

## SELECCION DE ESCRITOS SOCIO-POLITICOS DE KARL POPPER

**Carlos Verdugo**

**S**ir Karl Popper, nacido en Viena en 1902, vive actualmente en Inglaterra, país del cual es hoy ciudadano. Es considerado por muchos intelectuales como el más importante e influyente filósofo de la Ciencia de este siglo. Ostenta catorce Doctorados Honorarios, concedidos por universidades de EE.UU., Inglaterra, Alemania, Austria, Nueva Zelandia y Canadá. Por otra parte, es miembro de doce Academias de reconocido prestigio internacional. Sus obras se han traducido a veintidós idiomas.

Como ha acontecido con los grandes filósofos en el pasado, si bien Popper no se considera a sí mismo un filósofo político, sus contribuciones en este ámbito han sido de primera magnitud. Su obra más destacada en filosofía social y política es *La Sociedad Abierta y sus Enemigos.*, publicada en dos volúmenes en inglés en 1945. La decisión final de escribirla, nos dice el autor, la tomó el día en que se enteró de la invasión de Austria por las fuerzas de Hitler. El profundo impacto que produjo esta obra no tardó en manifestarse. Bertrand Russell la juzgó como “una obra de primerísima importancia... que debe ser leída por su magistral crítica de los enemigos de la democracia, antiguos y modernos. Su ataque a Platón está, en mi opinión, ampliamente justificado... su análisis de Hegel es mortífero... Marx es disecado con igual penetración, y se le otorga su debida parte de responsabilidad

---

CARLOS VERDUGO. Profesor titular del Instituto de Estudios Humanísticos, Universidad de Valparaíso. Master of Arts, Washington University. Candidato Doctor en Filosofía, Washington University. Profesor del Programa Magister Artium en Filosofía de la Ciencia, Universidad de Santiago.

por los infortunios modernos... el libro es una vigorosa defensa de la democracia...”.

Por otro lado, Isaías Berlin en su biografía de Marx sostiene que *La Sociedad Abierta y sus Enemigos* (que se abreviaría a partir de ahora como *La Sociedad Abierta*) puede considerarse “la crítica más escrupulosa y formidable que haya hecho escritor vivo alguno de las doctrinas filosóficas e históricas del marxismo”.

Reacciones similares provocó la aparición en inglés en 1957 del libro *La Miseria del Historicismo* (que será abreviado a partir de ahora como *La Miseria*). Su origen se remonta a un ensayo leído primero, en forma privada, en Bruselas en 1936 y más tarde en el seminario que realizaba Hayek en la London School of Economics and Political Science de la Universidad de Londres. Arthur Koestler elogió con creces esta obra al decir que, probablemente, sería el único libro publicado en ese año que iba a sobrevivir este siglo.

Si bien *La Miseria* fue publicado como libro con posterioridad a la edición de *La Sociedad Abierta*, la verdad es que esta última, en palabras de Popper, es “una consecuencia realmente no intencional” de su decisión en 1938 de publicar *La Miseria*. En todo caso, Popper considera que ambas obras representan su contribución a la Segunda Guerra Mundial. Convencido de que el problema de la libertad se agudizaría debido a la creciente influencia del marxismo y del compromiso de éste con tendencias a la “planificación” en gran escala, Popper intentó con estas contribuciones la defensa de la libertad y la democracia liberal amenazadas, a su juicio, por las concepciones autoritarias y totalitarias no sólo marxistas sino también de corte fascista.

La filosofía socio-política de Popper, expuesta no sólo en los libros mencionados anteriormente sino también en la obra *Conjeturas y Refutaciones: El Desarrollo del Conocimiento Científico* (publicada en inglés en 1963), está íntimamente ligada y, de hecho, tiene su origen en la teoría del conocimiento desarrollada en primer lugar por Popper, en su célebre libro *La Lógica de la Investigación Científica* (publicado en inglés en 1959).

En esta obra Popper propuso una tesis sobre el modo como se acrecienta y desarrolla el conocimiento humano en general. Según ella, todo nuestro conocimiento, sea o no de carácter científico, tiene lugar mediante un proceso de ensayo y eliminación del error. De esta manera la visión general de la ciencia que se despliega en *La Lógica de la Investigación Científica* es, más o menos, la siguiente:

El científico se enfrenta o selecciona un problema interesante o importante. A continuación propone una solución tentativa o conjetural en la forma de una hipótesis o de una teoría científica. El próximo paso consiste

en criticar la o la hipótesis lo mejor que se pueda, esto es, se intenta refutarla a través de las contrastaciones o controles más severos que se puedan diseñar. Si la hipótesis o teoría resiste y sobrevive estos serios y rigurosos intentos de refutación o falsación, ella es considerada como exitosa y aceptada provisoriamente. Según Popper, ninguna teoría puede ser considerada alguna vez como establecida o verificada en forma concluyente y definitiva. Por otro lado, si la teoría es refutada se buscan nuevas soluciones o conjeturas, esto es, nuevas hipótesis, las cuales a su vez son criticadas, etc. En otras palabras la ciencia es posible y se desarrolla gracias al *método de conjeturas y refutaciones*. La diferencia fundamental entre el conocimiento común y aquel de carácter científico consiste en que este último se intenta consciente y planificador detectar nuestros errores con el fin de eliminarlos. Para Popper, todo el conocimiento humano y las ciencias son conjeturas. Somos falibles y nuestra ciencia también lo es. No hay certeza en el conocimiento humano. El método de conjeturas y refutaciones, llamado también *método crítico*, es el instrumento principal del crecimiento científico.

En *La Sociedad Abierta*, Popper muestra que el método crítico puede ser concebido en términos más generales como la así llamada actitud crítica o racional. Allí argumenta que los términos “razón” y “razonabilidad” pueden ser aplicados adecuadamente a la condición de estar abiertos a la crítica, a la disposición a ser criticados o autocriticarnos. Además, sostiene que esta actitud debe ser aplicada a todos los ámbitos, tanto teóricos como prácticos. Así, por ejemplo, en el campo de la política siempre podemos cometer errores, pero en este campo también podemos aprender de ellos. En política la actitud racional, es decir, la prontitud para detectar nuestros errores y aprender de ellos, también puede y debe tener aplicación. En este ámbito, el método de aprender de nuestros errores es un método basado tanto en la libre discusión como en la plena posibilidad, protegida por la ley, de criticar las acciones y medidas tomadas por las autoridades de gobierno. Por ello, como veremos luego, la actitud racional basada en una teoría del conocimiento falibilista, se opone siempre a todo tipo de autoritarismo tanto de tipo epistemológico como político.

Todo lo anterior explica por qué Popper ha bautizado su posición filosófica bajo el nombre de *Racionalismo Crítico*.

Un racionalista crítico se compromete con algo más que una mera posición teórica abstracta o con una determinada teoría del conocimiento: se compromete con una forma o estilo de vida. En otras palabras, el Racionalismo Crítico implica ciertas consecuencias de carácter ético, social y político.

Tal como lo muestra el título de su obra fundamental en filosofía política, Popper indica que un racionalista crítico abogará necesariamente por

una “sociedad abierta”. En términos generales, ella consiste en una sociedad pluralista en la cual es posible tener, expresar y abogar por distintas posiciones con respecto a qué tipo de sociedad se debe buscar, a los fines de ella y a los medios para obtenerla (excepto el uso de medios violentos). En una sociedad abierta no sólo es legítimo, sino deseable, que los ciudadanos puedan proponer soluciones diferentes a los distintos y numerosos problemas que surge al interior de ella. La sociedad propugnada por Popper es aquella donde toda persona es, en principio, libre para evaluar y criticar las soluciones y medidas propuestas por otros ciudadanos, especialmente aquellas formuladas por los gobernantes. Esto último permite que las decisiones gubernamentales puedan modificarse a la luz de la crítica pacífica y racional.

En una entrevista que se le hiciera a Karl Popper en la revista inglesa *Encounter* (Vol. 38 N° 5, mayo de 1972), y que llevaba por título “Sobre la Razón y la Sociedad Abierta”, Popper cita dos rasgos característicos de una sociedad abierta. En primer lugar, no sólo debe ser posible el debate libre, y en especial la discusión sobre la conveniencia o inconveniencia de las decisiones gubernamentales, sino que este debate sea capaz de ejercer una influencia real en la política. En segundo lugar, deben existir instituciones destinadas a proteger la libertad, así como también a los ciudadanos más pobres y débiles. En una sociedad abierta el Estado no sólo debe amparar a los ciudadanos de toda violencia física, sino también del abuso que pueda ejercerse mediante la fuerza económica. Para esto último, se debe diseñar instituciones sociopolíticas que protejan a los más débiles, desde el punto de vista económico, de los más fuertes y poderosos.

En esta misma entrevista, Popper señala enfáticamente la relevancia fundamental que tiene, para la apertura de una sociedad, la existencia garantizada de la libertad de la palabra o de prensa, así como la existencia de una oposición política influyente y racional.

En síntesis, la sociedad abierta de Popper no es sino una sociedad organizada democráticamente, esto es –de acuerdo con la caracterización que ha hecho este autor de la democracia–, una sociedad en la cual es posible que los gobernantes sean reemplazados periódicamente y sin necesidad de recurrir a la violencia.

La virtud más grande de la democracia consiste, para Popper, en que ella posibilita la libre discusión racional o crítica y la influencia de tales discusiones en la política.

Como es fácil de notar, Popper le otorga extrema importancia a la libertad en su sentido más amplio. Esto lo lleva a oponerse decididamente a toda forma de autoritarismo o totalitarismo, ya que impiden la posibilidad de una crítica libre, pilar fundamental de una sociedad abierta. De hecho, en la

Introducción a *La Sociedad Abierta*, el autor nos dice que uno de los objetivos más importantes de este libro es no sólo contribuir a comprender las tendencias totalitarias, así como el atractivo que ellas han ejercido a lo largo de la historia, sino contribuir efectivamente a su eliminación. Para lograr esto es necesario atacar una de las filosofías más poderosa que estaría a la base del totalitarismo: *el historicismo*.

Es esta doctrina la que constituye un obstáculo decisivo para poder aplicar los métodos críticos y racionales de la ciencia a la reconstrucción social democrática. El término “historicismo” es usado por Popper para designar toda posición, doctrina o filosofía social, que asevere que el objeto fundamental de las ciencias sociales es la predicción histórica, especialmente profecías históricas a largo plazo. Estas últimas serían posibles mediante el descubrimiento de los “ritmos” o “patrones”, de las “leyes” o “tendencias” que estaría a la base de la evolución histórica.

El carácter extremadamente pernicioso que le asigna Popper a las doctrinas historicistas, puede apreciarse recordando la dedicatoria de su obra *La Miseria del Historicismo*; ésta reza así: “En memoria de los incontables hombres y mujeres de todos los credos, naciones o razas que cayeron víctimas de la creencia fascista y comunista en las Leyes Inexorables del Destino Histórico”.

El desarrollo histórico de las tesis historicistas y la determinación de algunos momentos culminantes en este desenvolvimiento es realizado por Popper en *La Sociedad Abierta*. Allí sostiene que el historicismo y algunas doctrinas afines tiene entre sus principales exponentes a Platón, Hegel y Marx.

Una adecuada exposición del pensamiento político de Sir Karl Popper requiere examinar una serie de otros importantes temas discutidos por este notable filósofo en las obras antes mencionadas y en otras publicaciones menores. Entre otros problemas tratados por Popper, se pueden nombrar: su visión sobre una ingeniería social racional; el rechazo a la ingeniería social utópica, la defensa de una ingeniería social gradual, parcial, o fragmentada, su tratamiento de las paradojas de la libertad, de la tolerancia y de la democracia, etc.

Estos últimos problemas nombrados aparecerán expuestos en la selección que sigue. Sólo de esta manera podremos obtener una comprensión más amplia y profunda del pensamiento social y político de Sir Karl Popper.

La presente selección se ha visto notablemente facilitada por la excelente recopilación de textos sobre la filosofía de Karl Popper realizada por David Miller, quien fuera ayudante investigador y actualmente importante expositor y crítico de Popper. El Dr. Miller es el editor de *A Pocket Popper*

(Fontana Paperbacks, Oxford, 1983). Nuestra selección incluye mayormente textos tomados de *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*, publicado por Paidós, Buenos Aires, 1981, traducida por Eduardo Loedel; *La Miseria del Historicismo*, publicada por Taurus, Madrid, 1961, traducida por Pedro Schwartz; y finalmente *Conjeturas y Refutaciones: El Desarrollo del Conocimiento Científico*, publicado por Paidós, Buenos Aires, 1983, traducciones de Néstor Míguez y Rafael Grasa.

Se han ordenado los textos de modo tal que se muestre de la mejor forma posible el despliegue de la filosofía política de Popper.

Las tres divisiones principales corresponden a los títulos de las tres obras de Popper en las cuales se encuentra expuestas las tesis políticas de este autor. Las fechas entre paréntesis se refieren al año de publicación de una parte o de la totalidad de esos libros. En general, los títulos de las subdivisiones coinciden con aquellos de los textos originales.

Con el fin de facilitar la lectura posterior de las obras mismas procederemos a señalar las desviaciones más importantes de nuestras titulaciones con respecto al material original. La primera subdivisión “El Problema del Método en las Ciencias Sociales”, corresponde a la Introducción de *La Miseria del Historicismo*. La subdivisión octava “La Crítica al Marxismo”, está tomada del capítulo 13 de *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*. En cuanto a la novena, ella corresponde a las secciones I a la IV del capítulo 17 de la obra *La Sociedad Abierta*, y en nuestra selección aparece bajo el título de “La Teoría Marxista del Estado”. En cuanto a la décima subdivisión titulada “Marxismo y Democracia”, ella recoge el material del capítulo 19, de *La Sociedad Abierta*. La subdivisión II corresponde a las secciones III y IV del capítulo 17 de *Conjeturas y Refutaciones: El Desarrollo del Conocimiento Científico*.

Debido a los límites de esta selección se ha omitido aquel material de los textos originales estimado prescindible. Han desaparecido, también, todas las notas que, en el caso de *La Sociedad Abierta*, constituyen un valioso material.

## I. LA MISERIA DEL HISTORICISMO

(1936)

### 1. El Problema del Método en las Ciencias Sociales

El interés científico por las cuestiones sociales y políticas no es menos antiguo que el interés científico por la cosmología y la física; y hubo

periodos en la antigüedad (estoy pensando en la teoría política de Platón y en la colección de constituciones de Aristóteles) en los que podía parecer que la ciencia de la sociedad iba a avanzar más que la ciencia de la naturaleza. Pero con Galileo y Newton la Física hizo avances inesperados, sobrepasando de lejos a todas las otras ciencias; y desde el tiempo de Pasteur, el Galileo de la biología, las ciencias biológicas han avanzado tanto. Pero las ciencias sociales no parecen haber encontrado aún su Galileo.

Dadas estas circunstancias, los estudiosos que trabajan en una u otra de las ciencias sociales se preocupan grandemente por problemas de método; y gran parte de su discusión es llevada adelante con la mirada puesta en los métodos de las ciencias más florecientes, especialmente la Física. Un intento consciente de copiar el método experimental de la Física fue, por ejemplo, el que llevó, en la generación de Wundt, a una reforma de la psicología; de la misma forma que, desde Mill, ha habido repetidos intentos de reformar a lo largo de líneas parecidas el método de las ciencias sociales. En el campo de la psicología puede que estas reformas hayan tenido algún éxito, a pesar de muchas desilusiones. Pero en las ciencias sociales teóricas, fuera de la economía, poca cosa, excepto desilusiones, ha nacido de estos intentos. Cuando se discutieron estos fracasos, pronto fue planteada la cuestión de si los métodos de la Física eran en realidad aplicables a las ciencias sociales. ¿No era quizá la creencia obstinada en su aplicabilidad la responsable de la muy deplorada situación de estos estudios?

La pregunta sugiere una sencilla forma de clasificar las escuelas que se interesan por los métodos de las ciencias menos afortunadas. Según su opinión sobre la aplicabilidad de los métodos de la Física, podemos clasificar a estas escuelas en *pronaturalistas* o *antinaturalistas*; rotulándolas de “pronaturalistas” o “positivistas” si están en favor de la aplicación de los métodos de la Física a las ciencias sociales, y de “antinaturalistas” o “negativistas” si se oponen al uso de estos métodos.

El que un estudioso del método sostenga doctrinas antinaturalistas o pronaturalistas, o que adopte una teoría que combine ambas clases de doctrinas, dependerá, sobre todo, de sus opiniones sobre el carácter de la ciencia en cuestión y el del objeto de ésta. Pero la actitud que adopte también dependerá de su punto de vista sobre el método de la Física. Creo que es este último punto el más importante de todos. Y pienso que las equivocaciones decisivas en la mayoría de las discusiones metodológicas nacen de algunos malentendidos muy corrientes del método de la Física. En particular, al parecer nacen de una mala observación de la forma lógica de sus teorías, de los métodos para experimentarlas y de la función lógica de la interpretación y del experimento. Sostengo que estos malentendidos tienen

serias consecuencias; intentaré justificar lo que postulo en las partes III y IV de este estudio. Ahí intentaré mostrar que argumentos y doctrinas distintos y, aun, a veces contradictorios, tanto antinaturalistas como pronaturalistas, están de hecho basados en una interpretación indebida de los métodos de la Física. En las partes I y II, sin embargo, me limitaré a la explicación de ciertas doctrinas antinaturalistas y pronaturalistas que forman parte de un punto de vista característico, en el cual se combinan las dos clases de doctrinas.

A este punto de vista, que me propongo explicar primero y sólo más tarde criticar, lo llamo “historicismo”. Es frecuente encontrarlo en las discusiones sobre el método de las ciencias sociales; y se usa a menudo sin reflexión crítica o incluso se da por sentado. Lo que quiero designar por “historicismo” será explicado extensamente en este estudio. Basta aquí decir que entiendo por “historicismo” un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la *predicción histórica* es el fin principal de éstas, y que supone que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los “ritmos” o los “modelos”, de las “leyes” o las “tendencias” que yacen bajo la evolución de la historia. Como estoy convencido de que estas doctrinas metodológicas historicistas son responsables, en el fondo, del estado poco satisfactorio de las ciencias sociales teóricas (diferentes a la teoría económica), mi presentación de estas doctrinas no es ciertamente imparcial; pero he intentado seriamente plantear el historicismo de forma convincente para justificar mi consiguiente crítica. He intentado presentarlo como una filosofía muy meditada y bien trabada. Y no he dudado en construir argumentos en su favor que, en mi conocimiento, nunca han sido propuestos por los historicistas mismos. Espero que de esta forma haya conseguido montar una posición que realmente justifique el ataque. En otras palabras, he intentado perfeccionar una teoría que ha sido propuesta a menudo, pero quizá nunca en forma perfectamente desarrollada. Esta es la razón por la que he escogido deliberadamente el rótulo poco familiar de “historicismo”. Con su introducción espero evitar discusiones meramente verbales, porque nadie, espero, sentirá la tentación de discutir sobre si cualquiera de los argumentos aquí examinados pertenecen o no real, propia o esencialmente al historicismo, o lo que la palabra “historicismo” real, propia o esencialmente significa.

## 2. Leyes Históricas

Hemos visto que la sociología es historia teórica para el historicista. Las predicciones científicas de la sociología tienen que estar basadas en



leyes, y puesto que so predicciones históricas, de cambios sociales, tienen que estar fundamentadas en leyes históricas.

Pero, al mismo tiempo, el historicista sostiene que el método de generalización es inaplicable a la ciencia social y que no debemos suponer que las uniformidades de la vida social sean invariablemente válidas a través del espacio y del tiempo, ya que normalmente se aplican sólo a ciertos periodos culturales o históricos. Por tanto, las leyes sociales –si es que existen verdaderas leyes sociales– tienen que tener una estructura algo diferente de la de las generalizaciones ordinarias, basadas en uniformidades. Las verdaderas leyes sociales tendrían que ser “generalmente” válidas. Pero esto sólo puede significar que valen para toda la historia humana, cubriendo todos sus periodos en vez de sólo alguno de ellos. Pero no puede haber uniformidades sociales que valgan más allá de un periodo. Por tanto, las únicas leyes universalmente válidas de la sociedad tienen que ser leyes que *eslabonen periodos sucesivos*. Tienen que ser *leyes del desarrollo histórico* que determinen la transición de un periodo a otro. Esto es lo que quiere decir el historicista al afirmar que las únicas leyes verdaderas de la sociología son las leyes históricas.

### 3. Profecía Histórica contra Ingeniería Social

Como se ha indicado, estas leyes históricas (si es que pueden ser descubiertas) permitirán la predicción de acontecimientos incluso muy distantes, aunque no con minuciosa exactitud de detalle. Así, la doctrina de que las verdaderas leyes sociológicas son leyes históricas (una doctrina principalmente derivada de la limitada validez de las uniformidades sociales) conduce otra vez, con independencia de todo intento de emulara la astronomía, a la idea de “predicciones a gran escala”, y hace de ella una idea más concreta, pues muestra que estas predicciones tienen el carácter de profecías históricas.

La sociología se convierte así, para el historicista, en un intento de resolver el viejo problema de predecir el futuro; no tanto el futuro del individuo como el de los grupos y el de la raza humana. Es la ciencia de las cosas por venir, de los desarrollos futuros. Si tuviese éxito el intento de proporcionarnos una preciencia política con validez científica, la sociología adquiriría un grandísimo valor para los políticos, especialmente para aquellos cuya visión se extiende más allá de las exigencias del presente, para los políticos con sentido del destino histórico. Algunos historicistas, es verdad, se contentan con predecir sólo las próximas etapas del peregrinar humano e inclu-

so éstas en términos muy cautelosos. Pero una idea es común a todos ellos: que el estudio sociológico debería ayudar a revelar el futuro político y que, por tanto, se convirtiese en el principal instrumento de una política práctica de miras amplias.

Desde el punto de vista del valor pragmático de la ciencia, la importancia de las predicciones científicas es suficientemente clara. No se ha sabido ver, sin embargo, que en materia científica se pueden distinguir dos clases de predicciones, y por tanto, dos clases de formas de ser práctico. Podemos predecir: a) la llegada de un tifón, una predicción que puede ser del mayor valor práctico, porque quizá permita que la gente tome refugio a tiempo; pero también podemos predecir, b) que si un cierto refugio ha de resistir un tifón, debe estar construido de una cierta manera, por ejemplo, con contrafuertes de hormigón armado en su parte norte.

Estas dos clases de predicciones son claramente muy diferentes, aunque ambas sean importantes y colmen sueños muy antiguos. En un caso se nos avisa un acontecimiento que no podemos hacer nada para prevenir. Llamaré a esta clase de predicción una *profecía*. Su valor práctico consiste en que se nos advierte del hecho predicho, de tal forma que podamos evitarlo o enfrentarnos con él preparados (posiblemente con la ayuda de predicciones de la otra clase).

Opuestas a éstas son las predicciones de la otra clase que podemos describir como predicciones *tecnológicas*, ya que las predicciones de esta clase forman una de las bases de la ingeniería. Son, por así decirlo, los pasos constructivos que se nos invita a dar, si queremos conseguir determinados resultados. La mayor parte de la física (casi toda ella, aparte de la astronomía y la meteorología) hace predicciones de tal forma que, consideradas desde un punto de vista práctico, pueden ser descritas como predicciones tecnológicas. La distinción entre estas dos clases de predicciones coincide aproximadamente con la mayor o menor importancia del papel jugado por los experimentos intentados y proyectados, como opuestos a la mera observación paciente, en la ciencia en cuestión. Las ciencias experimentales típicas son capaces de hacer predicciones tecnológicas, mientras que las que emplean principalmente observaciones no experimentales hacen profecías.

No quiero que se interprete esto en el sentido de que todas las ciencias, o incluso todas las predicciones científicas, son fundamentalmente prácticas —que son necesariamente o proféticas o tecnológicas y no pueden ser otra cosa—. Sólo quiero llamar la atención sobre la distinción entre estas dos clases de predicciones y las ciencias que a ellas corresponden. Al escoger los términos “profético” y “tecnológico”, es indudable que quiero aludir a una característica que muestra cuándo se les mira desde un punto de

vista pragmático; pero con el uso de esta terminología no deseo significar que este punto de vista sea necesariamente superior a cualquier otro, ni que la curiosidad científica esté limitada a profecías de importancia pragmática y a predicciones de carácter tecnológico. Si consideramos la astronomía, por ejemplo, tenemos que admitir que sus hallazgos son de interés principalmente teórico, aunque no carezcan de valor desde un punto de vista pragmático; pero como “profecías” son todos ellos semejantes a las profecías de la meteorología, cuyo valor para las actividades prácticas es obvio.

Vale la pena fijarse en que esta diferencia entre el carácter profético y el ingenieril de las ciencias no corresponde a la diferencia entre predicciones a largo y a corto plazo. Aunque la mayoría de las predicciones “de ingeniería” son a corto plazo, también hay predicciones técnicas a largo plazo; por ejemplo, respecto del tiempo de vida de un motor. De igual forma, las predicciones de la astronomía pueden ser tanto a largo como a corto plazo, y la mayoría de las predicciones meteorológicas son comparativamente a corto plazo.

La diferencia entre estos dos fines prácticos –hacer profecía y hacer ingeniería– y la correspondiente diferencia de estructura entre teorías científicas encaminadas a estos dos fines, es, como se verá después, uno de los puntos importantes de nuestro análisis metodológico. Por el momento sólo quiero destacar que los historicistas, muy consecuentes con su creencia de que los experimentos sociológicos son inútiles e imposibles, defienden la profecía histórica –la profecía de desarrollos sociales, políticos e institucionales– contra la ingeniería social, como el fin práctico de las ciencias sociales. La idea de ingeniería social, el planear y construir instituciones, con el fin quizá de parar o controlar o acelerar acontecimientos sociales pendientes o inminentes, parece posible a algunos historicistas. Para otros, esto sería una empresa casi imposible o una que pasa por alto el hecho de que la planificación política, como toda actividad social, tiene que doblegarse al imperio superior de las fuerzas históricas.

#### **4. La Teoría del Desarrollo Histórico**

Estas consideraciones nos han llevado al corazón mismo del cuerpo de doctrina, para el que propongo el nombre de “historicismo”, y justifican la elección de este rótulo. La ciencia social no es nada más que historia: ésta es la tesis. No, sin embargo, historia en el sentido tradicional de mera crónica de hechos históricos. La clase de historia con la que los historicistas quieren identificar la sociología no mira sólo hacia atrás, al pasado, sino

también hacia adelante, al futuro. Es el estudio de las fuerzas que operan sobre el desarrollo social y, sobre todo, el estudio de las leyes de éste. Por tanto, se la podría describir como teoría histórica o como historia teórica, ya que sólo leyes sociales universalmente válidas ha sido reconocidas como leyes históricas. Tienen que ser leyes de proceso, de cambio, de desarrollo; no las pseudo-leyes de aparentes constancias o uniformidades. Según los historicistas, los sociólogos tienen que intentar formarse una idea general de las *tendencias amplias*, según las cuales cambia la estructura social. Pero además de esto, deberían intentar comprender las causas de este proceso, el funcionamiento de las fuerzas responsables del cambio. Deberían intentar formular alguna hipótesis sobre las tendencias generales que se esconden bajo el desarrollo social, de tal forma que los hombres puedan prepararse para los cambios futuros y acomodarse a ellos por medio de profecías deducidas de estas leyes.

La noción que tiene el historicista de la sociología puede aclararse aún más si se ahonda en la distinción que he trazado entre las dos diferentes clases de pronóstico y la distinción, relacionada con ésta, entre las dos clases de ciencia. En oposición a la metodología historicista, podríamos concebir una metodología cuyo fin fuese una *ciencia social tecnológica*. Una metodología de esta clase conduciría a un estudio de las leyes generales de la vida social, cuyo fin sería descubrir todos aquellos hechos que debiera tomar en cuenta todo el que quisiera reformar las instituciones sociales. No hay duda de que estos hechos existen. Conocemos, por ejemplo, muchas utopías que son impracticables sólo porque no los han tomado suficientemente en cuenta. El fin de la metodología tecnológica que estamos considerando sería el de proporcionar medios de evitar construcciones irreales de esa clase. Sería antihistoricista, pero de ninguna forma antihistórica. La experiencia histórica le serviría de fuente de información de la mayor importancia. Pero, en vez de intentar encontrar leyes del desarrollo social, buscaría las leyes u otras uniformidades (aunque éstas, dice el historicista, no existen) que imponen limitaciones a la construcción de instituciones sociales.

Además de redargüir de la forma ya discutida, tiene el historicista otra manera de discutir la posibilidad y utilidad de una tecnología social de esta clase. Supongamos, podría decir, que el ingeniero social haya desarrollado un plan para una nueva estructura social, apoyada en la clase de sociología que usted propugna. Suponemos que este plan a la vez práctico y realista, en el sentido de que no entra en conflicto con los hechos y leyes conocidos de la vida social, e incluso suponemos que el plan está apoyado por otro igualmente practicable para cambiar la sociedad de como es ahora a

como debe ser en la nueva estructura. Aún así, los argumentos historicistas pueden demostrar que un plan de esta clase no merecería ser considerado seriamente. A pesar de todo, continuaría siendo un sueño utópico e irreal, precisamente porque no toma en cuenta las leyes del desarrollo histórico. Las revoluciones sociales no las traen los planes racionales, sino las fuerzas sociales, como, por ejemplo, conflictos de intereses. La vieja idea del poderoso filósofo –rey que pondría en práctica algunos planes cuidadosamente pensados, era un cuento de hadas inventado en interés de la aristocracia terrateniente. El equivalente democrático de este cuento de hadas es la superstición de que gente de buena voluntad en número suficiente puede ser persuadida por argumentos racionales a tomar parte en acciones planeadas. La historia muestra que la realidad social es muy diferente. El curso del desarrollo histórico no es nunca moldeado por construcciones teóricas, por excelentes que sean, aunque estos proyectos puedan indudablemente ejercer alguna influencia junto con muchos otros factores menos racionales (o incluso totalmente irracionales). Incluso cuando un plan racional de esta clase coincida con los intereses de grupos poderosos, nunca será realizado de la forma en que fue concebido, a pesar de que la lucha por su realización se convertiría en uno de los factores centrales del proceso histórico. El resultado en la práctica será siempre muy diferente de la construcción racional. Siempre será la resultante de una constelación momentánea de fuerzas en conflicto. Además, en ninguna circunstancia podrá convertirse el resultado de una planificación racional en una estructura estable, porque la balanza de fuerzas no tiene más remedio que cambiar. Toda ingeniería social, por mucho que se enorgullezca de su realismo y de su carácter científico, está condenada a quedarse en un sueño utópico.

Hasta ahora, continuaría el historicista, los argumentos se han dirigido contra la posibilidad práctica de la ingeniería social basada en alguna ciencia social teórica y no contra la idea misma de una ciencia de esta clase. Sin embargo, pueden fácilmente extenderse hasta probar la imposibilidad de cualquiera ciencia social teórica de tipo tecnológico. Hemos visto que las empresas ingenieriles prácticas están condenadas al fracaso por razón de hechos y leyes sociológicos muy importantes. Pero esto implica no sólo que una empresa de esta clase no tiene valor práctico, sino también que es poco firme teóricamente, ya que pasa por alto las únicas leyes sociales importantes: las leyes del desarrollo. La “ciencia” sobre la cual supuestamente reposaba también debió pasar por alto estas leyes, porque de otra forma nunca hubiese ofrecido una base para construcciones tan poco realistas. Cualquiera ciencia social que no enseñe la imposibilidad de construcciones racionales sociales está totalmente ciega ante los hechos más impor-

tantes de la vida social y ha debido pasar por algo las únicas leyes de real validez y real importancia. Las ciencias sociales que intenten proporcionar una base para la ingeniería social no pueden, por tanto, ser una descripción verdadera de los hechos sociales. So imposibles en sí mismas.

El historicista sostendrá que, aparte de esta crítica decisiva, hay otras razones para atacar a las sociologías técnicas. Una razón es, por ejemplo, que olvidan ciertos aspectos del desarrollo social, como es la aparición de la novedad. La idea de que podemos construir racionalmente estructuras sociales nuevas sobre una base científica implica que podemos traer al mundo un nuevo periodo social más o menos precisamente de la forma en que lo hemos planeado. Sin embargo, si el plan está basado en una ciencia que cubre los hechos sociales, no puede dar cuenta de rasgos intrínsecamente nuevos, sino sólo de novedades de arreglo o combinación (Véase la Sección N° 3). Pero sabemos que un nuevo periodo tendrá su novedad intrínseca: un argumento que hace fútil toda planificación detallada y falsa, toda ciencia sobre la cual se base esta planificación.

Estas consideraciones historicistas pueden ser aplicadas a todas las ciencias sociales, incluida la economía. La economía, por tanto, no puede darnos ninguna información valiosa respecto de reforma social. Sólo una seudoeconomía puede intentar ofrecer una base para una planificación económica racional. La economía verdaderamente científica puede sólo revelar las fuerzas rectoras del desarrollo económico a través de los distintos periodos históricos. Quizá nos ayuda a prever los rasgos generales de futuros periodos, pero no puede ayudarnos a desarrollar y a poner en operación ningún plan detallado para ningún periodo nuevo. Lo que vale para otras ciencias sociales tiene que valer para la economía. Su fin último sólo puede ser “el poner al descubierto la ley económica que rige el movimiento de la sociedad humana” (Marx).

## 5. El Punto de Vista Tecnológico en Sociología

Aunque en este estudio mi tema sea el historicismo, una doctrina sobre el método con la que no estoy de acuerdo, más que aquellos métodos que, en mi opinión, han tenido éxito, y cuyo desarrollo más profundo y más consciente recomiendo, será útil tratar primero brevemente de los métodos más afortunados, para revelar al lector mis preferencias y a aclarar el punto de vista que yace bajo mi crítica. Por razones de conveniencia, pondré a estos métodos el rótulo de *tecnología fragmentaria*.

La expresión “tecnología social” (y aún más la expresión “ingeniería

social”, que se introducirá en la sección próxima), provocará, sin duda, sospechas, y repelerá a ciertas personas porque les recuerda los “modelos sociales” de los planificadores colectivistas, o quizá, incluso, la de los “tecnócratas”. Me doy cuenta de este peligro, y por eso he añadido la palabra “fragmentaria”, no sólo para evitar asociaciones de ideas poco deseables, sino también para expresar mi opinión de que el método de “composturas parciales” (como a veces se le llama), combinado con el análisis crítico, es el principal camino para conseguir resultados prácticos tanto en las ciencias sociales como en las naturales. Las ciencias sociales se han desarrollado en gran medida a través de la crítica de las propuestas de mejoras sociales, o más precisamente a través de determinados intentos de descubrir si cierta acción económica o política tendería o no a producir un resultado esperado o deseado. A este punto de vista, al que se podría llamar clásico, es al que me refiero cuando hablo del punto de vista tecnológico sobre la ciencia social o cuando hablo de “la tecnología social fragmentaria”.

Los problemas tecnológicos en el campo de la ciencia social pueden ser de carácter “público” o “privado”. Por ejemplo, las investigaciones de la técnica de la administración de empresas, o de los efectos de una mejora de las condiciones de trabajo sobre la producción, pertenecen al primer grupo. La investigación de los efectos de una reforma penitenciaria, o de un seguro de enfermedad universal, o de la estabilización de precios por medio de tribunales, o de la introducción de nuevos aranceles, etc., sobre, digamos, la igualación de ingresos, pertenecen al segundo grupo: y a éste pertenecen también algunas de las cuestiones prácticas más urgentes de hoy en día, como la posibilidad de controlar los ciclos económicos; o la cuestión de si la “planificación” centralizada, en el sentido de dirección estatal de la producción es compatible con un control democrático de la administración, o la cuestión de cómo exportar la democracia al Oriente Medio.

Este énfasis sobre el punto de vista tecnológico-práctico no significa que cualquiera de los problemas teóricos que puedan surgir de este análisis de los problemas prácticos tengan que ser excluidos. Por el contrario, una de mis afirmaciones principales es que el punto de vista tecnológico será seguramente fructífero, precisamente porque hará surgir problemas significativos de carácter puramente teórico. Pero, además de ayudarnos en la tarea fundamental de seleccionar problemas, el punto de vista tecnológico impone una disciplina sobre nuestras inclinaciones especulativas (que especialmente en el campo de la sociología propiamente dicha están expuestas a conducirnos a las regiones de la metafísica), pues nos fuerzan a someter nuestras teorías a criterios definidos, como, por ejemplo, criterios de claridad y posibilidad de experimentación. Mi argumento relativo al punto de

vista tecnológico, quizá quede más claro si digo que la sociología en particular (y quizá, incluso, las ciencias sociales en general) debiera buscar no “su Newton o su Darwin”, sino más bien su Galileo o su Pasteur.

Todo esto, y mi anterior referencia a una analogía entre los métodos de las ciencias naturales y las sociales, provocará probablemente la misma oposición que la elección de términos tales como “tecnología social” e “ingeniería social” (y esto a pesar de la importante limitación expresada por la palabra “fragmentaria”). Por eso mejor será que afirme que aprecio plenamente la importancia de la lucha contra un naturalismo metodológico dogmático o “cientificismo” (para usar el término del profesor Hayek). Sin embargo, no veo por qué no vamos a poder hacer uso de esta analogía donde sea fructífera, aunque reconozcamos que ha sido grandemente falseada y muy mal empleada en ciertos sectores. Además, difícilmente podemos ofrecer un argumento más fuerte contra estos naturalistas dogmáticos que aquel que les demuestre que algunos de los métodos que atacan son, fundamentalmente, los mismos usados en las ciencias naturales.

Una objeción que a primera vista se puede hacer contra lo que llamamos el punto de vista tecnológico es que implica la adopción de una actitud activista frente al orden social (Véase la Sección N° 1) y, por tanto, que está expuesto a crear en nosotros un prejuicio contra la actitud anti-intervencionista o “pasivista”: la actitud de que si no estamos satisfechos de las condiciones sociales o económicas existentes es porque no entendemos ni cómo funcionar ni por qué una intervención activa sólo podría empeorar las cosas. Ahora bien, tengo que admitir que no siento simpatía por esta actitud “pasivista”, y que incluso sostengo que una política de anti-intervencionismo *universal* es insostenible, aunque no sea más que por razones puramente lógicas, ya que sus partidarios o tendrán más remedio que recomendar una intervención política encaminada a impedir la intervención. A pesar de esto, el punto de vista tecnológico como tal es neutro en esta materia (como ciertamente debe ser), y de ninguna forma incompatible con el anti-intervencionismo. Por el contrario, creo que el anti-intervencionismo implica un punto de vista tecnológico. Porque el afirmar que el intervencionismo empeora las cosas es decir que ciertas acciones políticas no iban a tener ciertos efectos, a saber no los efectos deseados; y es unas de las tareas más características de toda tecnología el *destacar lo que no puede ser llevado a cabo*.

Vale la pena considerar este punto más detalladamente. Como he mostrado en otra parte, toda ley natural puede expresarse con la afirmación de que *tal y tal cosa o puede ocurrir*; es decir, por una frase en forma de refrán: “No se puede coger agua en un cesto”. Por ejemplo, la ley de la



conservación de la energía puede ser expresada por: “No se puede construir una máquina de movimiento continuo”; y la de la entropía, por: “No se puede construir una máquina eficaz en un ciento por ciento”. Esta manera de formular las leyes naturales destaca sus consecuencias tecnológicas y puede, por tanto, llamarse la *forma tecnológica* de una ley natural. Si ahora consideramos el anti-intervencionismo a la luz de todo esto, vemos inmediatamente que puede perfectamente ser expresado por una frase e la forma siguiente: “No se pueden conseguir tales y tales resultados”, o, quizá, “No se pueden conseguir tales y tales fines, sin tales y tales efectos concomitantes”. Pero esto muestra que el anti-intervencionismo puede calificarse como una doctrina típicamente tecnológica.

No es, claro está, la única en el reino de las ciencias sociales. Por el contrario, lo significativo de nuestro análisis consiste en el hecho de que llamemos la atención hacia una semejanza realmente fundamental entre las ciencias sociales y las naturales. Me refiero a la existencia de leyes o hipótesis sociológicas, que son análogas a las leyes o hipótesis de las ciencias naturales. Ya que la existencia de tales leyes o hipótesis sociológicas (distintas de las llamadas “leyes históricas”) ha sido a menudo discutida, voy a dar ahora unos cuantos ejemplos: “No se pueden introducir aranceles sobre productos agrícolas y al mismo tiempo reducir el costo de vida”. “No se pueden organizar, en una sociedad industrial, grupos de presión de consumidores con la misma eficacia con la que pueden organizar ciertos grupos de presión de productores”. “No puede haber una sociedad centralmente planificada con un sistema de precios que cumpla las principales funciones de los precios de libre competencia”. “No puede haber pleno empleo sin inflación”. Otro grupo de ejemplos puede tomarse del reino de los poderes políticos: “No se puede introducir una reforma política sin causar algunas repercusiones que son indeseables desde el punto de vista de los fines que se quieren conseguir” (por tanto, cuidado con ellas). “No se puede introducir una reforma política sin reforzar las fuerzas opuestas a ella en un grado aproximadamente proporcional al alcance de la reforma”. (Esto puede decirse que es el corolario técnico de “siempre existen intereses en favor del *statu quo*”). “No se puede hacer una revolución sin causar una reacción”. A estos ejemplos se pueden añadir dos más, que se puedan llamar la “Ley de las Revoluciones de Platón” (del Octavo Libro de la República) y la “Ley de la corrupción de Lord Acton”, respectivamente: “No se puede hacer una revolución con éxito si la clase rectora no está debilitada por disensiones internas o por una derrota en la guerra”. “No se puede dar a un hombre poder sobre otros hombres sin tentarle a que abuse de él, una tentación que aumenta aproximadamente con la cantidad de poder detentado y que muy

pocos son capaces de resistir”. Con esto no se presupone nada en cuanto a la fuerza de las pruebas a nuestra disposición en favor de estas hipótesis, cuya formulación puede sin duda ser grandemente mejorada. Son meramente ejemplos de la clase de proposiciones que una tecnología fragmentaria intentaría discutir y verificar.

## 6. Ingeniería Fragmentaria contra Ingeniería Utópica

A pesar de las censurables asociaciones mentales que nacen del término “ingeniería”, usaré la expresión “ingeniería social fragmentaria” para describir las aplicaciones prácticas de los resultados de la tecnología fragmentaria”. El término es útil, ya que es necesario uno que incluya a las actividades sociales, tanto privadas como públicas, que, para conseguir algún fin o meta, utilice conscientemente todos los conocimientos tecnológicos disponibles. La ingeniería social fragmentaria se parece a la ingeniería física, que considera que los *fin*es están fuera del campo de la tecnología. (Todo lo que la tecnología puede decir sobre fines es si son compatibles entre sí o realizables). En esto difiere del historicismo, que considera a los fines de las actividades humanas como dependientes de las fuerzas históricas y, por tanto, dentro de su campo.

De la misma forma que la tarea principal del ingeniero físico consiste en proyectar máquinas y remodelarlas y ponerlas en funcionamiento, la tarea del ingeniero social fragmentario consiste en proyectar instituciones sociales y reconstruir y manejar aquellas que ya existen. La expresión “institución social” se usa aquí en un sentido muy amplio, que incluye cuerpos de carácter tanto público como privado. Así, la usaré para describir una empresa, sea ésta una pequeña tienda o una compañía de seguros, y de la misma forma una escuela, o un “sistema educativo”, o una fuerza de policía, o una iglesia, o un tribunal. El ingeniero o técnico fragmentario reconoce que *sólo una minoría de instituciones sociales son proyectadas conscientemente, mientras que la gran mayoría sólo han “nacido” como el resultado imprevisto de las acciones humanas*. Pero por muy fuertemente que le impresione este importante hecho, como tecnólogo o como ingeniero, las contemplará desde un punto de vista “funcional” o “instrumental”. Las verá como medios para ciertos fines, o como algo transformable para ser puesto al servicio de ciertos fines como máquinas más que como organismos. Esto no significa, naturalmente, que pasará por alto las fundamentales diferencias entre instituciones o instrumentos físicos. Por el contrario, el tecnólogo deberá estudiar diferencias tanto como semejanzas, expresando sus resulta-

dos en forma de hipótesis, y, en efecto, no es difícil en forma tecnológica hipótesis sobre instituciones, como se muestra en el siguiente ejemplo: “No se pueden construir instituciones infalibles, esto es, aquellas cuyo funcionamiento no dependa ampliamente de personas: las instituciones, en el mejor de los casos, pueden reducir la incertidumbre del elemento personal, ayudando a los que trabajan por los fines para los cuales se proyectaron, sobre cuya iniciativa y conocimiento personales depende principalmente el éxito de éstas. (Las instituciones son como fortalezas: tienen que estar bien construidas y *además* propiamente guarnecidas de gente)”.

El punto de vista característico del ingeniero fragmentario es éste. Aunque quizá abrigue algún ideal concerniente a la sociedad “como un todo” –su bienestar general quizá– no cree en el método de rehacerla totalmente. Cualesquiera que sean sus fines, intenta llevarlos a cabo con pequeños ajustes y reajustes que pueden mejorarse continuamente. Sus fines pueden ser de diversas clases, por ejemplo: la acumulación de riqueza y poder por parte de ciertos individuos o de ciertos grupos; o la distribución de la riqueza y del poder; o la protección de ciertos “derechos” de individuos o grupos, etc. Por tanto, el ingeniero social público o político puede tener las más diversas inclinaciones, tanto totalitarias como liberales. (Ejemplos de programas liberales de gran alcance, de reformas fragmentarias han sido dados por W. Lippman, bajo el título de “El Programa del Liberalismo”). El ingeniero fragmentario sabe, como Sócrates, cuán poco sabe. Sabe que sólo podemos aprender de nuestros errores. Por tanto, avanzará paso a paso, comparando cuidadosamente los resultados esperados con los conseguidos, y siempre alerta ante las inevitables consecuencias indeseadas de cualquier reforma; y evitará el comenzar reformas de tal complejidad y alcance que le hagan imposible desenmarañar causas y efectos, y saber lo que en realidad está haciendo.

Este método de “composturas parciales” no concuerda con el temperamento político de muchos “activistas”. Su programa, que también ha sido descrito como un programa de “ingeniería social”, puede ser llamado de “ingeniería utópica” u “holística”.

La ingeniería social utópica u holística, como opuesta a la ingeniería social fragmentaria, nunca tiene un carácter “privado”, sino sólo “público”. Busca remodelar a “toda la sociedad” de acuerdo con un determinado plan o modelo; busca “apoderarse de las posiciones claves” y extender “el poder del Estado... hasta que el Estado se identifique casi totalmente con la sociedad”, y busca, además, controlar desde esas “posiciones claves” las fuerzas históricas que moldean el futuro de la sociedad en desarrollo: ya sea deteniendo ese desarrollo, ya previendo su curso y ajustando la sociedad en concordancia con él.

Se podría poner en duda, quizá, el que los puntos de vista holístico y fragmentario aquí descritos sean fundamentalmente diferentes, considerando que no hemos puesto límites al alcance de la actitud fragmentaria. Según aquí se entiende esta actitud, una reforma constitucional, por ejemplo, cae enteramente dentro de su campo; tampoco excluiré el que una serie de reformas fragmentarias puedan estar inspiradas por una sola tendencia general; por ejemplo, una tendencia hacia una mayor igualación de ingresos. De esta forma los métodos fragmentarios pueden llevara modificaciones en lo que normalmente se denomina “la estructura de clases de la sociedad”. ¿Es que se diferencian en algo, se podría preguntar, estas formas de ingeniería fragmentaria de tipo más ambicioso y la actitud holística u utópica? y esta pregunta puede ser aún más pertinente cuando consideramos que, al intentar la estimación de las probables consecuencias de alguna reforma proyectada, el tecnólogo fragmentario tiene que evaluar los efectos de cualquier medida sobre la “totalidad” de la sociedad.

Al contestar a esta pregunta no intentaré dibujar una línea de demarcación precisa entre los dos métodos, sino que procuraré destacar el punto de vista tan diferente desde el cual el tecnólogo holista y el fragmentario consideran la tarea de reformar la sociedad. Los holistas rechazan la actitud fragmentaria como demasiado modesta. Pero este rechazar no está de acuerdo con lo que hacen en la práctica, porque en lo pragmático siempre se refugian en una aplicación irreflexiva y chapucera, aunque ambiciosa y despiadada, de lo que es esencialmente un método fragmentario sin su carácter cauto y autocrítico. La razón es que en la práctica el método holístico resulta imposible; cuanto más grandes sean los cambios holísticos intentados, mayores serán sus repercusiones no intencionadas y en gran parte inesperadas, forzando al ingeniero holístico a recurrir a la *improvisación* fragmentaria. De hecho este recurso es más característico de la planificación centralizada o colectivista que de la más modesta y cuidadosa intervención fragmentaria: y continuamente conduce al ingeniero a hacer cosas que no tenía intención de hacer; es decir, lleva al notorio fenómeno de la *planificación no planeada*. Así la diferencia entre la ingeniería utópica y la fragmentaria resulta en la práctica ser, no tanto de escala y alcance, como de preocupación y apercebimiento ante sorpresas inevitables. Se podría también decir que en la práctica los dos *métodos* difieren en otras cosas que en escala y alcance –al contrario de lo que tendríamos que esperarnos si comparamos las dos *doctrinas* sobre los métodos apropiados que una es verdadera, mientras que la otra es falsa y expuesta a provocar equivocaciones que son al tiempo evitables y graves. De los dos métodos sostengo que uno es posible, mientras que el otro simplemente no existe: es imposible.

Una de las diferencias entre la actitud utópica u holística y la actitud fragmentaria podría ser expuesta de esta forma: mientras que el ingeniero fragmentario puede atacar su problema con perfecta disponibilidad en cuanto al alcance de la reforma, el holista no puede hacer esto, pues ha decidido de antemano que una reconstrucción completa es posible y necesaria. Este hecho tiene profundas consecuencias: Crea en el utópico un prejuicio contra ciertas hipótesis sociológicas que expresan los límites de todo control institucional; por ejemplo, la mencionada más arriba en esta sección, la que expresa la incertidumbre debida al elemento personal, al “factor humano”. Pero al rechazar *a priori* tales hipótesis, la posición utópica viola los principios del método científico. De otra parte, los problemas conectados con la incertidumbre del factor humano tienen que forzar al utópico, le guste o no, a intentar controlar el factor humano por medio de instituciones y extender su programa de tal forma que abarque no sólo la transformación de la sociedad, según lo planeado, sino también la transformación del hombre. “El problema político, por tato, es *organizar los impulsos humanos* de tal forma que dirijan su energía a los puntos estratégicos adecuados y piloten el total proceso de desarrollo en la dirección deseada”. El utopista bien intencionado parece no advertir que este programa implica una admisión de fracaso aun antes de ser puesto en práctica. Porque sustituye su exigencia de que construyamos una nueva sociedad que permita a hombres y mujeres el vivir en ella, por la exigencia de que “moldeemos” a estos hombres y mujeres para que encajen en su nueva sociedad. Esto claramente hace desaparecer toda posibilidad de poner a prueba el éxito o fracaso de la nueva sociedad. Porque los que no gustan de vivir en ella, sólo demuestran por este hecho que aún no son aptos para vivir e ella; que sus “impulsos humanos” necesitan ser “organizados” más aún. Pero sin la posibilidad de experimentar, cualquier afirmación de que se está usando un método científico queda sin base. La actitud holística es incompatible con una actitud verdaderamente científica. Aunque la ingeniería utópica no sea uno de los temas principales de este estudio, hay dos razones por las que se la examinará junto con el historicismo en las tres secciones siguientes. Primera, porque es hoy, bajo el nombre de planificación colectivista (o centralizada), una doctrina muy de moda que hay que distinguir claramente de la “tecnología fragmentaria” y de la “ingeniería fragmentaria”. Segunda, porque el utopismo no sólo se parece al historicismo en su hostilidad contra la actitud fragmentaria, sino que también alía frecuentemente sus fuerzas con la ideología historicista.

## II. LA SOCIEDAD ABIERTA Y SUS ENEMIGOS

(1945)

### 7. El Problema Fundamental de la Política

A mi juicio, Platón promovió una seria y duradera confusión en la filosofía política al expresar el problema de la política bajo la forma “¿Quién debe gobernar?”, o bien “¿La voluntad de quién ha de ser suprema?”, etc. Esta confusión es análoga a la que creó en el campo de la filosofía moral con su identificación –analizada en el capítulo anterior– del colectivismo y el altruismo. Es evidente que una vez formulada la pregunta “¿quién debe gobernar?”, resulta difícil evitar las respuestas de este tipo: “el mejor”, “el más sabio”, “el gobernante nato”, “aquel que domina el arte de gobernar” (o también, quizá, “La Voluntad General”, “La Raza Superior”, “Los Obreros Industriales”, o “El Pueblo”). Pero cualquiera de estas respuestas, por convincente que pueda parecer –pues ¿quién habría de sostener el principio opuesto, es decir, el gobierno del “peor”, o “el más ignorante” o “el esclavo nato?” –es, como trataré de demostrar, completamente inútil.

En primer término, estas respuestas tienden a convencernos de que entrañan la resolución de algún problema fundamental de la teoría política. Pero si a ésta la enfocamos desde otro ángulo, hallamos que, lejos de resolver alguno de los problemas fundamentales, lo único que hemos hecho es saltar por encima de ellos, al atribuirle una importancia fundamental al problema de “¿Quién debe gobernar?” En efecto, aun aquellos que comparten este supuesto de Platón, admiten que los gobernantes políticos no siempre son lo bastante “buenos” o “sabios” (es innecesario detenernos a precisar el significado exacto de estos términos) y que no es nada fácil establecer un gobierno en cuya bondad y sabiduría pueda confiarse sin temor. Si aceptamos esto debemos preguntarnos, entonces, ¿por qué el pensamiento político no encara desde el comienzo la posibilidad de un gobierno malo y la conveniencia de prepararnos para soportar a los malos gobernantes, en el caso de que falten los mejores? Pero esto nos conduce a un nuevo enfoque del problema de la política, pues no obliga a reemplazar la pregunta: “¿Quién debe gobernar?” con la nueva pregunta: *¿En qué forma podemos organizar las instituciones políticas a fin de que los gobernantes malos o incapaces no pueda ocasionar demasiado daño?*

Quienes creen que la primera pregunta es fundamental, suponen tácitamente que el poder político se halla “esencialmente” libre de control. Así, suponen que alguien detenta el poder, ya se trate de un individuo o de un cuerpo colectivo como, por ejemplo, una clase social. Y suponen tam-

bién que aquel que detenta el poder puede hacer prácticamente lo que se le antoja y, en particular, fortalecer dicho poder, acercándose así al poder ilimitado o incontrolado. Descuentan, asimismo, que el poder político es, en esencia, soberano. Partiendo de esta base, el único problema de importancia será, entonces, el de “¿Quién debe ser el soberano?”

Aquí le daremos a esta tesis el nombre de *teoría de la soberanía (incontrolada)*, sin aludir con él, en particular, a ninguna de las diversas teorías de la soberanía sostenidas por autores tales como Bodin, Rousseau o Hegel, sino a la suposición más general de que el poder político es prácticamente absoluto o a las posiciones que pretenden que así lo sea, junto con la consecuencia de que el principal problema que queda por resolver es, en este caso, el de poner el poder en las mejores manos. Platón adopta esta teoría de la soberanía en forma tácita y desde su época pasa a desempeñar un importante papel en el campo de la política. También la adoptan implícitamente aquellos escritores modernos que creen, por ejemplo, que el principal problema estriba en la cuestión: ¿Quiénes deben mandar, los capitalistas o los trabajadores?

Sin entrar en una crítica detallada del tema, señalaré, sin embargo, que pueden formularse serias objeciones contra la aceptación apresurada e implícita de esta teoría. Cualesquiera sean sus méritos especulativos, trátase, por cierto, de una suposición nada realista. Ningún poder político ha estado nunca libre de todo control y mientras los hombres sigan siendo hombres (mientras no se haya materializado *Un mundo mejor*), no podrá darse el poder político absoluto e ilimitado. Mientras un solo hombre no pueda acumular el suficiente poderío físico en sus manos para dominar a todos los demás, deberá depender de sus auxiliares. Aun el tirano más poderoso depende de su policía secreta, de sus secuaces y de sus verdugos. Esta dependencia significa que su poder, por grande que sea, no es incontrolado y que, por consiguiente, debe efectuar concesiones, equilibrando las fuerzas de los grupos antagónicos. Esto significa que existen otras fuerzas políticas, otros poderes aparte del suyo y que sólo puede ejercer su mando utilizando y pacificando estas otras fuerzas. Lo cual demuestra que aún los casos extremos de soberanía no poseen nunca el carácter de una soberanía completamente pura. Jamás puede darse en la práctica el caso de que la voluntad o el interés de un hombre (o, si esto fuera posible, la voluntad o el interés de un grupo) alcance su objetivo directamente, sin ceder algún terreno a fin de ganar para sí las fuerzas que no puede someter. Y en un número abrumador de casos, las limitaciones de poder político, van todavía mucho más lejos.

Insisto en esos puntos empíricos, no porque desee utilizarlos como

argumento, sino tan sólo para evitar objeciones infundadas. Nuestra tesis es que toda teoría de la soberanía omite la consideración de un problema mucho más fundamental, esto es, de si debemos o no esforzarnos por lograr el control institucional de los gobernantes mediante el equilibrio de sus facultades con otras facultades ajenas a los mismos. Lo menos que podemos hacer es prestar cuidadosa atención a esta *teoría del control y el equilibrio*. Las únicas objeciones que cabe hacer a esta concepción son; (a) que dicho control es *prácticamente* imposible y (b) que resulta *esencialmente* inconcebible, puesto que el poder político es fundamentalmente soberano. A mi juicio los hechos refutan estas dos objeciones de carácter dogmático y, junto con ellas, toda una serie de importantes concepciones (por ejemplo, la teoría de que la única alternativa a la dictadura de una clase es la de otra clase).

Para plantear la cuestión del control institucional de los gobernantes basta con suponer que los gobiernos no siempre son buenos o sabios. Sin embargo, puesto que me he referido a los hechos históricos, creo conveniente confesar que me siento inclinado a darle mayor amplitud a esta suposición. En efecto, me inclino a creer que rara vez se han mostrado los gobernantes por encima del término medio, ya sea moral o intelectualmente, y sí, frecuentemente, por debajo de éste. Y también me parece razonable adoptar en política el principio de que debemos siempre prepararnos para lo peor aunque tratemos, al mismo tiempo, de obtener lo mejor. Me parece simplemente rayano en la locura basar todos nuestros esfuerzos políticos en la frágil esperanza de que habremos de contar con gobernantes excelentes o siquiera capaces. Sin embargo, pese a la fuerza de mi convicción en este sentido, debo insistir en que mi crítica a la teoría de la soberanía o depende de esas opiniones de carácter personal.

Aparte de ellas y aparte de los argumentos empíricos mencionados más arriba contra la teoría general de la soberanía, existe también cierto tipo de argumento lógico a nuestra disposición para demostrar la inconsecuencia de cualquiera de las formas particulares de esta teoría: dicho con más precisión, puede dársele al argumento lógico formas diferentes, aunque análogas, para combatir la teoría de que deben ser los más sabios quienes gobiernen, o bien de que deben serlo los mejores, las leyes, la mayoría, etc. Una forma particular de este argumento lógico se dirige contra cierta versión demasiado ingenua del liberalismo, de la democracia y del principio de que debe gobernar la mayoría; dicha forma es bastante semejante a la conocida *Paradoja de la libertad*, utilizada por primera vez y con gran éxito, por Platón. En su crítica de la democracia y en su explicación del surgimiento de la tiranía, Platón expone implícitamente la siguiente cuestión: ¿qué pasa si la



voluntad del pueblo no es gobernarse a sí mismo sino cederle el mando a un tirano? El hombre libre –sugiere Platón– puede ejercer su absoluta libertad, desafiando primero, a las leyes, y, luego, a la propia libertad, auspiciando el advenimiento de un tirano. No se trata aquí, en modo alguno, de una posibilidad remota, sino de un hecho repetido infinidad de veces en el curso de la historia; y cada vez que se ha producido, ha colocado en una insostenible situación intelectual a todos aquellos demócratas que adoptan, como base última de su credo político, el principio del gobierno de la mayoría u otra forma similar del principio de la soberanía. Por un lado, el principio por ellos adoptado les exige que se opongan a cualquier gobierno menos al de la mayoría, y, por lo tanto, también al nuevo tirano. Pero por el otro, el mismo principio les exige que acepten cualquier decisión tomada por la mayoría y, de este modo, también el gobierno del nuevo tirano. La inconsecuencia de su teoría les obliga, naturalmente, a paralizar su acción. Aquellos demócratas que exigimos el control institucional de los gobernantes por parte de los gobernados, en especial el derecho de terminar con cualquier gobierno por un voto de la mayoría, debemos fundamentar estas exigencias sobre una base mejor que la que puede ofrecernos la contradictoria teoría de la soberanía (en la próxima sección de este mismo capítulo veremos que esto es posible).

Como ya vimos, Platón estuvo muy cerca de descubrir las paradojas de la libertad y de la democracia. Pero lo que Platón y sus sucesores pasaron por alto fue que todas las demás formas de la teoría de la soberanía dan lugar a las mismas contradicciones. *Todas las teorías de la soberanía son paradójicas*. Por ejemplo, supongamos que hayamos escogido como la forma ideal de gobierno, del “más sabio” o el “mejor”. Pues bien: el “más sabio” puede hallar en su sabiduría que no es él sino “el mejor” quien debe gobernar, y “el mejor”, a su vez, puede encontrar en su bondad que es “la mayoría” la que debe gobernar. Cabe señalar que aun aquella forma de la teoría de la soberanía que exige el “Imperio de la Ley” es pasible de esta misma objeción. En realidad, esta dificultad ya había sido advertida hace mucho tiempo, como lo demuestra la siguiente observación de Heráclito; “La ley puede exigir, también, que sea obedecida la voluntad de Un Solo Hombre”.

Sintetizando, diremos que la teoría de la soberanía se asienta sobre una base sumamente débil, tato empírica como lógicamente. Lo menos que ha de exigirse es que no se la adopte sin antes examinar cuidadosamente otras posibilidades.

En realidad, no es difícil demostrar la posibilidad de desarrollar una teoría del control democrático que esté libre de la paradoja de la soberanía.

La teoría a que nos referimos no procede de la doctrina de la bondad o justicia intrínsecas del gobierno de la mayoría, sino más bien de la afirmación de la ruindad de la tiranía; o, con más precisión, reposa en la decisión, o en la adopción de la propuesta, de evitar y resistir a la tiranía.

En efecto, podemos distinguir dos tipos principales de gobiernos. El primero, consiste en aquellos de los cuales podemos librarnos sin derramamiento de sangre, por ejemplo, por medio de elecciones generales. Esto significa que las instituciones sociales nos proporcionan los medios adecuados para que los gobernantes puedan ser desalojados por los gobernados, y las tradiciones sociales garantizan que estas instituciones no sean fácilmente destruidas por aquellos que detentan el poder. El segundo tipo consiste en aquellos de los cuales los gobernados sólo pueden librarse por medio de una revolución, lo cual equivale a decir que, en la mayoría de los casos, no pueden librarse en absoluto. Se nos ocurre que el término “democracia” podría servir a manera de rótulo conciso para designar el primer tipo de gobierno, en tanto que el término “tiranía” o “dictadura” podría reservarse para el segundo, pues ello estaría en estrecha correspondencia con la usanza tradicional. Sin embargo, se quiere dejar bien en claro que ninguna parte de nuestro razonamiento depende en absoluto de la elección de estos rótulos y que, en caso de que alguien quisiera invertir esta convención (como suele hacerse en la actualidad), nos limitaremos simplemente a decir que nos declaramos en favor de lo que ese alguien denomina “tiranía” y en contra de lo que llama “democracia”, rehusándonos siempre a realizar cualquier tentativa –por juzgarla inoperante– de descubrir lo que la “democracia” significa “real o esencialmente”; por ejemplo, tratando de traducir el término a la fórmula “el gobierno del pueblo”. (En efecto, si bien “el pueblo” puede influir sobre los actos de sus gobernantes mediante la facultad de arrojarlos del poder, nunca se gobierna a sí mismo, en un sentido concreto o práctico.

Si, tal como hemos sugerido, hacemos uso de los dos rótulos propuestos, entonces podremos considerar que el principio de la política democrática consiste en la decisión de crear, desarrollar y proteger experiencia sólo serviría para demostrarle que no existe en la realidad ningún método perfecto para evitar la tiranía. Pero esto no tendrá por qué debilitar su decisión de combatirla ni demostrará tampoco que su teoría es inconsistente.

Volviendo a Platón, hallamos que con su insistencia en el problema de “quienes deben gobernar”, dio por sentada, tácitamente, la teoría general de la soberanía. Se elimina de este modo, si siquiera plantearlo, el problema del control institucional de los gobernantes y del equilibrio institucional de sus facultades. El mayor interés se desplaza, así, de las instituciones hacia

las personas, de modo que el problema más urgente es el de seleccionar a los jefes naturales y adiestrarlos para el mando.

En razón de este hecho, hay quienes creen que en la teoría platónica el bienestar del Estado constituye, en última instancia, una cuestión ética y espiritual, dependiente de las personas y de la responsabilidad personal, más que del establecimiento de instituciones impersonales. A mi juicio, esta concepción del platonismo es superficial. *Todos los regímenes políticos a largo plazo son institucionales*. Y de esta verdad no se escapa ni el mismo Platón. El principio del conductor o líder no reemplaza los problemas institucionales por problemas de personas, sino que crea, tan sólo, nuevos problemas institucionales. Como no tardaremos en ver, llega incluso a cargar a las instituciones con una tarea que supera con mucho lo que cabe esperar, razonablemente de una simple institución, esto es, con la *tarea de seleccionar a los futuros conductores*. Sería un error, por consiguiente, considerar que la diferencia que media entre la teoría del equilibrio y la teoría de la soberanía corresponde a la que separa al institucionalismo del personalismo. El principio platónico de la conducción se halla a considerable distancia del personalismo puro, puesto que involucra el funcionamiento de ciertas instituciones; en realidad podría decirse, incluso, que el personalismo puro es completamente imposible. No obstante, debemos apresurarnos a decir, asimismo, que tampoco es posible el institucionalismo puro. El establecimiento de instituciones no sólo involucra importantes decisiones personales, sino que hasta el funcionamiento de las mejores instituciones, como las destinadas al control y equilibrio democráticos, habrá de depender siempre en grado considerable de las personas involucradas por las mismas. Las instituciones son como las naves, deben hallarse bien ideadas y tripuladas.

Esta distinción entre el elemento personal y el institucional en una situación social dada es un punto frecuentemente olvidado por los críticos de la democracia. En su gran mayoría, se declaran insatisfechos con las instituciones democráticas porque encuentran que éstas no bastan necesariamente para impedir que un Estado o una política caigan por debajo de determinados patrones morales o exigencias políticas. Pero estos críticos yerran al dirigir su ataque: no se dan cuenta de lo que cabe esperar de las instituciones democráticas ni de lo que cabría esperar de su supresión. La democracia (utilizando este rótulo en el sentido especificado anteriormente), suministra el marco institucional para la reforma de las instituciones políticas. Así, hace posible la reforma de las instituciones sin el empleo de la violencia y permite, de este modo, el uso de la razón en la ideación de las nuevas instituciones y en el reajuste de las antiguas. Lo que no puede suministrar es la razón. La cuestión de los patrones intelectuales y morales

de sus ciudadanos es, e gran medida, un problema personal. (A mi juicio la idea de que este problema puede ser resuelto, a su vez, por medio de un control institucional eugenésico y educativo es errada; más adelante daré las razones que abonan este parecer). Constituye una actitud completamente equivocada culpar a la democracia por los defectos políticos de un Estado democrático. Más bien deberíamos culparnos a nosotros mismos, es decir, a los ciudadanos del Estado democrático. En un Estado no-democrático, la única manera de alcanzar cualquier reforma razonable consiste en el derrocamiento violento del gobierno y la introducción de un sistema democrático. Aquellos que critican la democracia sobre una base “moral” pasa por alto la diferencia que media entre los problemas personales y los institucionales. Es a nosotros a quienes corresponde mejorar las realidades que nos rodean. Las instituciones democráticas no pueden perfeccionarse por sí mismas. El problema de mejorarlas será siempre un problema más de *personas* que de instituciones. Pero si deseamos efectuar progresos, deberemos dejar claramente establecido qué *instituciones* deseamos mejorar.

### **8. La Crítica al Marxismo: El Determinismo Sociológico de Marx**

Siempre ha formado parte de la estrategia de la rebelión contra la libertad “sacar partido de los sentimientos sin desperdiciar las propias energías e vanos esfuerzos para destruirlos”. Las ideas más caras a los humanitaristas frecuentemente han sido proclamadas a voz en cuello por sus mortales enemigos, quienes, de este modo, entraron disfrazados de amigos al campo humanitarista, provocando la desunión y confusión más completas. La estratagema ha tenido, generalmente, un gran éxito, como lo muestra el hecho de que muchos humanitaristas auténticos reverencian la idea platónica de la “justicia”, la idea medieval del autoritarismo “cristiano”, la idea de Rousseau de la “voluntad general” o las ideas de Fichte y Hegel de la “libertad nacional”. No obstante, este método de asaltar, dividir y confundir el campo humanitarista, estructurando una quinta columna intelectual, en gran parte inconsciente y, por lo tanto, doblemente eficaz, alcanzó su mayor éxito sólo después que el hegelianismo se hubo establecido como base de un movimiento verdaderamente humanitarista, a saber, el marxismo, la forma más pura, más desarrollada y más peligrosa del historicismo, de todas las que hemos examinado hasta ahora.

Resulta tentador explayarse sobre las grandes similitudes que existe entre el marxismo, el ala izquierda hegeliana, y su contraparte fascista. Sin

embargo, sería profundamente injusto pasar por alto la diferencia que las separa. Pese a que su origen intelectual es casi idéntico, no puede dudarse del impulso humanitario que mueve al marxismo. Además, en franco contraste con los hegelianos del ala derecha, Marx realizó una honesta tentativa de aplicar los métodos racionales a los problemas más urgentes de la vida social. El valor de esa tentativa no es menoscabado por el hecho de que en gran medida no haya tenido éxito, según trataremos de demostrar. La ciencia progresa mediante el método de la prueba y el error. Marx probó, y si bien erró en sus principales conceptos, no probó en vano. Su labor sirvió para abrir los ojos y aguzar la vista de muchas maneras. Ya resulta inconcebible, por ejemplo, un regreso a la ciencia social anterior a Marx, y es mucho lo que todos los autores modernos le deben a éste, aun cuando no lo sepan. Esto vale especialmente para aquellos que no están de acuerdo con sus teorías, como en mi caso, no obstante lo cual admito abiertamente que mi tratamiento de Platón y Hegel, por ejemplo, lleva el sello inconfundible de su influencia.

No se puede hacer justicia a Marx sin reconocer su sinceridad. Su amplitud de criterio, su sentido de los hechos, su desconfianza de las meras palabras y, en particular, de la verbosidad moralizante, le convirtieron en uno de los luchadores universales de mayor influencia contra la hipocresía y el fariseísmo. Marx se sintió movido por el ardiente deseo de ayudar a los oprimidos y tuvo plena conciencia de la necesidad de ponerse a prueba no sólo en las palabras sino también en los hechos. Dotado principalmente de talento teórico, dedicó ingentes esfuerzos a forjar lo que él suponía las armas científicas con que se podría luchar para mejorar la suerte de la gran mayoría de los hombres. A mi juicio, la sinceridad en la búsqueda de la verdad y su honestidad intelectual lo distinguen netamente de muchos de sus discípulos (si bien no escapó por completo, desgraciadamente, a la influencia corruptora de una educación impregnada por la atmósfera de la dialéctica hegeliana, “destructora de toda inteligencia” (según Schopenhauer). El interés de Marx por la ciencia y la filosofía sociales era, fundamentalmente, de carácter práctico. Sólo vio en el conocimiento un medio apropiado para promover el progreso del hombre.

¿Por qué, entonces, atacar a Marx? Pese a todos sus méritos, Marx fue, a *mi* entender, un falso profeta. Profetizó sobre el curso de la historia y sus profecías no resultaron ciertas. Sin embargo, no es ésta mi principal acusación. Mucho más importante es que haya conducido por la senda equivocada a docenas de poderosas mentalidades, convenciénolas de que la profecía histórica era el método científico indicado para la resolución de los problemas sociales. Marx es responsable de la devastadora influencia

del método del pensamiento historicista en las filas de quienes desean defender la causa de la sociedad abierta.

Pero, ¿es cierto que el marxismo sea una expresión pura del historicismo? ¿No hay cierto grado de tecnología social en el marxismo? El hecho de que Rusia haya realizado audaces y a veces exitosos experimentos en el campo de la ingeniería social ha llevado a muchos a la conclusión de que el marxismo, como ciencia o credo que sirve de base a la experiencia rusa, debe ser una especie de tecnología social o, por lo menos, favorable a su práctica. Sin embargo, nadie que conozca un poco acerca de la historia del marxismo puede cometer este error. El marxismo es una teoría puramente histórica, una teoría que aspira a predecir el curso futuro de las evoluciones económicas y, en especial, de las revoluciones. Como tal, no proporcionó ciertamente la base de la política del partido comunista ruso después de su advenimiento al poder político. Puesto que Marx había prohibido, prácticamente, toda tecnología social –a la que acusaba de utópica– sus discípulos rusos se encontraron, en un principio, totalmente desprevenidos y faltos de preparación para acometer las grandes empresas necesarias en el campo de la ingeniería social. Como no tardó en comprender Lenin, de poco o nada servía la ayuda que podía prestar el marxismo en los problemas de la economía práctica. “No conozco a ningún socialista que se haya ocupado de estos problemas”, expresó Lenin, después de su advenimiento al poder; “nada de esto se hallaba escrito en los textos bolcheviques, o en los de los mencheviques”. Tras un periodo de infructuosa experimentación, el llamado “periodo de la batalla comunista”, Lenin decidió adoptar ciertas medidas que significaban, en realidad, una regresión limitada y pasajera a la empresa privada. La llamada N.E.P. (Nueva Política Económica) y los experimentos posteriores –planes quinquenales, etc.– no tienen absolutamente nada que ver con las teorías del socialismo científico sustentadas en otro tiempo por Marx y Engels. No es posible apreciar cabalmente ni la situación peculiar en que se encontró Lenin antes de introducir el N.E.P., ni sus conquistas, sin la debida consideración de este punto. Las vastas investigaciones económicas de Marx no rozaron siquiera los problemas de una política económica constructiva, por ejemplo, la planificación económica. Como admite Lenin, *difícilmente haya una palabra sobre la economía del socialismo en la obra de Marx*, aparte de esos inútiles lemas como el de dar “a cada uno según su capacidad y a cada uno de acuerdo con su necesidad”. La razón estriba en que la investigación económica de Marx se halla completamente supeditada a su profetizar histórico. Pero cabe decir más aún. Marx destacó con vehemencia la oposición existente entre el método puramente historicista y toda tentativa de realizar un análisis económico en función de una

planificación racional. Marx acusó a los intentos de este tipo de utópicos e ilícitos. En consecuencia, los marxistas ni siquiera estudiaron lo que los llamados “economistas burgueses” habían logrado en este campo. Por su educación, se hallaba todavía menos preparados para la obra constructiva que los propios “economistas burgueses”.

Marx creyó ver su misión específica en la liberación del socialismo de su trasfondo sentimental, moralista y visionario. El socialismo debía pasar de la etapa utópica a la científica; debía basarse en el método científico de la causa y el efecto y en la predicción científica. Y puesto que suponía que la predicción en el campo de la sociedad debía ser la misma que la profecía histórica, el socialismo científico habría de basarse en el estudio de las causas y efectos históricos y, finalmente, en la profecía de su propio advenimiento.

Los marxistas, cuando encuentran que sus teorías son blanco de ataques, se retira a menudo a la posición de que el marxismo no es, primordialmente, tanto una doctrina como un método. Afirman, así, que aun en el caso de que alguna parte particular de las doctrinas de Marx o de algunos de sus discípulos fuera superada, su método seguiría siendo inexpugnable. A mi entender, es perfectamente correcto insistir en que el marxismo constituye, fundamentalmente, un método. Pero ya no es tan correcto creer que, como método, haya de estar a salvo de todo ataque. El hecho es, simplemente, que todo aquel que quiera juzgar al marxismo deberá considerarlo y criticarlo como método, es decir, que tendrá que medirlo con sus patrones metodológicos. Así, deberá preguntarse si es un método fructífero o estéril, es decir, si es o no capaz de estimular la labor de la ciencia. De este modo, los patrones mediante los cuales debemos juzgar el método marxista, son de naturaleza práctica. Al describir al marxismo como la forma pura del historicismo creo haber dejado bien sentado que, a mi juicio, el método marxista es, en verdad, sumamente pobre.

Marx mismo hubiera estado de acuerdo con este enfoque práctico de la crítica de su método, pues fue él uno de los primeros filósofos en desarrollar las concepciones denominadas, más tarde, “pragmáticas”. Marx se vio conducido a esa posición, creo yo, por su convencimiento de que el político práctico, con lo cual debe entenderse, por supuesto, el político socialista, necesitaba urgentemente un fundamento científico. La ciencia, pensaba Marx, debe producir resultados prácticos. ¡Miremos siempre los frutos, las consecuencias prácticas de una teoría! Ellos nos habla, incluso, de su estructura científica. Una teoría o una ciencia que no produce resultados prácticos se limita a interpretar, tan sólo, el mundo en que vivimos; sin embargo, puede y debe hacer más, debe transformar al mundo. “Los filósofos” –

escribió Marx en los albores de su carrera— “sólo han interpretado al mundo de diversas maneras; lo importante, sin embargo, es cambiarlo”. Fue quizá esta actitud pragmática la que le hizo anticipar la importante teoría metodológica de los pragmatistas posteriores, de que la tarea más característica de la ciencia o está en adquirir conocimientos sobre hechos pretéritos, sino en predecir el futuro.

Esta insistencia en la predicción científica —descubrimiento metodológico de gran importancia y significación para el progreso— no llevó a Marx, desgraciadamente, por el buen camino. En efecto, el argumento plausible de que la ciencia puede predecir el futuro sólo si el futuro se halla predeterminado —si el futuro, por así decirlo, se halla presente en el pasado, incrustado en éste— lo condujo a sustentar la falsa creencia de que un método rigurosamente científico debe basarse en un determinismo rígido. Las “inexorables leyes” de la naturaleza y del desarrollo histórico de Marx, revelan nítidamente la influencia de la atmósfera laplaciana y de los materialistas franceses. Pero actualmente podemos decir que la creencia de que los términos “científico” y “determinista” son, si no sinónimos, al menos miembros de una pareja inseparable, es una de las tantas supersticiones de otros tiempos que todavía no ha caducado completamente. Puesto que nuestro interés se centra principalmente en las cuestiones de método, debemos felicitarnos de que al examinar el aspecto metodológico sea totalmente innecesario embarcarse en una polémica con respecto al problema metafísico del determinismo. En efecto, cualquiera fuera el resultado de esas controversias metafísicas, —como, por ejemplo, la relación entre la teoría de los quanta y el “libre albedrío”— hay, sin embargo, algo seguro. No existe ningún tipo de determinismo, ya sea que se lo exprese como el principio de la uniformidad de la naturaleza o como la ley de la causación universal, que pueda seguir siendo considerado un supuesto necesario del método científico; en efecto, la física, la más adelantada de todas las ciencias, nos ha demostrado, no sólo que puede arreglarse sin semejantes supuestos sino también que hasta cierto punto, hay hechos que los contradicen. No puede decirse, por consiguiente, que el método científico favorezca la adopción del determinismo estricto. La ciencia puede ser rigurosamente científica sin necesidad de este supuesto. Claro que no cabe culpar a Marx de haber sostenido lo contrario, cuando los mejores hombres de ciencia de su época adoptaron idéntica actitud.

Cabe advertir que no fue tanto la doctrina abstracta, teórica, del determinismo lo que desvió a Marx del buen camino, sino más bien la influencia práctica de esta doctrina sobre su visión del método científico, sobre su visión de los objetivos y posibilidades de una ciencia social. La



idea abstracta de las “causas” que “determinan” las evoluciones sociales es, como tal, perfectamente inofensiva mientras no conduzca al historicismo. Y, en verdad, no hay ninguna razón para que esta idea haya de inducirnos a adoptar una actitud historicista hacia las instituciones sociales, en extraño contraste *con la actitud evidentemente tecnológica asumida por todo el mundo y, en particular, por los deterministas, hacia el maquinismo mecánico o eléctrico*. No hay ninguna razón para que creamos que, entre todas las ciencias, ha de ser la ciencia social la única capaz de realizar el viejo sueño de poder revelar lo que el futuro nos reserva. Esta creencia en la adivinación científica no se basa solamente entre el concepto de la *predicción científica*, tal como la conocemos en el campo de la física o de la astronomía, y las *profecías históricas en gran escala*, que nos anticipan en grandes líneas las tendencias principales del futuro desarrollo de la sociedad. Estos dos tipos de predicción son sumamente diferentes (como he tratado de demostrar en otra parte), y el carácter científico del primero no constituye argumento alguno en favor del carácter científico del segundo.

La concepción historicista de Marx de los objetivos de la ciencia social trastornó profundamente el pragmatismo que originalmente lo había inducido a insistir sobre la función predictiva de la ciencia. Ella lo obligó a modificar su idea original de que la ciencia podía y debía transformar el mundo. En efecto, si había de existir una ciencia social y, en consecuencia, el profetizar histórico, el curso principal de la historia debía hallarse predeterminado y ni la buena voluntad ni la razón tendrían facultades suficientes para alterarlo. Todo lo que nos quedaba por hacer, dentro del radio de una interferencia razonable, era asegurarnos, mediante la profecía histórica, cuál sería el curso de este desarrollo. “Cuando una sociedad ha descubierto” – expresa Marx en su obra *El Capital*– “la ley natural que determina su propio movimiento... aun entonces no puede ni superponer las fases naturales de su evolución, ni desecharlas de un plumazo. Pero sí puede hacer esto: abreviar y disminuir los dolores del nacimiento”. He ahí, pues, las ideas que llevaron a Marx a acusar de “utopistas” a todos aquellos que mirasen las instituciones sociales con los ojos del ingeniero social, considerándolas sujetas a la razón y voluntad humanas, y como parte de una esfera susceptible de ser planificada racionalmente. Para Marx, estos “utopistas” intentaban vanamente guiar con sus frágiles manos humanas la colosal nave de la sociedad contra las corrientes y tormentas naturales de la historia. Todo lo que un hombre de ciencia podía hacer en este caso, pensaba Marx, era pronosticar las tempestades y remolinos por anticipado. Sus servicios prácticos se reducirán, por consiguiente, a emitir una advertencia cada vez que una tormenta amenazase desviar la nave del rumbo correcto (¡Claro que el

rumbo correcto era el de la izquierda!), o a aconsejar a los pasajeros colocarse de tal o cual lado de la nave. Marx pesó que la verdadera tarea del socialismo científico era la anunciación de la nueva era socialista. Sólo mediante esta anunciación –sostenía– puede contribuir la enseñanza socialista científica a configurar un mundo socialista, cuyo advenimiento es posible facilitar, haciendo conscientes a los hombres del cambio inminente, como así también de los papeles que cada uno está destinado a cumplir en el drama de la historia. De este modo, el socialismo científico no es una tecnología social, pues no nos enseña los medios y formas de crear instituciones socialistas. Las ideas de Marx acerca de la relación que media entre la teoría socialista y la práctica nos revelan el grado de pureza de su concepción historicista.

El pensamiento de Marx fue, por muchos conceptos, un producto de su tiempo, en el que todavía estaba fresco el recuerdo de aquel gran terremoto histórico que fue la Revolución Francesa. (Revivido por la revolución de 1848). Marx sentía que una revolución semejante no podía ser organizada y llevada a cabo por la razón humana. Sin embargo, bien hubiera podido ser prevista por una ciencia social historicista; el conocimiento suficiente de la situación social habría revelado, a no dudarlo, sus causas. Que esta actitud historicista era bastante típica de la época, se desprende de la estrecha similitud entre el historicismo de Marx y el de J.S. Mill. (Análoga, por otra parte, a la semejanza entre las filosofías historicistas de sus predecesores Hegel y Comte). Marx no tenía una opinión muy elevada de los “economistas burgueses como... J.A. Mill”, a quien consideraba un típico representante de “un sincretismo insípido y sin cerebro”. Si bien es cierto que en algunas ocasiones Marx revela cierto respeto por las “tendencias modernas” del “economista filantrópico” Mill, me parece que existen amplias pruebas circunstanciales de que no es posible que Marx haya recibido una influencia directa de las opiniones de aquel (o Comte) sobre los métodos de la ciencia social. La coincidencia entre las ideas de Marx y las de Mill es, por lo tanto, tanto más notable. Así, cuando Marx declara en el prefacio de *El Capital* que: “El objeto fundamental de esta obra es exponer la... ley del movimiento de la sociedad moderna”, bien podría haber manifestado que estaba llevando a la práctica el programa de Mill: “El problema fundamental de la ciencia social consiste en encontrar la ley de acuerdo con la cual un estado dado de la sociedad produce el estado siguiente que pasa, así, a reemplazarlo”. Mill percibió con toda lucidez la posibilidad de lo que denominó “los dos tipos de indagación sociológica”, de los cuales, el primero responde estrechamente a lo que nosotros hemos denominado tecnología social, y el segundo, a la profecía historicista; pues bien, Mill se inclinó por

esta última, a la que definió como “Ciencia general de la sociedad mediante la cual deben restringirse y controlarse las construcciones de la otra rama más específica de la investigación”. Esta ciencia general de la sociedad se basa en el principio de causalidad, de acuerdo con la concepción que tiene Mill del método científico; y él llama a este análisis causal de la sociedad con el nombre de “Método Histórico”. Los “estados de la sociedad” de Mill con “propiedades... mudables... de una edad a otra” equivalen exactamente a los “periodos históricos” de Marx, y también su creencia optimista en el progreso se asemeja a la de Marx, si bien con mucha más ingenuidad que su gemelo dialéctico. (Mill pensaba que el tipo de movimiento “al cual deben ajustarse los negocios humanos... debe ser... uno u otro” de los dos movimientos astronómicos posibles, a saber, una “órbita” o una “trayectoria”. La dialéctica marxista no está tan segura de la simplicidad de las leyes del desarrollo histórico y adopta una combinación, por así decirlo, de los dos movimientos de Mill, algo así como un movimiento ondulatorio o en tirabuzón).

Existen todavía más similitudes entre Marx y Mill; los dos, por ejemplo, se declaraban insatisfechos con el liberalismo del *laissez-faire* y ambos trataron de suministrar mejores fundamentos para llevar a la práctica la idea esencial de la libertad. Pero existe una importante diferencia en sus respectivas concepciones del método de la sociología. Mill creía que el estudio de la sociedad podía reducirse, en última instancia, a la psicología, y que las leyes del desarrollo histórico podían explicarse en función de la *naturaleza humana*, de las “leyes de la mente” y, en particular, de su carácter progresista. “El carácter progresista del género humano” —expresa Mill— “es el fundamento sobre el cual se ha levantado... un método de... la ciencia social, muy superior a... los procedimientos... anteriormente... prevalecientes...”. La teoría de que la sociología debe poder reducirse, en principio, a la psicología social, por difícil que resulte esta reducción debido a las complicaciones derivadas de la interacción de innumerables individuos, ha alcanzado gran auge entre muchos pensadores y es, en realidad, una de las teorías que con frecuencia se dan simplemente por sentadas. Aquí llamaremos *psicologismo* (metodológico) a este enfoque de la sociología. Mill —ahora podemos decirlo— creía en el psicologismo, pero, en cambio, Marx no. “Las relaciones jurídicas” —aseveró éste— “y las diversas estructuras políticas no puede... explicarse por medio de... lo que se ha llamado el ‘carácter progresista’ general de la mente humana”. Quizá el mayor mérito de Marx como sociólogo sea el haber puesto en tela de juicio el psicologismo. En efecto, con esto se abrió el camino hacia una concepción más penetrante de un reino especí-

fico de leyes sociológicas y de una sociología por lo menos parcialmente autónoma.

En los capítulos siguientes explicaremos algunos puntos del método de Marx, tratando siempre de insistir especialmente en aquellas ideas que creamos de mayor mérito. Por esta razón, pasaremos a tratar en seguida el ataque de Marx contra el psicologismo, es decir sus argumentos en seguida en favor de una ciencia social autónoma, irreductible a la psicología. Sólo después de su examen, trataremos de demostrar la debilidad fatal y las perniciosas consecuencias de su historicismo.

## 9. La Teoría Marxista del Estado

Estamos preparados ya para encarar el punto probablemente culminante de nuestro análisis, como así también de nuestra crítica del marxismo; nos referimos a la teoría del Estado y –por paradójico que pueda parecer a algunos de la impotencia de toda política.

### I

Puede exponerse la teoría de Marx combinando los resultados alcanzados en los capítulos anteriores. El sistema legal o jurídico-político –el sistema de las instituciones legales impuestas por el Estado– debe ser entendido, según Marx, como una de las superestructuras levantadas sobre las fuerzas productivas concretas del sistema económico, de las cuales son, al mismo tiempo, expresión; Marx habla en este sentido, de “superestructuras jurídicas y políticas”. No es ésta, por supuesto, la única forma en que hacen su aparición la realidad económica o material y las relaciones entre las clases que le corresponden, en el mundo de las ideologías e ideas. Otro ejemplo de estas superestructuras sería, según la concepción de Marx, el sistema moral prevaleciente. Este, en oposición al sistema jurídico, no se halla impuesto por el poder del Estado, sino sancionado por una ideología creada y controlada por la clase gobernante. La diferencia es, a grandes rasgos, la misma que media entre la persuasión y la fuerza (como hubiera dicho Platón). El Estado, o, más especialmente, el sistema jurídico o político, emplea la fuerza. Ella consiste, como dice Engels: “en una fuerza represiva especial” para la coerción de los gobernados por los gobernantes. “El poder político, así llamado con propiedad” –declara el *Manifiesto*– “es simplemente el poder organizado de una clase para oprimir a la otra”. En Lenin se encuentra una descripción semejante: “Según Marx, el Estado es un órgano

para la *dominación* de clase, un órgano para la represión de una clase por parte de otra; su objetivo es la creación de un ‘ordenamiento’ que legalice y perpetúe la opresión...”. El Estado no es, en suma, nada más que una parte del engranaje mediante el cual la clase gobernante lleva a cabo su lucha.

Antes de pasar a desarrollar las consecuencias de esta concepción del Estado, cabe señalar que se trata de una teoría en parte institucional y, en parte, esencialista. Lo primero, en la medida en que Marx trata de establecer las funciones prácticas que tienen las instituciones legales en la vida social. Y lo segundo, en la medida en que Marx no investiga la diversidad de fines a cuyo servicio pueden hallarse estas instituciones (o ser puestas deliberadamente), ni sugiere las reformas institucionales necesarias para que el Estado sirva aquellos fines que él podría suponer deseables. En lugar de formular las exigencias o propuestas convenientes con respecto a las funciones que él desea para el Estado, las instituciones legales o el gobierno, Marx se pregunta: “¿Qué es el Estado?”, es decir, que trata de descubrir la función *esencial* de las instituciones legales. Ya demostramos antes que no puede responderse de manera satisfactoria a estas preguntas típicamente esencialistas, y, sin embargo, dicho interrogante está acorde, indudablemente, con el enfoque esencialista y metafísico de Marx, según el cual el campo de las ideas y las normas es sólo la apariencia de una realidad económica.

¿Qué consecuencias se desprenden de esta teoría del Estado? La más importante es que toda la política, todas las instituciones legales y políticas, como así también todas las luchas políticas, nunca pueden ser de importancia primordial. *La política es impotente*. En efecto, ella sola no puede alterar en forma decisiva la realidad económica; la principal, si no la única tarea de toda actividad política bien inspirada, es la de vigilar que las modificaciones del revestimiento jurídico político se mantengan acordes con los cambios operados en la realidad social, es decir, con los medios de producción y con las relaciones entre las clases; de este modo pueden eludirse las dificultades que surgirían inevitablemente si la política se quedase a la zaga de estas evoluciones. En otras palabras, los desarrollos político, o bien son superficiales, no condicionados por la realidad más profunda del sistema social, en cuyo caso están condenados a pasar sin dejar huella alguna y sin poder aspirar a contribuir realmente en favor de los oprimidos y explotados, o bien constituyen la expresión de un cambio en el fondo económico y en la situación de clase, en cuyo caso adquieren el carácter de las erupciones volcánicas, de las revoluciones totales susceptibles de ser previstas, puesto que surgen del sistema social, y cuya violencia puede moderarse abriendo las puertas a las fuerzas eruptivas, cuyo avance jamás podrían detener las trabas ideadas por la acción política.

Esas consecuencias nos muestran nuevamente la unidad del sistema historicista de pensamiento de Marx. No obstante, si se considera que poquísimos movimientos han hecho tanto como el marxismo para estimular el interés en la acción política, se comprenderá que la teoría de la impotencia fundamental de la política parezca algo paradójica. (Claro está que los marxistas podrían salir al encuentro de esta observación con cualquiera de estos dos argumentos: el primero es el de que en la teoría expuesta, la acción política *posee* su función, pues aun cuando el partido de los trabajadores no pueda mejorar con sus actos la suerte de las masas explotadas, su lucha despierta la conciencia de clase y prepara el ambiente, de este modo, para la revolución. Tal sería el argumento del ala radical; el otro argumento, preferido por el ala moderada, afirma que pueden existir periodos históricos en los cuales la acción política resulte directamente beneficiosa, esos periodos en que las fuerzas de las dos clases opuestas se hallan, aproximadamente, en equilibrio. En dichas épocas, los esfuerzos y las energías políticas pueden resultar decisivos para alcanzar significativas conquistas para los trabajadores. Es evidente que este segundo argumento sacrifica parte de las posiciones fundamentales de la teoría, pero sin comprenderlo y, en consecuencia, sin ir a la raíz de las cosas).

Cabe destacar que, según la teoría marxista, el partido de los trabajadores casi no puede incurrir en errores políticos de importancia mientras se límite a desempeñar su papel asignado y a reafirmar enérgicamente las aspiraciones de su clase. En efecto, los errores políticos no pueden afectar materialmente la situación de clase real y menos aún la realidad económica de la cual depende todo, en última instancia.

Otra importante consecuencia de la teoría es que, en principio, todo gobierno –aún los democráticos– es una dictadura de la clase gobernante sobre la gobernada. “El poder ejecutivo de un Estado moderno” –declara el *Manifiesto*– “no es sino un comité para manejar los asuntos económicos de toda la burguesía...”. Lo que nosotros llamamos democracia no es, según esta teoría, sino ese tipo de dictadura de clase que resulta más conveniente en cierta situación histórica. (Esta doctrina no concuerda muy bien, por cierto, con la teoría del equilibrio de clase sustentada por el ala moderada y que mencionamos anteriormente). Y así como el Estado es, bajo el capitalismo, una dictadura de la burguesía, después de la revolución social será, al principio, una dictadura del proletariado. Pero este Estado proletario deberá perder su función tan pronto como se derrumbe la resistencia de la vieja burguesía. En efecto, la revolución proletaria conduce a una sociedad integrada por una clase única y, por consiguiente, a la sociedad sin clases donde ya no son posibles las dictaduras de clase. De este modo el Estado,

privado de toda función, debe desaparecer. Debe “*marchitarse*” como dijo Engels.

## II

Lejos de mí la intención de defender la teoría marxista de Estado. Su teoría de la impotencia de toda política y, particularmente, su concepción de la democracia, no sólo me parecen erróneas, sino fatalmente erróneas. Sin embargo, debe admitirse que detrás de estas teorías tan inflexibles como ingeniosas, había una experiencia también inflexible y deprimente. Y si bien Marx no logró, a mi entender, comprender el futuro que tan ansiosamente deseaba prever, me parece que aun sus teorías equivocadas dan prueba de su agudo conocimiento sociológico de las condiciones imperantes en su tiempo, como así también de su irreductible humanitarismo y sentido de la justicia.

La teoría marxista del Estado, pese a su carácter abstracto y filosófico, nos suministra indudablemente una lúcida interpretación de su propio periodo histórico. Es plausible sostener, por lo menos, que la llamada “Revolución Industrial” se desarrolló principalmente, en un comienzo, como una revolución de los “medios materiales de la producción”, es decir, de las máquinas; que esto condujo luego a la transformación de la estructura de clases de la sociedad y, de este modo, a un nuevo sistema social, y que las revoluciones políticas y otras transformaciones del sistema jurídico llegaron más tarde sólo como un tercer paso del mismo proceso. Aun cuando esta interpretación del “surgimiento del capitalismo” haya sido cuestionada por algunos historiadores que lograron poner en descubierto algunos de sus cimientos ideológicos profundamente arraigados (que quizá no fueron del todo pasados por alto por Marx, si bien echan por tierra su teoría) no pueden caber grandes dudas acerca del valor de la interpretación marxista como enfoque inicial, y del servicio prestado a sus sucesores en este terreno. Y si bien de los desarrollos estudiados por Marx fueron fomentados deliberadamente por medio de disposiciones legislativas, y sólo gracias a ellas resultaron factibles (como admite el propio Marx), fue él quien primero destacó la influencia de los desarrollos e intereses económicos sobre la legislación y la función de las medidas legislativas como armas en las luchas de clases y, especialmente, como medios para la creación de un “excedente de población”, y con él, del proletariado industrial.

Se desprende claramente de muchos pasajes de Marx que estas observaciones sirvieron para confirmar su creencia de que el sistema jurídico-político era una mera “superestructura” levantada sobre el sistema social, es

decir, económico; teoría que, si bien la experiencia subsiguiente no tardó en refutar, no sólo conserva un gran interés sino que también, me atrevo a sugerir, contiene una buena parte de verdad.

Pero no fueron solamente las ideas generales de Marx acerca de las relaciones entre el sistema económico y el político las que sufrieron, de este modo, la influencia de su experiencia histórica; en efecto, también sus ideas concernientes al liberalismo y, en particular, a la democracia, a las que juzgaba meros velos destinados a encubrir la dictadura de la burguesía, suministraron una interpretación perfectamente adecuada de la situación social de su tiempo; tanto que, desgraciadamente, la triste experiencia no tardó en corroborarla. Y no podía ser de otro modo; Marx vivió, especialmente durante su juventud, un periodo de la más desvergonzada y cruel explotación, que, no obstante, encontraba cínicas defensas por parte de apologistas hipócritas que recurrían al principio de la libertad humana, al derecho del hombre de determinar su propio destino y a participar libremente de los contratos que consideraba favorables a sus intereses.

Poniendo en práctica el lema “competencia igual y libre para todos” de este periodo, se resistió con éxito la introducción de una legislación obrera hasta el año 1833, y su ejecución práctica todavía durante algunos años más. La consecuencia fue una vida de desolación y miseria que difícilmente pudiera imaginarse en nuestros días. En particular, la explotación de mujeres y niños condujo a padecimientos increíbles. He aquí dos ejemplos tomados de *El Capital*, de Marx: “William Wood, de nueve años de edad, tenía siete años y diez meses cuando comenzó a trabajar... Entraba al trabajo todos los días de la semana a las seis de la mañana y se iba a las nueve de la noche... ¡quince horas de trabajo para un niño de siete años!”, exclama un informe oficial presentado por la Comisión Reguladora del Trabajo de Niños de 1863. A otros niños se les obligaba a comenzar la jornada de trabajo a las cuatro de la mañana, o a trabajar durante toda la noche hasta las seis de la mañana y no era raro el caso de niños de seis años sometidos a una jornada diaria de quince horas. “Mary Walkley había trabajado sin descanso veintiséis horas y media, junto con otras sesenta niñas, treinta de ellas e la misma pieza... Un médico, el señor Keys, llegó demasiado tarde y declaró ante el tribunal que ‘Mary Anne Walkley había muerto por exceso de trabajo en una sala atestada de gente...’. Deseoso de darle a este caballero una lección de buenos modales, el presidente del tribunal sentenció que ‘la víctima había muerto de apoplejía, si bien existen razones para suponer que su muerte haya sido acelerada por el exceso de trabajo en una habitación atestada de gente’”. Tales eran, pues, las condiciones de la clase trabajadora en 1863, cuando Marx escribía *El Capital*; su ardiente protesta contra estos abusos,



no ya sólo eran tolerados entonces sino hasta defendidos muchas veces, o ya por economistas profesionales, sino aun por los propios clérigos, le asegurará para siempre un lugar entre los libertadores de la humanidad.

En vista de esas experiencias, no debe asombrarnos que Marx no tuviera una gran opinión del liberalismo y que no viera en la democracia parlamentaria sino una forma velada de dictadura de la burguesía. Y nada más fácil para él, entonces, que interpretar estos hechos como fundamento de su análisis de la relación entre el sistema jurídico y el social. Según el sistema legal, la igualdad y la libertad se hallaban perfectamente establecidas, por lo menos aproximadamente, pero ¡qué lejos de esto estaba la realidad! No debemos culpar a Marx, en verdad, por haber insistido en que los hechos económicos son los únicos “reales” y en que el sistema jurídico es sólo una superestructura, un revestimiento de esta realidad, a la vez que un instrumento de la dominación de clases.

Es en *El Capital* donde se ha desarrollado con mayor claridad esta oposición entre el sistema jurídico y el social. En una de sus partes teóricas (que será objeto de un examen más completo en el capítulo 20), Marx encara el análisis del sistema económico capitalista mediante la hipótesis simplificada e idealizante de que el sistema jurídico es perfecto en todos sus aspectos. Se supone, así, que la libertad, la igualdad ante la ley y la justicia son garantizadas a todos por igual. Ante la ley no existen clases privilegiadas. Y por encima de esto, Marx supone que ni siquiera en el reino de la economía se produce ninguna infracción o delito; supone que por todos los bienes se paga un “precio justo”, incluyendo la capacidad de trabajo que el obrero vende al capitalista en el mercado laboral. El precio de todos estos bienes es “justo” en el sentido de que todos ellos se compran y venden en proporción al monto medio de trabajo requerido para su reproducción (o, para utilizar la terminología de Marx, de acuerdo con su verdadero “valor”). Claro está que Marx sabe perfectamente que todo esto es una simple esquematización, pues en su opinión los obreros casi nunca reciben este trato o, dicho con otras palabras, habitualmente son estafados. Pero partiendo de la base de esas premisas ideales, Marx procura demostrar que aun bajo este excelente sistema jurídico, el sistema económico habría de funcionar de tal modo que los trabajadores no se verían en condiciones de gozar de su libertad. Pese a toda esta “justicia”, no se encontrarían mucho mejor que los esclavos. En efecto, si son pobres, lo único que pueden hacer es venderse ellos y a sus mujeres e hijos en el mercado del trabajo por el precio necesario para la reproducción de su capacidad de trabajo. Es decir que por el total de su capacidad de trabajo no habrán de recibir más que lo mínimo indispensable para su existencia. Esto nos muestra que la explotación no consis-

te tan sólo en la defraudación o el robo y que no puede eliminarse por medio de meras disposiciones legales (y la crítica de Proudhon de que “la propiedad es un robo” es demasiado superficial).

Como consecuencia de todo ello, Marx se vio impulsado a sostener que los trabajadores no pueden esperar gran cosa de las mejoras logradas mediante el sistema jurídico, que, como todo el mundo sabe, garantiza a ricos y pobres por igual la libertad de dormir en los bancos de las plazas y que amenaza por igual con el consiguiente castigo si intentan vivir “sin recursos visibles”. De esta manera, Marx llegó a lo que podría denominarse (en la jerga hegeliana) la distinción entre la libertad *formal* y *material*. La libertad formal o legal, si bien Marx no la subestima, resulta ser totalmente insuficiente para asegurarnos aquella libertad que representa, según él, la meta del desarrollo histórico de la humanidad. Lo que importa es la libertad real, es decir, la libertad económica o material. Y ésta sólo puede ser alcanzada mediante una emancipación equitativa del trabajo y, a su vez, esta emancipación exige “la reducción de la jornada de trabajo como requisito previo fundamental”.

### III

¿Qué diremos del análisis de Marx? ¿Hemos de creer que la política, o el marco de las instituciones legales, es intrínsecamente importante para remediar semejante situación y que sólo una completa revolución social, un cambio radical del “sistema social” pueda representar una solución? ¿O hemos de creer a los defensores de un sistema capitalista sin trabas que insisten (con razón a mi entender) en el tremendo beneficio que representa el sistema de los mercados libres y que concluyen, de esta premisa, que los más conveniente para patronos y obreros es un mercado de trabajo completamente libre?

Considero que no puede ponerse en tela de juicio la injusticia e inhumanidad del “sistema capitalista” sin trabas que nos describe Marx; pero ello puede interpretarse en función de lo que llamamos, en un capítulo anterior, la “paradoja de la libertad”. Como vimos entonces, la libertad, si es ilimitada, se anula a sí misma. La libertad significa que un individuo vigoroso es libre de asaltar a otro débil y de privarlo de su libertad. Es precisamente por esta razón que exigimos que el Estado limite la libertad hasta cierto punto, de modo que la libertad de todos esté protegida por la ley. Nadie quedará, así, a *merced* de otros, sino que todos tendrán *derecho* a ser protegidos por el Estado.

A mi juicio, estas consideraciones, destinadas originalmente a apli-

carse a la esfera de la fuerza bruta o de la intimidación física, debe aplicarse también a la economía. Aun cuando el Estado proteja a sus ciudadanos de ser atropellados por la violencia (como ocurre, en principio, bajo el sistema del capitalismo sin trabas), puede burlar nuestros fines al no lograr protegerlos del empleo injusto del poderío económico. En un Estado tal, los ciudadanos económicamente fuertes son libres todavía de atropellar a los económicamente débiles y de robarles su libertad. En estas circunstancias, la libertad económica ilimitada puede resultar tan injusta como la libertad física ilimitada, pudiendo llegar a ser el poderío económico casi tan peligroso como la violencia física, pues aquellos que poseen un excedente de alimentos pueden obligar a aquellos que se mueren de hambre a aceptar “libremente” la servidumbre, sin necesidad de usar la violencia. Y suponiendo que el Estado limite sus actividades a la supresión de la violencia (y a la protección de la propiedad) seguirá siendo posible que una minoría económicamente fuerte explote a la mayoría de los económicamente débiles.

Si este análisis es aceptado entonces la naturaleza del remedio salta a la vista. Deberá ser un remedio *político*, semejante al que usamos contra la violencia física. Y consistirá en crear instituciones sociales, impuestas por el poder del Estado, para proteger a los económicamente débiles de los económicamente fuertes. El Estado deberá vigilar, pues, que nadie se vea forzado a celebrar un contrato desfavorable por miedo al hambre o a la ruina económica.

Claro está que eso significa que el principio de la no intervención, del sistema económico sin trabas, debe ser abandonado: si queremos la libertad de ser salvaguardados, entonces deberemos exigir que la política de la libertad económica ilimitada sea sustituida por la intervención económica reguladora del Estado. Deberemos exigir que el *capitalismo sin trabas* dé lugar al *intervencionismo económico*. Y esto es precisamente lo que ha ocurrido en la realidad. El sistema económico descrito y criticado por Marx ha dejado de existir prácticamente en todo el mundo para ser reemplazado, no por un sistema en el cual el Estado comienza a perder sus funciones mostrando, en consecuencia, signos de “marchitamiento”, sino por diversos sistemas intervencionistas, donde las funciones del Estado en la esfera económica se extienden mucho más allá de la protección de la propiedad y los “contratos libres” (Esta evolución será examinada en los capítulos siguientes).

#### IV

Cabe señalar que el punto aquí alcanzado constituye el tópico central de nuestro análisis. Sólo aquí podemos comenzar a comprender la signi-

ficación del choque entre el historicismo y la ingeniería social y su efecto sobre la política de los amigos de la sociedad abierta.

El marxismo sostiene que es más que una ciencia y que su tarea consiste en algo más que en formular una profecía histórica. El marxismo sostiene que debe ser la base de la acción política. Critica la sociedad existente y afirma que él puede conducirnos a un mundo mejor. Pero según la propia teoría de Marx, no podemos modificar la realidad económica a voluntad, por ejemplo, mediante reformas legales. Lo más que puede hacer la política es “acortar y disminuir los dolores del nacimiento”. Es éste, a mi juicio, un programa político extremadamente pobre, y su pobreza es consecuencia del lugar completamente secundario que se le asigna al poder político en el orden jerárquico de los poderes. En efecto, según Marx, el verdadero poder reside en la evolución de las máquinas; luego, siguiéndole en importancia, en el sistema de las relaciones económicas de clase y, finalmente, y sólo en tercer término, en la política.

La posición alcanzada en nuestro análisis supone un punto de vista totalmente opuesto. Según ella, el poder político es fundamental y puede controlar al poder económico. Esto representa una inmensa ampliación del campo de las actividades políticas. Podemos preguntarnos qué deseamos lograr y cómo lograrlo: podemos, por ejemplo, desarrollar un programa político racional para la protección de los económicamente débiles: podemos sancionar leyes para restringir la explotación; podemos limitar la jornada de trabajo; y si bien todo esto no es despreciable, podemos hacer mucho más todavía. Mediante las leyes, podemos asegurar a los trabajadores (o mejor aún, a todos los ciudadanos) contra la incapacidad, la desocupación y la vejez. De esta manera, haremos imposibles aquellas formas de explotación basadas en la desvalida posición económica de un trabajador que debe aceptar cualquier cosa para no morir de hambre. Y cuando podamos garantizar por ley un nivel de vida digno a todos aquellos que estén dispuestos a trabajar –y no hay ninguna razón para que esto no se logre– entonces la protección de la libertad del ciudadano contra el temor y la intimidación económica será casi perfecta. Desde este punto de vista, el poder político constituye la llave de la protección económica. El poder político y su control lo es todo. No debemos permitir que el poder económico domine al político y, si es necesario, deberá combatírsele hasta ponerlo bajo el control del poder político.

Desde la posición a que hemos arribado, podemos decir que la despectiva actitud de Marx hacia el poder político significa haber omitido no sólo el desarrollo de una teoría de la más importante fuente potencial de mejoramiento para los económicamente débiles, sino también la consideración del mayor

peligro potencial para la libertad humana. Su ingenua presunción de que en una sociedad sin clases el poder del Estado habría de perder su función, “marchitándose”, muestra bien a las claras que Marx nunca captó la paradoja de la libertad y que tampoco comprendió la función que el poder estatal podía y debía cumplir, al servicio de la libertad y la humanidad (Lo cual prueba además que Marx era, en última instancia, individualista, pese a sus vibrantes llamados colectivistas a la conciencia de clase). De este modo, la concepción marxista es análoga a la creencia liberal de que todo lo que se necesita es “igualdad de oportunidades”. Por cierto que la necesitamos, pero eso sólo no basta. En efecto, ella no impide que los menos dotados, o menos inflexibles o afortunados se conviertan en objeto de explotación por parte de aquellos más dotados o inflexibles o afortunados.

Además, desde el punto de vista a que hemos llegado, lo que los marxistas llaman desdeñosamente “mera libertad formal” se convierte en la base de todo lo demás. Esta “mera libertad formal”, es decir, la democracia, el derecho del pueblo de juzgar y expulsar del poder a sus gobernantes, es el único medio conocido para tratar de protegernos del empleo incorrecto del poder político; su esencia consiste en el control de los gobernantes por parte de los gobernados. Y puesto que el poder político puede controlar al económico, la democracia política será también el único medio posible para poner el control del poderío económico en manos de los gobernados. Sin un control democrático, no puede haber razón alguna para que un gobierno no utilice su poder político y económico con fines bien diferentes de la protección de la libertad de sus ciudadanos.

## V

Es el papel fundamental de la “libertad formal” lo que pasan por alto los marxistas que creen que la democracia formal no es suficiente y la quieren complementar con lo que denominan, generalmente, “democracia económica”, expresión vaga y en extremo superficial que oscurece el hecho de que la “mera libertad formal” es la única garantía de una política económica democrática.

Marx descubrió la significación del poder económico y es comprensible que haya exagerado su magnitud. Así, él y sus discípulos ven el poder económico por todas partes, y el pilar de todas sus argumentaciones es éste: el que tiene dinero tiene poder porque, si así lo quiere, puede comprar las pistolas y los pistoleros. Pero en realidad se trata de un argumento indirecto, pues se apoya en la admisión implícita de que tiene el poder aquel que posee armas. Y si el que está armado se percató de esto, entonces no

tardará mucho en poseer, a la vez, armas y dinero. Sin embargo, en un capitalismo sin trabas, cabe el argumento de Marx hasta cierto punto, pues un régimen dedicado a crear instituciones para el control de las armas y de los pistoleros pero no del poder que da el dinero, tenderá a caer bajo su influencia. Así, es bien posible que en un Estado semejante reine el “gangsterismo” incontrolado de la riqueza. Pero el propio Marx hubiera sido el primero, creo yo, en admitir que esto no vale para todos los estados y que ha habido más de una ocasión en la historia en que, por ejemplo, toda explotación se reducía al pillaje basado directamente en el poder conferido por la lanza y una sólida armadura. Y hoy día no creo que haya muchos que sostengan la ingenua tesis de que el “progreso de la historia” ha puesto fin, de una vez por todas, a estos métodos de explotación más directos y que, una vez alcanzada la libertad formal, nos será imposible caer nuevamente en la arbitrariedad de formas tan primitivas de explotación.

Estas consideraciones podrían bastar para refutar la teoría dogmática de que el poder económico es más fundamental que el físico o el del Estado. Hay, sin embargo, otras consideraciones todavía. Como lo han destacado acertadamente diversos autores (entre ellos Bertrand Russell y Walter Lippmann), es sólo la activa intervención del Estado –la protección de la propiedad mediante leyes respaldadas por sanciones físicas– la que hace de la riqueza una fuente potencial de poder, pues sin esta protección los hombres no tardarían en verse despojados de su riqueza. El poder económico depende totalmente, por lo tanto, del poder político y físico. Russell nos recuerda varios ejemplos históricos de esta dependencia y a veces, incluso, desamparo, de la riqueza: “El poder económico dentro del Estado” –expresa– “si bien deriva, en última instancia, de la ley y de la opinión pública, fácilmente adquiere cierta independencia. Así, puede influir sobre la ley por la corrupción y sobre la opinión pública por la propaganda; puede someter a los políticos a obligaciones que interfieran con su libertad y puede amenazar con el desencadenamiento de una crisis financiera. *Pero la esfera de lo que puede lograr tiene límites perfectamente definidos.* A César lo llevaron al poder sus acreedores, quienes no veían otro modo de llegar a recuperar sus préstamos; pero lo que éstos no previeron fue que cuando aquel llegara al poder sería lo suficientemente poderoso como para no pagarles. Carlos V recabó de los Fuggers el dinero necesario para adquirir su posición de emperador, pero una vez coronado se burló en sus barbas y tuvieron que resignarse a perder lo que le había prestado”.

Debe desecharse el dogma de que el poder económico se halla e la raíz de todo mal, sustituyéndolo por la concepción de que han de tenerse en cuenta todos los peligros derivados de *cualquier* forma de poder incontrolado.

lado. El dinero como tal no es particularmente peligroso, salvo en el caso de que pueda servir para adquirir poder, ya sea directamente o esclavizando a los seres económicamente débiles que debe venderse para poder vivir.

Debemos considerar estos problemas en términos aún más materialistas, si cabe, que los empleados por Marx. Debemos comprender que el control del poder físico y de la explotación física sigue constituyendo el problema político central. A fin de establecer este control, debemos asegurar la “libertad meramente formal”. Una vez que la hayamos alcanzado y que hayamos aprendido a utilizarla para controlar el poder político, todo lo demás dependerá de nosotros. Y no podremos culpar a nadie más ni vociferar contra los siniestros demonios económicos que se mueven arteramente entre bambalinas. En efecto, somos nosotros, en la democracia, quienes tenemos la llave para mantener a buen recaudo a estos demonios. Los debemos domar y debemos comprender que somos capaces de ello; debemos utilizar la llave; debemos construir instituciones para el control democrático del poder económico y para nuestra protección contra la explotación económica.

Mucho es lo que han insistido los marxistas en la posibilidad de comprar los votos, ya sea directamente o mediante una profusa propaganda. Sin embargo, una consideración más estrecha nos demuestra que se trata aquí de un excelente ejemplo de la situación del poder político analizada anteriormente. Una vez alcanzada la libertad formal, se puede controlar cualquier forma de influencia sobre los votos. Por un lado, existen leyes para limitar los gastos electorales y, por otro, nos concierne exclusivamente a nosotros cuidar de que se sancionen leyes de este tipo todavía más severas. Así, puede hacerse del sistema jurídico un poderoso instrumento para su propia protección. Además, se puede influir sobre la opinión pública e insistir en la adopción de un código moral mucho más rígido en las cuestiones políticas. Todo eso está a nuestro alcance; pero primero debemos comprender que nuestra tarea debe ser la ingeniería social de este tipo y que no debemos esperar en vano que algún terremoto económico produzca milagrosamente para nuestro bien un nuevo mundo económico, creyendo que bastará con que descorramos el velo para arrojar la vieja vestidura política.

## VI

Claro está que en la práctica los marxistas nunca confiaron plenamente en la teoría de la impotencia del poder político. Siempre que tuvieron oportunidad de actuar o de planear alguna acción práctica dieron por sentado, como todo el mundo, que el poder político podía ser utilizado para controlar el poder económico. Pero sus planes y actos nunca se basaron en una refutación

precisa de su teoría original, ni tampoco en ninguna idea definida con respecto al problema más fundamental de toda la política, a saber, el control del controlador, de la peligrosa acumulación de poder que representa el Estado. En efecto, los marxistas nunca comprendieron todo el significado de la democracia como único medio conocido para alcanzar este control.

Como consecuencia, tampoco comprendieron nunca el peligro inherente a una política tendiente a acrecentar el poderío del Estado. Si bien abandonaron, más o menos inconscientemente, la doctrina de la impotencia de la política, conservaron la idea de que el poder del Estado no representa un problema de importancia y de que es malo sólo si se halla en manos de la burguesía. No comprendieron pues que *todo* poder, y el poder político –si no en mayor, por lo menos en igual medida que el económico– es peligroso. De este modo, retuvieron su fórmula de la dictadura del proletariado sin comprender el principio (cf. con el capítulo 8) de que toda política a largo plazo debe ser institucional, no personal. Y sin considerar jamás, al reclamar la extensión de las facultades del Estado (en contraste con la idea que del Estado tenía Marx) que bien podría suceder un día que estas facultades cayesen en malas manos. Esto explica, en parte, por qué, en la medida en que trataron la intervención del Estado, proyectaron conferirle a éste facultades prácticamente ilimitadas en la esfera económica. Retuvieron, como se ve, la creencia holista y utópica de Marx de que sólo un flamante “sistema social” podía mejorar las cosas.

Ya criticamos ese enfoque utópico y romántico de la ingeniería social en un capítulo anterior (capítulo 9). Quisiera añadir ahora que la intervención económica, aun mediante los métodos graduales aquí defendidos, tiende a acrecentar el poder del Estado. Se desprende, pues, que el intervencionismo es en extremo peligroso. Esto no constituye, sin embargo, un argumento decisivo en su contra, pues el poder del Estado, pese a su peligrosidad sigue siendo un mal necesario. Pero debe servir como advertencia de que si descuidamos por un momento nuestra vigilancia y no fortalecemos nuestras instituciones democráticas, dándole, en cambio, cada vez más poder al Estado mediante la “planificación” intervencionista, podrá sucedernos que perdamos nuestra libertad. Y si se pierde la libertad, se pierde todo, incluyendo la “planificación”. En efecto, ¿por qué habrán de llevarse a cabo los planes para el bienestar del pueblo si el pueblo carece de facultades para hacerlos cumplir? La seguridad sólo puede estar segura bajo el imperio de la libertad.

Se observa, así, que no sólo existe una paradoja de la libertad, sino también una paradoja de la planificación estatal. Si planificamos, si le damos demasiado poder al Estado, entonces perderemos la libertad y ése será el fin de nuestra planificación.



Estas consideraciones nos conducen de regreso a nuestra defensa de los métodos graduales de la ingeniería social, a diferencia de los utópicos u holistas. Y nos conducen nuevamente, también, a nuestra exigencia de que las medidas adoptadas tiendan a combatir males concretos más que a establecer algún bien ideal. La intervención del Estado debe limitarse a lo que es realmente necesario para la protección de la libertad.

Pero no basta decir que la nuestra debe ser una solución mínima, que debemos mostrarnos vigilantes, y no darle al Estado más el poder del necesario para la protección de la libertad. Estas observaciones pueden plantear problemas pero no nos muestran el camino hacia solución alguna. Parece concebible, incluso, que no haya ninguna solución, y que la adquisición de nuevos poderes económicos por parte de un Estado –poderes que, comparados con los de los ciudadanos, son siempre peligrosamente grandes– lo tornen irresistible. Efectivamente, hasta ahora ni hemos demostrado que la libertad pueda preservarse ni cómo puede preservarse.

## 10. Marxismo y Democracia

El segundo paso del argumento profético de Marx tiene por premisa básica la hipótesis de que el capitalismo debe conducir necesariamente a una intensificación de la riqueza y la miseria; de la riqueza en la burguesía numéricamente decreciente y de la miseria en la clase trabajadora en aumento numérico. Dejaremos para el próximo capítulo el análisis de este supuesto, limitándonos por ahora a darlo por sentado para considerar tan sólo las conclusiones. Estas pueden dividirse en dos partes: la primera es una profecía respecto del desarrollo de la *estructura de clases* del capitalismo. Ella afirma que todas las clases, aparte de la burguesía y el proletariado y, especialmente, las llamadas clases medias, tienden a desaparecer y que, como consecuencia de la creciente tensión entre la burguesía y el proletariado, este último habrá de adquirir cada vez una mayor conciencia de clase y unidad. La segunda parte es la profecía de que esta tensión no podrá descargarse sino por medio de una *revolución social* proletaria.

A mi juicio, ninguna de las dos conclusiones deriva válidamente de la premisa. Nuestra crítica será aquí, en sus rasgos esenciales, semejante a la formulada en el capítulo anterior, es decir que trataremos de demostrar que el argumento de Marx omite gran número de alternativas posibles.

## I

Veamos de inmediato la *primera conclusión*, esto es, la profecía de que todas las clases están condenadas a desaparecer o a tornarse insignificantes, salvo la burguesía y el proletariado, cuya conciencia de clase y solidaridad deben ir en continuo aumento. Debemos admitir que la premisa, la teoría de Marx de la creciente riqueza y miseria justifica, en verdad, la desaparición de cierta clase media, a saber, la de los capitalistas débiles y pequeños burgueses. “Cada capitalista hace a un lado a muchos de sus compañeros”, para decirlo con las palabras de Marx, y estos ex capitalistas pueden verse reducidos, ciertamente, a la condición de asalariados, lo cual para Marx es lo mismo que la de proletarios. Este movimiento es parte del aumento de riqueza, de la acumulación, concentración y centralización de un capital cada vez mayor en un número de manos cada vez menor. Una suerte análoga corren “los estratos inferiores de la clase media”, como dice Marx. “Los pequeños comerciantes, los propietarios de negocios y los comerciantes retirados en general, los artesanos y los agricultores, por igual se unen gradualmente en el proletariado; en parte, debido a que su pequeño capital, insuficiente para la escala en que se desarrolla la industria moderna, es aplastado en la competencia con los capitales más grandes, y, en parte, porque sus habilidades especiales pierden todo valor ante los nuevos medios de producción. De este modo, el proletariado proviene de todas las clases de la población”. Esta descripción es bastante precisa, por cierto, especialmente e lo que atañe a los artesanos, y es también muy cierto que muchos proletarios derivan de la clase campesina.

Pero, por muy admirables que sean las observaciones de Marx, el cuadro es defectuoso. El movimiento por él investigado es un movimiento industrial; su “capitalista” es el capitalista industrial, su “proletario” el obrero industrial. Y, pese al hecho de que muchos obreros industriales provienen de la clase campesina, esto no significa que los granjeros y agricultores, por ejemplo, se vean todos gradualmente reducidos a la posición de obreros industriales. Ni siquiera los peones del campo se sienten necesariamente unidos con los obreros industriales por un sentimiento común de solidaridad y de conciencia de clase. “La dispersión de los trabajadores rurales sobre grandes áreas –admite Marx– disminuye su capacidad de resistencia, al mismo tiempo que la concentración del capital en pocas manos acrecienta la capacidad de resistencia de los trabajadores urbanos”. Dificilmente puede sugerirnos esto la unificación en un todo con conciencia de clase. Nos demuestra, más bien, que existe, en todo caso, una posibilidad de división y que el peón, a veces, puede depender demasiado de su patrón, el granjero o

agricultor, para hacer causa común con el proletariado industrial. En cuanto a la posibilidad de que los granjeros o agricultores se sientan inclinados, más bien, a sostener a la burguesía más que a los trabajadores, el propio Marx se adelantó a admitirla y la verdad es que un programa obrero como el contenido en el *Manifiesto*, cuya primera exigencia es “la abolición de toda propiedad sobre la tierra”, difícilmente podía neutralizar esta tendencia.

Esto nos demuestra que es posible, por lo menos, que no desaparezcan las clases medias rurales y que no surja un proletariado rural conjuntamente con el proletariado obrero. Pero esto no es todo. El propio análisis de Marx revela que es de importancia vital para la burguesía fomentar la división entre los asalariados y, como observa Marx, esto puede lograrse por lo menos de dos maneras distintas. Una de ellas consiste en la creación de una *nueva* clase media, de un grupo privilegiado de asalariados que se sientan superiores a los trabajadores manuales y que dependan, al mismo tiempo, de la merced de los gobernantes. La otra consiste en la utilización del estrato más bajo de la sociedad, que Marx bautizó con el nombre de “proletariado harapiento”. Es éste, según Marx, el campo apropiado para reclutar a los delincuentes de toda laya, dispuestos siempre a venderse al enemigo de clase. La intensificación de la miseria puede tender, como él mismo admite, a aumentar el número de esta clase, proceso éste que difícilmente ha de contribuir a la solidaridad de los oprimidos.

Pero ni siquiera la solidaridad de la clase de los obreros industriales es una consecuencia necesaria del aumento de la miseria. Admitimos, claro está, que la creciente miseria debe producir la consiguiente resistencia y aun, con toda probabilidad, estallidos rebeldes. Pero la hipótesis del argumento que venimos considerando es que la miseria no podrá ser aliviada hasta la victoria final de la revolución social. Esto significa, pues, que los obreros en la resistencia serán derrotados una y otra vez e sus infructuosas tentativas por mejorar su suerte. Pero semejante proceso no tiene por qué dar a los trabajadores una conciencia de clase en el sentido marxista, es decir, el orgullo de su clase y la seguridad de la importancia de su misión, puede también, y es más probable que así sea, producirle la conciencia de pertenecer a un ejército vencido, tanto más cuanto que los trabajadores podrán comprobar que el aumento de su número, como así también de su poderío económico potencial, no les da mayor fuerza. Tal sería el caso, por ejemplo, si, tal como lo profetizara Marx, todas las clases, aparte de la proletaria y la capitalista, tendiesen a desaparecer. Pero puesto que, según hemos visto, esta profecía no tiene por qué cumplirse necesariamente, es posible que hasta la solidaridad de los obreros industriales se vea socavada por el sentimiento de la derrota.

Encontramos de este modo, en contra de lo sostenido por la profecía de Marx que insiste en que debe desarrollarse una división neta entre dos clases, que es posible, sobre la base de sus propias hipótesis, el desarrollo de la siguiente estructura de clases: 1) burguesía, 2) grandes terratenientes, 3) otros terratenientes, 4) peones rurales, 5) nueva clase media, 6) obreros industriales, 7) proletariado bajo. (Claro está que también puede desarrollarse cualquier otra combinación de estas clases). Y encontramos, además, que un proceso semejante puede socavar la unidad.

Podemos decir, por lo tanto, que la primera conclusión del segundo paso del razonamiento de Marx no se desprende naturalmente de las premisas. Pero al igual que cuando criticamos el tercer paso, debemos apresurarnos a declarar que no es nuestro propósito reemplazar por otra la profecía de Marx. Nosotros no afirmamos que la profecía no pueda resultar cierta o que hayan de producirse las alternativas descritas. Sólo afirmamos su posibilidad. (Y, en realidad, difícilmente podría negarla esos mismos miembros de las alas radicales marxistas que utilizan la acusación de traición, soborno e insuficiente solidaridad de clase, como recurso favorito para explicar aquellos hechos que no se conforman al esquema profético). Que estos hechos son posibles debe resultar perfectamente claro para todo aquel que haya observado la evolución que condujo al fascismo, en la cual desempeñaron su papel todas las posibilidades mencionadas por nosotros. Pero la mera posibilidad es suficiente en sí misma para destruir la primera conclusión alcanzada en el segundo paso del argumento de Marx.

Esto afecta, por supuesto, la *segunda conclusión*, la profecía del advenimiento de la revolución social. Pero antes de encarar la crítica de la forma en que se llega a esta profecía, convendrá examinar detenidamente el papel desempeñado por ella dentro de todo el razonamiento, como así también el empleo que hace Marx de la expresión “revolución social”.

## II

A primera vista, parece bastante claro lo que Marx quería decir cuando hablaba de *revolución social*. Su “revolución social del proletariado” constituye un *concepto histórico*, pues denota la transición más o menos rápida del periodo histórico del capitalismo al del socialismo. En otras palabras, es la denominación de un periodo de transición, de luchas de clase entre las dos clases principales, hasta la victoria final de los trabajadores. Cuando se le preguntó si la “revolución social” suponía una violenta guerra civil entre las dos clases, Marx respondió que esto no era la consecuencia necesaria, agregando, sin embargo, que las perspectivas de evitar la guerra

civil no eran, desgraciadamente, muy brillantes; y podría haber agregado, además, que desde el punto de vista de la profecía histórica la pregunta resulta quizá no totalmente carente de sentido, pero sí, en todo caso, de importancia secundaria. La vida social es violenta –insiste el marxismo– y la guerra de clase reclama sus víctimas día a día. Lo que realmente importa es el resultado: el socialismo. La consecución de este resultado es el rasgo esencial de la “revolución social”.

Pues bien; si pudiéramos dar por descontado o considerar intuitivamente necesario el hecho de que el capitalismo habrá de ser reemplazado por el socialismo, entonces esta explicación del concepto de “revolución social” sería perfectamente satisfactoria. Pero puesto que debemos utilizar la doctrina de la revolución social como parte de ese argumento científico mediante el cual procuramos establecer el advenimiento del socialismo, la explicación resulta sumamente insatisfactoria. Si en dicho razonamiento tratamos de caracterizar la revolución social como la transición hacia el socialismo, el argumento se convierte en un círculo vicioso, exactamente igual a aquel del médico que, habiéndose pedido que justificara su predicción de la muerte del paciente, debió confesar que no conocía los síntomas de ninguna otra cosa de la enfermedad, salvo que se trataba “de una enfermedad mortal”. (Si el paciente no moría, no se trataba aún de la “enfermedad mortal”; y si se produce una revolución pero ésta no conduce al socialismo, entonces no se trata todavía de la “revolución social”). También podemos reducir nuestra crítica a la afirmación más simple de que en ninguno de los tres pasos del razonamiento profético debe suponerse cosa alguna que sólo sea deducida en un paso ulterior.

Estas consideraciones nos demuestran que si queremos realizar una reconstrucción adecuada del argumento de Marx, deberemos encontrar una caracterización tal de la revolución social que no se refiera al socialismo y que permite también, en lo posible, la participación de la revolución social en dicho argumento. Veamos una caracterización que parece llenar estas condiciones. La revolución social es una tentativa por parte de un proletariado considerablemente unido de conquistar en forma absoluta el poder político, puesta en práctica con el firme propósito de no detenerse ante la violencia en caso de que ésta sea necesaria para alcanzar los fines propuestos y para resistir todo esfuerzo de los adversarios tendiente a devolverles su influencia política. Esta definición no nos presenta las dificultades antes mencionadas y se adapta al tercer paso del razonamiento en la medida en que éste tiene validez, confiriéndole ese grado de plausibilidad que indudablemente posee, y, como se verá, resulta perfectamente conforme al marxismo y, en especial, a su tendencia historicista, el evitar una declaración defi-

nida acerca de si habrá de usarse o no efectivamente la violencia en esta fase de la historia.

Pero pese a que si la considera una profecía histórica, la definición propuesta no entraña nada definitivo acerca del empleo de la violencia; cabe señalar que no pasa lo mismo cuando se la mira desde otro punto de vista como, por ejemplo, el moral o el jurídico. Desde este nuevo ángulo, la definición de la revolución social aquí propuesta supone, indudablemente, una violenta rebelión, pues la cuestión de si habrá o no un uso efectivo de la violencia pasa a segundo término, por ser más significativa la intención, y no se olvide que habíamos iniciado nuestro movimiento con el firme propósito de no detenernos ante la violencia en caso de que ésta fuera necesaria para alcanzar nuestros objetivos. Afirmar que el propósito de no detenerse ante la violencia es un rasgo terminante de rebelión violenta no sólo está de acuerdo con el punto de vista moral o jurídico, sino también con la opinión corriente sobre el problema. Efectivamente, si un hombre se halla decidido a utilizar la violencia a fin de alcanzar sus fines, corresponde decir, para cualquier efecto, que adopta una actitud violenta, ya sea que la utilice o no realmente en el caso particular. Es evidente que si tratamos de predecir los actos futuros de este hombre, no podremos ser más categóricos que el marxismo, ya que ignoramos si tendrá o no que recurrir a la fuerza. (Se ve, pues, cómo coincide nuestra caracterización en este punto con la opinión marxista). Pero este carácter indefinido de nuestra posición desaparece tan pronto como abandonamos la tentativa de una profecía histórica y caracterizamos su conducta según las normas ordinarias.

Pues bien, quisiera dejar perfectamente aclarado que es esta profecía de una revolución posiblemente violenta lo que constituye, a mi juicio, desde el punto de vista de la política práctica, el elemento más perjudicial del marxismo, y considero que no estará de más explicar rápidamente la razón de este juicio, antes de proseguir con el análisis crítico.

No estoy en todos los casos y circunstancias contra la revolución violenta. Creo, al igual que algunos pensadores medievales y del renacimiento cristiano que justificaban el tiranicidio, que puede no haber otra salida, bajo una tiranía, que una revolución violenta. Pero creo también que una revolución tal debe tener por *único* objetivo el establecimiento de una democracia, y no entiendo por democracia algo tan vago como “el gobierno del pueblo” o “el gobierno de la mayoría” sino un conjunto de instituciones (entre ellas, especialmente, las elecciones generales, es decir, el derecho del pueblo de arrojar del poder a sus gobernantes) que permitan el control público de los magistrados y su remoción por parte del pueblo, y que le permitan a éste obtener las reformas deseadas sin empleo de la violencia,

aun contra la voluntad de los gobernantes. En otras palabras, sólo se justifica el uso de la violencia bajo una tiranía que torna imposible toda reforma sin violencias, y ésta debe tener un solo fin: provocar un estado de cosas tal que haga posible la introducción de reformas sin violencia.

No creo que debamos aspirar a lograr más aún por medios violentos. En efecto, esto traería aparejado el riesgo de destruir toda perspectiva de reforma razonable. El uso prolongado de la violencia puede conducir, en definitiva, a la pérdida de la libertad, puesto que tenderá a acarrear, no un gobierno desapasionado de la razón sino el gobierno de los más fuertes. Es tan probable, por lo menos, que una revolución violenta que no se conforma con destruir únicamente una tiranía, engendre otra tiranía, como que alcance sus verdaderos fines.

Sólo existe otro caso en las querellas políticas en que podría justificarse el uso de la violencia. Me refiero a la resistencia, una vez alcanzada la democracia, a todo ataque (ya provenga del interior o del exterior del Estado) contra la constitución democrática y el uso de los métodos democráticos. Cualquier ataque de este tipo, especialmente si proviene del gobierno que detenta el poder o si es tolerado por éste, debe ser resistido por todos los ciudadanos leales, aun cuando deban recurrir al uso de la violencia. En realidad, el funcionamiento de la democracia depende, en gran medida, de la comprensión del hecho de que un gobierno que detenta el poder o si es tolerado por éste, debe ser resistido por todos los ciudadanos leales, aun cuando deba recurrir al uso de la violencia. En realidad, el funcionamiento de la democracia depende, en gran medida, de la comprensión del hecho de que un gobierno que intenta abusar de su poder para establecerse bajo la forma de una tiranía (o que tolera su establecimiento por parte de un tercero) se coloca al margen de la ley, de modo que los ciudadanos no sólo tendrán el derecho, sino también la obligación de considerar delictivos estos actos del gobierno y delincuentes a a sus autores. Pero también sostenemos que esta resistencia violenta contra toda tentativa de derrocar la democracia debe ser inequívocamente defensiva. No debe quedar ni la sombra de una duda de que el único fin de la resistencia es salvar la democracia. La amenaza de aprovechar la situación para el establecimiento de una contratiranía es tan criminal como la tentativa original de introducirla: el empleo de toda maniobra de este tipo, aun cuando se la hiciese con la cándida intención de salvar a la democracia de sus enemigos, sería, por consiguiente, un pésimo método para defenderla; en realidad, podría suceder, incluso, que llegada la hora de peligro cundiera la confusión entre las filas de sus defensores y éstos terminasen ayudando al enemigo.

Estas observaciones indican bien a las claras que una política demo-

crática fructífera exige a sus defensores la observancia de ciertas reglas. Más adelante, en este mismo capítulo, haremos una breve lista de las principales normas a seguir; por ahora, sólo deseo dejar bien aclarado por qué considero que la actitud marxista hacia la violencia constituye uno de los puntos más importantes a tratar en el análisis de Marx.

### III

De acuerdo con su interpretación de la revolución social, cabe distinguir dos grupos principales en el marxismo; un ala radical y un ala moderada (que corresponden aproximada, aunque no exactamente, a los partidos comunista y demócrata social).

Los marxistas se rehusan frecuentemente a discutir la cuestión de si se “justifica” o no una revolución violenta; su respuesta habitual es que no son moralistas sino científicos y que no pierden el tiempo con especulaciones acerca de lo que debe ser, sino que se ocupan de los hechos que son o que serán. En otras palabras, son profetas históricos que se circunscriben a la cuestión de lo que ha de suceder en el futuro. Pero supongamos que hubieran accedido a discutir la significación de la revolución social. En este caso, creo que hallaríamos a todos los marxistas de acuerdo, en principio, con la opinión clásica de que las revoluciones violentas sólo se justifican si van dirigidas contra una tiranía. A partir de este punto comienza a diferir la opinión de las dos alas.

El ala radical insiste en que, según Marx, todo gobierno de clase es necesariamente una dictadura, es decir, una tiranía. La verdadera democracia sólo puede alcanzarse, en consecuencia, mediante el establecimiento de una sociedad sin clases, mediante la exclusión, violenta en caso necesario, de la dictadura capitalista. El ala moderada no está de acuerdo con esta opinión, sino que insiste en que la democracia puede alcanzarse en cierta medida, aun bajo el capitalismo, y en que es posible, por lo tanto, llegar a la revolución social mediante reformas pacíficas y graduales. Pero aun el ala moderada insiste en que esta revolución pacífica no es segura, señalando que es muy probable que la burguesía recurra a la guerra, ante la perspectiva de ser derrotada por los trabajadores en el campo de batalla democrático y sostiene que, en este caso, estaría plenamente justificado que los trabajadores reaccionaran y establecieran su gobierno por medios violentos. Ambas alas pretenden representar el verdadero pensamiento marxista y, en cierto sentido, las dos tienen razón. En efecto, como dijimos antes, las opiniones de Marx al respecto eran algo ambiguas, debido a su enfoque historicista; por encima de éste, parece haber variado de idea durante el curso de



su vida, pasando de un punto de partida radical a una posición ulterior más moderada.

Consideremos primero la *posición radical*, puesto que parece ser la única que encaja dentro de la tendencia general de *El Capital* y del razonamiento profético marxista. En efecto, la principal doctrina de *El Capital* es que el antagonismo entre el capitalista y el obrero debe aumentar necesariamente y que no existe la posibilidad de avenencia alguna, de modo que la única alternativa es la destrucción del capitalismo, ya que no su mejoramiento. Convendrá citar aquí el pasaje fundamental de *El Capital*, donde Marx resume finalmente la “tendencia histórica de la acumulación capitalista”. He aquí lo que expresa: “Paralelamente con la continua disminución del número de magnates capitalistas que usurpan y monopolizan todas las ventajas de este proceso, aumenta la miseria, la opresión, la servidumbre, la degradación y la explotación; pero, al mismo tiempo, se levanta la indignación rebelde de la clase trabajadora, cada vez mayor en número, y cada vez más disciplinada, unida y organizada por el engranaje mismo del método capitalista de producción. En definitiva, el monopolio del capital se convierte en una ligadura del modo de producción que ha prosperado bajo su imperio. Tanto la centralización de los medios de producción en unas pocas manos como la organización social del trabajo alcanzan un punto tal e que la vestidura capitalista se convierte en un chaleco de fuerza, hasta que estalla. Entonces habrá sonado la hora de la propiedad capitalista privada: los expropiadores serán expropiados”.

En vista de este pasaje fundamental, no pueden haber mayores dudas de que la esencia de la enseñanza de Marx, en *El Capital*, era la imposibilidad de reformar al capitalismo, y la profecía de su violenta extirpación; doctrina ésta que corresponde, como se ve, a la del ala radical, aparte de encajar perfectamente en el argumento profético. En efecto, si damos por sentada no sólo la premisa del segundo paso, sino también la primera conclusión, tendrá que seguirse la profecía de la revolución social, de acuerdo con el pasaje que acabamos de transcribir. (Y también habrá de seguirse la victoria de los trabajadores, según dijimos en el capítulo anterior). En realidad, resulta difícil imaginar una clase trabajadora perfectamente unida y consciente de su situación que no termine —en caso de que su miseria no pudiese ser mitigada por otros medios— por efectuar una tentativa definida de derribar el orden social. Pero está claro que eso no salva la segunda conclusión, pues ya hemos demostrado que la primera carece de validez, y es evidente que únicamente de la premisa, de la teoría de la riqueza y miseria crecientes, no puede derivarse la inevitabilidad de la revolución social. Tal como dijéramos en nuestro análisis de la primera conclusión, todo lo más

que puede afirmarse es que pueden resultar inevitables algunos conatos rebeldes; pero puesto que no estamos seguros de la unión de clase ni de la existencia de una conciencia de clase desarrollada entre los trabajadores, no podemos identificar estos conatos con la revolución social. (Tampoco tienen por qué ser victoriosos, de modo que el supuesto de que representan a la revolución social no encajaría con lo sostenido en el tercer paso).

A diferencia de la posición radical que, por lo menos, encuadra satisfactoriamente en el argumento profético, la *posición moderada* lo destruye totalmente. Pero como dijimos antes, también ésta cuenta con el apoyo de la autoridad de Marx, quien vivió lo bastante para ver la sanción efectiva de reformas que, según su teoría, no habrían sido posibles. Pero, naturalmente, nunca se le ocurrió que estas mejoras logradas por los obreros constituyesen, al mismo tiempo, otras tantas refutaciones de su teoría. Su ambigua concepción historicista de la revolución social le permitió interpretar estas reformas como su anuncio o, incluso, como su comienzo. Como nos dice Engels, Marx llegó a la conclusión de que, al menos en Inglaterra, “podría lograrse la inevitable revolución social por medios enteramente pacíficos y legales”. No olvidó agregar, por cierto, que no tenía casi ninguna esperanza de que la clase gobernante inglesa se rindiese, sin una “‘rebelión en pro de la esclavitud’ a esta revolución pacífica legal.” Este dato concuerda con una carta en la que Marx declaraba, sólo tres años antes de su muerte, que: “Mi partido... no considera que la revolución en Inglaterra es *necesaria* pero sí – de acuerdo con los antecedentes históricos– *posible*”. Cabe advertir que en el primero, por lo menos, de estos enunciados, se ha expresado claramente la teoría del “ala moderada”, es decir, la teoría de que en caso de que la clase gobernante no se someta, será inevitable el empleo de la violencia.

A mi juicio, estas teorías moderadas destruyen por completo el razonamiento profético. Suponen, en efecto, la posibilidad de una transacción, de una reforma gradual del capitalismo y, por consiguiente, de un antagonismo de clase cada vez menor. Pero la base fundamental y única del argumento profético es el supuesto del aumento del antagonismo de clase. No es lógicamente necesario que una reforma gradual, alcanzada a través de determinadas componendas, conduzcan a la completa destrucción del sistema capitalista; que los trabajadores, que han aprendido por experiencia que pueden mejorar su suerte mediante una reforma gradual, prefieran desechar este método, aun cuando no les proporcione la “victoria completa”, el sometimiento de la clase gobernante; que se rehusen a avenirse con la burguesía y a dejarla en posesión de los medios de producción, en lugar de arriesgar toda su conquista, formulando exigencias que podrían conducir a choques violentos. Sólo si se supone que “los proletarios nada tienen que

perder salvo sus cadenas”; sólo si se supone que la ley del aumento de la miseria es válida o que, en todo caso, hace imposible toda mejora, sólo entonces podrá profetizarse que los trabajadores se verán obligados a realizar la tentativa de derribar el sistema entero. La interpretación evolucionista de la “revolución social” destruye, de este modo, todo el edificio marxista, desde el primero hasta el último ladrillo; lo único que quedaría del marxismo sería un enfoque historicista. Si todavía se intenta formular una profecía histórica, ésta deberá basarse en un argumento enteramente nuevo.

Si tratamos, pues, de elaborar un nuevo argumento acorde con las últimas ideas de Marx y con las del ala moderada, reteniendo el máximo posible de la teoría original, llegaremos a un argumento basado por completo en la afirmación de que la clase trabajadora representa, o representará en el futuro, la *mayoría* del pueblo. El razonamiento sería más o menos de este tenor: el capitalismo será transformado por una “revolución social”, por la cual no entendemos sino el avance de la lucha de clases entre capitalistas y trabajadores. Esta revolución puede desarrollarse, o bien mediante métodos graduales y democráticos, o bien violentamente, o bien, en forma gradual y violenta alternativamente. Todo esto dependerá de la resistencia ofrecida por la burguesía. Pero, en todo caso, y particularmente si el proceso se desarrolla en forma pacífica, deberá terminar con la asunción de los trabajadores a “la posición de la clase gobernante”, tal como lo expresa el *Manifiesto*; ellos deberán “ganar la batalla de la democracia” pues “el movimiento proletario es el consciente movimiento independiente de la inmensa mayoría, en bien de la inmensa mayoría”.

Importa comprender que aun bajo esta nueva forma moderada la predicción es insostenible. He aquí la razón: si se admite la posibilidad de una reforma gradual, debe abandonarse la teoría del aumento de la miseria; pero con esto se desvanece la más mínima sombra de justificación para afirmar que los trabajadores industriales habrán de formar un día “la inmensa mayoría” del pueblo. No es mi propósito significar que esta aseveración habría de seguirse realmente de la teoría marxista del aumento de la miseria, puesto que dicha teoría nunca prestó mayor atención a los granjeros y agricultores. Pero si no vale la ley de la miseria creciente, según la cual la clase media se reduce progresivamente a nivel del proletariado, deberemos prepararnos para admitir que continúa existiendo una clase media muy considerable (o bien, que ha surgido una nueva clase media) y que ésta puede cooperar con las otras clases no proletarias para oponerse a las pretensiones de poder por parte de los obreros, y nadie podría decir a ciencia cierta cuál sería el resultado de semejante lucha. En realidad, la estadística ya no revela la menor tendencia a aumentar por parte de los obreros industriales

en relación con otras partes de la población. Se observa, más bien, la tendencia opuesta, pese al hecho de que prosigue la acumulación de instrumentos de producción. Este solo hecho refuta la validez de nuestro argumento profético. Lo único que resta es la importante observación (que no llena, sin embargo, los pretenciosos requisitos de una profecía histórica) de que las reformas sociales se producen, en gran medida, bajo la presión de los oprimidos o (si así se prefiere) bajo la presión de la lucha de clases, es decir, que la emancipación de los oprimidos debe ser, en gran medida, la conquista de los propios oprimidos.

#### IV

El argumento es insostenible e irreparable en todas sus interpretaciones, ya sean radicales o moderadas. Pero para la plena comprensión de esta situación, no basta refutar la profecía bajo su nueva forma, sino que también es necesario examinar la *ambigua actitud hacia el problema de la violencia* que cabe observar tanto en el partido marxista radical como en el moderado. Esta actitud tiene, a mi juicio, una considerable influencia directa sobre el problema práctico de la victoria final en la “batalla de la democracia”; en efecto, allí donde el ala marxista moderada ha ganado o ha estado cerca de ganar los comicios generales, una de las razones parece haber sido siempre la de haber atraído grandes sectores de la clase media. Y esto se debió a su humanitarismo, a su defensa de la libertad y su lucha contra la opresión. Pero la *ambigüedad sistemática* de su actitud hacia la violencia no sólo tiende a neutralizar esta atracción, sino que favorece directamente el interés de los antidemócratas, antihumanitaristas y fascistas.

Hay en la doctrina marxista dos ambigüedades íntimamente relacionadas, de considerable importancia desde el punto de vista. Una de ellas es la ambigua actitud hacia la violencia a que venimos refiriéndonos, basada en el enfoque historicista. La otra es la forma ambigua en que los marxistas hablan de “la conquista del poder político por el proletariado”, tal como lo expresa el *Manifiesto*. ¿Qué significa esto? Puede significar, y a veces se lo interpreta en este sentido, que el partido de los trabajadores tiene el fin inofensivo y evidente de todo partido democrático: obtener una mayoría en la población y constituir un gobierno. Pero también puede significar –y frecuentemente los marxistas lo entienden en este otro sentido– que el partido, una vez en el poder, se propone atrincherarse en esta posición, vale decir, que se servirá del voto de la mayoría para tornar en extremo dificultosa toda tentativa de desalojarlo del poder por los métodos democráticos corrientes. La diferencia entre estas dos interpretaciones es decisiva. Si un

partido que en cierto momento se encuentra en minoría proyecta suprimir al otro partido, ya sea por la violencia o por medio del voto mayoritario, debe reconocer entonces a su vez, el derecho del actual partido mayoritario a hacer lo mismo. Y con esto pierde todo derecho moral a quejarse de la opresión, colocándose más bien del mismo lado que aquellos grupos del actual partido gobernante que quieren suprimir la oposición por la fuerza.

Podríamos designar estos dos ambigüedades con las expresiones siguientes: *La ambigüedad de la violencia y la ambigüedad de la conquista del poder*. Las dos se hallan arraigadas no sólo en la vaguedad del enfoque historicista sino también en la teoría marxista del Estado. Si el Estado es, en esencia, una tiranía de clase, entonces es permisible, por un lado, la violencia y, por el otro, todo aquello que pueda hacerse para reemplazar la dictadura de la burguesía por la del proletariado. Afligirse demasiado por la democracia formal sólo revela falta de sentido histórico; después de todo “la democracia... es solamente una de las etapas en el curso del desarrollo histórico”, como dice Lenin.

Las dos ambigüedades desempeñan su papel en las doctrinas tácticas tanto del ala radical como de la moderada. Esto es comprensible, puesto que el uso sistemático de la ambigüedad les permite extender el campo social para reclutar futuros adeptos. Trátese de una ventaja tácita que puede conducir fácilmente a una desventaja, sin embargo, en el momento más crítico; puede llevar, efectivamente, a la escisión cuando los miembros más radicales piensen que ha sonado la hora de actuar violentamente. Es posible ilustrar la forma en que el ala radical puede realizar un uso sistemático de la ambigüedad de la violencia con los siguientes extractos tomados de una reciente disección crítica del marxismo efectuada por Parkes: “Dado que el partido comunista de los Estados Unidos declara actualmente, no sólo que no propicia la revolución, sino que jamás la defendió, convendría recordar algunas frases del programa de la Internacional Comunista (redactada en 1928)”. Parkes cita entonces, entre otros, los siguientes pasajes de este programa: “La conquista del poder por el proletariado no significa ‘captar’ pacíficamente el Estado burgués existente por medio de una mayoría parlamentaria... La conquista del poder... es la violenta expulsión de la burguesía, la destrucción del aparato estatal capitalista... El partido... se ve abocado a la tarea de conducir las masas a un ataque directo contra el Estado burgués. Esto se logra mediante... la propaganda... y... la acción en masa... Esta acción en masa incluye... finalmente, la huelga general conjuntamente con la insurrección armada... la última forma... que es la suprema, debe ser puesta en práctica de acuerdo con las reglas de la guerra...”. Como se desprende de estas citas, por lo menos esta parte del programa no es nada ambigua; pero

esto no impide que el partido realice un uso sistemático de la ambigüedad de la violencia, retirándose, si la situación táctica así lo exige, hacia una interpretación no violenta del concepto de “revolución social”, y esto pese al párrafo final del *Manifiesto* (conservado en el programa de 1928): “Los comunistas no se cuidan de encubrir sus ideas y propósitos. Declaran abiertamente que sus objetivos sólo pueden alcanzarse mediante la supresión compulsiva de todas las condiciones sociales existentes...”.

Pero todavía de mayor importancia es la forma en que el ala moderada ha empleado sistemáticamente la ambigüedad de la violencia y también la de la conquista del poder. El método fue desarrollado especialmente por Engels sobre la base de las ideas más moderadas de Marx, citadas anteriormente, y ha llegado a convertirse en una doctrina táctica de gran influencia en las evoluciones ulteriores. La doctrina a que me refiero podría expresarse en la forma siguiente: Nosotros, los marxistas, preferimos, con mucho, un desarrollo pacífico y democrático hacia el socialismo, si esto es posible. Pero como políticos realistas, prevemos la posibilidad de que la burguesía no se quede de brazos cruzados cuando estemos por alcanzar la mayoría. Lo más probable es que trate entonces de destruir la democracia y en este caso, no deberemos cejar sin combatir hasta conquistar el poder político. Y puesto que se trata aquí de algo muy factible, debemos preparar a los trabajadores para la eventualidad, pues, de otro modo, traicionaríamos nuestra causa. He aquí uno de los pasajes de Engels relacionados con este tema: “Por el momento... la legalidad... nos favorece tanto que tendríamos que ser locos para abandonarla. Pero está por verse si la burguesía... no habrá de abandonarla primero a fin de destruirnos por la violencia. *¡Dad el primer golpe, señores de la burguesía!* No cabe ninguna duda: ellos serán los primeros en golpear. Un bonito día... la burguesía se cansará de... mirar la fuerza en rápido crecimiento del socialismo y tendrá que acudir a la ilegalidad y a la violencia”. Lo que habrá de suceder entonces queda sumido, sistemáticamente, en la ambigüedad. Y esta ambigüedad es utilizada como una amenaza, pues en los últimos pasajes Engels se dirige a los “señores de la burguesía” del modo siguiente: “Si... rompéis la Constitución... entonces el Partido Demócrata Social será libre de actuar o de abstenerse de actuar, contra vosotros, según lo que más le guste. Pero por cierto que no os diré ahora lo que piensa hacer...”.

Es interesante observar la gran diferencia que media entre esta doctrina y la concepción original del marxismo que predicaba que la revolución habría de llegar como resultado de la creciente presión del capitalismo sobre los trabajadores y no a la inversa, es decir, por la creciente presión del exitoso movimiento de las clases trabajadoras sobre los capitalistas. Este

notable cambio de frente nos muestra la influencia del verdadero desarrollo social que resultó dirigirse hacia una miseria cada vez menor. Pero la nueva doctrina de Engels que deja la iniciativa revolucionaria, o mejor dicho contrarrevolucionaria, a la clase gobernante, es tácitamente absurda y se halla condenada al fracaso. La teoría marxista original enseñaba que la revolución de los trabajadores estallaría en el punto culminante de una depresión, esto es, en el momento en que el sistema político se hubiese debilitado por el derrumbe del sistema económico, situación ésta que habría que contribuir considerablemente a la victoria de los trabajadores. Pero si se invita a los “señores de la burguesía” a dar el primer golpe, ¿es acaso concebible que sean tan estúpidos que no elijan para ello el momento más oportuno? ¿No es más natural suponer que harán toda clase de preparativos para la guerra que van a librar? Y puesto que, según la teoría, detentan el poder, ¿esta preparación previa no habrá de significar la movilización de fuerzas tales contra los trabajadores que éstos no tendrán la menor esperanza de vencer? No puede salirse al encuentro de esta objeción modificando la teoría en forma tal que los trabajadores no deban esperar hasta que el otro bando dé el primer golpe y puedan anticipársele, puesto que, sobre la base de su propia hipótesis, siempre les resultará fácil, a quienes detentan el poder, tomar la delantera en los preparativos bélicos; por ejemplo, preparando fusiles mientras los trabajadores preparan palos, ametralladoras mientras preparan fusiles, y bombas mientras preparan ametralladoras, etc.

## V

Pero esta objeción, pese a todo lo práctica que es y a hallarse corroborada por la experiencia, es apenas superficial. Los principales defectos de la doctrina son mucho más profundos. En la objeción que ahora pasaremos a formular, trataremos de demostrar que tanto el supuesto de la doctrina como sus consecuencias tácticas son tales que lo más probable es que *produzcan* precisamente esa reacción antidemocrática de la burguesía que prevé la teoría, pese a clamar (con ambigüedad) que la repudia: el fortalecimiento del elemento antidemocrático en la burguesía y, en consecuencia, la guerra civil. Y como ya sabemos, esto puede conducir a la derrota y al fascismo.

La objeción a que nos referimos es, en pocas palabras, que la doctrina táctica de Engels y, más en general, las ambigüedades de la violencia y la conquista del poder, hacen imposible el funcionamiento de la democracia, una vez adoptadas por un importante partido político. Fundamentamos esta crítica en la afirmación de que la democracia sólo puede funcionar si los

principales partidos se adhiere a la idea de sus funciones, que podrían sintetizarse en algunas reglas como las siguientes (Cf. también la sección II del capítulo 7):

1. La democracia no puede definirse cabalmente como el gobierno de la mayoría, si bien la institución de las elecciones generales es de suma importancia. En efecto, podría darse el caso de una mayoría que gobernase tiránicamente. (La mayoría de todos los que miden menos de 1,80 puede decidir que la minoría de los que pasan esa altura paguen todos los impuestos). En una democracia las facultades de los gobernantes deben hallarse limitadas y el criterio primordial de su función debe ser éste: en una democracia, los magistrados —es decir, el gobierno— pueden ser expulsados por el pueblo sin derramamiento de sangre. De este modo, si los hombres que detentan el poder no salvaguardan aquellas instituciones que aseguran a la minoría la posibilidad de trabajar para lograr un cambio pacífico, su gobierno será una tiranía.
2. Sólo es preciso distinguir entre dos formas de gobierno, vale decir, aquellas que poseen instituciones de este tipo y las que no las poseen; en otras palabras, entre la democracia y tiranía.
3. Una constitución democrática consecuente sólo debe excluir un tipo de modificaciones del sistema legal, a saber, aquel que pondría en peligro su carácter democrático.
4. En una democracia, la plena protección de las minorías no debe extenderse a aquellos que violan la ley y, especialmente, a aquellos que incitan a otros a derribar violentamente el régimen democrático.
5. Toda política tendiente a crear instituciones para salvaguardia de la democracia debe basarse siempre en el supuesto de que pueda haber tendencias antidemocráticas latentes tanto entre los gobernantes como entre los gobernados.
6. Si se destruye la democracia, se destruyen todos los derechos. Y aun cuando subsistan ciertas ventajas económicas en favor del pueblo, ello será sólo merced a su sufrimiento.
7. La democracia suministra un inestimable campo de batalla para cualquier reforma razonable, dado que permite efectuar modificaciones sin violencia. Pero si no se coloca la preservación de la democracia por encima de toda otra consideración en cada una de las batallas libradas en este campo, las tendencias antidemocráticas latentes que nunca faltan (y que atraen a aquellos que sufren la tensión de la civilización, para usar la expresión utilizada en el capítulo 10) puede



provocar la caída de la democracia. Si todavía no se ha alcanzado la perfecta comprensión de estos principios, entonces deberemos luchar para lograrla. La política opuesta puede resultar fatal, haciéndonos perder la más importante de las batallas, la batalla por la democracia.

En oposición a esta política, podría decirse que la de los partidos marxistas se caracteriza por *hacer desconfiar de la democracia a los trabajadores*. “En realidad, el Estado no es más” –dice Engels– “que un engranaje para la opresión de una clase por parte de otra, y esto no vale menos para una república democrática que para una monarquía”. Pero semejantes ideas deben acarrear:

- a) Una política de censura de la democracia por todos los males que no impide, en lugar de reconocer que son los demócratas quienes deben ser censurados y, por lo general, la oposición no menos que la mayoría. (Toda oposición tiene la mayoría que merece).
- b) Una política tendiente a inculcar en los gobernados la idea de que el Estado no es de ellos sino de los gobernantes.
- c) Una prédica de que sólo hay una manera de mejorar las cosas y es ésta la *completa conquista del poder*. Pero esto pasa por alto la virtud realmente importante de la democracia, es decir, la de contener y equilibrar el poder.

Una política semejante equivale a atentar contra la sociedad abierta, ganando para esta causa la colaboración incondicional de una quinta columna inconsciente. Y contra el *Manifiesto* que declara ambigualmente: “El primer paso en la revolución de la clase trabajadora es elevar el proletariado a la posición de la clase gobernante, ganar la batalla de la democracia”, nosotros afirmamos que si admitimos este primer paso, la batalla de la democracia estará perdida.

Tales son las consecuencias generales de las doctrinas tácticas de Engels y de las ambigüedades fundadas en la teoría de la revolución social. En última instancia no son más que las consecuencias finales de la forma platónica de plantear el problema de la política, mediante la interrogante: “¿Quiénes deben gobernar?” (Cf. capítulo 7). Es tiempo ya de que aprendamos que la pregunta: “¿quién debe detentar el poder en el Estado?”, importa muy poco si se la compara con las preguntas: “¿cómo se detenta el poder?” y “¿cuánto poder se detenta?”. Debemos aprender que, a la larga, todos los problemas políticos son institucionales y se refieren más al marco

legal que a las personas, de modo que el progreso hacia una mayor igualdad sólo puede hallarse respaldado por el control institucional del poder.

## VI

Al igual que en el capítulo anterior, ejemplificaremos ahora el segundo paso, mostrando algo del modo en que la profecía ha influido sobre las recientes evoluciones históricas. Todos los partidos políticos tienen uno u otro tipo de “intereses creados” en los movimientos impopulares de su adversario. Así, podría decirse que viven de ello, hallándose siempre listos a destacarlos, exagerarlos, o, incluso, buscarlos cuidadosamente. Pueden llegar, asimismo, a estimular los errores políticos de sus adversarios en la medida en que esto no los obligue a compartir la responsabilidad de los mismos. Esto, junto con la teoría de Engels, condujo a algunos partidos marxistas a vivir la expectativa de las maniobras políticas realizadas por sus adversarios contra la democracia. En lugar de combatirlos con dientes y uñas, se contentaban con decirles a sus adeptos: “Ved lo que hace esta gente. Eso es lo que llaman democracia. ¡Eso es lo que llaman libertad e igualdad! Acordaos de esto cuando llegue *el día de las cuentas*”. (Frase ambigua que podría referirse igualmente a las elecciones o a la revolución). Esta política de dejar al adversario que se ponga al descubierto debe conducir al desastre cuando se la extiende a las maniobras contra la democracia. Es la política de los que mucho hablan y nada hacen ante la inminencia de un peligro real y creciente. Es la política consistente en hablar de guerra y actuar pacíficamente que tan bien les enseñó a los fascistas la inestimable técnica opuesta de hablar pacíficamente mientras se hace la guerra.

No cabe ninguna duda acerca del papel desempeñado por esta ambigüedad, en manos de los grupos fascistas que querían destruir la democracia. En efecto, no debemos olvidar la posibilidad de que existan esos grupos y de que su influencia sobre la llamada burguesía dependa considerablemente de la política adoptada por los partidos obreros.

Consideremos más de cerca, por ejemplo, el empleo efectuado en la lucha política de la amenaza de revolución o aun de las huelgas *políticas* (a diferencia de las relativas a salarios, etc.). Como explicamos más arriba, la cuestión decisiva sería, aquí, la de establecer si esos medios son utilizados como armas ofensivas o solamente en defensa de la democracia. En el seno de una democracia, podrían justificarse como armas puramente defensivas, e históricamente siempre que se las empleó resueltamente en relación con una exigencia defensiva y clara, se logró con todo éxito el fin perseguido. (Recuérdese el rápido fracaso del golpe de Estado de Kapp). Pero si se las

usa como arma ofensiva deben conducir al fortalecimiento de las tendencias antidemocráticas en el campo adversario, puesto que tornan claramente impracticable la democracia. Además, un uso semejante puede restar al arma toda eficacia para la defensa. Si utilizamos el látigo aun cuando el perro se porta bien, cuando lo necesitemos para corregirlo por una desobediencia ya no nos servirá de nada. La defensa de la democracia debe lograr que los experimentos antidemocráticos les resulten demasiado caros a quienes los intentan, mucho más caros que una transacción democrática... La utilización por parte de los trabajadores de cualquier clase de presión no democrática tenderá a conducir una contrapresión similar o, incluso, antidemocrática, provocando un movimiento contra la democracia. Estos movimientos antidemocráticos por parte de los gobernantes son, por supuesto, mucho más serios y peligrosos que los movimientos similares por parte de los gobernados. La tarea de los trabajadores sería entonces la de luchar resueltamente contra esta peligrosa maniobra, detenerla en sus mismos comienzos. Pero, ¿cómo combatirla ya en nombre de la democracia? Su propia conducta antidemocrática les dará a sus enemigos y a los de la democracia, la oportunidad que necesitan.

Los hechos del proceso descrito pueden ser interpretados, si se quiere, de manera distinta; en ciertos casos pueden conducir a la conclusión de que la democracia “no sirve”. Tal ha ocurrido con muchísimos marxistas. Después de haber sido derrotados en lo que tenían por una lucha democrática (perdida en el mismo momento en que formularon su doctrina práctica), se dijeron: “Hemos sido demasiado indulgentes, demasiado humanos; la próxima vez haremos realmente una revolución sangrienta”. Es como si un hombre que perdiese un match de boxeo llegase a la conclusión de que el boxeo no sirve y de que, por lo tanto, debiera haber usado un garrote... El hecho es que los marxistas enseñaron a los trabajadores la teoría de la guerra de clases, pero su práctica, a los matones reaccionarios de la burguesía. Y así, mientras Marx hablaba de guerra, sus adversarios lo escuchaban atentamente, y entonces comenzaron a predicar la paz y a acusar a los trabajadores de beligerancia, cargo que los marxistas no podían levantar, puesto que la guerra de clases había sido su lema favorito. Y entonces los fascistas pusieron en manos a la obra.

Hasta aquí, el análisis abarca principalmente ciertos partidos demócratas sociales más “radicales”, que basaron totalmente su política en la ambigua doctrina táctica de Engels. Los desastrosos efectos de la estrategia de Engels se vieron agravados en su caso por la falta de un programa práctico, según vimos en el capítulo anterior. Pero también los comunistas adoptaron la táctica aquí censurada, en ciertos países y durante ciertas

épocas, especialmente allí donde los demás partidos obreros, por ejemplo, el Demócrata Social y el Laborista, observaban las normas democráticas.

Pero el caso no era el mismo con los comunistas, ya que éstos poseían un programa que podría sintetizarse en la frase: “¡Copiemos a Rusia!”. Esto hizo que sus doctrinas revolucionarias adquiriesen un carácter más definido, al tiempo que se afirmaron en el principio de que la democracia sólo significa la dictadura de la burguesía. De acuerdo con este principio, no sería mucho lo que se perdería y sí bastante, en cambio, lo que podría ganarse, si esa dictadura disfrazada se hiciera franca y evidente para todo el mundo, pues esto no haría sino acelerar la revolución. Así, llegaron a esperar, incluso, que una dictadura totalitaria en Europa Central apresurase las cosas. Después de todo, puesto que la revolución debía llegar, el fascismo sólo podía ser uno de los medios para acarrearla, tanto más cuanto que ya hacía tiempo que debía haberse producido. Pese a sus atrasadas condiciones económicas. Rusia ya la había realizado. Sólo las vanas esperanzas alentadas por la democracia la detenían en los países más avanzados. De modo que la destrucción de la democracia a manos de los fascistas no tendría otro efecto que promover la revolución, al desengañar definitivamente a los obreros con respecto a los métodos democráticos. Con esto, el ala radical del marxismo sintió que había descubierto la “esencia” y el “verdadero papel histórico” del fascismo. El fascismo era, pues, esencialmente, *la última etapa de la burguesía*. Consecuentemente con esta convicción los comunistas no lucharon cuando los fascistas se apoderaron del gobierno. (Nadie esperaba que los demócratas sociales combatiesen). En efecto, los comunistas estaban convencidos de que la revolución proletaria estaba en retraso y que el interludio fascista, necesario para su aceleración, no podía durar más de unos pocos meses. De modo que no se les exigió a los comunistas la menor opción: eran tan inofensivos como corderos. En ningún momento debió enfrentar la conquista fascista del poder un “peligro comunista”. Como Einstein lo señaló una vez, de todos los grupos organizados de la colectividad, el único que ofreció una resistencia seria fue la Iglesia o, mejor dicho, un sector de la Iglesia.

III. CONJETURAS Y REFUTACIONES:  
EL DESARROLLO DEL CONOCIMIENTO CIENTIFICO  
(1963)

**11. Los Principios Liberales: Un Grupo de Tesis**

1. El Estado es un mal necesario: sus poderes no deben multiplicarse más allá de lo necesario. Podría llamarse a este principio la *navaja liberal*. (En analogía con la navaja de Occam, o sea, el famoso principio de que no se deben multiplicar las entidades o esencias más allá de lo necesario).

Para demostrar la necesidad del Estado no apelo a la concepción del hombre sustentada por Hobbes: *homo hominis lupus*. Por el contrario, puede demostrarse su necesidad aun si suponemos que *homo homini felis* y hasta que *homo homini angelus*, en otras palabras, aun si suponemos que –a causa de su dulzura o de su bondad angélica– nadie perjudica nunca a nadie. Aun en tal mundo habría hombres débiles y fuertes, y los más débiles no tendrían *ningún derecho legal* a ser tolerados por los más fuertes, sino que tendrían que agradecerles su bondad al tolerarlos. Quienes (fuertes o débiles) piensen que éste es un estado de cosas insatisfactorio y que toda persona debe tener *derecho* a vivir y el *derecho* a ser protegido contra el poder del fuerte, estará de acuerdo en que necesitamos un Estado que proteja los derechos de todos.

Es fácil comprender que el Estado es un peligro constante o (como me he aventurado a llamarlo) un mal, aunque necesario. Pues para que el Estado pueda cumplir su función, debe tener más poder que cualquier ciudadano privado o cualquier corporación pública; y aunque podamos crear instituciones en las que se reduzca al mínimo el peligro del mal uso de esos poderes, nunca podremos eliminar completamente el peligro. Por el contrario, parecería que la mayoría de los hombres tendrá siempre que pagar por la protección del Estado, no sólo en forma de impuestos, sino hasta bajo la forma de la humillación sufrida, por ejemplo, a causa de funcionarios prepotentes. El problema es no tener que pagar demasiado por ella.

2. La diferencia entre una democracia y una tiranía es que en la primera es posible sacarse de encima el gobierno sin derramamiento de sangre; en una tiranía, eso no es posible.

3. La democracia como tal no puede conferir beneficios al ciudadano y no debe esperar que lo haga. En realidad, la democracia no puede hacer nada; sólo los ciudadanos de la democracia pueden actuar (inclusive, por supuesto, los ciudadanos que integran el gobierno). La democracia no suministra más que una armazón dentro de la cual los ciudadanos pueden actuar de una manera más o menos organizada y coherente.

4. Somos demócratas, no porque la mayoría tenga siempre razón, sino porque las condiciones democráticas son las menos malas que conocemos. Si la mayoría (o la “opinión pública”) se decide en favor de la tiranía, un demócrata no necesita suponer por ello que se ha revelado alguna inconsistencia fatal en sus opiniones. Debe comprender, más bien, que la tradición democrática no es suficientemente fuerte en su país.

5. Las instituciones solas nunca son suficientes si no están atemperadas por las tradiciones. Las instituciones son siempre ambivalentes, en el sentido de que, en ausencia de una tradición fuerte, también pueden servir al propósito opuesto al que estaban destinadas a servir. Por ejemplo, se supone que una oposición parlamentaria debe impedir, hablando en términos generales, que la mayoría robe el dinero de los contribuyentes. Pero recuerdo bien una situación que se dio en un país del sudoeste de Europa que ilustra el carácter ambivalente de esta institución. En ese país, la oposición compartió el botín con la mayoría.

Para resumir; las tradiciones son necesarias para establecer una especie de vínculo entre las instituciones y las intenciones y evaluaciones de los hombres.

6. Una Utopía Liberal –esto es, un Estado racionalmente planeado a partir de una *tabula rasa* sin tradiciones– es una imposibilidad. Pues el principio liberal exige que las limitaciones a la libertad de cada uno que la vida social hace necesarias deben ser reducidas a un mínimo e igualadas todo lo posible (Kant). Pero, ¿cómo podemos aplicar a la vida real un principio *a priori* semejante? ¿Debemos impedir a un pianista que estudie o debemos privar a su vecino de una siesta tranquila? Esos problemas sólo pueden ser resueltos en la práctica apelando a las tradiciones y costumbres existentes y a un tradicional sentido de justicia; a la ley común, como se le llama en Gran Bretaña, y a la apreciación equitativa de un juez imparcial. Por ser principios universales, todas las leyes debe ser interpretadas para que se las pueda aplicar; y una interpretación requiere algunos principios de práctica concreta, principios que sólo una tradición viva puede suministrar. Y esto es especialmente cierto con respecto a los principios sumamente abstractos y universales del liberalismo.

7. Los principios del liberalismo pueden ser considerados como principios para evaluar y, si es necesario, para modificar o reformar las instituciones existentes, más que para reemplazarlas. También se puede expresar esto diciendo que el liberalismo es más un credo evolucionista que revolucionario (a menos que se esté frente a un régimen tiránico).

8. Entre las tradiciones que debemos considerar más importantes se cuenta con la que podríamos llamar el “marco moral” (corresponde al “mar-

co legal” institucional) de una sociedad. Este marco moral expresa el sentido tradicional de justicia o equidad de la sociedad, o el grado de sensibilidad moral que ha alcanzado. Es la base que hace posible lograr un compromiso justo o equitativo entre intereses antagónicos, cuando ello es necesario. No es inmutable en sí mismo, por supuesto, pero cambia de manera relativamente lenta. Nada es más peligroso que la destrucción de este marco tradicional. (El nazismo trató conscientemente de destruirlo). Su destrucción conduce, finalmente, al cinismo y al nihilismo, es decir, al desprecio y la disolución de todos los valores humanos.

La libertad de pensamiento y la libre discusión son valores liberales supremos que no necesitan, realmente, ulterior justificación. Si embargo, también se los puede justificar pragmáticamente sobre la base del papel que desempeñan en la búsqueda de la verdad.

La verdad no es manifiesta, y no es fácil llegar a ella. La búsqueda de la verdad exige, al menos,

a) imaginación.

b) ensayo y error,

c) el descubrimiento gradual de nuestros prejuicios de a), b) y de la discusión crítica.

La tradición racionalista occidental, que deriva de los griegos, es la tradición de la discusión crítica, del examen y la gestación de proposiciones o teorías mediante intentos por refutarlas. No hay que confundir este método crítico racional con un método de prueba, es decir, con un método para establecer definitivamente la verdad; tampoco es un método que asegure siempre el acuerdo. Su valor reside, más bien, en el hecho de que los participantes de una discusión cambiarán de opinión, en cierta medida, y se separarán un poco más sabios.

A menudo se afirma que la discusión sólo es posible entre personas que tienen un lenguaje común y que aceptan suposiciones básicas comunes. Creo que esto es un error. Todo lo que se necesita es la disposición a aprender del interlocutor en la discusión, lo cual incluye un genuino deseo de comprender lo que éste quiere decir. Si existe esta disposición, la discusión será tanto más fructífera cuanto mayor sea la diferencia de los puntos de partida de los interlocutores. Así, el valor de una discusión depende en gran medida de la variedad de las opiniones rivales. Si no hubiera ninguna Torre de Babel, deberíamos inventarla. El liberal no sueña con un perfecto acuerdo en las opiniones; sólo desea la mutua fertilización de las opiniones y el consiguiente desarrollo de las ideas. Aun cuando resolvamos un problema con la universal satisfacción, al hacerlo creamos muchos nuevos pro-

blemas acerca de los cuales es probable que discrepemos. Y esto no debe lamentarse.

Aunque la búsqueda de la verdad a través de la libre discusión tradicional es un asunto público, de ella no resulta, la opinión pública (sea esto lo que fuere). Aunque la opinión pública pueda recibir la influencia de la ciencia y pueda juzgar a la ciencia, no es el producto de la discusión científica.

Pero la tradición de la discusión racional crea, en el campo político, la tradición de gobernar por la discusión y, con ella, el hábito de escuchar el punto de vista de otro, el desarrollo del sentido de la justicia y la predisposición al compromiso.

Nuestra esperanza es, por ende, que las tradiciones, al cambiar y desarrollarse bajo la influencia de la discusión crítica y en respuesta al desafío que lanzan los nuevos problemas, puedan reemplazar a gran parte de lo que se llama habitualmente la “opinión pública” y asuman las funciones que, según se supone, ésta cumple.

## **12. Utopía y Violencia**

Hay muchas personas que odian la violencia y están convencidas de que una de sus tareas principales y al mismo tiempo más esperanzadas es luchar por su reducción y, si es posible, para su eliminación de la vida humana. Me cuento entre esos esperanzados enemigos de la violencia. No sólo odio la violencia, sino que también creo firmemente que la lucha contra ella no es en modo alguno inútil. Comprendo que la tarea es difícil. Comprendo que en el curso de la historia ha sucedido demasiado a menudo que aquello que parecía al principio ser un gran éxito en la lucha contra la violencia se convertía en una derrota. No pierdo de vista el hecho que la nueva era de violencia, que se inició con las dos guerras mundiales, de ningún modo ha llegado a su fin. El nazismo y el fascismo han sido derrotados completamente, pero debo admitir que su derrota no significa que lo hayan sido la barbarie y la brutalidad. Por el contrario, es inútil cerrar los ojos ante el hecho de que esas odiadas ideas lograron algo semejante a la victoria en la derrota. Debo admitir que Hitler logró degradar el nivel moral de nuestro mundo occidental y que en el mundo actual hay más violencia y fuerza bruta que la que habría sido tolerada aun en la década posterior a la primera guerra mundial. Y debemos enfrentar la posibilidad de que nuestra civilización pueda ser destruida finalmente por esas nuevas armas que el hitlerismo nos tenía destinadas quizás hasta dentro de la primera década después de la



segunda guerra mundial. Pues, sin duda, el espíritu del hitlerismo ganó su mayor victoria sobre nosotros cuando, después de su derrota, usamos las armas que la amenaza del nazismo nos llevó a crear. Pero a pesar de todo esto, abrigo tanta esperanza como siempre de que es posible derrotar la violencia. Es nuestra única esperanza, y largos periodos de la historia de las civilizaciones, tanto occidentales como orientales, prueban que no se trata de una esperanza vana, *que es posible* reducir la violencia y llevarla bajo el control de la razón.

Quizás es ése el motivo por el cual, al igual que muchos otros, creo en la razón; por el cual me llamo racionalista porque veo en la actitud racional la única alternativa a la violencia.

Cuando dos hombres discrepan es porque sus opiniones o sus intereses difieren, o por ambas causas. Hay muchos tipos de desacuerdo en la vida social que deben ser resueltos de una u otra manera. La cuestión puede ser tal que deba ser dirimida, porque no hacerlo puede crear nuevas dificultades cuyos efectos acumulativos provoquen una tensión intolerable, tal como un estado de continua e intensa preparación para decidir el problema. (Un ejemplo de esto es la carrera armamentista). Llegar a una decisión puede convertirse en una necesidad.

¿Cómo puede llegarse a una decisión? Hay, fundamentalmente, sólo dos caminos posibles: la argumentación (inclusive con argumentos sometidos a arbitraje, por ejemplo, ante alguna corte internacional de justicia) y la violencia. O, si se trata de un choque de intereses, las dos alternativas son un compromiso razonable o el intento de destruir al rival.

El racionalista, tal como yo uso el término, es un hombre que trata de llegar a las decisiones por la argumentación o, en ciertos casos, por el compromiso, y no por la violencia. Es un hombre que prefiere fracasar en el intento de convencer a otra persona mediante la argumentación antes que lograr aplastarla por la fuerza, la intimidación y las amenazas, o hasta por la propaganda persuasiva.

Comprenderemos mejor lo que entiendo por razonabilidad si consideramos la diferencia entre tratar de convencer a una persona mediante argumentos y tratar de persuadirla mediante la propaganda.

La diferencia no reside tanto en el uso de los argumentos. La propaganda a menudo usa también argumentos. Y tampoco reside la diferencia en nuestra convicción de que nuestros argumentos son concluyentes y de que todo hombre razonable debe admitir que lo son. Reside más bien en una actitud que toma y daca, en la disposición no sólo a convencer al otro, sino también a dejarse convencer por él. Lo que llamo la actitud de razonabilidad puede ser caracterizada mediante una observación como la siguiente: “Creo

que tengo razón, pero yo puedo estar equivocado y ser usted quien tenga la razón; en todo caso, discutámoslo, pues de esta manera es más probable que nos acerquemos a una verdadera comprensión que si meramente insistimos ambos en que tenemos razón”.

Se comprenderá que lo que llamo la actitud de razonabilidad o actitud racionalista presupone una cierta dosis de humildad intelectual. Quizás sólo la puedan aceptar quienes tienen conciencia de que a veces se equivocan y quienes habitualmente olvida sus errores. Nace de la comprensión de que no somos omniscientes y que debemos a otro la mayoría de nuestro conocimiento. Es una actitud que trata, en la medida de lo posible, de transferir al campo de las opiniones en general las dos reglas de todo procedimiento legal, primero que se debe oír siempre a ambas partes; segundo, que quien es parte en el caso no puede ser un buen juez.

Creo que sólo podemos evitar la violencia en la medida en que practiquemos esta actitud de razonabilidad al tratar unos con otros en la vida social; y que toda otra actitud puede engendrar la violencia, aun un intento unilateral de tratar con otros mediante una suave persuasión y convencerlos mediante argumentos y ejemplos de esas visiones que nos enorgullecemos de poseer, y de cuya verdad estamos absolutamente seguros. Todos recordamos cuántas guerras religiosas se libraron en pro de una religión del amor y la suavidad; cuántos cuerpos fueron quemados vivos en la intención genuinamente bondadosa de salvar sus almas del fuego eterno del infierno. Sólo si abandonamos toda actitud autoritaria en el ámbito de la opinión, sólo si adoptamos la actitud de toma y daca, la disposición de aprender de otras personas, podemos abrigar la esperanza de refrenar los actos de violencia inspirados por la piedad y el sentido del deber.

Hay muchas dificultades que impiden la rápida difusión de la razonabilidad. Una de las principales dificultades es que siempre se necesitan dos para hacer razonable una discusión. Cada una de las partes debe estar dispuesta a aprender de la otra. Es imposible tener una discusión racional con un hombre que prefiere dispararme un balazo antes que ser convencido por mí. En otras palabras, hay límites para la actitud de razonabilidad. Lo mismo ocurre con la tolerancia. No debemos aceptar sin reservas el principio de tolerar a todos los intolerantes, pues si lo hacemos, no sólo nos destruimos a nosotros mismos, sino también a la actitud de tolerancia. (Todo esto está contenido en la observación que hice antes: que razonabilidad debe ser una actitud de *toma y daca*.)

Una consecuencia importante de todo esto es que no debemos permitir que se borre la distinción entre ataque y defensa. Debemos insistir en esta distinción, así como apoyar y desarrollar instituciones sociales (tanto

nacionales como internacionales) cuya función sea discriminar entre agresión y resistencia a la agresión.

Creo que he dicho lo suficiente como para aclarar qué quiero decir cuando me califico de racionalista. Mi racionalismo no es dogmático. Admito de plano que no puedo probarlo racionalmente. Confieso francamente que elijo el racionalismo porque odio la violencia, y no me engaño a mí mismo con la creencia de que este odio tiene fundamentos racionales. O para decirlo de otra manera, mi racionalismo no es independiente, sino que se basa en una ley irracional e la actitud de razonabilidad. No creo que se pueda ir más allá de esto. Se podría decir, quizás, que mi fe irracional en los derechos iguales y recíprocos de convencer a otros y ser convencido por ellos es una fe en la razón humana; o, simplemente, que creo en el hombre.

Si digo que creo en el hombre, quiero decir en el hombre tal como es; y nunca soñaría siquiera en afirmar que es totalmente racional. No creo que deba plantearse una cuestión como la relativa a si el hombre es más racional que emocional o a la inversa: no hay manera de evaluar o comparar tales aspectos. Admito que me siento inclinado a protestar contra ciertas exageraciones (provenientes en gran medida de una vulgarización del psicoanálisis) de la irracionalidad del hombre y de la sociedad humana. Pero no solamente soy consciente del poder de las emociones en la vida humana, sino también de su valor. Nunca sostendría que el logro de una actitud de razonabilidad deba convertirse en el objetivo dominante de nuestras vidas. Todo lo que pretendo afirmar es que esta actitud puede llegara no estar totalmente ausente, ni siquiera en relaciones dominadas por grandes pasiones, como el amor.

Se comprenderá ahora mi actitud ante el problema de la razón y la violencia; y espero que sea la misma que la de alguno de mis lectores y de muchas otras personas de todas partes. Es ésta la base sobre la cual propongo discutir el problema del utopismo.

Creo que podemos considerar al utopismo como resultado de una forma de racionalismo, y trataré de demostrar que se trata de una muy diferente de aquella en la cual creemos yo y muchos otros. Así, trataré de mostrar que existen al menos dos formas de racionalismo, una de las cuales considero correcta y la otra errónea, y que la errónea es la que da origen al utopismo.

Hasta donde puedo vislumbrar, el utopismo es el resultado de una manera de razonar aceptada por muchos que se asombrarían si se les dijera que esta manera aparentemente ineludible y evidente de razonar conduce a resultados utópicos. Quizás pueda presentarse este razonamiento especioso de la siguiente manera:

Una acción, podría argüirse, es racional si hace el mejor uso de los medios disponibles para lograr un determinado fin. Puede ocurrir, sin duda, que sea imposible determinar racionalmente ese fin. Sea como fuere, sólo podemos juzgar racionalmente una acción y describirla como racional o adecuada respecto de un fin dado. Sólo si tenemos un fin, y sólo con respecto a tal fin, podemos decir que actuamos racionalmente.

Ahora bien, apliquemos este argumento a la política. Toda política consta de acciones, y éstas serán racionales sólo si persiguen algún fin. El fin de las acciones políticas de un hombre puede ser el aumento de su propio poder o su riqueza. O puede ser el mejoramiento de las leyes del Estado, un cambio en la estructura del Estado.

En el último caso mencionado la acción política sólo será racional si determinamos primero los objetivos finales de los cambios políticos que queremos efectuar. Será racional sólo con respecto a ciertas ideas acerca de cómo debe estar constituido un Estado. Así, parece que, como preámbulo a toda acción política racional, debemos tratar primero de aclarar todo lo posible nuestros objetivos políticos últimos, por ejemplo, acerca del tipo de Estado que consideramos el mejor, y sólo después podemos empezar a determinar los medios que pueden ser más adecuados para realizar este Estado o para dirigirnos lentamente hacia él, al considerarlo como el propósito de un proceso histórico que —en cierta medida— podemos influir y conducir hacia el fin elegido.

Pues bien, es precisamente a la concepción esbozada a la que llamo utópica. Toda acción política racional y no egoísta, según esa concepción, debe estar precedida por una determinación de nuestros fines últimos, no solamente de fines intermedios o parciales que sólo sean escalones hacia nuestros fines últimos y que, por lo tanto, deben ser considerados como medios más que como fines. Por consiguiente, la acción política racional debe basarse en una descripción o esquema más o menos claro y detallado de nuestro Estado ideal, y también en un plano o esquema del camino histórico que conduce hacia ese objetivo.

Considero a lo que llamo utopismo una teoría atrayente, y hasta enormemente atrayente; pero también la considero peligrosa y perniciosa. Creo que es autofrustrante y que conduce a la violencia.

El hecho de que sea autofrustrante se vincula con el hecho de que es imposible determinar fines científicamente. No hay ninguna manera científica de elegir entre dos fines. Algunas personas, por ejemplo, aman y veneran la violencia. Para ellos, una vida sin violencias sería oscura y trivial. Muchos otros, entre los cuales me cuento, odian la violencia. Se trata de una disputa acerca de fines. La ciencia no puede decidirla. Esto no signi-

fica que la tentativa de argumentar contra la violencia sea necesariamente una pérdida de tiempo. Sólo significa que posiblemente no se pueda argumentar con el admirador de la violencia. Este contestará nuestros argumentos con un balazo, si no se lo refrena mediante la amenaza de la contraviolencia. Si está dispuesto a escuchar nuestros argumentos si balearnos, entonces está al menos infectado de racionalismo y, quizás, podamos ganarlo. Esta es la razón por la cual argumentar no es una pérdida de tiempo, en la medida en que se nos escuche. Pero no podemos, mediante argumentos, hacer que la gente escuche argumentos; no podemos, por medio de argumentos, convertir a quienes sospechan de todo argumento y que prefieren las decisiones violentas a las decisiones racionales. No se les puede probar que están equivocados. Y éste es sólo un caso particular, que puede ser generalizado. No puede establecerse ninguna decisión acerca de objetivos por medios *puramente* racionales o científicos. Sin embargo, los argumentos pueden ser sumamente útiles para llegar a una decisión acerca de los objetivos.

Al aplicar todo lo anterior al problema del utopismo, primero debemos tener bien en claro que el problema de construir un esquema utópico no puede ser resuelto por la ciencia solamente. Sus objetivos, al menos, deben estar dados de que el científico social pueda comenzar a delinear ese esquema. Encontramos la misma situación en las ciencias naturales. No hay cantidad alguna de la ciencia física que pueda enseñarle a un científico que debe construir un arado, un aeroplano o una bomba atómica. Los fines deben ser adaptados por él o deben serle propuestos; y lo que él hace *como* científico sólo es construir medios por los cuales alcanzar esos fines.

Al destacar la dificultad de decidir, a través de argumentos racionales, entre ideales utópicos diferentes, no quiero dar la impresión de que existe un ámbito —el de los fines— que está totalmente fuera del poder de la crítica racional (aunque sí quiero decir que el ámbito de los fines está más allá del poder de la argumentación *científica*.) Pues yo mismo trato de argumentar en lo que respecta a ese ámbito; y al señalar la dificultad de decidir entre esquemas utópicos rivales, trato de argumentar racionalmente contra la elección de fines ideales de este tipo. Análogamente, mi intento de señalar que esta dificultad probablemente conduzca a la violencia tiene la intención de ser un argumento racional, aunque sólo alcanzará a los que odian la violencia.

Puede demostrarse que el método utópico, que elige un estado ideal de la sociedad como el objetivo al cual deben tender todas nuestras acciones políticas, probablemente conduzca a la violencia del siguiente modo. Puesto que no podemos determinar los fines últimos de las acciones políticas científi-

camente o por métodos puramente racionales, no siempre es posible dirimir por el método de la argumentación las diferencias de opinión concernientes a cuál debe ser el estado ideal. Tendrán, al menos parcialmente, el carácter de diferencias religiosas. Y no puede haber tolerancia alguna entre esas diferentes religiones utópicas. Los objetivos utópicos están destinados a ser la base de la acción política racional y la discusión, y tal acción sólo parece posible si se ha elegido definitivamente el objetivo. Así, el utopista debe conquistar o aplastar a sus utopistas rivales, que no comparten sus propios objetivos utópicos y no profesan su propia religión utopista.

Pero tiene que hacer aún más. Tiene que ser muy radical en la eliminación y extirpación de todas las concepciones heréticas rivales. Pues el camino hacia el objetivo utópico es largo. Por ello, la racionalidad de su acción política requiere la constancia del objetivo durante mucho tiempo futuro; y esto sólo puede lograrse si no se limita a aplastar a las religiones utópicas rivales, sino que hasta extirpa —en la medida de lo posible— toda memoria de ella.

El uso de métodos violentos para la supresión de objetivos se hace aún más urgente si consideramos que el periodo de la construcción utopista probablemente sea un periodo de cambio social. Es probable también que, en un periodo semejante, las ideas puedan cambiar. Así, lo que muchos pueden haber considerado como deseable en la época e que se trazaba el esquema utopista, en una fecha posterior puede parecer menos deseable. Si esto sucede, todo el enfoque corre el peligro de derrumbarse. Pues si cambiamos nuestros objetivos políticos últimos mientras tratamos de desplazarlos hacia ellos, pronto podremos descubrir que nos estamos moviendo circularmente. Todo el método de fijar primero un objetivo político último y luego disponerse a ir hacia él es fútil si se cambia el objetivo durante el proceso de su realización. Puede ocurrir fácilmente que los pasos dados hasta ese momento de hecho alejen del nuevo objetivo. Y si luego cambiamos de dirección de acuerdo con nuestro objetivo, nos exponemos al mismo riesgo. A pesar de todos los sacrificios que podamos haber realizado para estar seguros de que estamos actuando racionalmente, podemos o llegar a ninguna parte, aunque no exactamente a esa “ninguna parte” a la que alude la palabra “utopía”.

Nuevamente, la única manera de evitar tales cambios de nuestros objetivos parece ser el uso de la violencia, que incluye la propaganda, la supresión de la crítica y el aniquilamiento de toda oposición. Junto con ella, se afirma la sabiduría y la visión de los planificadores utópicos, de los ingenieros utópicos que diseñan y ejecutan el plan utopista. De este modo, los ingenieros utopistas debe convertirse en seres omniscientes y omnipo-

tentes. Se convierten en dioses. No debe haber otros dioses por encima de ellos.

El racionalismo utópico es un racionalismo autofrustrante. Por buenos que sean sus fines, no brinda la felicidad, sino sólo la desgracia familiar de estar condenado a vivir bajo un gobierno tiránico.

Es importante comprender plenamente esta crítica. No critico ideales políticos como tales, ni afirmo que un ideal político nunca pueda ser realizado. Esta no sería una crítica válida. Se han realizado muchos ideales que antes se consideraban dogmáticamente irrealizables, por ejemplo, el establecimiento de instituciones eficientes y no tiránicas para asegurar la paz civil, esto es, para la supresión de delitos contra el Estado. Y no veo ninguna razón por la cual una judicatura y una fuerza de policía internacionales deban tener menos éxito en la supresión del delito internacional, esto es, de la agresión nacional y el mal trato a minorías o, quizás, a mayorías. Yo no objeto el intento de realizar tales ideales.

¿En qué reside, pues, la diferencia entre esos benévolos planes utópicos que yo objeto porque conducen a la violencia y esas otras reformas políticas importantes y de largo alcance que propendo a recomendar?

Si yo tuviera que dar una fórmula o receta simple para distinguir entre los que considero planes admisibles de reforma social y esquemas utópicos inadmisibles, diría lo siguiente:

Trabajad para la eliminación de males concretos, más que para la realización de bienes abstractos. No pretendas establecer la felicidad por medios políticos. Tened más bien a la eliminación de las desgracias concretas. O, en términos más prácticos: luchad para la eliminación de la miseria por medios directos, por ejemplo, asegurando que todo el mundo tenga unos ingresos mínimos. O luchad contra la epidemias y las enfermedades creando hospitales y escuelas de medicina. Luchad contra el analfabetismo como lucháis contra la delincuencia. Pero haced todo esto por medios directos. Elegid lo que consideréis el mal más acuciante de la sociedad en que vivís y tratad pacientemente de convencer a la gente de que es posible librarse de él.

Pero no tratéis de realizar esos objetivos indirectamente, diseñando y trabajando para la realización de un ideal distante de una sociedad perfecta. Por mucho que os sintáis deudores de su visión inspiradora, no penséis que estáis obligados a trabajar por su realización o que vuestra misión es abrir los ojos de otros hacia su belleza. No permitáis que vuestros sueños de un mundo maravilloso os aparten de las aspiraciones de los hombres que sufren aquí y ahora. Nuestros congéneres tienen derecho a nuestra ayuda; ninguna generación debe ser sacrificada en pro de generaciones futuras, en pro de un ideal de la felicidad que nunca puede ser realizado. En resumen,

mi tesis es que la miseria humana es el problema más urgente de una política pública racional, y que la felicidad no constituye un problema semejante. El logro de la felicidad debe ser dejado a nuestros esfuerzos privados.

En efecto, y no es un hecho muy extraño, no presenta grandes dificultades llegar a un acuerdo en la discusión acerca de cuáles son los males más intolerables de nuestra sociedad y acerca de cuáles son las reformas sociales más urgentes. Tal acuerdo puede ser alcanzado mucho más fácilmente que uno concerniente a una forma ideal de la vida social. Pues los males están en medio de nosotros, aquí y ahora. Se los puede experimentar y, de hecho, los experimentan cotidianamente muchas personas a quienes la miseria, la desocupación, la opresión nacional, la guerra y las enfermedades hacen desdichadas. Aquellos de nosotros que no sufren de esos males encuentran todos los días a otras personas que nos los pueden describir. Es eso lo que da a los males un carácter concreto, es la razón por la cual podemos llegar a algo al argumentar acerca de ellos, por la cual podemos aprovechar aquí la actitud de razonabilidad. Podemos aprender mucho oyendo aspiraciones concretas, tratando pacientemente de evaluarlas de la manera más imparcial que podamos y reflexionando acerca de los modos de satisfacerlas sin crear males peores.

No sucede lo mismo con los bienes ideales. A éstos sólo los conocemos a través de nuestros sueños y de los sueños de nuestros poetas y profetas. No exigen la actitud racional del juez imparcial, sino la actitud emocional del predicador apasionado.

La actitud utopista, por lo tanto, se opone a la actitud de razonabilidad. El utopismo, aunque a menudo se presenta con un disfraz racionalista, o puede ser más que un pseudo racionalismo.

¿Cuál es el error, entonces, en el argumento aparentemente racional que esbocé al exponer la defensa del utopista? Creo que es muy cierto que sólo podemos juzgar la racionalidad de una acción con respecto a ciertas aspiraciones o fines. Pero esto no significa necesariamente que sólo se puede juzgar la racionalidad de una acción política con respecto a un fin *histórico*. Y tampoco significa, indudablemente, que debamos considerar toda situación social o política desde el punto de vista de algún ideal histórico preconcebido, desde el punto de vista de un presunto fin último del desarrollo de la historia. Por el contrario, si entre nuestras aspiraciones y objetivos hay algo concebido en términos de felicidad y desdicha humanas, entonces estamos obligados a juzgar nuestras acciones no sólo en términos de posibles contribuciones a la felicidad del hombre en el futuro distante, sino también con sus efectos más inmediatos. No debemos argüir que una determinada situación social es sólo un medio para alcanzar un fin, sobre la



base de que es meramente una situación histórica transitoria. Pues todas las situaciones son transitorias. Análogamente, no debemos argüir que la desdicha de una generación puede ser considerada como un simple medio para asegurar la felicidad perdurable de generaciones futuras; ni el alto grado de felicidad prometida ni el gran número de generaciones que gozarán de ella pueden dar mayor fuerza a ese argumento. Todas las generaciones son transitorias. Todas tienen el mismo derecho a ser tomadas en consideración, pero nuestros deberes inmediatos son, indudablemente, hacia la presente generación y hacia la próxima. Además, nunca debemos tratar de compensar la desdicha de alguien con la felicidad de algún otro.

De este modo, los argumentos aparentemente racionales del utopismo quedan reducidos a la nada. La fascinación que el futuro ejerce sobre el utopista o tiene nada que ver con la previsión racional. Considerada bajo este aspecto, la violencia que el utopismo alimenta se parece mucho al amor común de una metafísica evolucionista, de una filosofía histórica de la historia, ansiosa de sacrificar el presente a los esplendores del futuro e inconsciente de que su principio llevaría a sacrificar cada periodo futuro particular en aras de otro posterior a él; e igualmente inconsciente de la verdad trivial de que el futuro último del hombre –sea lo que fuere lo que el destino le depara– no puede ser nada más espléndido que su extinción final.

El atractivo del utopismo surge de no comprender que no podemos establecer el paraíso en la tierra. Lo que podemos hacer en cambio, creo yo, es hacer la vida un poco menos terrible y un poco menos injusta en cada generación. Por este camino es mucho lo que puede lograrse. Ya es mucho lo que se ha obtenido en los últimos cien años. Nuestra propia generación puede lograr aún más. Hay muchos problemas acuciantes que podemos resolver, al menos parcialmente; podemos ayudar a los débiles y a los enfermos, y a todos los que sufren bajo la opresión y la injusticia; podemos eliminar la desocupación, igualar las oportunidades e impedir los delitos internacionales como el chantaje y la guerra instigados por hombres exaltados a la posición de dioses, por líderes omnipotentes y omniscientes. Podríamos lograr todo eso si abandonáramos los sueños de ideales distantes y dejáramos de luchar por nuestros esquemas utópicos de un nuevo mundo y un nuevo hombre. Aquellos de nosotros que creen en el hombre tal como es y que, por lo tanto, no han abandonado la esperanza de derrotar a la violencia y a la irracionalidad deben exigir, en cambio, que se les dé a todos los hombres el derecho a disponer de su vida por sí mismos, en la medida en que esto sea compatible con los derechos iguales de los demás.

Podemos ver por lo que antecede que el problema de los racionalismos verdaderos y falsos forma parte de un problema más vasto. En última instan-

cia, se trata del problema de una actitud cuerda hacia nuestra propia existencia y hacia sus limitaciones, de ese mismo problema alrededor del cual han hecho tanto ruido los que se llaman a sí mismos “existencialistas”, exponentes de una nueva teología sin Dios. Creo que hay un elemento neurótico y hasta histérico en ese énfasis exagerado en la fundamental soledad del hombre en un mundo sin Dios y en la tensión resultante entre el yo y el mundo. Tengo pocas dudas de que esta histeria es íntimamente afín al romanticismo utópico y, también, a la ética del culto del héroe, a una ética que sólo puede comprender la vida en los términos de “domina o póstrate”. No dudo de que esta histeria es el secreto de su fuerte atractivo. Puede verse que nuestro problema es parte de otro mayor en el hecho de que se puede establecer un claro paralelo entre él y la división en racionalismo falso aun en una esfera aparentemente tan alejada del racionalismo como la de la religión. Los pensadores cristianos han interpretado la relación entre el hombre y Dios al menos de dos maneras diferentes. La manera sensata puede ser expresada así: “No olvides nunca que los hombres no son dioses; pero recuerda que hay en ellos una chispa divina”. La otra, exagera la tensión entre el hombre y Dios, así como entre la bajeza del hombre y las alturas a las que aspira. Introduce la ética del “domina o póstrate” en la relación entre el hombre y Dios. No sé si hay siempre sueños conscientes o inconscientes de asemejarse a Dios y de omnipotencia en las raíces de esa actitud. Pero pienso que es difícil negar que el énfasis puesto en esa tensión sólo puede surgir de una actitud no equilibrada frente al problema del poder.

Esa actitud desequilibrada (e inmadura) está obsesionada por el problema del poder, no sólo sobre otros hombres, sino también sobre nuestro medio ambiente natural, sobre el mundo como un todo. Lo que podría llamarse, por analogía, la “religión falsa” no sólo está obsesionada por el poder de Dios sobre los hombres, sino también por Su poder para crear un mundo; análogamente, el falso racionalismo está fascinado por la idea de crear enormes máquinas y mundos sociales utópicos. El “conocimiento es poder” de Bacon y el “gobierno del sabio” de Platón son diferentes expresiones de esta actitud que, en el fondo, consiste en reclamar el poder sobre la base de los propios dones intelectuales superiores. El verdadero racionalista, en cambio, sabe siempre cuán poco sabe y es consciente del hecho simple de que toda facultad crítica o razón que pueda poseer la debe al intercambio intelectual con otros. Por consiguiente, se sentirá inclinado a considerar a los hombres como fundamentalmente iguales, y a la razón humana como vínculo que los une. La razón, para él, es precisamente lo opuesto a un instrumento del poder y la violencia: la ve como un medio mediante el cual domesticar a éstos. □