hombre común. De esta forma estos críticos del capitalismo aceptan completamente las enseñanzas de los socialistas e intervencionistas sin tomarse la molestia de estudiar lo que los economistas han descubierto y que desacredita sus enseñanzas. La única limitación que encuentran en las ideas de los socialistas marxistas y en los partidos intervencionistas es su ateísmo o secularismo.

Es evidente que la cuestión acerca de si el bienestar material se alcanza mejor por el capitalismo, el socialismo o el intervencionismo sólo puede ser decidida por medio del análisis

cuidadoso del funcionamiento de cada uno de estos sistemas. Esto es lo que la economía está haciendo. No tiene sentido ocuparse de estos asuntos sin tener en cuenta todo lo que la economía tiene que decir acerca de ellos.

Es justificable que la ética y la religión digan a las personas que deben utilizar mejor el bienestar que el capitalismo pone a su alcance; que traten de inducir a los fieles a que encuentren mejores formas de gastar en vez de hacerlo en fiestas, bebidas y juegos de azar; que condenen la mentira y el engaño y ensalcen los valores morales de la pureza en las relaciones familiares y de la caridad. Pero es irresponsable que condenen un sistema social y que recomienden otro sin haber investigado plenamente las consecuencias económicas de cada uno.

Nada hay en ninguna doctrina moral ni en las enseñanzas de ninguno de los credos que se basan en los Diez Mandamientos que pueda justificar la condenación de un sistema económico que ha multiplicado la población y que proporciona a las masas de los países capitalistas el más alto nivel de vida jamás alcanzado en la historia. Desde el punto de vista religioso la disminución del índice de mortalidad infantil, la prolongación de la vida, el éxito en la lucha contra plagas y enfermedades, la desaparición del hambre, del analfabetismo y de la superstición hablan en favor del capitalismo. Es correcto que las iglesias deploren la pobreza de las masas en los países atrasados. Pero están muy equivocadas cuando dan por sentado que cualquier sistema puede terminar con la pobreza de estas infortunadas gentes, salvo la adopción

incondicional del sistema de grandes empresas que buscan la utilidad, esto es, la producción en masa para satisfacer las necesidades de la mayoría.

A un moralista o a un religioso sincero no se le ocurriría participar en controversias acerca de métodos tecnológicos o terapéuticos sin haberse informado suficientemente sobre los problemas físicos, químicos y fisiológicos del caso. Sin embargo, muchos de ellos creen que la ignorancia de la economía no constituye obstáculo para ocuparse de cuestiones económicas. Consideran que los problemas económicos sobre la organización de la sociedad han de considerarse exclusivamente desde el punto de vista de una preconcebida idea de la justicia, sin tener en cuenta lo que ellos consideran una desaliñada preocupación materialista por una vida cómoda. Recomiendan algunas políticas, rechazan otras y no tienen en cuenta los efectos que tiene la adopción de sus sugerencias.

El no poner atención a los efectos de las políticas, rechazadas o recomendadas, es algo absurdo. Los moralistas y los cristianos anticapitalistas no se ocupan de los problemas de la organización social por capricho. Tratan de reformar las condiciones existentes porque desean producir efectos específicos. Llaman injusticia del capitalismo al supuesto hecho de que causa pobreza generalizada y miseria. Abogan por reformas que, según ellos, abolirán la pobreza y la miseria.

Por consiguiente, desde el punto de vista de su propia valoración y de los fines que desean alcanzar, son inconsecuentes al referirse solamente a algo que

llaman un patrón más alto de justicia y moralidad sin tener en cuenta el análisis económico del capitalismo y de las políticas anticapitalistas. Calificar de injusto al capitalismo y de justas las medidas anticapitalistas es arbitrario, puesto que no guarda ninguna relación con el efecto de cada uno de estos conjuntos de políticas económicas.

La verdad es que quienes combaten el capitalismo por considerarlo como un sistema contrario a los principios de la moral y de la religión han adoptado ingenuamente todas las enseñanzas económicas de los socialistas y los comunistas. Al igual que los marxistas, atribuyen todos los males — crisis económicas, desempleo, pobreza, crimen y muchos otros males— al funcionamiento del capitalismo, y todo lo que es bueno —un más alto nivel de vida en los países capitalistas, el progreso de la tecnología, la disminución del índice de mortalidad, etc.— a la intervención del gobierno y a los sindicatos. Sin saberlo, han adoptado todas las tesis marxistas menos su —meramente incidental— ateísmo. La rendición de la ética filosófica y de la religión a las enseñanzas anticapitalistas constituye el más grande triunfo de la propaganda socialista e intervencionista. Esta rendición probablemente degradará la ética filosófica y la religión al papel de meras auxiliares de las fuerzas que tratan de destruir la civilización occidental. Al calificar de injusto al capitalismo y declarar que su abolición establecerá la justicia, los moralistas y los religiosos prestan un servicio inapreciable a la causa de los socialistas y los intervencionistas y los libera de su incómoda situación, su incapacidad para refutar la

crítica que a su plan hacen los economistas por medio del razonamiento discursivo.

Debemos repetir que ningún razonamiento basado en los principios de la ética filosófica o del credo cristiano puede rechazar, por considerarlo injusto, un sistema económico que consigue mejorar las condiciones materiales de todas las personas, y calificar de «justo» un sistema que tiende a generalizar la pobreza y el hambre. La valoración de cualquier sistema económico debe hacerse por medio de un análisis cuidadoso de sus efectos sobre el bienestar de las personas, en vez de recurrir a un arbitrario concepto de justicia que no tiene plenamente en cuenta estos efectos.

LAS TENDENCIAS ACTUALES Y EL FUTURO

1. LA REVERSIÓN DE LA TENDENCIA HACIA LA LIBERTAD

A partir del siglo XVII, al ocuparse los filósofos del contenido esencial de la historia empezaron a poner énfasis sobre los problemas de la libertad y la sujeción. Sus conceptos de ambos eran un tanto vagos, tomados de la filosofía política de la Grecia antigua e influidos por las interpretaciones vigentes de las condiciones de las tribus germánicas cuyas invasiones habían destruido el Imperio Romano occidental. Según estos pensadores la libertad era el estado natural del hombre y el gobierno de los reyes se originó posteriormente. En el relato bíblico de la iniciación del reino de Saúl encontraron corroboración para su doctrina, así como una descripción no muy favorable de los rasgos

característicos del gobierno monárquico¹²⁷, y concluyeron que la evolución histórica había despojado al hombre de su inalienable derecho a la libertad.

Los filósofos de la Ilustración fueron casi unánimes en rechazar los derechos de la realeza hereditaria y en recomendar la forma republicana de gobierno. La policía real les forzó a ser cautelosos en la expresión de sus ideas, pero el público podía leer entre líneas. En vísperas de las revoluciones americana y francesa la monarquía había perdido su antigua hegemonía sobre las mentes de los hombres. El gran prestigio de que gozaba Inglaterra, el más rico y poderoso de los países de entonces, sugirió la aceptación de dos principios incompatibles de gobierno que habían funcionado bastante bien en el Reino Unido. Pero las antiguas dinastías indígenas de la Europa continental no estaban dispuestas a quedar reducidas a una mera posición ceremonial, tal como la que finalmente aceptó la dinastía extranjera de Gran Bretaña, aunque no sin cierta resistencia. Perdieron sus coronas porque desdeñaron la función de lo que el conde de Chambord había llamado «el legítimo Rey de la revolución».

En la época de oro del liberalismo prevaleció la opinión de que la tendencia hacia el gobierno del pueblo es irresistible. Aun los conservadores que abogaban por el retorno al absolutismo monárquico, a los privilegios determinados por la ley para la nobleza y a la censura estaban más o menos convencidos de que luchaban por una causa

¹²⁷ | Samuel 8: 11-18.

perdida. Hegel, campeón del absolutismo prusiano, creyó conveniente aceptar la doctrina filosófica que todos aceptaban al definir la historia como «progreso en la conciencia de libertad».

Pero entonces surgió una nueva generación que rechazó todos los ideales del movimiento liberal, sin ocultar sus verdaderas intenciones detrás de una hipócrita reverencia por la palabra libertad, como había hecho Hegel. Pese a sus simpatías por las ideas de estos autodenominados reformadores sociales, John Stuart Mill no pudo evitar dar a sus proyectos —especialmente a los de Augusto Comte— el nombre de liberticidio¹²⁸. Según la opinión de estos nuevos radicales, los más depravados enemigos de la libertad no eran los déspotas, sino los «burgueses» que los habían derrocado. La burguesía, decían, ha engañado al pueblo al proclamar lemas falsos sobre la libertad, la igualdad ante la ley y el gobierno representativo. Lo que los burgueses querían realmente era la explotación de la inmensa mayoría de personas honradas. La democracia era de hecho plutocracia, una pantalla para ocultar la ilimitada dictadura de los capitalistas. Las masas no necesitan libertad ni participación en la administración del gobierno, sino la omnipotencia de los «verdaderos amigos» del pueblo, de la «vanguardia» del proletariado o del jefe carismático. Ningún lector de los libros y folletos del socialismo revolucionario podía dejar de darse cuenta de que

¹²⁸ Carta a Harriet Mill. 15 de enero de 1855. F. H. Hayek, *John Stuart Mill and Harriet Taylor* (Chicago, University of Chicago Press, 1951), página 216.

sus autores no buscaban la libertad, sino un ilimitado despotismo totalitario. Pero mientras los socialistas no tomaran el poder, para su propaganda tenían gran necesidad de las instituciones y de los derechos del liberalismo «plutocrático». Como partido de oposición no podían actuar sin la publicidad que les ofrecía el foro parlamentario, sin libertad de pensamiento, de conciencia y de prensa. Por esta razón, y a regañadientes, temporalmente tenían que incluir en su programa las libertades y los derechos que firmemente habían decidido abolir tan pronto como tomaran el poder. Pues, como declaró Bujarin *después* de la conquista de Rusia por los bolcheviques, hubiera sido ridículo exigir de los capitalistas libertad para el movimiento de los trabajadores de una forma que no fuera exigiendo libertad para todos¹²⁹.

En los primeros años de su gobierno los soviéticos no trataron de ocultar su aborrecimiento del gobierno popular y las libertades civiles y ensalzaron abiertamente sus métodos dictatoriales. Pero a finales de los años 30 se dieron cuenta de que un franco programa antilibertario era impopular en la Europa occidental y en Norteamérica. Cuando, asustados por el rearme alemán, desearon establecer relaciones amistosas con Occidente, cambiaron repentinamente su actitud respecto de los términos (pero no de las ideas) democracia, gobierno constitucional y libertades ciudadanas. Empezaron a usar el lema «frente popular» e hicieron pactos con las fracciones socialistas rivales

¹²⁹ Bujarin, *Programme of the Communists (Bolsheviks)*, ed. por el grupo de Comunistas de habla inglesa de Rusia (1919), págs. 28-9.

que hasta entonces habían considerado como traidoras. Rusia se dio una constitución que serviles escribanos de todo el mundo alabaron como el más perfecto documento de la historia, pese a que se basaba en el principio de un solo partido, que es la negación de todas las libertades ciudadanas. Desde entonces el más despótico y bárbaro de los gobiernos empezó a llamarse a sí mismo «democracia popular» o «democracia del pueblo».

La historia de los siglos XIX y XX ha desacreditado las esperanzas y los pronósticos de los filósofos de la Ilustración. Los pueblos no tomaron el camino de la libertad, gobierno constitucional, derechos civiles, libre comercio, paz y buena voluntad entre las naciones. Por el contrario, la tendencia es hacia el totalitarismo, hacia el socialismo, y una vez más hay quienes afirman que esta tendencia es la última fase de la historia y que no cederá ante ninguna otra tendencia.

2. EL ADVENIMIENTO DE LA IDEOLOGÍA DE LA IGUALDAD DE RIQUEZA E INGRESOS

Desde épocas muy remotas la filosofía viviente del hombre común ha aceptado sin discusión el hecho de las diferencias de *status*, así como la necesidad de la subordinación a quienes tienen el poder. La necesidad primaria del hombre es la protección contra los ataques maliciosos de otros hombres o de grupos de hombres. Sólo cuando se siente libre de ataques hostiles puede coleccionar alimentos, construir

una casa, tener una familia y, en suma, sobrevivir. La vida es el primero de todos los bienes, y ningún precio por su preservación parecía demasiado alto para personas que sufrían invasiones. Vivir como esclavo, pensaban, es mejor que estar muerto. Afortunados son aquellos que gozan de la protección de un amo benévolo, y es preferible tener un capataz drástico que no tener ninguna protección. Los hombres nacen desiguales. Algunos son más fuertes y más inteligentes, otros son más débiles e incompetentes. Los últimos tenían que someterse a los primeros y ligar su propio destino a un jefe poderoso. Dios, decían los sacerdotes, así lo ordenó.

Esta era la ideología que animaba la organización social que Ferguson, Saint-Simon y Herbert Spencer llamaron militarista y que los escritores norteamericanos actuales llaman feudal. Su prestigio comenzó a disminuir cuando los guerreros que peleaban las batallas de su jefe militar se dieron cuenta de que la preservación del poder de su jefe dependía de su valor y, al darse cuenta de ello, pidieron participar en los asuntos de Estado. Los conflictos que resultaron de esta demanda de los aristócratas engendraron las ideas que pondrían en tela de juicio y finalmente destruirían la doctrina de la necesidad social de las distinciones de clase y de casta. ¿Por qué, se preguntaban los plebeyos, han de gozar los nobles de privilegios y derechos que se nos niegan a nosotros? ¿No depende la prosperidad del país de nuestro esfuerzo? ¿Interesan los asuntos de Estado sólo al rey y a los nobles y no a la gran mayoría de nosotros? Nosotros pagamos los

impuestos y nuestros hijos se desangran en los campos de batalla, pero no tenemos voz en los consejos en los que el rey y los representantes de la nobleza deciden nuestra suerte.

Ningún argumento razonable podría oponerse a estas pretensiones del *tiers état*. Era anacrónico mantener privilegios determinados por la ley que se habían originado en un tipo de organización militar que hacía tiempo se había abandonado. La discriminación contra los plebeyos por las cortes de los príncipes y la «buena sociedad» era simplemente una situación molesta, Pero el tratamiento desdeñoso en los ejércitos y en el servicio civil y diplomático de quienes no eran de origen noble tuvo consecuencias desastrosas. Dirigidos por aristócratas incompetentes, los reales ejércitos franceses fueron derrotados, pero había muchos plebeyos en Francia que más tarde probaron su brillantez en los ejércitos de la Revolución y del Imperio. Los logros militares, diplomáticos y navales de Inglaterra se debieron, en parte, al hecho de que prácticamente todos los ciudadanos podían elegir cualquier profesión. La demolición de la Bastilla y la abolición de los privilegios de la nobleza francesa fueron recibidos con aclamación en todo el mundo por las élites, en Alemania por Kant, Goethe y Schiller, entre otros. En la Viena imperial Beethoven compuso una sinfonía en honor del comandante de los ejércitos de la revolución que habían derrotado a las fuerzas austríacas y quedó profundamente decepcionado cuando supo que su héroe había destruido la forma republicana de gobierno. Los principios de libertad, de igualdad

ante la ley y de gobierno constitucional fueron aprobados con escasa oposición por la opinión pública de todos los países occidentales. Se pensaba que bajo la dirección de estos principios la humanidad marchaba hacia una nueva era de justicia y prosperidad.

Sin embargo, no había unanimidad respecto de la interpretación del concepto de igualdad. Para todos los campeones de la igualdad esta significaba la abolición de los privilegios de clase y de casta y de las desventajas legales de los estratos «bajos», especialmente la servidumbre y la esclavitud. Pero algunos de ellos abogaban por la supresión de las diferencias de riqueza e ingresos.

Para entender el origen y el poder de esta ideología igualitaria es preciso darse cuenta de que fue estimulada por el renacimiento de una idea que durante miles de años había inspirado a movimientos reformadores en todo el mundo, así como por los escritos meramente académicos de autores utópicos: la idea de propiedad de la tierra en cantidades iguales. Todos los males de la humanidad se atribuían al hecho de que algunas personas tenían más tierra de la que necesitaban para sostener a su familia. El corolario de la abundancia del señor de la jurisdicción era la penuria de quienes no tenían tierra. Esta injusticia era considerada como la causa del crimen, del robo, del conflicto, del derramamiento de sangre. Todos estos males desaparecerían en una sociedad que constara exclusivamente de agricultores que produjeran lo que necesitaban para sostener a su familia, ni más ni menos. En una comunidad como

esta no habría tentaciones. Ni los individuos ni las naciones desearían lo que por derecho pertenece a otros. No habría ni tiranos ni conquistadores, puesto que ni la agresión ni la conquista tendrían éxito. Habría paz eterna.

La distribución de la tierra era el programa que motivó a los Gracos en la Roma antigua, las revueltas de campesinos que repetidamente convulsionaron a todos los países europeos, las reformas agrarias de las diversas sectas protestantes y de los jesuitas en la organización de la famosa comunidad indígena en lo que hoy es Paraguay. La fascinación de esta utopía atrajo a muchos de los más nobles intelectos, incluido Thomas Jefferson. Influyó en el programa de los Revolucionarios Sociales, el partido que reclutó la inmensa mayoría del pueblo en la Rusia Imperial. Es el programa actual de cientos de millones en Asia, África y América Latina cuyos esfuerzos tienen, paradójicamente, el apoyo de la política exterior de los Estados Unidos.

Sin embargo, la idea de una igual distribución de la tierra es una perniciosa ilusión. Su puesta en práctica hundiría a la humanidad en la miseria y el hambre y destruiría la civilización misma.

En el contexto de este programa no hay lugar para ningún tipo de división del trabajo que no sea la especialización regional de acuerdo con las particulares condiciones geográficas de los diversos territorios. El esquema, si se lleva a sus últimas consecuencias, no contempla ni médicos ni herreros. No tiene en cuenta que la situación actual de la productividad de la tierra en los países

económicamente avanzados es resultado de la división del trabajo, que proporciona instrumentos y máquinas, fertilizantes, energía eléctrica, gasolina y muchas otras cosas que multiplican la cantidad y calidad de los productos agrícolas. Bajo el sistema de la división del trabajo el agricultor no cultiva todo lo que puede usar directamente para él y su familia, sino que concentra sus esfuerzos en aquellos cultivos para los cuales su terreno ofrece las más favorables oportunidades comparativas. Vende sus productos en el mercado y compra en él lo que él y su familia necesitan. El tamaño óptimo de una finca ya no tiene ninguna relación con el tamaño de la familia del propietario. Ese tamaño está determinado por consideraciones tecnológicas: la mayor producción posible por unidad de insumo. Al igual que otros empresarios, el agricultor produce para obtener utilidades, esto es, cultiva lo que necesita con mayor urgencia cada miembro de la sociedad para su uso, y no aquello que sólo él o su familia pueden usar directamente para su consumo. Pero quienes desean una igual distribución de la tierra rehúsan tercamente tener en cuenta todos estos resultados de una evolución milenaria y sueñan con volver a una utilización de la tierra desde hace tiempo anacrónica. Destruirían toda la historia económica, cualesquiera que sean las consecuencias. Ignoran el hecho de que bajo los métodos primitivos de tenencia de la tierra que recomiendan, nuestro planeta no podría sostener más que una fracción de la población actual y solamente a un nivel de vida mucho más bajo.

Es comprensible que personas ignorantes, en los países atrasados, no puedan pensar en ninguna otra forma de mejorar sus condiciones que no sea por medio de la adquisición de un terreno. Pero es imperdonable que sus ilusiones sean apoyadas por representantes de naciones avanzadas que se llaman a sí mismos expertos y que deberían saber cuál es el estado de la agricultura que se necesita para que un pueblo sea próspero. La pobreza de los países atrasados sólo puede ser erradicada por medio de la industrialización y su corolario agrícola: la utilización de la tierra para proveer al mercado y no para el beneficio directo del hogar del agricultor.

El apoyo solidario que los planes de distribución de la tierra tienen hoy y han tenido en el pasado por parte de personas que gozan de todas las ventajas de la vida bajo el sistema de la división del trabajo nunca se ha basado en una consideración realista de la inexorable y natural situación. Es más bien resultado de ilusiones románticas. La corrompida sociedad de la Roma decadente, sin ninguna participación en los asuntos públicos, aburrida y frustrada, empezó a soñar con la imaginada felicidad de la vida simple de agricultores y pastores autosuficientes. Los aún más desocupados, corrompidos y aburridos aristócratas del *ancien régime* en Francia disfrutaron de un pasatiempo que llamaban producción de leche. Millonarios norteamericanos se dedican a la agricultura, con la ventaja adicional de que los costos disminuyen los impuestos sobre ingresos que tienen que pagar. Estas personas consideran a la agricultura más

como una distracción que como una rama de la producción.

Una aparentemente razonable petición de expropiación de los terrenos de la aristocracia pudo hacerse cuando los privilegios civiles de la nobleza fueron revocados. Las propiedades feudales eran regalos de los príncipes como compensación por servicios militares prestados en el pasado o que debían ser prestados en el futuro. Ellos proveían los medios para sostener la escolta del rey, y el tamaño del terreno asignado a cada vasallo era determinado por su rango y su posición en el ejército. Pero al cambiar las condiciones militares, y al no estar ya los ejércitos formados por vasallos llamados a las armas, el sistema de distribución de la tierra se volvió anacrónico. Parecía no haber razón para permitir a los caballeros disfrutar de propiedades que se les habían otorgado por servicios que ya no prestaban. Parecía justificable recuperar las tierras.

Tales argumentos no pueden ser refutados desde el punto de vista de la doctrina a la cual recurrieron los aristócratas para defender sus privilegios de clase. Estos defendían sus derechos tradicionales señalando el valor de los servicios que sus antepasados habían prestado a la nación. Pero puesto que era evidente que ellos mismos ya no prestaban tales servicios indispensables, era correcto inferir que todos los beneficios recibidos como recompensa por estos servicios debían ser cancelados. Esto incluía la revocación de las donaciones de tierra.

Sin embargo, desde el punto de vista de los economistas liberales tal confiscación era una

peligrosa e innecesaria ruptura en la continuidad de la evolución económica. Lo que se necesitaba era abolir todas aquellas instituciones jurídicas que protegían al propietario ineficiente de la competencia de personas más eficientes que podían utilizar la tierra para producir más y a más bajo costo. Las leyes que ponían a las tierras de los nobles al margen del mercado y de la supremacía de los consumidores y que establecían la incapacidad legal de los plebeyos para adquirir propiedades debían ser revocadas. Entonces la supremacía del mercado pondría el control de la tierra en manos de quienes supieran proveer a los consumidores, de la manera más eficiente, de lo que piden con mayor urgencia.

No teniendo en cuenta los sueños de los utópicos, los economistas consideraban la tierra como un factor de producción. El interés de todas las personas, correctamente entendido, exigía que la tierra, al igual que todos los factores materiales de producción, fuera controlada por los empresarios más eficientes. Los economistas no tenían ninguna preferencia arbitraria por ningún tamaño especial de terreno: el mejor tamaño es el que permite la más eficiente utilización. No fueron engañados por el mito de que era de interés nacional el que en la agricultura se empleara el mayor número posible de ciudadanos. Por el contrario, se dieron cuenta plenamente de que tanto los que trabajaban en la agricultura como el resto del país salían beneficiados si se evitaba el desperdicio de mano de obra en la agricultura y en todas las otras ramas de la producción. El aumento de bienestar material

resultaba del hecho de que, gracias al progreso tecnológico, un porcentaje cada vez menor de la población total era suficiente para producir todos los productos agrícolas requeridos. Los intentos de interferir en esta evolución de siglos, que redujo cada vez más la proporción de la población total empleada en la agricultura, tenían que bajar el nivel de vida. La humanidad prospera en proporción inversa al número de personas que se necesitan para producir los alimentos y las materias primas requeridas. Si algún sentido tiene el término «reaccionario», hay que aplicarlo a los esfuerzos por mantener, por medio de medidas especiales, las pequeñas fincas que no pueden sostenerse en la competencia del mercado. Estas medidas tienden a sustituir un alto grado de división del trabajo e instituir otro más bajo, y de esa manera detener o parar el mejoramiento económico. Que los consumidores determinen cuál es el tamaño de finca que mejor se adapta a sus intereses.

La crítica que hicieron los economistas a la utopía agraria fue muy impopular. Sin embargo, el peso de sus argumentos controló por algún tiempo el entusiasmo de los reformadores. Sólo después del final de la segunda guerra mundial el ideal de una agricultura predominante o exclusivamente de pequeñas fincas adquirió de nuevo la importancia que tiene en la política mundial de nuestro tiempo.

La gran importancia histórica y política que tiene la doctrina de la igual distribución de la tierra se ve en el hecho de que preparó el camino para la aceptación del socialismo y del comunismo. Los socialistas marxistas se oponían académicamente a

la doctrina y abogaban por la nacionalización de la agricultura, pero usaban el estribillo «igual distribución de la propiedad de la tierra» como un instrumento para incitar a las masas de los países económicamente subdesarrollados. Para la población rural y analfabeta de estas naciones la «socialización de las empresas» carecía de sentido. Pero toda su envidia y su odio fueron estimulados cuando los políticos les prometieron la tierra de los latifundistas. Cuando durante la administración de F. D. Roosevelt los miembros procomunistas del gobierno y de la prensa norteamericana afirmaban que los izquierdistas chinos no eran comunistas, sino «simplemente reformadores agrarios», estaban en lo cierto en la medida en que los agentes chinos de los soviéticos habían adoptado el hábil truco leninista de iniciar la revolución socialista recurriendo a las consignas más populares y ocultando las verdaderas intenciones. Hoy vemos que, en todos los países económicamente subdesarrollados, el proyecto de confiscación y redistribución de tierras constituye la propaganda más eficaz para los soviéticos.

El proyecto es evidentemente inaplicable a los países de la civilización occidental. La población urbana de una nación industrializada no puede ser atraída por la posibilidad de tal reforma agraria. Su siniestro efecto sobre el pensamiento de las masas en los países capitalistas consiste en captar simpatías por el programa de una igualdad de ingresos y de riqueza. De esta forma hace populares a las políticas intervencionistas que tienen que conducir inevitablemente al socialismo. Subrayar

este hecho no significa que cualquier régimen socialista o comunista logrará alguna vez realmente la igualdad de ingresos; sólo se desea señalar que lo que hace popular al comunismo y al socialismo no es sólo la creencia ilusoria de que harán inmensamente ricos a todos, sino también la no menos ilusoria esperanza de que nadie recibirá más que otro. La envidia es, desde luego, uno de los sentimientos humanos más profundos.

Los «progresistas» norteamericanos que mueven a sus conciudadanos y a los extranjeros a la envidia y al odio y que vehementemente piden la igualdad de ingresos y riqueza no saben cómo se interpretan estas ideas en el resto del mundo. Los otros países ven a todos los norteamericanos, incluidos los trabajadores, con los mismos celos y hostilidad del típico sindicalista norteamericano respecto de aquellos cuyos ingresos son mayores que los suyos. Según los extranjeros, los contribuyentes norteamericanos son motivados por un mero sentimiento de culpa y de miedo cuando gastan billones para mejorar las condiciones de otros países. La opinión pública de Asia, África, América Latina y de muchos países europeos concibe este sistema de ayuda exterior de la misma manera que los agitadores socialistas consideran la caridad de los ricos: una insignificancia para chantajear a los pobres y evitar que se apoderen de lo que por derecho les pertenece. Los estadistas y escritores que recomiendan que sus naciones se alineen con los Estados Unidos contra Rusia no son menos impopulares entre sus conciudadanos que aquellos pocos norteamericanos que tienen el valor

de hablar en favor del capitalismo y rechazan el socialismo. En el drama de Gerhart Hauptmann *Die Weber*, una de las obras alemanas más efectivas de literatura anticapitalista, la esposa de un hombre de negocios se asombra al descubrir que las personas se conducen como que si fuera un crimen ser rico. Exceptuada una minúscula minoría, todos concuerdan en dar por sentada esta condenación de la riqueza. Esta mentalidad significa el fracaso de la política exterior norteamericana. Los Estados Unidos son condenados y odiados porque son prósperos.

El casi indiscutible triunfo de la ideología igualitaria ha anulado completamente todos los otros ideales políticos. Las masas, impelidas por la envidia, no tienen el menor interés por lo que los demagogos llaman la preocupación «burguesa» por la libertad de conciencia, de pensamiento, de prensa, por el *habeas corpus*, el juicio por medio de jurados y todo lo demás. Esas masas ansían el paraíso terrenal que los dirigentes socialistas les prometen. Al igual que estos dirigentes, están convencidas de que la «liquidación de los burgueses» las llevará de nuevo al jardín del Edén. Lo irónico del caso es que en la actualidad llaman «liberal» a su programa.

3. LA QUIMERA DE UN ESTADO PERFECTO DE LA HUMANIDAD

Todas las doctrinas que han tratado de encontrar alguna tendencia específica en el devenir histórico

han estado en desacuerdo, en lo que respecta al pasado, acerca de los hechos históricos, y cuando han tratado de predecir el futuro, los hechos posteriores han demostrado espectacularmente que estaban equivocadas.

La mayoría de estas doctrinas se han caracterizado por la referencia a un estado de perfección en los asuntos humanos. Este estado perfecto se coloca al principio de la historia o al final, o tanto al principio como al final. Por consiguiente, según su interpretación, la historia aparecía como un progresivo deterioro o un progresivo mejoramiento o como un período de progresivo deterioro que sería seguido de un período de progresivo mejoramiento. En algunas de estas doctrinas la idea de un estado perfecto tenía sus raíces en creencias religiosas. Sin embargo, no es tarea de la ciencia mundana hacer un análisis de los aspectos teológicos de la cuestión.

Es evidente que en un estado perfecto de la humanidad no puede haber historia. La historia es la consignación de cambios. Pero el concepto mismo de perfección implica la ausencia de cambio, puesto que un estado perfecto sólo puede ser transformado en otro menos perfecto, esto es, cualquier cambio lo deteriora. Si se coloca el estado de perfección solamente en el supuesto principio de la historia, se afirma que la época histórica fue precedida por una época en la que no había historia y que un día algunos acontecimientos que alteraron la perfección de la época original iniciaron la época histórica. Si se da por sentado que la historia tiende

hacia la realización de un estado perfecto, se afirma que un día terminará la historia.

Es parte de la naturaleza humana esforzarse incesantemente por encontrar condiciones más satisfactorias que otras. Este móvil estimula su energía mental y la hace actuar. La vida humana, en una situación perfecta, se transformaría en una mera existencia vegetativa.

La historia no empezó con una edad de oro. Las condiciones en que vivía el hombre primitivo son consideradas bastante insatisfactorias por generaciones posteriores, pues estaba rodeado de innumerables peligros que no amenazan al hombre civilizado o que lo amenazan en menor grado. Si al hombre primitivo se le compara con generaciones posteriores, se ve que era extremadamente pobre y bárbaro. Le hubiera encantado tener la oportunidad de aprovechar cualquiera de los logros de nuestra época: los métodos para curar heridas, por ejemplo.

La humanidad no puede alcanzar el estado de perfección. La idea de que un estado de abulia e indiferencia es deseable y constituye la más feliz condición que el hombre puede alcanzar está presente en la literatura utópica. Los autores de estas utopías describen una sociedad que no necesita cambios porque todo ha alcanzado la mejor forma posible. Ya no habrá ninguna razón para mejorar porque todo es perfecto. La historia ha terminado. En adelante todos serán completamente felices¹³⁰. A ninguno de estos autores se le ocurrió

¹³⁰ En este sentido Marx también debe ser considerado utópico; también él buscaba una situación en la cual la historia se detendría, pues la historia es, según Marx, la historia de la lucha de clases. Cuando no haya clases ni lucha de clases tampoco habrá historia. Es

pensar que aquellos a quienes deseaban beneficiar por medio de la reforma podrían tener ideas distintas acerca de lo que es deseable y lo que no lo es.

Una nueva y sofisticada versión de la imagen de la sociedad perfecta ha surgido últimamente de una crasa mala interpretación del proceder de la economía. Para estudiar los efectos de los cambios en el mercado, los esfuerzos por adaptar la producción a estos cambios y los fenómenos de utilidad y pérdida, el economista construye la imagen de una situación hipotética irrealizable en la cual la producción siempre está plenamente

cierto que el *Manifiesto comunista* dice simplemente que la historia de la sociedad que hasta ahora ha existido, o, como agregó Engels más tarde y con mayor precisión, la historia después de la disolución de la edad de oro del comunismo primitivo, es la historia de la lucha de clases, y por consiguiente no excluye la interpretación de que después del establecimiento del milenio socialista surgirá algún nuevo contenido de la historia. Pero los otros escritos de Marx, Engels y sus discípulos no dan ninguna evidencia de que, según ellos, un nuevo tipo de cambio histórico, radicalmente diferente de los que ha habido en las épocas precedentes de lucha de clases, podría llegar a existir. ¿Qué otros cambios pueden esperarse una vez alcanzada la fase más alta del comunismo, en la cual todos reciben lo que necesitan? La distinción que Marx estableció entre su propio socialismo «científico» y los planes socialistas de autores anteriores a quienes llamó utópicos se refiere no sólo a la naturaleza y organización de la comunidad socialista, sino también a las formas en que esta comunidad se supone que se hará realidad. Aquellos a quienes Marx desprecia por ser utópicos trazaron la imagen de un paraíso socialista y trataron de convencer a la gente de que su realización era altamente deseable. Marx rechazó este procedimiento. Él pretendía haber descubierto la ley de la evolución histórica según la cual el advenimiento del socialismo es inevitable. Descubrió las limitaciones de los socialistas utópicos, su carácter utópico, en el hecho de que ellos esperaban que el socialismo fuera resultado de la voluntad del pueblo, esto es, de su actuación consciente, mientras que su propio socialismo científico afirmaba que el socialismo llegará, independientemente de la voluntad de los hombres, gracias a la evolución de las fuerzas materiales de producción.

ajustada a los deseos de los consumidores y que no cambia. En este mundo imaginario, el hoy no difiere del mañana, no puede haber desajustes, y no surge la necesidad de la acción empresarial. El manejo de los negocios no requiere ninguna iniciativa, es un proceso autorregulado, realizado inconscientemente por autómatas motivados por misteriosos cuasiinstintos. Ni para los economistas ni para quienes sin serlo discuten asuntos económicos hay otra manera de entender lo que sucede en el cambiante mundo real que no sea contrastarlo con un mundo ficticio, estable e inmóvil. Pero los economistas tienen plena conciencia de que la elaboración de la imagen de una economía de giro uniforme es sólo un instrumento que no corresponde a nada en el mundo real en el que el hombre tiene que vivir y actuar. Ni siquiera se imaginaron que pudiera haber alguien que no se diera cuenta del carácter hipotético e instrumental de su construcción.

Sin embargo, muchos entendieron mal el significado y la importancia de este instrumento conceptual. Prestando una metáfora a la teoría de la mecánica, los economistas matemáticos llamaron «estado estático» a una economía de giro uniforme, «equilibrio» a las condiciones prevalentes y «desequilibrio» a la desviación del equilibrio. Este lenguaje sugiere que hay algo incorrecto, ya que en la economía real siempre hay desequilibrio y el estado de equilibrio nunca se da. El estado imaginario de equilibrio no alterado aparece como el estado más deseable de la realidad. En este contexto algunos autores llaman competencia

imperfecta a la competencia que prevalece en la economía cambiante. La verdad es que la competencia sólo puede existir en una economía cambiante. Su función consiste precisamente en destruir el desequilibrio y crear una tendencia hacia el logro del equilibrio. No puede haber ninguna competencia en un estado de equilibrio estático, porque en tal estado no habría lugar para que un competidor pudiera intervenir para hacer algo que satisficiera mejor a los consumidores que lo que ya se hace. La definición misma de equilibrio implica que no hay desajuste en ninguna parte del sistema económico y, en consecuencia, ninguna necesidad de corrección, ni de actividad empresarial, ni de utilidades y pérdidas empresariales. Es precisamente la ausencia de utilidades lo que induce al economista matemático a considerar el estado de equilibrio inalterado como el estado ideal, pues se inspira en el prejuicio de que los empresarios son parásitos inútiles y las utilidades un lucro injusto.

Los partidarios del equilibrio también son engañados por las ambiguas connotaciones timológicas del término «equilibrio», las cuales no tienen nada que ver con la manera en que en la economía se emplea la construcción imaginaria de un estado de equilibrio. La noción popular de equilibrio mental es vaga y su significado no se puede precisar sin recurrir a juicios de valor arbitrarios. Todo lo que puede decirse acerca de semejante estado de equilibrio mental o moral es que no puede impeler a una persona hacia ninguna acción, pues la acción presupone cierto desasosiego,

ya que su único propósito sólo puede ser el librarse de ese desasosiego. La analogía con el estado de perfección es evidente. El individuo completamente satisfecho carece de propósitos, no actúa, no tiene incentivos para pensar, y pasa sus días en un tranquilo gozo de la vida. No es necesario decidir si esa vida de fantasía es o no deseable. Lo cierto es que los hombres de carne y hueso nunca pueden alcanzar tal estado de perfección y equilibrio. No es menos cierto que, ante las duras imperfecciones de la vida real, la gente sueña con la plena realización de todos sus deseos. Esto explica la alabanza emocional del equilibrio y la condenación del desequilibrio.

Sin embargo, los economistas no deben confundir la noción timológica del equilibrio con el uso que tiene la construcción imaginaria de una economía estática. El único servicio que presta esta construcción imaginaria es poner de relieve la lucha incesante de las personas que actúan por alcanzar la mejor situación posible. Nada tiene de objetable la descripción del desequilibrio que hace el observador científico imparcial. Es el entusiasmo prosocialista de los pseudoeconomistas matemáticos el responsable de que un mero instrumento analítico de la economía lógica se transforme en una imagen utópica de una situación considerada buena y altamente deseable.

4. LA SUPUESTA TENDENCIA ININTERRUMPIDA HACIA EL PROGRESO

Una interpretación filosófica realista de la historia debe abstenerse de hacer referencia a la quimérica noción de un estado perfecto de la humanidad. El único punto de partida de una interpretación realista es el hecho de que el hombre, al igual que todos los otros seres vivos, es movido por el impulso a preservar su existencia y liberarse, hasta donde sea posible, de cualquier malestar que sienta. En esta perspectiva la gran mayoría de las personas valoran las condiciones en que tienen que vivir. Sería erróneo calificar su actitud de materialista en la acepción moral del término. La búsqueda de finalidades más nobles, que los moralistas contrastan con lo que consideran meras satisfacciones materiales, presupone un cierto grado de bienestar material.

La controversia acerca del origen monogenético o poligenético del *Homo sapiens* es, como ya se dijo¹³¹, de poca importancia para la historia. Aun cuando diéramos por sentado que todos los seres humanos son descendientes de un grupo de primates, el único que dio origen a la especie humana, tenemos que tener en cuenta el hecho de que muy pronto se dispersaron por el globo terrestre y que esta dispersión dividió la unidad original en grupos más o menos aislados. Durante miles de años cada uno de estos grupos vivió su propia vida con poca o ninguna comunicación con

¹³¹ Véase cap. X, 5.

otros grupos. Finalmente, el desarrollo de métodos modernos de comercio y transporte terminó con el aislamiento de diversos grupos de seres humanos.

Sostener que la evolución de la humanidad desde sus condiciones iniciales hasta el presente ha seguido una línea específica equivale a distorsionar los hechos históricos. No hubo ni uniformidad ni continuidad en la sucesión de los hechos históricos. Y es aún menos correcto aplicar a los cambios históricos los términos de crecimiento y decadencia, progreso y retroceso, mejoramiento y deterioro, si el historiador o filósofo no cree arbitrariamente que sabe cuál debe ser la finalidad del esfuerzo humano. No hay acuerdo entre las personas acerca de un patrón para calificar los logros de la civilización de buenos o malos, mejores o peores.

La humanidad es casi unánime en su valoración de las conquistas materiales de la moderna civilización capitalista. La gran mayoría considera altamente deseable el alto nivel de vida que esta civilización hace posible para el hombre medio. Fuera del pequeño grupo, cada vez menor, de ascetas consecuentes, sería difícil encontrar personas que no deseen para sí mismas, sus familias y sus amigos el disfrute de las ventajas materiales del capitalismo occidental. Si, desde este punto de vista los hombres afirman que «nosotros» hemos progresado con relación a épocas anteriores, su juicio de valor está de acuerdo con el de la mayoría. Pero si suponen que lo que llaman progreso es un fenómeno necesario y que en el curso de los acontecimientos hay una ley que requiera que el

progreso continúe para siempre, están muy equivocados.

Para refutar la doctrina de una tendencia inherente hacia el progreso que opera automáticamente, por así decirlo, no es necesario hacer referencia a civilizaciones pasadas en que períodos de mejoramiento material fueron seguidos por períodos de decadencia o por períodos estacionarios. No hay ninguna razón para suponer que una ley de evolución histórica opera necesariamente hacia el mejoramiento de las condiciones materiales o que las tendencias que prevalecieron en el pasado reciente continuarán en el futuro.

Lo que llamamos progreso económico es el resultado de la acumulación de bienes de capital que excedan el aumento de la población. Si esta tendencia se detiene y no hay más acumulación de capital o hay descapitalización, ya no habrá progreso en esta acepción del término.

Todo el mundo, exceptuando los más fanáticos socialistas, están de acuerdo en que el mejoramiento sin precedentes de las condiciones materiales que se ha logrado en los últimos dos siglos es un triunfo del capitalismo. Para no calificarlo de otra manera, es prematuro suponer que la tendencia hacia un mejoramiento económico progresivo continuará bajo una diferente organización de la sociedad. Los campeones del socialismo rechazan, por considerarlo equivocado, todo aquello que la economía ha aportado para mostrar que un sistema socialista, al no poder establecer ningún tipo de cálculo económico,

destruirá completamente el sistema de producción. Aun cuando los socialistas tuvieran razón para no tener en cuenta el análisis económico del socialismo, ello no probaría que la tendencia hacia el mejoramiento económico continuará o podría continuar bajo un régimen socialista.

5. LA SUPRESIÓN DE LA LIBERTAD «ECONÓMICA»

Una civilización es el resultado de una determinada concepción del mundo y su filosofía se manifiesta en cada una de sus conquistas.

Los artefactos producidos por los hombres son materiales. Pero los métodos utilizados en la organización de las actividades productivas son mentales, resultado de ideas que determinan lo que debe hacerse y cómo ha de hacerse. Todos los aspectos de una civilización están animados por el espíritu de su ideología.

La filosofía que caracteriza a Occidente y cuya consecuente elaboración ha transformado todas las instituciones sociales durante los últimos siglos es la filosofía del individualismo. Esta filosofía sostiene que las ideas, tanto las buenas como las malas, se originan en la mente de un individuo. Sólo unos pocos hombres tienen capacidad para concebir nuevas ideas. Pero puesto que las ideas políticas pueden ser eficaces sólo si las acepta la sociedad, depende de aquellos que son incapaces de desarrollar nuevas formas de pensamiento que se aprueben o no las innovaciones de los pioneros. No

hay ninguna garantía de que las masas harán un buen uso del poder que poseen. Puede ser que rechacen las buenas ideas, aquellas cuya adopción los beneficiaría, y adopten ideas falsas que les perjudicarán. Pero si eligen lo peor la culpa es sólo de ellos. No es menor la culpa de los pioneros de las buenas causas por no haber conseguido expresar sus pensamientos en formas más convincentes. La evolución favorable de los asuntos humanos depende en última instancia de la habilidad de la especie humana para producir no sólo autores, sino también heraldos y diseminadores de ideas benéficas.

Se puede deplorar el hecho de que la humanidad, aunque no de forma infalible, esté determinada por la mente de los hombres. Pero ese sentimiento no puede cambiar la realidad. Es esto precisamente lo que los teólogos tenían en la mente cuando ensalzaban a Dios por haber dado al hombre la capacidad de elegir entre el vicio y la virtud.

Los peligros inherentes a la incompetencia de las masas no se eliminan transfiriendo la autoridad para tomar las decisiones finales a la dictadura de uno o pocos hombres, por excelentes que sean.

Es ilusorio creer que el despotismo estará siempre del lado de las buenas causas. El despotismo se caracteriza por su intento de obstaculizar los esfuerzos de los pioneros por mejorar las condiciones del prójimo. La meta principal de los gobiernos despóticos es evitar cualquier innovación que pueda poner en peligro su propia supremacía. Su propia naturaleza los empuja

hacia un conservadurismo extremo, la tendencia a mantener lo que es, aunque el cambio pueda ser deseable para el bienestar del pueblo. Se oponen a las ideas nuevas y a cualquier acción espontánea de los ciudadanos.

Aun los más despóticos gobiernos, con toda su brutalidad y crueldad, no pueden resistir a las ideas por mucho tiempo. Tarde o temprano prevalecerá la ideología que ha logrado el apoyo de la mayoría y destruirá la base del poder del tirano. Entonces los oprimidos se rebelarán y derrocarán a sus amos. Sin embargo, este proceso puede ser lento y mientras tanto podrá haberse hecho un daño irreparable a la sociedad. Además, una revolución significa necesariamente una violenta interrupción de la cooperación social, produce divisiones y odios irreconciliables entre los ciudadanos y puede generar amarguras que ni los siglos pueden borrar completamente. La excelencia y el valor de lo que llamamos instituciones constitucionales, democracia y gobierno del pueblo se ven en el hecho de que hacen posible el cambio pacífico en los métodos y en los encargados del gobierno. Donde hay gobierno representativo ni las revoluciones ni las guerras son necesarias para sustituir a un gobernante impopular y su sistema. Si los hombres del gobierno o sus métodos ya no satisfacen a la mayoría de la nación, en la próxima elección serán reemplazados por otros hombres y otros sistemas.

De esta forma la filosofía del individualismo destruyó la doctrina del absolutismo, que otorgaba grandes favores a príncipes y tiranos. Al supuesto

derecho divino de los reyes opuso los derechos inalienables dados al hombre por su Creador. Contra el supuesto derecho del Estado a mantener la ortodoxia y exterminar lo que consideraba herejía proclamó la libertad de conciencia. Contra la inflexible preservación de viejas instituciones que el paso del tiempo había hecho indeseables recurrió a la razón. Y de esta manera inauguró una era de libertad y de progreso hacia la prosperidad.

A los filósofos de los siglos XVIII y principios del XIX no se les ocurrió que surgiría una nueva ideología que iba a rechazar todos los principios de la libertad y del individualismo y que proclamaría la sujeción total del individuo a la tutela de una autoridad paternal como la más deseable meta de la actividad política, la finalidad más noble de la historia y la realización de los planes que Dios se propuso al crear al hombre. No sólo Hume, Condorcet y Bentham, pero ni siquiera Hegel y Stuart Mill lo habrían creído si algunos de sus contemporáneos les hubieran profetizado que en el siglo XX la mayoría de los pensadores y científicos de Francia y de los países anglosajones estarían encantados con un sistema de gobierno que eclipsa a todas las tiranías del pasado en su despiadada persecución de disidentes y en sus esfuerzos por despojar al individuo de cualquier oportunidad de actividad espontánea. Si alguien les hubiera dicho que la abolición de la libertad, de los derechos civiles y del gobierno basado en el consentimiento del pueblo serían llamados liberación le habrían considerado lunático. Sin embargo, todo esto ha sucedido.

El historiador puede comprender y ofrecer explicaciones timológicas de este radical e inesperado cambio de ideología. Pero tal interpretación de ninguna manera refuta los análisis de filósofos y economistas de las falsas doctrinas que produjeron este movimiento.

La base de la civilización occidental es el ámbito de acción espontánea que asegura al individuo. Siempre ha habido intentos de disminuir la iniciativa individual, pero el poder de los perseguidores e inquisidores no ha sido absoluto. No pudo evitar ni el surgimiento de la filosofía griega ni de la romana, ni el desarrollo de la ciencia y la filosofía modernas. Impelidos por su propio genio, los pioneros han realizado su trabajo a pesar de toda la hostilidad y la oposición. El innovador no tenía que esperar ni invitaciones ni órdenes de nadie. Podía adelantarse por propia iniciativa y oponerse a las enseñanzas tradicionales. En el ámbito de las ideas Occidente casi siempre ha disfrutado de la bendición de la libertad.

Luego vino la emancipación del individuo en el campo de la actividad económica, un logro de la nueva rama de la filosofía, la economía. Se liberó al hombre emprendedor que sabía cómo enriquecer al prójimo al mejorar los métodos de producción. El cuerno de la abundancia llegó al hombre común gracias al principio capitalista de producción en masa para el consumo de las masas.

Para valorar adecuadamente los efectos de la idea occidental de la libertad debemos comparar Occidente con las condiciones que prevalecen en

aquellas partes del mundo que nunca han comprendido el significado de la libertad.

Algunos pueblos orientales desarrollaron la ciencia y la filosofía mucho antes que los antecesores de los representantes de la moderna civilización occidental salieran de la barbarie. Hay buenas razones para pensar que la astronomía y la matemática griegas recibieron su primer impulso del conocimiento de lo que había sido descubierto en Oriente. Cuando más tarde los árabes tuvieron conocimiento de la literatura griega en los países que habían conquistado, una extraordinaria cultura musulmana empezó a florecer en Persia, Mesopotamia y España. Hasta el siglo XIII la ciencia árabe no era inferior a los logros del Occidente de la misma época. Pero entonces la ortodoxia religiosa terminó con la actividad intelectual y el pensamiento independiente en los países musulmanes, como antes había ocurrido en China, en Judea y en el ámbito del cristianismo oriental. Por otra parte, las fuerzas de la ortodoxia y la persecución de los disidentes no pudieron silenciar las voces de la ciencia y la filosofía occidental, pues el espíritu de la libertad y del individualismo ya era suficientemente fuerte en Occidente para sobrevivir a cualquier persecución.

A partir del siglo XIII todas las innovaciones intelectuales, políticas y económicas se originaron en Occidente. Hasta hace unas pocas décadas, antes de que Oriente se enriqueciera por el contacto con Occidente, al consignar la historia grandes nombres en la filosofía, la ciencia, la literatura, la tecnología, la política y la industria, casi no podía mencionarse a

ningún oriental. En Oriente había estancamiento y un rígido conservadurismo antes de que las ideas occidentales empezaran a infiltrarse. A los orientales no les ofendía la esclavitud, la servidumbre, la intocabilidad, ni costumbres como la deformación de los pies de las niñas, castigos bárbaros, la miseria generalizada, la ignorancia, la superstición y la falta de higiene. Incapaces de comprender el significado de la libertad, se entusiasmaron con el programa del colectivismo.

Aunque estos hechos son bien conocidos, hoy hay millones de seres humanos que apoyan con entusiasmo la política que persigue reemplazar el planeamiento autónomo de cada individuo e instaurar el planeamiento de una autoridad central. Suspiran por la esclavitud.

Desde luego, los campeones del totalitarismo aseguran que desean abolir «sólo la libertad económica» y que todas «las demás libertades» permanecerán incólumes. Pero la libertad es indivisible. La distinción entre el ámbito económico de la vida y la acción humana y el ámbito no económico es la peor de sus falacias. Si un poder omnipotente tiene la facultad de asignar a cada individuo las tareas que tiene que realizar, nada le queda a este que pueda llamarse libertad o autonomía. Sólo puede elegir entre la obediencia estricta y la muerte por el hambre¹³².

Comités de expertos pueden aconsejar a la autoridad planeadora si a un joven debería o no

¹³² Hayek, *The Road to Serfdom* (Londres, 1944: tr. esp.: *Camino de servidumbre*, RDP, Madrid, 19), págs. 66 y sig.; Mises, *Socialism*, pág. 589

dársele la oportunidad de prepararse para trabajar en un campo intelectual o artístico. Pero tal sistema sólo puede producir discípulos comprometidos a repetir mecánicamente las ideas de generaciones anteriores. No permitiría que hubiera innovadores que disientan de las formas aceptadas de pensamiento. Nunca habría habido innovaciones si su creador hubiera necesitado autorización de aquellos de cuyas doctrinas y métodos deseaba desviarse. Hegel no hubiera autorizado a Schopenhauer o a Feuerbach, ni el profesor Rau hubiera autorizado a Marx o a Carl Menger. Si el comité planeador supremo determina en última instancia qué libros han de imprimirse, quién ha de hacer experimentos en los laboratorios y quién ha de pintar o esculpir y qué cambios han de hacerse en los métodos tecnológicos, no habrá ni mejoramiento ni progreso. El hombre individual se transformará en un peón en manos de los gobernantes, quienes en su «ingeniería social» lo manejarán como los ingenieros manejan los materiales con que construyen edificios, puentes y máquinas. En todas las esferas de la actividad humana, una innovación constituye un reto, no sólo a los rutinarios y a los expertos y a quienes utilizan métodos tradicionales, sino especialmente a aquellos que en el pasado han sido innovadores. Al principio la innovación encuentra una terca oposición. Tales obstáculos pueden ser superados en una sociedad que goza de libertad económica, pero son insuperables en un sistema socialista.

La esencia de la libertad de un individuo es la oportunidad de desviarse de las formas

tradicionales de pensar y actuar. El planeamiento por parte de una autoridad establecida excluye el planeamiento de los individuos.

6. LA INCERTIDUMBRE ACERCA DEL FUTURO

El hecho más destacado acerca de la historia es que es una sucesión de acontecimientos que nadie previó antes de que ocurrieran.

Lo que vislumbran los más sabios estadistas y hombres de empresa son, a lo sumo, condiciones que se darán en un futuro próximo, en un período en el cual no habrá cambios radicales en las ideologías ni en las condiciones generales. Los filósofos británicos y franceses cuyos escritos inspiraron la revolución francesa y los poetas y pensadores de todas las naciones occidentales que saludaron con entusiasmo las primeras etapas de la gran transformación no previeron ni el reino del terror ni la forma en que Babeuf y sus discípulos interpretarían pronto el principio de la igualdad. Ninguno de los economistas cuyas teorías destruyeron los métodos precapitalistas para restringir la libertad económica y ninguno de los empresarios cuyas actividades iniciaron la revolución industrial previeron ni los logros sin precedentes de la libre empresa ni la hostilidad con que reaccionarían contra el capitalismo quienes más se beneficiaron de él. Aquellos idealistas que recibieron como una panacea la política del presidente Wilson «de asegurar la democracia en el

mundo» no previeron cuáles serían los efectos de la misma.

La falacia inherente al intento de predecir el curso de la historia es que los profetas dan por sentado que no habrá ideas que posean las mentes de los hombres que no sean las que ellos ya conocen. Hegel, Comte y Marx, para mencionar sólo a los más populares adivinos, nunca pusieron en duda su propia omnisciencia. Cada uno de ellos estaba plenamente convencido de que él era el hombre a quien los misteriosos poderes que dirigen los asuntos humanos habían elegido para consumar la evolución del cambio histórico. En adelante nada importante podía suceder. Ya no había necesidad de que la gente pensara. Sólo una tarea quedaba para las generaciones venideras: arreglar las cosas de acuerdo con los preceptos elaborados por el heraldo de la Providencia. A este respecto, no había ninguna diferencia entre Mahoma y Marx, entre los inquisidores y Augusto Comte.

Hasta ahora, en Occidente ninguno de los apóstoles de la estabilización y la petrificación ha conseguido destruir la innata inclinación del individuo a pensar y a aplicar la razón a todos los problemas. Esto, y sólo esto, pueden afirmar la historia y la filosofía al ocuparse de las doctrinas que pretenden saber exactamente cuál será el futuro de la humanidad.